

MAŁE MIASTA
DUCHOWOŚĆ KANONICZNA

ACTA COLLEGII SUPRASLIENSIS

Tom XXVII

Redakcja Akt

Radosław Dobrowolski

Marek Tołoczko

Mariusz Zemło

Współpraca

Zakład Socjologii Wiedzy i Edukacji

Uniwersytet w Białymstoku



Małe Miasta

Duchowość kanoniczna

Redakcja
Mariusz Zemło

Białystok – Futoma – Supraśl
2020

Recenzje
dr hab. Tadeusz Popławski, prof. PB
dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ

Projekt okładki
Zespół Collegium Suprasliense

Redakcja
Teresa Jabłońska

Redakcja techniczna i skład
Stanisław Żukowski

ISBN 978-83-7431-617-0



Zadanie publiczne współfinansowane
ze środków Województwa Podlaskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20 B, tel. 857457120
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: MzGraf



Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu
w osiemdziesiątą rocznicę urodzin
z uznaniem i wdzięcznością

Spis treści

Wprowadzenie	11
--------------------	----

Symboliczno-doktrynalny wymiar duchowości

Piotr Kochanek

<i>Pharus</i> – symbol nadziei w duchowości wczesno- chrześcijańskiej. Latarnia morska w wybranych pismach późno-antycznych i średniowiecznych autorów łacińskich	17
---	----

Robert Suski

Szczepienie historii. Wpisanie przez Orozjusza historii Rzymu w historię Zbawienia	57
---	----

Magdalena Gąsowska

Johanna Eleonora Petersen (von Merlau) i Anna Nitschmann oraz ich rola w kształtowaniu się w XVII- i XVIII-wiecznej niemieckiej religijności pietystycznej ...	79
--	----

Ks. Adam Szot

„O ducha franciszkańskiego...” – uwagi o promocji III Zakonu św. Franciszka z Asyżu w publikacjach i drukach okresu międzywojennego	99
---	----

Mariola Kowalczyk

Rytuały religijne – mowa obrazów	113
--	-----

Zmaterializowany wymiar duchowości

Joanna Tomalska-Więcek

Sanktuaria maryjne na Podlasiu	133
--------------------------------------	-----

Marta Wróbel	
Figury Jezusa Nazareńskiego Wykupionego na terenie Archidiecezji Białostockiej (Suraż, Dobrzyniewo Kościelne i Kalinówka Kościelna). Kontekst historyczny	223
Marlena Brzozowska	
Krzyże i kapliczki przydrożne dekanatu szepietowskiego	251
Sławomir Wnęk	
Geografia duchowości Galicji w diecezji przemyskiej obrzędki łacińskiego na przełomie XIX i XX w. Wybrane zagadnienia	285

Duchowość w działaniu

Eugeniusz Sakowicz	
Wielcy święci miast małych	317
Robert Borkowski	
Bractwa i fundacje religijne w Głogowie Małopolskim od XVI do XVIII w.	335
Iwona Kulesza-Woroniecka	
Kościół katolicki wobec dzieci opuszczonych i osieroconych	371
Wiesław Wróbel	
Proboszczowie parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku do roku 1806	387
Małgorzata Kutrzeba	
Spojrzenie na materialne i niematerialne przejawy duchowości w życiu codziennym ludności wsi okolic Białowej na przestrzeni wieków	435
Ks. Jan Czaja	
Religijność jako forma duchowości futomian	447
Krystyna Leśniak-Moczuk	
Przemiany praktyk religijnych mieszkańców Podkarpacia na przełomie XX–XXI w.	463

Małgorzata Dziekońska	
Życie religijne Polaków w walijskiej parafii	
w doświadczeniach polskiego misjonarza	497
Karolina Radłowska	
Przemiany tożsamości religijnej Tatarów polskich	521

Wobec przemijania

Marek Rutkowski	
Formalizacja sfery duchowej w rangach uwieczniona –	
ceremonie pośmiertne cara Mikołaja I	541
Hubert Lepionka	
Cmentarzyska ze stelami a praktyki pogrzebowe chłopów	
litewskich w okresie nowożytnym	581

Wprowadzenie

W kolejnej seryjnej publikacji, w której będziemy przyglądać się fenomenowi małych miast, uwaga badaczy kieruje się na duchowość – element fundamentalny z punktu widzenia jakości funkcjonowania zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Kategoria będąca przedmiotem namysłu jest definiowana w różny sposób. Autorzy tych definicji przeważnie koncentrują się na funkcjonalnym ujęciu zjawiska. Takie spojrzenie nie pozwala uchwycić istoty duchowości. Zatem na potrzeby niniejszego opracowania dookreślimy ją w sposób substancjalny (rzeczowy), by otworzyć rozważania nad różnymi przejawami jej obecności w doświadczeniu człowieka, a zwłaszcza mieszkańca małych ośrodków miejskich.

Najkrócej mówiąc, duchowość jest przejawem emanacji ducha lub stanem zainspirowanym czynnikiem duchowym. Skoro duch jest podstawowym źródłem tychże, to znaczy, że nie jest nim intelekt ani uczucia, ani tym bardziej biologia. Nie znaczy to, że impulsy płynące z tego źródła nie oddziałują na sferę intelektu. Konstrukty umysłu – od traktatów teologicznych, po wysublimowane teorie filozoficzne, doktryny polityczne, utopie społeczne czy rewolucyjne manifesty – są efektem tego poruszenia. Także i uczucia wyrażane w eposach, wierszach, pieśniach, ariach, symfoniach, malarstwie czy rzeźbach wymagają siły, która owe uczucia jest w stanie unieść i jakimś, ich autorowi tylko właściwym, wysiłkiem „przybrać” w odpowiednią formę, która doznane uniesienie wyrazi i utrwali. Zapewne podobnie rzecz się

ma z wymiarem biologicznym. Sfera do niego przynależąca może być pobudzona impulsem ducha, by zmobilizować i porwać człowieka do ponadprzeciętnych wysiłków. Takich wysiłków, których celem nie jest chwilowy tylko, krótkodystansowy efekt, jak w przypadku diady: bodziec – reakcja, spotykany w najbardziej podstawowych odruchach człowieka lub powszechnie u form niżej stojących w rozwoju niż człowiek, lecz – działanie poparte niejednokrotnie długotrwałym wysiłkiem zmierzającym do wykroczenia poza „zwykły”, niezbędny do przetrwania biologiczny impuls. Wycieńczające treningi sportowców marzących o kolejnych rekordach, czy to w szybkości, czy skokach, udźwigniętych ciężarach, wewnętrzny przymus zdobywania kolejnych górskich szczytów itd., itd., mają swoje pozabiologiczne źródła. Biologicznym czynnikiem nie da się ich uzasadnić.

Wszystkie tego typu wysiłki sprawiają, że człowiek jawi się jako istota wyjątkowa w kosmosie rozpoznanym przez ludzkość. Wydaje się, że tylko jego porusza siła ducha, inspirująca do ciągłego przekraczania świata, który został mu dany w kolejnej pokoleniowej i jednostkowej historii i kształcie. Świat zwierząt ciągle jest ten sam. Żaden inny gatunek zamieszkujący Ziemię poza *homo sapiens* nie został sprowokowany do tego, by w jeden z wyżej zasygnalizowanych sposobów pozostawiać ślady zdumienia, podziwu albo bólu, potrzeby utrwalenia piękna, zachwytu nad doświadczeniami wyrrywającymi go ze stanu równowagi, wznosić się na wyższy poziom rozwoju czy też doprowadzać do modyfikacji swego środowiska.

Sferą poruszenia duchowego wyjątkową jest ta odnosząca się do *sacrum*. W niej człowiek wyraża tęsknoty za rzeczywistością pozaempiryczną, teologowie utożsamiają ją z Bogiem osobowym. Człowiek stara się Go oddać w obrazach, przedstawieniach przestrzennych, dźwiękach, słowie. Stara się z Nim nawiązać kontakt najróżniejszymi sposobami: w kontemplacji, modlitwie, medytacji, refleksji, litur-

gii, śpiewie, postawie, przemierzanej krokami „drodze do”, jaką jest pielgrzymka itd.

Poprzez dzieje, w różnych kręgach kulturowych i cywilizacyjnych, doszło do sformalizowania i utrwalenia odniesień do sfery *sacrum*. Odniesienia wyrażały się odtąd w ramach religii. Chcąc tę zamknąć w prostej formule, za Emilem Durkheimem można powiedzieć, że „jest systemem zintegrowanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem”¹.

Starając się uchwycić zjawisko duchowości wyrażane właśnie w wyżej przytoczone sposoby, określone hasłowo w podtytule niniejszej publikacji mianem „duchowości kanonicznej” ważne jest pamiętać o kilku podstawowych, ją charakteryzujących aspektach. W ich skład będzie wchodzić doktryna z towarzyszącą jej „otoczką” teoretyczną. Będą to zatem dogmaty, wyobrażenia tego, co święte i profaniczne, wizje przeznaczenia człowieka, zasady etyczne wyznaczające zachowania względem innych osób i wobec siebie samego, dyskusje prowadzone wokół głoszonych prawd wiary, płynące z przywiązania do wiary i zatroskania o jej kondycję, tudzież poszukiwania i wątpliwości co do sfery będącej jej przedmiotem.

Będą to zachowania określane przez zasady etyki kościelnej – uczestniczenie w nabożeństwach niedzielnych i innych świętach wpisanych w rok liturgiczny, zaangażowanie modlitewne, udział w sakramentach, przestrzeganie zwyczajów religijnych, obecność rytuałów w życiu religijnym i inne formy przywiązania do sfery *sacrum*.

Będzie to przynależność do wspólnot religijnych, aktywny udział w życiu parafii, zaangażowanie w inicja-

¹ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, A. Zadrożyńska (tłum.), PWN, Warszawa 1990, s. 41.

tywy towarzyszące umacnianiu i podnoszeniu religijności we wspólnocie parafialnej, utrzymywanie więzi ze współwyznawcami itp.

Będą to jeszcze kwestie postępowania określonego we wskazaniach etyki kościelnej, praktyki ascetyczne mające swe źródła w doktrynie, wychowanie w duchu moralności religijnej, uczestniczenie w najróżniejszych formach pomocy potrzebującym wynikające z inspiracji religijnych, udział w akcjach chroniących principia wiary itd.

Wyżej zakreślony typ duchowości można opisać trzema zasadniczymi cechami. Jedną z nich jest normatywność, to znaczy, że jest ona ograniczana konwencjami utrwalonymi tradycją i zapieczętowanymi powagą Kościoła, a jako taka stanowi obowiązujące odniesienie wyznawców określonej religii. Drugą cechą jest instytucjonalność. Ta – związania z systemem zorganizowania określonych denominacji, który stoi na straży przyjętych prawd wiary, norm, wzorów zachowań religijnych i wszystkiego, co jest uznane za ważne dla danego Kościoła. To od niego wychodzą jednoznaczne oczekiwania wobec osób identyfikujących się z konkretną religią. Trzecia cecha wyraża się w charakterze zbiorowym. Kanoniczność domaga się, by wszyscy przynależący do wspólnoty religijnej stosowali się do przyjętych standardów we wszelkich normalizowanych przez religię obszarach życia. Nie może być inaczej, skoro Kościół jest wspólnotą wiernych.

W niniejszej publikacji znajdzie się kilka aspektów wyżej szkicowo scharakteryzowanego „kanonicznego” wymiaru duchowości. Są one opisywane przez teologów, historyków, historyków sztuki, socjologów, archeologów. Ujęcie zagadnienia dokonane z wielu płaszczyzn, opracowane na podstawie wielu tradycji naukowych, zapowiada różnorodność i atrakcyjność lektury, a jednocześnie stwarza sposobność licznych inspiracji – także pozaintelektualnych.

Mariusz Zemło



**SYMBOLICZNO-
-DOKTRYNALNY
WYMIAR DUCHOWOŚCI**

Piotr Kochanek*

Pharus – symbol nadziei w duchowości
wczesnochrześcijańskiej. Latarnia morska
w wybranych pismach późno-antycznych
i średniowiecznych autorów łacińskich²

Pojęcie *pharus* odnoszące się w okresie wczesnego chrześcijaństwa, czyli w czasach Cesarstwa Rzymskiego, do latarni morskiej jako takiej nie zostało użyte ani w Septuagincie, ani w greckiej wersji Nowego Testamentu. Z tego powodu nie ma go także w przekładzie łacińskim obu Testamentów. W tym sensie można traktować przedmiotowy termin jako niebiblijny. Jednak słowo pisane to tylko jeden z aspektów kultury chrześcijańskiej, choć bez wątpienia najważniejszy. Innym jej aspektem jest ikonografia. Analizę źródeł literackich warto zatem poprzedzić krótką analizą źródeł ikonograficznych, które należy traktować jako swego rodzaju suplement. Nie trzeba również tracić z pola widzenia faktu, że bardzo ważną rolę w Biblii odgrywa morze jako takie, i to zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie. Jest ono

* Dr hab. Piotr Kochanek – pracownik Katedry Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

¹ Użyte skróty: CCL – Corpus Christianorum. Series Latina; CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; GLM – Geographi Latini Minores; MGH – Monumenta Germaniae Historica; PL – Patrologia Latina.

zwykle przedstawiane jako groźny i niebezpieczny żywioł². Z kolei Morze Śródziemne jest akwenem, wokół którego koncentrowało się terytorium Cesarstwa Rzymskiego. To jemu właśnie poświęcono w *Dziejach Apostolskich* (27, 1–28, 13) najobszerniejszy opis, przedstawiając podróż Pawła Apostoła z Palestyny do Rzymu³. Tam też znajduje się bardzo dramatyczny obraz zmagania ze sztormem (Dz 27, 13–44)⁴. Z drugiej strony Morze Śródziemne jako morze wewnętrzne cesarstwa nie przypadkiem było nazywane przez Rzymian *Mare Nostrum*. To ono przecież stanowiło swoisty zwornik sklepienia imperium, spajając je licznymi szlakami żeglugowymi. W konsekwencji chrześcijanie, podobnie jak wszyscy inni mieszkańcy cesarstwa, mieli swego rodzaju świadomość życia na orbicie tego właśnie morza. Zagadnienie to doczekało się obszernej, wielojęzycznej bibliografii⁵.

² Por. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze*, Zürich 1945, s. 430–444; H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, [w:] *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954. Communications*, Paris 1954, s. 691–701. Por. też J. Delumeau, *Bojaźń morza w dawnych kulturach klasycznych*, „Rocznik Gdański” 1977, s. 5–16.

³ Por. J. Rougé, *Actes 27, 1–10*, „*Vigiliae Christianae*” 1960, nr 4, s. 193–203; E. Dąbrowski, *Rzymska podróż św. Pawła Apostoła z Cezarei Palestyńskiej do Puteoli*, [w:] *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 15–48.

⁴ Por. E. Dąbrowski, *Rzymska podróż św. Pawła*, s. 33–34.

⁵ Na gruncie polskim wiele miejsca tej kwestii (w aspekcie głównie chrześcijańskim) poświęcił prof. Juliusz Jundziłł, por. *Transport i handel morski w późnym cesarstwie rzymskim w świetle listów Euzebiusza i Hieronima*, „*Nautologia*” 1977, z. 2, s. 28–41; Tenże, *Wiedza o morzu i jego rola w życiu społeczeństwa zachodnio-rzymskiego w epoce późnego cesarstwa na podstawie „Hexaameronu” Ambrożego z Mediolanu*, „*Nautologia*” 1979, z. 1, s. 9–17; Tenże, *Kotwica w literaturze i sztuce wczesnochrześcijańskiej*, „*Nautologia*” 1981, z. 2, s. 32–41; Tenże, „*Okrutne morze*” w ujęciu Rzymian okresu cesarstwa, „*Meander*” 1983, z. 7–8, s. 243–251; Tenże, *Rola morza w kulturze rzymskiej – stan i perspektywy badań*, „*Eos*” 1989, s. 53–64; Tenże, *Rzymianie a morze*, Bydgoszcz 1991, s. 159–169: bardzo instruktywna bibliografia, szcze-

Aby lepiej zrozumieć zagadnienie ikonograficznych przedstawień latarni morskiej w okresie wczesnego chrześcijaństwa warto odwołać się do wyników badań przeprowadzonych w Rzymie przez Elisabeth Ehler. Zajmowała się ona zagadnieniem dekoracji płyt zamykających nisze grobowe w rzymskich katakumbach⁶. Badaczka niemiecka zebrała w sumie 3527 motywów dekoracyjnych, które podzieliła na 11 grup. Do pierwszej z nich zaliczała motywy nawiązujące do Starego i Nowego Testamentu (*AT und NT Motive*), ich liczba wyniosła 62⁷. Następną grupę, liczącą aż 507 elementów, określiła jako *Menschenmotive*⁸. Trzecią sekcję stanowią wyobrażenia narzędzi pracy (*Werkzeugmotive*), których jest 519⁹. Czwarta grupa to motywy zwierzęce (*Tiermotive*) na płytach grobnych, których dr E. Ehler odnalazła w sumie 342¹⁰. Grupa piąta¹¹ to ptaki, lecz w tym przypadku

gólnie w odniesieniu do polskiej literatury przedmiotu; Tenże, *Gubernator – realistyczne a symboliczne ujęcie problematyki morskiej u Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 1990, t. 19, s. 817–828; Tenże, *Stosunek Ojców Kościoła do przedstawicieli zawodów morskich*, „Vox Patrum” 1991–1992, t. 20–23, s. 205–212; Tenże, *Symboliczne i propagandowe znaczenie ikonografii morskiej w figuralnym zdobnictwie glinianych lampek rzymskich okresu cesarstwa*, [w:] *Ideologia i propaganda w starożytności: materiały konferencji Komisji Starożytniczej PTH, Rzeszów 12–14 września 2000*, L. Morawiecki, P. Berdowski (red.), Rzeszów 2004, s. 425–442; Tenże, *Morze – na ile realne, na ile symboliczne?: motywy morskie na lampkach i gemmach rzymskich okresu Cesarstwa*, [w:] *Mare Nostrum: morze w historii i kulturze śródziemnomorskiej*, „Studia Antiquitatis Christianae” 2015, s. 57–78. Por. też M. Przeczewski, *Morze u świętego Ambrożego*, „Vox Patrum” 1998, t. 34–35, s. 167–181.

⁶ E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristlichen Rom*, 1. Bd.: *Textband*, 2. Bd.: *Katalog*, Elektronische Publikation: Marburg 2012 = <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956> (dostęp: 1 II 2020).

⁷ E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, 1. Bd., s. 38, tab. I.

⁸ Tamże, s. 50, tab. II.

⁹ Tamże, s. 65, tab. III.

¹⁰ Tamże, s. 71–72, tab. IV.

¹¹ Tamże, s. 81–83.

autorka nie precyzuje ich liczby, pisząc tylko, że są ich setki w różnorodnych kontekstach dekoracyjnych. Kolejny, szósty segment stanowią motywy roślinne (*Pflanzenmotive*) w liczbie 642¹², po których następują *Kranzmotive*, czyli motywy dekoracyjne w kształcie wieńca. Tych ostatnich jest 229¹³. Ósma grupa to 389 różnorodnych naczyń (*Gefäßmotive*), pełniących funkcję ozdobną na rzeczonych płytach¹⁴. Po nich zebrano w osobną tabelę 105 sprzętów codziennego użytku (*Gerätschaften des Alltages*)¹⁵. Dziesiąta sekcja to 184 elementy dekoracyjne, odwołujące się do motywu chleba i owoców (*Brot- und Frucht motive*)¹⁶.

Wreszcie ostatnia, jedenasta grupa, która dla niniejszych analiz ma znaczenie szczególne, odnosi się do motywu statku i latarni morskiej (*Schiff- und Leuchtturmmotive*). Grupa ta liczy w sumie 548 elementów (kotwica 396, kotwica w towarzystwie drzewa lub gałązki 14, kotwica w towarzystwie ptaka 45, okręt i latarnia morska 93)¹⁷. Wydawać by się mogło, że ostatnia sekcja jedenastej grupy, obejmująca okręty i latarnie morskie, jest stosunkowo duża, ponieważ składa się aż z 93 elementów. Jednak z dalszego toku wywodów E. Ehler wynika, że na rzymskich płytach grobnych okresu wczesnego chrześcijaństwa zidentyfikowano zaledwie 11 latarni morskich. Jeśli przyjąć jako swego rodzaju całość wspomniany wyżej zbiór, liczący 3527 elementów, to owych 11 latarni stanowi zaledwie 0,311% tej liczby. Sprawa wygląda jeszcze „gorzej”, jeśli przyjrzeć się dokładnie owym jedenastu latarniom, które zostały dokładnie opisane w katalogu

¹² Tamże, s. 83, tab. V.

¹³ Tamże, s. 87, tab. VI.

¹⁴ Tamże, s. 89, tab. VII.

¹⁵ Tamże, s. 91, tab. VIII.

¹⁶ Tamże, s. 93, tab. IX.

¹⁷ Tamże, s. 96, tab. X.

stanowiącym drugi tom rozprawy E. Ehler: [1] marmurowa płyta grobowa z Katakumb Kaliksta przy via Appia (fig. 1), dziś w Muzeach Watykańskich (Lapidario Cristiano ex Lateranense, 15, numer inwentarza: 32586, wymiary: 21 × 38 cm). Płyta ta pochodzi przypuszczalnie z IV w. n.e.¹⁸; [2] marmurowa płyta grobowa z *coemeterium* przy via Ostiensis (fig. 2), dziś w krużganku bazyliki San Paolo fuori le Mura (wymiar: 30 × 52 cm i 5–6 cm grubości). Datowana na schyłek IV w. n.e.¹⁹; [3] marmurowa płyta grobowa z Katakumb Cyriaka przy via Tiburtina (fig. 3), dziś w Muzeach Watykańskich (Lapidario Cristiano ex Lateranense, 15, numer inwentarza: 32577, wymiary: 12,5 × 48 cm). Wykonano ją prawdopodobnie na przełomie III i IV w. n.e.²⁰; [4] marmurowa płyta grobowa z *Coemeterium in Vineae Eustachiorum* (fig. 4), dziś w Muzeach Watykańskich (Lapidario Cristiano ex Lateranense, 15, numer inwentarza: 28598, wymiary: 29 × 80 cm i 3 cm grubości). Pochodzi prawdopodobnie z IV w. n.e.²¹; [5] marmurowa płyta grobowa z Katakumb Domitylli przy via Ardeatina, dziś znajduje się w tychże katakumbach – *cubiculum* Ib (wymiar: 28 × 17 cm i 3 cm grubości)²²; [6] marmurowa płyta grobowa z Katakumb Kaliksta przy via Appia, dziś znajduje się w tychże katakumbach – *ambulatorium* L2 (wymiar: 11 × 29 cm i 2 cm grubości)²³; [7] płyta dziś zaginiona (znana wcześniejszym badaczom o nieznanym pochodzeniu²⁴; [8] marmurowa płyta grobowa z Katakumb Pryscylli przy via Salaria Nova, dziś w tychże katakumbach –

¹⁸ E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, 2. Bd., s. 684 (XI.4.8 + kopia płyty).

¹⁹ Tamże, s. 685 (XI.4.9 + kopia płyty).

²⁰ Tamże, s. 685 (XI.4.13 + kopia płyty).

²¹ Tamże, s. 687 (XI.4.19 + kopia płyty).

²² Tamże, s. 692 (XI.4.58 – brak kopii płyty).

²³ Tamże, s. 692 (XI.4.59 – brak kopii płyty).

²⁴ Tamże, s. 692 (XI.4.61 – brak kopii płyty).

ambulatorium C6 (wymiary: $13 \times 24,8$ cm oraz 2,7 cm grubości)²⁵; [9] marmurowa płyta grobowa z Katakumb Ponziana przy via Portuensis (wymiary: 29×70 cm + 4 cm grubości) – fig. 5²⁶; [10] marmurowa płyta grobowa nieznanego pochodzenia, przechowywana dziś w Museo Nazionale Romano (numer inwentarza: 49972, wymiary: 35×95 cm + 2,4 cm grubości) – fig. 6. Jest to bodajże najstarsza płyta w tym zbiorze, wykonana prawdopodobnie na przełomie II i III w. n.e.²⁷; [11] płyta znaleziona niegdyś przy via Salaria Nova, dziś zaginiona (fig. 7)²⁸. Jak wynika z powyższego zestawienia, spośród 11 znalezionych niegdyś w Rzymie płyt grobowych zawierających schemat latarni morskiej dotrwało do dziś tylko 9, czyli 0,255% z 3527-elementowego zbioru. Jest to ilość wręcz śladowa, tym bardziej że E. Ehler nie określa dokładnej liczby elementów składających się na dekoracje, których jednym z motywów są ptaki²⁹. Ponieważ zaś w katakumbach rzymskich dekoracja płyt grobowych motywem latarni morskiej jest tak rzadka, nie należy się spodziewać, aby literatura łacińska tego okresu poświęcała latarni morskiej więcej miejsca. Można oczywiście domniemywać, że w miastach portowych latarnia mogła być częściej spotykanym motywem dekoracyjnym nie tylko cmentarzy, jednak brak danych na ten temat nie pozwala na zadowalające rozstrzygnięcie zagadnienia.

Zanim jeszcze zostanie podjęty właściwy temat zawarty w tytule niniejszego artykułu, warto przyjrzeć się bliżej najważniejszym ze wspomnianych wyżej dziewięciu zachowanych w Rzymie katakumbowych płyt grobowych, których

²⁵ Tamże, s. 692 (XI.4.66 – brak kopii płyty).

²⁶ Tamże, s. 693 (XI.4.67 – brak kopii płyty).

²⁷ Tamże, s. 693 (XI.4.73 – brak kopii płyty).

²⁸ Tamże, s. 694 (XI.4.87 – brak kopii płyty).

²⁹ Por. przyp. 12.

motywem dekoracyjnym jest latarnia morska³⁰. Zwykle wyrytym tam latarniom morskim towarzyszą dodatkowe symbole oraz inskrypcje. Zgodnie z przyjętą wyżej za E. Ehler kolejnością opisu (od [1] do [11]) wypada zacząć od za-
bytku pochodzącego z Katakumb św. Kaliksta przy via Appia [1] – fig. 1. Posiada on umieszczoną w centrum trzypiętrową latarnię morską. Na jej szczycie płonie ogień. Natomiast w korpus latarni zostały wpisane greckie litery, które na pierwszy rzut oka nie tworzą konkretnego wyrazu. Analizy ich kolejności dokonał w roku 1868 Giovanni Battista de Rossi (23 II 1822 – 20 IX 1894) i doszedł do takiego oto wniosku: „Per quanto io le abbia in molti modi diversi composte ed ordinate, ne ho trovato sempre una sola lezione possibile AOPATA, che significa *invisibilia*. (...) Laonde l’epigrafe AOPATA è dichiarazione del faro e del porto invisibili all’occhio carnale, e visibile a quello della fede. Ma è degno di speciale osservazione, che le predette lettere sono aggruppate in guisa da formare coi tre A e col P il monogramma (di Cristo)”³¹. Powyższa teza znanego i swego czasu bardzo cenionego badacza spotkała się z uznaniem i została przejęta przez innych autorów. Do nich należą m.in.: Joseph-Alexandre Martigny (22 IV 1808–19 VIII 1880)³², Franz X. Kraus (18 IX 1849–28 XII 1901)³³, Hermann Thiersch (12 I

³⁰ Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña na mapie Beatusa z Burgo de Osma w kontekście symboliki wczesnochrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 2019, t. 71, s. 304–310. Próba pogłębienia tych wywodów będzie zamieszczony wyżej tekst, dotyczący płyt grobowych w rzymskich katakumbach.

³¹ G.B. de Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, „Bullettino di Archeologia Cristiana” 1868, nr 1, s. 11. Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 305.

³² J.A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris 1877, s. 478.

³³ F.X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Freiburg im Breisgau 1896, s. 125.

1874–5 VI 1939)³⁴, Orazio Marucchi (10 XI 1852–21 I 1931)³⁵, Georg Stuhlfauth (6 III 1870–2 II 1942)³⁶ i Henri Leclercq (4 XII 1869–23 III 1945)³⁷. Za ich autorytetem poszła również E. Ehler³⁸, która jednak podała także inną propozycję ustawienia sekwencji rzeczonych liter. W nowej wersji tworzą one słowo ADIODATA³⁹. Wersja zaproponowana przez G.B. de Rossi wydaje się bardziej przekonująca. Opierając się na niej O. Marucchi uczynił krok dalej, sugerując, że połączenie latarni morskiej i chrystogramu jest w gruncie rzeczy aluzją do tekstu Ewangelii św. Jana (J 12, 8): „Ja jestem światłością świata”⁴⁰. Jeśli tę chrystologiczną interpretację połączyć z trzema piętrami widniejącej na płycie latarni morskiej, która może sugerować odniesienie do Boga w Trójcy Jedynego, wówczas płomień na szczycie latarni mógłby (hipotetycznie) odnosić się np. do nicejskiego *credo*, którego wyznawanie ujęto tutaj jako rękojmię zbawienia, czyli przybycia do bezpiecznego, oznaczonego latarnią portu „ostatecznego” przeznaczenia. Druga z kolei płyta grobowa [2], która znajduje się Museo della Basilica di San Paolo fuori le Mura (fig. 2), posiada ciekawy element dekoracyjny

³⁴ H. Thiersch, *Pharos: Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig und Berlin 1909, s. 18.

³⁵ O. Marucchi, *Il recente scavo sotto il monastero die Trapisti*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 1927, nr 1–2, s. 108.

³⁶ G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, „Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Roemische Abteilung” 1938, s. 154, przyp. 2.

³⁷ H. Leclercq, *Phare*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 14/1, Paris 1939, szp. 673.

³⁸ E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 684 (XI.4.8).

³⁹ Autorka powołuje się w tym przypadku na *Epigraphic Database Bari. Inscriptions by Christians in Rome (3rd–8th cent. CE)* = www.edb.uniba.it/epigraphy/3531 (dostęp: 30 I 2020).

⁴⁰ O. Marucchi, *Il recente scavo sotto*, s. 108–109. Cytat za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 2, Poznań–Warszawa 1971, s. 1226. Wszystkie inne cytaty biblijne w tym artykule będą pochodzić właśnie stamtąd.

w postaci dwóch czteropiętrowych latarni morskich. Jedna z nich znajduje się niemal w centrum płyty, podczas gdy druga widnieje przy prawym jej obrzeżu. Pierwsza latarnia posiada ponadto na najwyższej kondygnacji dodatkową linię, którą G. Stuhlfauth wyjaśnia następująco: „Das oberste Geschoß scheint durch eine Querlinie halbiert, der kleine Ring, der oben aufsitzt, soll vielleicht andeuten wollen, daß dieses Geschoß Rundform hat”⁴¹. Na szczytach obu latarni płonie ogień. Płyta posiada również inskrypcję. Jest ona jednak mocno uszkodzona, co nie pozwala na odczytanie treści. Próby podjęte w tym kierunku doprowadziły na następujących wyników: (...) BII (...) VOVVO || (...) BIBA || (...) SE || (...) A PARA || (...) N (...) ⁴². Być może wyrycie dwóch latarni morskich na jednej płycie ma wskazywać na to, że był to grób podwójny, np. matki zmarłej w połogu wraz z noworodkiem lub też, że zmarła kobieta była w ciąży. Bez znajomości treści inskrypcji nie sposób tego rozstrzygnąć. Jednak nie ulega wątpliwości, że płyta sugeruje nie tylko zwykłą śmierć, ale i rodzinny dramat. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że obie latarnie są czteropiętrowe, co może sugerować np. symboliczne odniesienie do czterech Ewangelii, rozumianych jako drogowskaz do bezpiecznego portu zbawienia. Dodatkowym wzmocnieniem tej sugestii może być umieszczenie jednej z latarni na prawym obrzeżu płyty – wiadomo bowiem, że prawa strona jest w Biblii przedstawiana jako strona uprzywilejowana, by nie powiedzieć: wybrana⁴³. Pozostaje jeszcze kwestia

⁴¹ G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 154 (nr 14).

⁴² Jeśli chodzi o próby odtworzenie napisu, por. G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 154, przyp. 1; E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 685 (XI. 4.9). Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 309 i przyp. 67.

⁴³ Por. O. Nussbaum, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 1962, s. 158–171; U. Deit-

kształtu schematu latarni, który widnieje na owych płytach grobowych. Wiadomo, że w okresie Cesarstwa Rzymskiego swego rodzaju kanonicznym wzorem przy konstruowaniu latarni morskich była latarnia wzniesiona w Aleksandrii około roku 280 p.n.e.⁴⁴ Jednak w okresie wczesnego chrześcijaństwa model ten był już tak bardzo rozpowszechniony, że stał się swego rodzaju standardem w architekturze portowej. Na ten wzór zbudowano m.in. najbliższą Rzymowi latarnię w Ostii, która najprawdopodobniej była budowlą czteropiętrową⁴⁵. Stąd można wnosić, że na płytach grobowych z Rzymu umieszczono mniej lub bardziej schematyczny szkic tej właśnie latarni.



Fig. 1/[1]. Płyta z Katabumb Kaliksta (Catacombe di San Callisto)⁴⁷



Fig. 2/[2]. Płyta z coemeterium przy via Ostiense⁴⁸

maring, *Die Bedeutung von rechts und links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur“ 1968, s. 265–292.

⁴⁴ Na temat latarni aleksandryjskiej i jej wpływu na konstrukcję podobnych budowli istnieje obszerna literatura. Pewne kompleksowe spojrzenie na to zagadnienie daje Baldassarre Giardina (*Navigare necesse est: Lighthouses from Antiquity to the Middle Ages*, English Translation by C. Higgitt, (British Archaeological Reports. International Series, 2096), Oxford 2010, bibliografia, s. 212–227).

⁴⁵ Por. B. Giardina, *Navigare necesse est*, s. 104 i 196.

⁴⁶ Źródło kopii: O. Marucchi, *Il recente scavo*, s. 109, fig. 1. Por. G.B. de Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, s. 12, fig. 2; J.A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, s. 478; O. Marucchi, *I monumenti del*

Trzeci zabytek pochodzi z Katakumb Cyriaka [3] – fig. 3. Ta płyta grobowa przedstawia trzy elementy: statek handlowy ze zwiniętym żaglem i wiosłami sterowymi na rufie (po lewej); czteropiętrową latarnię morską, na szczycie której płonie ogień (w centrum); oraz (po prawej) fragment wyrazu – DIOR (...) ⁴⁸ Interpretacja tego schematu jako symbolu „życiowej nawy” zmarłego, która zmierza do szczęśliwego portu, wskazanego przez zlokalizowaną centralnie latarnię morską, wydaje się bardzo prawdopodobna. Taki schemat określa się niekiedy mianem *navigatio vitae* ⁴⁹. Ponieważ zaś latarnia morska ma tutaj cztery piętra, zatem jej potencjalne odniesienie do czterech Ewangelii również wydaje się stanowić symboliczny element tego schematu. W ten sposób interpretacja ta z jednej strony nie traci z oczu kontekstu chrystopologicznego, z drugiej zaś jest w stanie wyjaśnić klarownie cały poniższy schemat bez uciekania się do jakichkolwiek założeń dodatkowych. Natomiast nie wydaje się możliwa interpretacja wspomnianego wyżej fragmentu wyrazu DIOR (...) Może tutaj chodzić np. o imię zmarłego lub zmarłej. Należy również zwrócić uwagę na fakt, że rzeczony statek poru-

Museo Cristiano Pio-Lateranense, Milano 1910, tab. LXXX/240; H. Leclercq, *Phare*, szp. 672, fig. 10157; P. Saint-Roch, *Le cimetière de Basileus ou Coemeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasique*, Roma Sotterranea Cristiana 11, Città del Vaticano 1999, 92, fig. 34; E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, 2. Bd., s. 684 (XI.4.8) – por. przyp. 19; P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 306, fig. 11.

⁴⁷ Źródło kopii: <https://arachne.dainst.org/entity/3623953> (dostęp: 5 I 2019).

⁴⁸ Por. E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, 2. Bd., s. 685 (XI.4.13). Opis tej płyty odnoszący się do okresu, gdy znajdowała się ona w Museo Cristiano Lateranense można znaleźć w: G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 151–152 (nr 9). Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 304 i przyp. 43.

⁴⁹ Por. L. Gambassi, *Faro*, [w:] *Temi do iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di F. Bisconti, (Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane, 13), Città del Vaticano 2000, s. 179.

sza się w prawą stronę, co oznaczało wówczas drogę w kierunku wschodnim, utożsamianym z miejscem lokalizacji biblijnego raju (Rdz 2,8)⁵⁰. W konsekwencji latarnia morska zyskuje dodatkowe znaczenie, stając się symbolem bezpiecznego portu wieczności⁵¹, czyli innymi słowy portu zbawienia. To w jej kierunku zmierza statek. Obraz ten krótko podsumowuje H. Leclercq: „Les premières générations chrétiennes considéraient la tombe comme le port où aborde un navire qui achève son voyage (...)”⁵² Porównanie katakumbowej niszy grobowej do portu, do którego dociera się po licznych niebezpieczeństwach na życiowym morzu (*navigatio vitae*), jest bardzo sugestywne, ponieważ nisza ta łatwo przywodzi na myśl zatokę morską. W grece zaś zatokę morską oznacza słowo κόλπος, to samo które odnoszono również do łona matki. Zatokę bowiem uważali Grecy za łono matki-ziemi, która tam zapewnia swym dzieciom-żeglarzom bezpieczną przystań. Za taką mini-zatokę, czyli miniaturowe łono ziemi uchodziła też zapewne nisza grobowa wykonana w tufie katakumb. Człowiek powraca więc do łona ziemi i staje się w myśl biblijnego przekazu na powrót jej częścią: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Te słowa, które znał każdy chrześcijanin, stanowią rodzaj groźnego *memento*. Ich wymowę łagodzi latarnia morska, dająca światło zbawienia, czyli *lux perpetua*⁵³, a zatem symboliczny znak nadziei dla tych, którzy znajdowali się po obu stronach grobowej płyty.

⁵⁰ Por. F.J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 4/5), 2. Aufl., Münster 1925, s. 278; V. Stehlin, *Leuchtturm*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferung 177: *Lehrer – Lexikon I*, Stuttgart 2008, szp. 1227.

⁵¹ Por. K. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, s. 268; V. Stehlin, *Leuchtturm*, szp. 1228.

⁵² H. Leclercq, *Navire*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 12/1, Paris 1935, szp. 1009.

⁵³ Por. F.J. Dölger, *Sol salutis*, s. 285; H. Rahner, *Symbole der Kirche*, s. 551.

Drugim elementem łagodzącym siłę tego *memento* jest to, że wokół statku nie ma wysokich, sztormowych fal. W zasadzie nie ma tam nawet zaznaczonego morza. Tylko zarys statku sugeruje, że musi go otaczać woda. Statek ten zatem dobił już do portu wskazanego przez latarnię. Teraz otacza go morska cisza, którą Grecy zwali γαλήνη, a Rzymianie *serenitas*⁵⁴. Ciszę tę zapewnia mu portowa zatoka – łono ziemi. Sugestię tę wzmacnia zwinięty żagiel. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że statek nie ma załogi. Człowiek bowiem, który nim przyплыł, jest już po drugiej stronie płyty grobowej, niewidoczny dla tych, którzy patrzą z zewnątrz. Wspomniana wyżej cisza nie jest przypadkowa. Należy bowiem zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół: pisarze chrześcijańscy starali się odkrywać w obrębie świata stworzonego ukryte, naturalne schematy krzyża. Jednym z nich był maszt okrętu, który uważano w pierwotnym chrześcijaństwie za schemat krzyża zakodowany w wytwór ludzki⁵⁵. Przenosząc to na omawianą płytę grobową można powiedzieć, że sta-

⁵⁴ Por. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, s. 551.

⁵⁵ Por. Tertullianus, *Adversus Iudaeos* 10, 48–49, ed. E. Kroymann, CSEL 70, Wien 1942, s. 303 (= CCL 2, s. 1376, 48–49 = PL 2, 666B): „nam et in antemna nauis, quae crucis pars est”; Minucius Felix, *Octavius* 29, 8, ed. K.F. Halm, CSEL 2, Wien 1867, s. 43, 10–11 (= PL 3, 346B): „signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum uelis tumentibus vehitur”; Maximus Taurinus, *Sermones* 37, 2, 30–31, A. Mutzenbecher (ed.), CCL 23, Turnhout 1962, s. 145 (= PL 57, 339D): „Arbor enim quaedam in navi est crux in Ecclesia”; tamże 38, 2, 19–20, CCL 23, s. 149 (= PL 57, 342B): „Sicut autem Ecclesia sine cruce stare non potest, ita et sine arbore navis infirma est”; Pseudo-Hieronimus, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* 15, PL 30, 638A: „Navis per maria, antenna cruci similata sufflatur”. Por. też P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 205), Mainz 2004, s. 215–216, przyp. 193; P. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej ziemi*, „Vox Patrum” 2010, t. 55, s. 328–329, przyp. 81.

tek zmarłego odbył swą *navigatio vitae* pod znakiem krzyża Chrystusowego aż do bezpiecznego portu zbawienia⁵⁶, wskazanego przez *lux perpetua*. W konsekwencji tego życiowego wyboru na ostatnim odcinku drogi towarzyszy mu *serenitas*. Być może także i inne kody zostały zawarte w tej (artystycznie prymitywnej) grafice schematu statku i latarni, ale próba ich odczytania byłaby nie tyle hipotetyczna, co bardzo dyskusyjna.

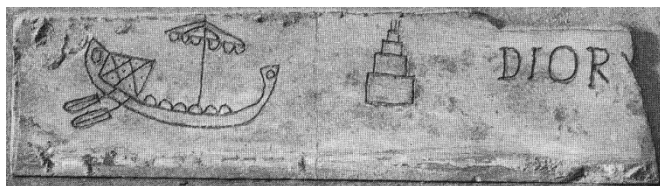


Fig. 3/[3]. Płyta z Katakumb Cyriaka (Catacombe di Ciriaco = di San Lorenzo)⁵⁸

Czwarta ze wspomnianych wyżej płyt grobowych pochodzi z *Coemeterium in vinea Eustachiorum* [4] – fig. 4. Jest ona dedykowana Firmii Wiktorii, która zmarła, jak wskazuje inskrypcja, w wieku 65 lat: FIRMIA • VICTORA • QUE • VIXIT • ANNIS • LXV. Płyta składa się z trzech elementów: u góry znajduje się przedmiotowa inskrypcja poświęcona zmarłej, pod nią (w centrum płyty) wyryto czteropiętrową

⁵⁶ Por. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, s. 73.

⁵⁷ Źródło kopii: G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 153, fig. 5. Por. L. Perret, *Catacombes de Rome*, vol. 5: *Inscriptions, figures et symboles gravés sur pierre*, Paris 1851, tab. XLI/10; Th. Roller, *Catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*, vol. 1, Paris 1881, tab. XI/62; O. Marucchi, *I monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense*, tab. LVIII/62; G. Stuhlfauth, *Das Schiff als Symbol der altchristlichen Kunst*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 1942, s. 116 (13) – tutaj jest tylko inskrypcja (brak przerysu); B. Giardina, *Navigare necesse est*, s. 308, tab. 79, fig. 156c; E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, 2. Bd., s. 685 (XI.4.13); P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 306, fig. 10.

latarnię morską z płomieniem na szczycie, wreszcie po lewej stronie latarni wyżłobiono w marmurze imitację morskich fal, po których płynie z rozpiętym żaglem bezzałogowy statek. Ów rozpięty żagiel wskazuje, że jednostka jest jeszcze na pełnym morzu i zbliża się do portu. Morze charakteryzuje *serenitas*. Żaglowiec, na co wskazuje jego dziób, płynie z lewej strony ku prawej. Wszystkie te elementy zostały już wyżej zinterpretowane. Natomiast powierzchnia płyty grobowej na prawo od latarni jest pusta. Zdaje się to sugerować, że płyta ta z jakichś względów bądź została niedokończona, bądź też nie została wykonana zgodnie z pierwotnym zamysłem⁵⁸. Z drugiej strony, podobnie jak we wcześniej omówionych przypadkach, czteropiętrowa latarnia morska zwieńczona płomieniem może sugerować zbawcze światło ewangeliczne (*lux perpetua*), którym chrześcijanin powinien się kierować na niebezpiecznych falach życia.



Fig. 4/[4]. Płyta z Coemeterium in vinea Eustachiorum przy via Latina⁶⁰

⁵⁸ Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 307.

⁵⁹ Źródło kopii: G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 153, fig. 6. Bodajże Louis Perret (1802–15 I 1882) dokonał jako pierwszy przerysu, który był wierną kopią oryginału: L. Perret, *Catacombes de Rome*, vol. 5, tab. LXXI/9. Za nim zaś poszli inni, por. R. Garrucci, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, vol. 6: *Sculture non cimiteriali*, Prato 1880, tab. 486/20; Th. Roller, *Catacombes de Rome*, vol. 1, tab. XI/63; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne. Notions générales*, Paris–Rome 1899, s. 164; H. Thiersch, *Pharos*, s. 18, fig. 18; O. Marucchi, *I monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense*, tab. LVIII/63; Tenże, *Epigrafia*

Schematy latarni morskich na płytach grobowych są do siebie podobne. Fakt ten uświadamia łatwo poniższe zestawienie, prezentujące trzy ostatnie płyty [9–11 = fig. 5–7], które w swym katalogu wymienia E. Ehler⁶⁰. Pierwsza z nich to płyta z Katakumb Ponziana [9] – fig. 5. Opublikował ją po raz pierwszy Raphael Fabretti (1618–7 I 1700) w roku 1699⁶¹. Treść jej inskrypcji najlepiej czytać, rozpoczynając od ostatniego, czyli trzeciego wersu: FELIX • FECIT • HORIAE • QUAE • ANNOS || VI(XI)T • XX • MESIS • VI • DIAES • XVIII || BENE • MERENTI • IN • PACE. Chodzi tutaj prawdopodobnie o męża, Feliksa, który dedykuje tę inskrypcję swej młodo zmarłej żonie o imieniu Horia. Napis został „ozdobiony” trzema rysunkami: zlokalizowanym centralnie czteropiętrowym schematem latarni morskiej, który z lewej strony jest flankowany przez wieniec, natomiast z prawej przez palmową gałązkę. Na szczycie latarni nie płonie ogień. Przyczyna śmierci Horii nie jest znana, jednak w symbolice wczesnochrześcijańskiej wieniec i palma odnoszą się zwykle do śmierci męczeńskiej. Jest to prawdopodobne zważywszy na fakt, że Horia, jak wynika z inskryp-

cristiana. Trattato elementare con una silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma, Milano 1910, tab. III/5; Tenze, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Deutsch bearb. von F. Segmüller, Einsiedeln–Waldshut–Cöln 1912, s. 218, fig. 65; C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, s. 54, fig. 52; H. Leclercq, *Gordien et Épimaque*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. VI/1: G – Gotha, Paris 1925, szp. 1379, fig. 5329; O. Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, 4 ed., riveduta da G. Belvederi, Roma 1933, s. 208; G. Stuhlfauth, *Das Schiff als Symbol*, s. 114 (4) – tutaj jest tylko inskrypcja (brak przerysu); G. Koch, *Frühchristliche Sarkophage*, München 2000, s. 342, fig. 94; *Temi di iconografia paleocristiana*, tab. XXIIa; V. Stehlin, *Leuchtturm*, szp. 1227–1228, fig. 2; E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, 2. Bd., s. 687 (XI.4.19). Por. też P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 307–308, przyp. 58.

⁶⁰ Por. przyp. 27–29.

⁶¹ R. Fabretti, *Inscriptio antiquorum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum*, Romae 1699, s. 566, fig. XLII.

cji, żyła tylko 20 lat, sześć miesięcy i 18 dni. Uderza przy tym bardzo dokładne wyliczenie długości jej życia. Daje ono zestaw cyfr: 20 – 6 – 18, którym odpowiadają litery: u – f – s. Jeśli przyjąć hipotetycznie, że wspomniany w inskrypcji Felix był mężem Horii, która poniosła śmierć męczeńską, wówczas owa kombinacja cyfr i liter sugeruje pewne również hipotetyczne rozwiązanie: *uxor – Felicis – sancta*, które w pewnym sensie koresponduje z trójlinijkową inskrypcją. Natomiast latarnia odnosi się do portu zbawienia, który Horia, w co wierzy Feliks, osiągnęła. Stąd nie przypadkiem latarnia została umieszczona w centrum, pomiędzy wieńcem a gałązką palmową. Druga płyta, znajdująca się dziś w rzymskim Museo Nazionale Romano [10] – fig. 6, jest, jak widać, uszkodzona. Po jej prawej stronie znajduje się czteropiętrowa latarnia morska, na szczycie której płonie ogień. Natomiast lewą część płyty zajmuje uszkodzona dziś inskrypcja: (...)US • AUGURINUS • LOLIE || (...)JETI • CO(N)IUGI • DULCIS || (BEN)E • MERENTI • (IN • PA)CE. Mimo to tekst napisu jest jasny. Niewątpliwie bowiem chodzi o zmarłą żonę, imieniem Lolia, której mąż, Augurinus, poświęcił owo krótkie epitafium⁶². Trzecia z kolei płyta odnaleziona swego czasu przy via Salaria Nova, a dziś zaginiona [11] – fig. 7, zamykała *loculus* dziewczynki o imieniu *Ursula*. Dekoracja płyty jest dwupoziomowa. Jej górną część stanowi inskrypcja, VRSULA DVLCISSIMA. Słowa te rozdziela palmowa gałązka. Natomiast po prawej stronie napisu umieszczono chrystogram. Drugi, dolny poziom tworzą cztery ustawione szeregowo przedmioty. Po prawej stronie niemal pod chrystogramem widnieje czteropiętrowa latarnia morska, którą wieńczy wyraźnie zaznaczony, duży płomień. W ten sposób odniesienie do Chrystusa, połączone z aluzją do czterech Ewangelii, staje się bardzo prawdopodobne. Na lewo od latarni umieszczono portret, który najprawdopodobniej

⁶² Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 308.

ma przedstawiać zmarłe dziecko. Obok zaś znajduje się ptak z gałązką wyrytą tuż przy jego dziobie, a następnie dzban z dużym kunsztownym uchem⁶³. Sportretowana postać wykonuje prawą ręką pewien symboliczny gest w lewo. Być może chodzi o wskazanie na czteropiętrową latarnię morską, czyli na światło Ewangelii, które przyświecało Urszuli przez jej krótkie życie. Z kolei dzban, widniejący jako pierwsza rzecz po lewej stronie, może symbolizować chrzest – początek drogi do zbawienia. Ptaka byłoby najprościej uznać hipotetycznie za gołębia (białego ze względu na kolor marmuru), a zatem jako symbol prostoty, niewinności i miłości – obraz dziecięcej duszy.

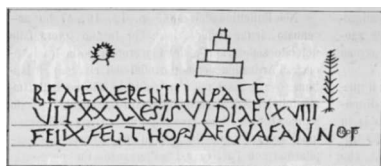


Fig. 5/[9]. Płyta z Coemeterium Pontiani (via Portuensis)⁶⁵



Fig. 6/[10]. Płyta z Museo Nazionale Romano⁶⁶

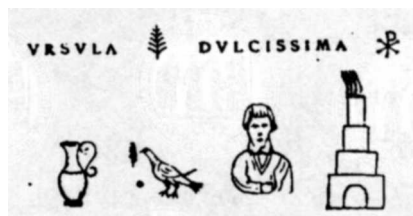


Fig. 7/[11]. Zaginiona płyta z via Salaria Nova⁶⁷

⁶³ Por. tamże, s. 309–310.

⁶⁴ Źródło kopii: <https://arachne.dainst.org/entity/3623950> (dostęp: 5 I 2019). Por. G.B. Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, s. 12, fig. 1; H. Lecerq, *Phare*, szp. 671, fig. 10156. Por. też P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 308.

⁶⁵ Źródło kopii: G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 153, fig. 7. Por. B. Giardina, *Navigare necesse est*, s. 308, tab. 79, fig. 156b.

Przedstawionych wyżej siedem przykładów płyt grobowych, które wykonano *grosso modo* w III i IV w. n.e., a które posiadają m.in. schematy latarni morskiej, reprezentuje bardzo niski poziom artystyczny. Można wręcz mieć wrażenie, że wykonał je na marmurowych płytach nie *lapidarius*⁶⁷, lecz ktoś z członków rodziny zmarłego (wyjątek stanowi tutaj płyta nr [10] = fig. 6). Można to tłumaczyć z jednej strony kosztami, z drugiej zaś dłuższym czasem oczekiwania na wykonanie tej pracy przez zawodowego kamieniarza. W ciepłym klimacie Italii, gdzie ciało należało szybko pogrzebać, miało to zapewne swoje znaczenie. Jak już wspomniano, latarnie te znajdują się zwykle po prawej stronie płyty, co zdaje się korespondować ze znaczeniem prawicy w Biblii i w liturgii chrześcijańskiej – to strona po której stoją zbawieni (Mt 25, 31–33). Nadzieję tę wyrażali ci, którzy pozostali po zewnętrznej stronie niszy grobowej. To właśnie uczucie nadziei, którą Paweł Apostoł (1 Kor 13, 13) wymienia obok wiary i miłości jako najważniejszy duchowy atrybut chrześcijanina, przepaja milcząco przedstawione wyżej płyty. W majestacie śmierci pozostaje bowiem tylko nadzieja zbawienia. Latarnia morska i statek kołyszący się na falach są bardzo sugestywnym obrazem tego uczucia. Dla ludzi kultury śródziemnomorskiej zarówno strach przed morskimi niebezpieczeństwami, jak i nadzieja na dotarcie do bezpiecznej zatoki, do łona ziemi, były czymś naturalnym. W tym też sensie latarnia morska funkcjonowała jako jeden z najsilniej przemawiających do wyobraźni symboli nadziei i tak właśnie traktowano ją w kulturze helleńskiej. Chrześcijaństwo

⁶⁶ Źródło przerysu: <https://arachne.dainst.org/entity/3623949> (dostęp: 5 I 2019). Por. H. Leclercq, *Phare*, szp. 672, fig. 10158.

⁶⁷ Por. F. Stopniak, *Zabytki cmentarne jako dokumentacja do życia zawodowego chrześcijan w starożytności*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1971, s. 172: *lapidarius* jako zawód oznaczał kamieniarza zajmującego się obróbką marmuru.

tymczasem, którego istotę stanowiło zbawcze dzieło Chrystusa, za podstawowy symbol nadziei uznawało Jego krzyż. Helleńska latarnia morska jako symbol nadziei musiała zatem ustąpić miejsca symbolom ściśle ewangelicznym. Stąd marginalizacja schematu latarni na katakumbowych płytach grobowych. Można domniemywać, że chrześcijanie świadomie unikali tego symbolu, aby nie doprowadzić do swego rodzaju hellenizacji własnej sztuki sepulkralnej. Milczącym, ale wymownym dowodem takiego podejścia są właśnie owe nieliczne płyty odnalezione na rzymskich cmentarzach chrześcijańskich. Piszac na temat dekoracji wczesnochrześcijańskich płyt nagrobnych z rzymskich katakumb należy pamiętać, że obok podstawowej w tym zakresie pracy E. Ehler (*Figürliche Loculusplatten*) istnieją jeszcze przynajmniej dwie równie cenne publikacje⁶⁸.

Należy również pamiętać, że obok płyt grobowych zachowały się sarkofagi, przede wszystkim helleńskie, z których kilka posiada płaskorzeźby wyobrażające latarnie morskie⁶⁹. Podobnie ma się rzecz w przypadku mozaik, szczególnie tych z Ostia Antica (Piazzale delle Corporazioni, Necropoli Sacra di Porto). Ich istnienie dowodzi właśnie dużej popularności tego motywu w sztuce helleńskiej. Najbardziej znaną mozaiką znajdującą się w świątyni chrześcijańskiej z pierwszej połowy VI w., która przedstawia latarnię morską, jest ta na posadzce bizantyńskiej świątyni w Qars el-Lybia (starożytna Olbia znana też pod nazwą Nea Theodorias)⁷⁰. Jednak w kontekście niniejszych analiz znacznie

⁶⁸ Por. *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, czyli ICUR, którą w 1861 r. zainicjował Giovanni Battista de Rossi oraz F. Bisconti'ego, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, (Studi e Ricerche, 2), Città del Vaticano 2000.

⁶⁹ Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 298–304.

⁷⁰ Por. R.G. Goodchild, *Helios on the Pharos*, „The Antiquity Journal” 1961,

ważniejsze i bardziej instruktywne są właśnie przedstawione wyżej płyty grobowe z rzymskich wczesnochrześcijańskich cmentarzy.

* * *

Jak wynika z przedstawionego wyżej materiału, płyty grobowe ze schematem latarni morskiej są bardzo rzadkie, by nie powiedzieć, że występują one w ilościach śladowych. Co prawda posiadany materiał ogranicza się tylko do Rzymu, jednak jest on w wysokim stopniu reprezentatywny, ponieważ dotyczy jednej z największych metropolii chrześcijańskiej doby antyku. Nie dziwi zatem, że w łacińskiej literackiej tradycji patrystycznej pojęcie *pharus* również pojawia się okazjonalnie. Jedną z podstawowych przyczyn tego stanu rzeczy jest, jak już wspomniano, brak tego terminu w Biblii. W konsekwencji również pisma łacińskich Ojców Kościoła posługują się tym terminem sporadycznie. Także łaciniści pisarze z okresu późnego antyku nie będący chrześcijanami rzadko posługują się tym określeniem: Claudius Claudianus (ok. 370–ok. 404)⁷¹ oraz pochodzący i działający w Galii Rutilius Namatianus (V w.)⁷² używają tego pojęcia, aby poczynić tylko ogólnikowe aluzje do latarni aleksandryjskiej.

s. 218–223; M. Guarducci, *La più antica catechesi figurata: il grande mosaico della basilica di Gasr Elbia in Cirenaica*, „Memorie. Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche” 1975, s. 662, 670, 673; D. Giorgetti, *Il faro di Alessandria fra simbologia e realtà: dall’epigramma di Posidippo ai mosaici di Gasr Elbia*, „Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche, filologiche dell’Accademia Nazionale dei Lincei” 1977, s. 254–261; B. Giardina, *Navigare necesse est*, s. 61, 159–160.

⁷¹ Claudius Claudianus, *Carmina minora*, XXII 57, [w:] Tenze, *Carmina*, Th. Birt (ed.), MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, s. 300.

⁷² Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I 404, [w:] Tenze, *De reditu suo libri II. Accedunt Hadriani aliorumque (...) poetarum reliquiae*, ed. L. Mueller, Lipsiae 1870, s. 12.

Również na terenie Galii w tym samym mniej więcej czasie Jan Kasjan (ok. 360–ok. 435), propagator monastycyzmu wschodniego w Kościele zachodnim, posłużył się terminem *pharus* dla podkreślenia wyjątkowych cech charakteru i wzniosłości ducha opata Piammona, którego na tle wspólnoty monastycznej postrzegał *uelut quandam sublimissimam pharum*⁷³. Wynika stąd, że pojęcie *pharus* było w tym czasie powszechnie znane i z terminu technicznego, używanego na określenie latarni w Aleksandrii, stało się nazwą stosowaną w odniesieniu do latarni morskiej jako takiej.

Nieco później rzeczownik ten powraca w pismach kolejnego „Galla”, Grzegorza z Tours (30 XI 538–17 XI 594), który opisując cuda jakie miały miejsce w świątyni klasztoru Świętego Krzyża w Poitiers⁷⁴, tak przedstawia jeden z nich: „De quibus illud primum exponam, quod ibidem Dominus in diebus passionis suae dignatus est revelare. Sexta feria ante sanctum pascha, cum in vigiliis sine lumine pernoctarent, circa horam tertiam noctis apparuit ante altare lumen parvulum in modum scintillae; deinde ampliatum, huc illucque comas fulgoris spargens, coepit gradatim in alto conscendere, effectaque pharus magna obscurae nocti vigilantique plebicula lumen praebuit supplicanti. Inlucescence quoque caelo paulatim deficiens, data terris luce, ab oculis mirantium evanuit”⁷⁵. W tym przypadku chodzi o ewidentny kontrast między *lumen parvulum in modum scintillae* a *pharus magna*. Pojęcie *pharus* ma tutaj, podobnie jak było

⁷³ Ioannes Cassianus, *Collationes*, XVIII 1, ed. M. Petschenig (ed.), G. Kreuz (editio altera supplementis aucta ed.), CSEL 13, Wien 2004, s. 506, 21–22 (= PL 49, 1090C–1091A).

⁷⁴ Klasztor został założony przez Radegundę (518/520–13 VIII 587), królową Neustrii, w 552 r.

⁷⁵ Gregorius Turonensis, *Liber primus miraculorum in gloria martyrum beatorum*, I 5, ed. B. Krusch, [w:] MGH Scriptorum rerum Merovingicarum, t. I/2: *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, editio secunda, Hannoverae 1969, s. 40, 5–11.

to w przypadku Jana Kasjana, charakter terminu ogólnego i powszechnie znanego, ponieważ tylko taki mógł być właściwie zrozumiany przez czytelnika w zacytowanym wyżej kontekście. Natomiast drugi raz biskup Tours używa tego pojęcia w swym kanonie siedmiu cudów świata, gdzie na ostatniej pozycji znajduje się *pharus Alexandrina*, o której pisze: „Septimum (miraculum) est pharus Alexandrina, quae super quattuor mirae magnitudinis cancos constructa habetur; nec enim hi parvi esse poterant, qui tam inmensum sustinent vel altitudinis vel latitudinis pondus. Nam ferunt, super unum quemque brachium cancri si homo extensus iaceat, eum operire non possit. Pharus autem iste, datis de publico paleis, nocte succenditur, scilicet ut nocturno tempore errantes nautae vento vel imbre, si stellas videre non potuerint, sciant, qua parte dirigant vela”⁷⁶. Jak zauważył Jerzy Łanowski (5 VI 1919–24 I 2000) kanon Grzegorza z Tours jest pierwszym spośród zachowanych zestawień cudów świata, w którym figurują nie piramidy, lecz właśnie *Pharus*⁷⁷. Jednak fakt, że latarnia aleksandryjska pojawia się w rzezonym kanonie dopiero w VI w. n.e. nie musi oznaczać,

⁷⁶ Tenże, *De cursu stellarum ratio*, (8), ed. B. Krusch, [w:] MGH *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. I/2, s. 409,26–410,4.

⁷⁷ J. Łanowski, *Antyczne listy „Siedmiu cudów świata”*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 17A (1962), s. 17. Por. Tenże, *Weltwunder*, [w:] *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, *Supplementenband X: Accaus bis Uttiedius*, Stuttgart 1965, szp. 1029, 13–16; M. Czermer, *Latarnia morska Faros. Prawda czy legenda?*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1981, nr 3–4, s. 689, przyp. 4; K. Deppmeyer, *Der Leuchtturm von Pharos – ein spätes Weltwunder*, „Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde” 2006, s. 2 (= <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/files/1754/Deppmeyer.pdf> [dostęp: 20 I 2020]); V. Stehlin, *Leuchtturm*, szp. 1222. Por. H. Schott, *De septem spectaculis quaestiones*, Ansbach 1891, s. 8, 29; R. Gostkowski, *Siedem cudów świata*, „Kwartalnik Klasyczny” 1928, nr 4, s. 392; G. Reincke, *Pharos 3*, [w:] *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Hbd. XIX/2, Stuttgart 1938, szp. 1868, 3–14; G. Sarton, *A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the last Three Centuries B.C.*, New York 1965, s. 27, przyp. 69–70.

że wcześniej jej tam nie było. Chodzi raczej o to, że kanon Grzegorza z Tours jest pierwszą zachowaną do dziś listą „cudów”, na której latarnia ta figuruje. W ten sposób obok pojęcia *pharus* w szerokim tego słowa znaczeniu źródła łacińskie przytaczają termin *Pharus* w sensie ścisłym. Kanon powyższy miał zapewne być swego rodzaju mnemotechniczną pomocą szkolną. Na pierwszym miejscu wymienia on Arkę Noego⁷⁸, następnie zaś kolejno: miasto Babilon⁷⁹, świątynię Salomona⁸⁰, grób króla perskiego (chodzi zapewne o Mauzoleum w Halikarnasie)⁸¹, Kolosa Rodyjskiego⁸², teatr w Heraklei⁸³ i jako ostatni „cud” – latarnię w Aleksandrii. Ta chrześcijańska wersja kanonu dzięki autorytetowi biskupa Tours miała prawdopodobnie spory zasięg oddziaływania, przywracając niejako terminowi *pharus* jego pierwotne znaczenie.

Termin *pharus* we wtórnym, czyli szerokim znaczeniu pojawia się w poezji Wenancjusza Fortunata (ok. 530–ok. 600), który również działał na obszarze Galii. On to, podobnie jak wcześniej Jan Kasjan, użył go w odniesieniu do konkretnych osób. I tak w „*Vita S. Martini*”, gloryfikując św. Marcina z Tours (317/335–8 XI 397), napisał o nim: „*Gallica celsa pharus fulgorem extendit ad Indos*”⁸⁴. Indie,

⁷⁸ Gregorius Turonensis, *De cursu stellarum ratio*, (2), B. Krusch (ed.), [w:] MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. I/2, s. 407,40–408,4.

⁷⁹ Tamże, (3), MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. I/2, s. 408, 5–14.

⁸⁰ Tamże, (4), MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. I/2, s. 408, 15–409, 12.

⁸¹ Tamże, (5), MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. I/2, s. 409, 13–16.

⁸² Tamże, (5), MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. I/2, s. 409, 17–21.

⁸³ Tamże, (5), MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. I/2, s. 409, 22–25.

⁸⁴ Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini*, I 49, [w:] Venantius Fortunatus, *Opera poetica*, ed. F. Leo, (MGH Auctores Antiquissimi IV/1), Berolini 1881, s. 296.

zgodnie u ówczesną wiedzę geograficzną, oznaczają tutaj wschodnie kresy ekumeny – ziemi zamieszkałej przez potomków Adama. Dalej na wschód znajdował się tylko biblijny ogród w Edenie (Rdz 2, 8). Wydzźwięk więc tego pochlebstwa jest oczywisty: działający na Zachodzie Marcin z Tours promieniował swą chrześcijańską duchowością aż po kresy Wschodu, czyli *de facto* na cały znany wówczas świat. Był tym samym świadkiem wiary w Chrystusa na miarę „ekumeniczną”. Z kolei zwracając się w wierszu „*Ad Gregorium episcopum salutaria*” do współczesnego sobie i wspomnianego już wyżej Grzegorza, biskupa Tours, schlebia mu słowami: „qui inlustrans populos spargeris ore pharus”⁸⁵. Podobnie czyni w stosunku do młodego króla Childeberta II (570–596), którego w „*Carmen ad Childebercthum regem et Brunchidem reginam, de natali sancti Martini pontifici Toronici*” komplementuje bardzo podobnym wersem co św. Marcina z Tours: „qui velut alta pharus lumen pertindit ad Indos”⁸⁶. Można by wręcz powiedzieć, że dla Wenancjusza termin *pharus* stał się swego rodzaju narzędziem poetyckim, poprzez które wyrażał on najwyższe uznanie dla danej osoby. Pojęcie to musiało zatem w owym czasie być nie tylko dobrze znane, lecz musiało również bardzo sugestywnie przemawiać do wyobraźni czytelników i słuchaczy. Siła wyrazu tej figury stylistycznej była tak wielka, że Pseudo-Wenancjusz (VII–VIII w.) nie wahał się w swym „*Carmen in laudem sanctae Mariae*” odnieść jej do Bogurodzicy, nazywając ją „luminis alta pharos”⁸⁷. Warto zauważyć, że zarówno Grzegorz z Tours, jak i Wenancjusz Fortunatus byli związani z dworem Merowingów. Ich kontekstowe użycie pojęcia *pharus* jest też

⁸⁵ Venantius Fortunatus, *Carmina*, VIII 15, 4, [w:] Tenże, *Opera poetica*, s. 198.

⁸⁶ Venantius Fortunatus, *Carmina*, X 7, 7, [w:] Tenże, *Opera poetica*, s. 239.

⁸⁷ Pseudo-Venantius Fortunatus, *Carminum spuriorum*, I 212, [w:] Venantius Fortunatus, *Opera poetica*, s. 376.

do pewnego stopnia podobne, tworząc swego rodzaju łańcuch tradycji (topos) na gruncie chrześcijańskiej literatury w Galii.

Do tej tradycji nawiązał na początku IX w. anonimowy autor eposu poświęconego spotkaniu późniejszego cesarza Karola Wielkiego (742/748–28 I 814; cesarz od 25 XII 800) z papieżem Leonem III (750–12 VI 816; papież od 26 XII 795) w Paderborn, w roku 799. Poemat ten jest dziś określany mianem „*Paderborner Epos*”⁸⁸ lub „*Aachener Kaiserepos*”⁸⁹. Edycja krytyczna tego tekstu, którą w roku 1881 wydał Ernst Dümmler (2 I 1830–11 IX 1902), zawierała w nawiasie kwadratowym nadany przez wydawcę tytuł – „[*Karolus Magnus et Leo papa*]”. Długo też uchodziła za podstawową edycję tego poematu, którego autorstwo przypisywała Angilbertus’owi (ok. 750–18 II 814)⁹⁰. Współcześnie jednak przyjmuje się zwykle ustalenia nowsze i traktuje się rzeczony poemat jako dzieło anonimowe. Autor tego utworu, nawiązując niejako do tradycji sięgającej Jan Kasjana, Grzegorza z Tours i Wenenjusza Fortunata, określa Karola Wielkiego mianem *Europae veneranda pharus*⁹¹. Zwrot ten robi dziś swego rodzaju

⁸⁸ Por. *Karolus Magnus et Leo papa. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799*, hrsg. von J. Brockmann, (Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte, 8), Paderborn 1966.

⁸⁹ Por. D. Schaller, *Das Aachener Epos für den Kaiser Karl*, „Frühmittelalterliche Studien” 1976, s. 134–168.

⁹⁰ Angilbertus, [*Karolus Magnus et Leo papa*], w. 169, [w:] MGH Poetae Latini aevi Carolini, t. 1, ed. E. Duemmler, Berolini 1881, s. 366–379. Angilbertus jako autor tego poematu figuruje w wielu opracowaniach współczesnych, por. J. Chélini, *À la recherche de l’Europe*, „Annales” 1959, nr 4, s. 777; L. Trenard, *L’«Europe» au siècle des lumières*, „Acta Historica” 1963, s. 4; T. Mastnak, *Karolińska «Evropa»? Prispevek k zgodovini evropske ideje*, „Filozofski Vestnik” 2000, s. 13, przyp. 35; L. Musselli, *Chiesa e società politica dalla fine del mondo antico alla „Renovatio imperii”*, [w:] *La Chiesa e l’Europa*, a cura di G. Leziroli, Cosenza 2007, s. 16, przyp. 14.

⁹¹ *De Karolo rege et Leone papa*, w. 169, hrsg. und übers. von F. Brunhölzl, (Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte, 36/[2]. Beiheft), Pa-

kariere i jest często cytowany, z jednej strony ze względu na swą sugestywną obrazowość, z drugiej zaś w kontekście próby budowania zjednoczonej Europy i miejsca Francji w tej geopolitycznej strukturze⁹². Jednak w eposie z początku IX w. znaczenie tego porównania było inne. Karol Wielki został tutaj postawiony na równi ze świętymi, do których aplikowali to porównanie wcześniejsi pisarze kościelni z Galii. W ten sposób starano się podkreślić jego tytuł do władzy cesarskiej. Porównanie to wskazywało również na quasi-sakralny charakter owej władzy. Tym samym zaś karolińska Europa Zachodnia przybierała postać struktury „wyższego rzędu”.

derborn 1999, s. 20 [70]. Por. tamże, w. 12, hrsg. und übers. von F. Brunhölzl, s. 10 [60]: „*Europae quo celsa pharus cum luce coruscat*”.

⁹² Por. J. Chélini, *À la recherche de l'Europe*, s. 777; L. Trenard, *L'«Europe»*, s. 4; A.-D. von den Brincken, *Europa en la Cartografía Medieval (Perspectiva histórica)*, „Mayurqa” 1973, s. 60; B. Geremek, *Europa und sein Gedächtnis*, [w:] *Erinnern, vergessen, verdrängen: polnische und deutsche Erfahrungen*, hrsg. von E. Kobylińska und A. Lawaty, (Veröffentlichungen des Deutschen Polen-Instituts Darmstadt, 11), Wiesbaden 1998, s. 21; T. Mastnak, *Karolińska «Evropa»?*, s. 13, przyp. 35; K. Oschema, *Der Europa-Begriff im Hoch- und Spätmittelalter. Zwischen geographischen Weltbild und kultureller Konnotation*, „Jahrbuch für Europäische Geschichte” 2001, s. 193, przyp. 11; R. Collins, *Frankish Past and Carolingian Present in the Age of Charlemagne*, [w:] *Am Vorabend der Kaiserkrönung. Das Epos „Karolus Magnus et Leo papa” und der Papstbesuch in Paderborn 799*, hrsg. von P. Godman, J. Jarnut, P. Johaneke, Berlin 2002, s. 321; J.-M. Moeglin, *Hat das Mittelalter europäische „lieux de mémoire” erzeugt?*, „Jahrbuch für Europäische Geschichte” 2002, s. 28; G. Bühner-Thierry, *Lumière et pouvoir dans le haut Moyen Âge occidental: célébration du pouvoir et métaphores lumineuses*, „Mélanges de l'École Française de Rome” 2004, nr 2, s. 544; L. Musselli, *Chiesa e società politica*, s. 16, przyp. 14; A. A. Latowsky, *Emperor of the World. Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800–1229*, Ithaca and London 2013, s. 56, przyp. 131–132; B. Quast, *Bedrohte Christenheit. Über Ikonologie im „Rolandslied” des Pfaffen Konrad*, [w:] *Europa gibt es noch... Krisendiskurse im Blick der Literatur*, hrsg. von F. Kläger, M. Wagner-Egelhaaf, Paderborn 2016, s. 29; Calleja Puerta M., *El reino de los astures y el Imperio Carolingio: historia y recreación histórica*, [w:] *Carlomagno: el sueño de una Europa unida. Una visión desde Asturias*, coord. J. Ballina, Oviedo 2017, s. 57.

Ten zabieg miał bowiem postawić łaciński Zachód na równi z greckim Wschodem. I tak jak przy cesarzu bizantyńskim stał patriarcha Konstantynopola, tak przy cesarzu karolińskim stał patriarcha Rzymu, jako swego rodzaju poręczyciele sakralnego charakteru ich władzy. Posłużono się zatem tutaj bardzo zręcznie terminem *pharus*, który funkcjonował już wówczas w ramach kilkuwiekowej, chrześcijańskiej tradycji literackiej.

Z kolei na terenie Półwyspu Iberyjskiego pierwszym bodajże pisarzem kościelnym, który użył tego określenia, był współczesny Janowi Kasjanowi Orozjusz (ok.380–ok.420). Autor ten jednak nie komplementuje z jego pomocą żadnej osoby, lecz opisuje położenie rzymskiej, istniejącej zresztą do dziś, latarni morskiej w La Coruña: „Ubi Brigantia Gallaeciae ciuitas sita altissimam pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigit”⁹³. Także i w tym

⁹³ Orosius, *Historiae adversus paganos*, I 2, 71, rec. C. Zangemeister, CSEL 5, Vidobonae 1882, s. 27, 1–3 (= PL 31, 688B–689A). Por. Orosius, *Historiarum adversus paganos libri primi caput alterum*, 33, [w:] GLM, s. 64, 25–65, 1. Tekst w wersji łacińskiej znajduje się również w: G. Labuda, *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, (Źródła objaśniające początki państwa polskiego. Źródła nordyckie, 1), Warszawa 1961, s. 73, 75. Przekłady polskie całego fragmentu (księga I, rozdział 2): *Opis świata starożytnego* (Orosius, *Historiarum adversus paganos* I, 2), K. Obrycki (tłum. i oprac.), „Vox Patrum” 1984, z. 6–7, s. 392–410 (I 2, 71 = przekład, s. 404). G. Labuda (*Źródła skandynawskie*, s. 59–79) cytuje ten rozdział I księgi Orozjusza równoległe z jego zmodyfikowanym nieco przekładem, którego autorem był król Alfred (ok. 848–26 X 899). Następnie podaje przekład wersji Alfreda (tamże, s. 80–89), która jednak nie zawiera fragmentu na temat latarni morskiej. G. Labuda wspomina o niej dopiero w następnym segmencie swego opracowania, jakim jest „Komentarz rzeczowy do przekładu Orozjusza króla Alfreda” (tamże, s. 116, przyp. 175). Por. J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoneści geograficznej w średniowieczu*, (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 66), Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, 86, przyp. 39; Tenże, *Drogi i bezdroża wiedzy o świecie w Europie wczesnośredniowiecznej. Aethicus z Istrii i jego „Kosmografia”*, „Kwartalnik Historyczny” 1993, s. 9, przyp. 11.

przypadku zwraca uwagę fakt, że zwrot *altissima pharus* jest traktowany jako ekwiwalent latarni morskiej jako takiej, a nie jako konkretna nazwa własna. Tekst ten został przejęty przez anonimowego autora krótkiego dziełka „*Cosmographia*”⁹⁴, zwanego Pseudo-Aethicus, które powstało najprawdopodobniej w 2 poł. VIII w. Wersja ta różni się minimalnie od wersji Orozjusza: „Ubi Brigantia ciuitas sita est Galliciae et ad altissimum farum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigitur”⁹⁵. Z VIII w. pochodzi także „*Codex Albigenesis 29*”, który powstał bądź w Hiszpanii, bądź w Septymanii⁹⁶. Zawiera on m.in. wyciąg z cytowanego wyżej traktatu Orozjusza określony tam mianem „*Discriptio terrarum*”, gdzie znajduje się tenże (nieznacznie zmieniony) fragment: „Ubi Brigantia ubi Gallicie ciuitas sita altissimam farum et inter pauca memorandi operis ad spiculum Brittanie erigitur”⁹⁷. W około sto lat później Gisemundus (2 poł. IX w.), hiszpański benedyktyn ze znanego wówczas z wysokiego poziomu intelektualnego klasztoru Santa María de Ripoll w Katalonii, posłużył się skróconą wersją tegoż fragmentu Orozjusza, pisząc: „ubi Brigantia ciuitas sita est et altissimum farum”⁹⁸. Natomiast w kilkaset lat później tenże fragment

⁹⁴ Por. C. Nicolet, P. Gautier Dalché, *Les « quatre sages » de Jules César et la « mesure du monde » selon Julius Honorius: réalité antique et tradition médiévale*, „*Journal des Savants*” 1986, s. 161, przyp. 11: „En fait, tout ce qu’on peut dire du Pseudo-Aethicus est qu’il est antérieur au VIII^e s”.

⁹⁵ Pseudo-Aethicus, *Cosmographia*, 33, [w:] GLM, s. 98, 3–5.

⁹⁶ Por. *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholiti 1965, s. 468.

⁹⁷ *Discriptio terrarum*, ed. F. Glorie, 31, 262–264, [w:] *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, s. 482.

⁹⁸ Gisemundus, *Ars gromatica siue geometria*, II 3, ed. R. Andreu Expósito, [w:] R. Andreu Expósito, *Edició crítica, traducció i estudi de l’Ars Gromatica siue Geometria Gisemundi*, Ph.D. Thesis, Barcelona, Universitat Autònoma, 2013, s. 10–11, 96 (= <http://hdl.handle.net/10803/123200> /dostęp: 10 X 2019/). Por. L. Toneatto, *Note sulla tradizione del «Corpus agrimensorum Romanorum»*, I: *Contenuti e struttura dell’«Ars gromatica» di Gisemundus (IX sec.)*,

Orozjusza w jego pierwotnym brzmieniu przytoczył Gerwazy z Tilbury (ok.1150–ok.1235)⁹⁹. Tekst Orozjusza odbił się zatem pewnym echem w piśmiennictwie następnych stuleci, mimo że odnosi się tylko do swego rodzaju regionalnego, architektonicznego *curiosum*. W tym sensie można by nawet powiedzieć, że patriotyzm lokalny Orozjusza uutorował latarni morskiej z La Coruña drogę do świadomości społecznej mieszkańców zachodniej części Europy. Rzeczony fragment dzieła tego poczytnego autora doby późnego antyku jest zresztą cytowany także i dziś¹⁰⁰. Natomiast sama latarnia

„Mélanges de l'École Française de Rome” 1982, nr 1, s. 228 (Autor cytuje tutaj ten fragment); O. Olesti Vila, R. Andreu Expósito, *Una nueva fuente documental sobre Hispania-Spania. El «Ars Grammatica Gismundi» y la «Discriptio Hispaniae»: actividades agrimensorias en época romana y bizantina*, „Gerión” 2016, s. 355 (zacytowano tutaj ten sam fragment).

⁹⁹ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia*, II 10, S.E. Banks & J.W. Binns (eds), (Oxford Medieval Texts), Oxford 2002, s. 302: „Ubi Bragancia Gallicie ciuitas sita altissimam pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britannie erigit”.

¹⁰⁰ Por. A.H. Krappe, *Une légende de Coruña*, „Bulletin Hispanique” 1931, nr 3, s. 195; S. Hutter, *Der römische Leuchtturm von La Coruña*, (Madri-der Beiträge, 3), Mainz 1973, s. 2; J.M. Bello Diéguez, *La Torre Romana*, [w:] *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*, La Coruña 1991, s. 177; S. Hutter, *El faro romano de La Coruña*, trad. por F. Urgorri Casado, [w:] S. Hutter, Th. Hauschild, *El faro romano de La Coruña*, A Coruña 1991, s. 16; C.A. Molina, *Viaje a la Costa da Morte*, Murcia 2003, s. 75; E. Rodríguez Almeida, *Ad speculam Britanniae*, [w:] *Max Exterior. El Occidente talántico en época romana. Congreso Internacional, Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 6–9 de noviembre 2003*, M. Urteaga Artigas, M.J. Noain Maura (eds), Roma 2005, s. 13, 18; A. Vigo Trasancos, *La Ilustración y «La Reparación del Muy Antiguo Faro de La Coruña comenzada en el reinado y de orden de Carlos III» (1788–1790)*, „Brigantium” 2009, s. 24, przyp. 4; B. Giardina B., *Navigare necesse est*, s. 115 i 205; J. Remesal Rodríguez, *De «Baetica» a «Germania», consideraciones sobre la ruta y el comercio atlántico en el Imperio Romano*, [w:] *Viajores, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, eds. F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez, Barcelona 2010, s. 153, przyp. 45; B. Delacroix, *Les phares romains de la façade Atlantique – Manche – Mer du Nord: Amers, marqueurs d'une navigation côtière extra-méditerranéenne*, [w:] *Ancient Maritime Communities and the Relationship between People and Environment along the European*

morska znalazła sobie prawo obywatelstwa na wielu mapach średniowiecznych i wczesno-nowożytnych, poczynając od wykonanej w północnej Hiszpanii w 1086 r. mapy Beatusa z Burgo de Osma¹⁰¹, a na atlasie Mercatora-Hondiusa z roku 1633 kończąc¹⁰².

Z kolei Izydor z Sewilli (ok. 560–4 IV 636), rodak Orozjusza, zupełnie inaczej potraktował to pojęcie w swej encyklopedii. Ten bowiem ani nie przytoczył tekstu Orozjusza, ani też w żaden sposób go nie streścił, lecz dał dość rozbudowany opis *pharus*, w oparciu o dostępną mu wiedzę na temat latarni aleksandryjskiej: „»Pharus« turris est maxima, quam Graeci, et Latini in commune ex ipsius rei usu »pharum« appellaverunt, eo quod flammaram indicio longe videatur a navigantibus, qualem Ptolemaeus iuxta Alexandriam construxisse octingentis talentis traditur. Usus eius est nocturno navium cursui ignes ostendere, ad praenuntianda vada, portusque introitus, ne decepti tenebris navigantes in scopulos incidant; nam Alexandria fallacibus vadis insidiosos accessus habet. Hinc igitur in portibus machinas ad praelucendi ministerium fabricatas, »pharos« dicuntur; nam φῶς lux est, ὄρασις visio dicitur; unde et Lucifer Graece φωσφόρος appellatur”¹⁰³. Fragment ten, jak widać, zawiera również ety-

Atlantic Coasts, M.-Y. Daire, C. Dupont, A. Baudry et al. (eds), (British Archaeological Reports. International Series 2570), Oxford 2013, s. 226; Goy Diz A.E., *Vetus adversus novum: la antigüedad clásica como piedra angular de la iconografía de las ciudades gallegas*, [w:] *Delli Aspetti de Paesi. Vecchi e nuovi Media per l'Immagine del Paesaggio*, t. 1: *Costruzione, descrizione, identità storica*, a cura di A. Berrino, A. Buccaro, (Storia e Iconografia dell'Architettura, delle Città e dei Siti Europei, 1), Napoli 2016, s. 185; G. Navaza, *A orixe literaria do nome da Coruña*, „Revista Galego de Filoloxía” 2016, s. 121.

¹⁰¹ Por. P. Kochanek, *Winieta latarni morskiej w La Coruña*, s. 294, fig. 1 oraz s. 296, fig. 2A-C.

¹⁰² Por. tamże, s. 314–315, tab. I i s. 315, tab. II.

¹⁰³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XV 2, 37. PL 82, 540A; tamże, XX 10, 10. PL 82, 721C–722A. Tekst ten jest niekiedy przytaczany we współcze-

mologię tego terminu i to ona sprawia, że w gruncie rzeczy cały opis ma charakter zarówno jednostkowy (tzn. odnosi się do latarni aleksandryjskiej), jak i ogólny, czyli dający się odnieść do każdego świetlnego punktu sygnalizacyjnego (a nie tylko do budowli), który jest położony na wybrzeżu. Izydor przeszedł zatem od szczegółu do ogółu, uświadamiając czytelnikowi, że pojęcie *pharus* jest już od dawna nie tylko nazwą własną, lecz także, a raczej przede wszystkim powszechnie używanym, prostym terminem technicznym. Jednak mimo to, że pojęcie to stało się pospolite, Izydor uznał za wskazane podać jego grecką etymologię, która nie tylko dodawała powagi uczoności jego encyklopedycznemu dziełu, lecz „odrywała” niejako myśli czytelnika o monofizycznej wówczas Aleksandrii i jej „cudu” architektury, a także wskazywała na istotę działania nadmorskiej sygnalizacji świetlnej jako takiej. Warto zauważyć, że zwrot *turris maxima* wydaje się dobrze korespondować z Orozjuszowym pojęciem *altissima pharus*, jako jego synonim. Dla autorów epoki późnego antyku było więc oczywiste, że *pharus* to nazwa ogólna, a nie nazwa własna. Izydor podobnie jak Orozjusz syn Hiszpanii chciał jednak w swej encyklopedii wrócić niejako do źródłosłowu tego terminu, stąd nie odniósł go też do słynnej latarni w *Brigantium*, której obecność na ziemi ojczystej z pewnością napawała do swego rodzaju dumą. Ten *passus* dzieła Izydora powtórzył literalnie Raban Maur (ok. 780–4 II 856) w swym także encyklopedycznym

snych opracowaniach, por. A. Jal, *Glossaire nautique. Répertoire polyglotte de termes de marine anciens et modernes*, Paris 1848, s. 1168; N. Howe, *Aldhelm's „Enigmata” and Isidorian „Etymology”*, „Anglo-Saxon England” 1985, s. 41; M.C. Bodden, *Evidence for Knowledge of Greek in Anglo-Saxon England*, „Anglo-Saxon England” 1988, s. 245; R. Martí, Ch. Folch, J. Gibert, *Fars i torres de guaita a Catalunya: sobre la problemàtica dels orígens*, „Arqueologia Medieval” 2007, s. 33, przyp. 4 i 6.

kompedium „*De universo*”¹⁰⁴. Arcybiskup Moguncji pozostał w ten sposób wiernym kontynuatorem dobrze pojętej idei encyklopedyzmu średniowiecznego, przypominając przy tej okazji swemu czytelnikowi aleksandryjski architektoniczny „cud” świata, który wówczas już był w posiadaniu muzułmanów.

Swój opis latarni morskiej oparł Izydor na trzech zasadniczych źródłach: Pliniuszu Starszym (29–79 n.e.)¹⁰⁵, Solinusię (III w. n.e.)¹⁰⁶ i Pseudo-Hegezypie (2 poł. IV w. n.e.)¹⁰⁷. Porównując wszystkie cztery teksty można łatwo zaobserwować nie tylko podobieństwa, lecz przede wszystkim różnice w „rozłożeniu akcentów”. Wynika zaś z nich, że etymologia terminu *pharus* jest twórczym dodatkiem samego

¹⁰⁴ Rabanus Maurus, *De universo*, XIV 13, PL 111, 388A-B.

¹⁰⁵ Plinius Maior, *Naturalis historia*, XXXVI 12(18), 83, L. Ianus (ed.), vol. V, Lipsiae 1878, s. 120, 13–23: „Magnificatur et alia turris a rege facta in insula Pharo portum optinente Alexandriae, quam constitisse octingentis talentis tradunt, magno animo, ne quid omittamus, Ptolemaei regis quo in ea permiserit Sostrati Cnidii architecti structura ipsa nomen inscribi. usus eius nocturno navium cursu ignis ostendere ad praenuntianda vada portusque introitum, quales iam conpluribus locis flagrant, sicut Ostiae ac Ravennae. periculum in continuatione ignium, ne sidus existimetur, quoniam e longinquo similis flammaram adspectus est. Hic idem architectus primus omnium pensilem ambulationem Cnidii fecisse traditur”.

¹⁰⁶ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, 32, 43, ed. Th. Mommsen, Berlini 1864, s. 164, 19–165, 6: „Est et Pharos, (...), e qua facibus accensis nocturna dirigitur navigatio: nam Alexandria insidioso accessu aditur, fallacibus vadis, caeco mari, tribusque tantum canalibus admittit navigantes, Posideo Tegano Tauro. Hinc igitur in portibus machinas ad praelucendi ministerium fabricatas pharos dicunt”.

¹⁰⁷ [Pseudo-Hegesippus], *Hegesippi qui dicitur Historiae libri V*, Pars 1: *Textum criticum continens*, IV 27, ed. V. Ussani, CSEL 66/1, Vindobonae-Lipsiae 1932, s. 284, 21–285, 5: „In dextera portus insula est brevis, in ea turris maxima, quam Pharum in commune Graeci ac Latini ex ipsius rei usu appellauerunt, eo quod longe uideatur a nauigantibus ut, ad priusquam in portum adpropinquent, nocturno maxime tempore terram finitimam sibi esse flammaram indicio cognoscant, ne decepti tenebris in scopulos incidant aut uestibuli limitem non queant comprehendere”.

biskupa Sewilli, który, jak już wyżej wskazano, mógł pełnić kilka ważnych funkcji.

Jednak między powstaniem dzieła Izydora „*Etymologiae*”, które dokończono ostatecznie po 636 r., czyli już po śmierci autora, a napisanym między rokiem 842 a 847 dziełem Rabana Maura „*De universo*”, pojawiło się w literaturze łacińskiej kilka innych ciekawych wzmianek na temat pojęcia *pharus*. Autorem jednej z nich był Aldhelm opat Malmesbury (640–709), który około 695 r. napisał tzw. „*Aenigmata*”¹⁰⁸. Jedna z owych „Zagadek” dotyczy, zgodnie z tytułem, *Pharus/Farus editissima*:

1. Rupibus in celsis, qua tundunt caerulea cautes
2. Et salis undantes turgescunt aequore fluctus,
3. Machina me summis construxit molibus amplam,
4. Nauigeros calles ut pandam classibus index.
5. Non maris aequoreos lustrabam remige campos
6. Nec ratibus pontum sulcabam tramite flexo
7. Et tamen immensis errantes fluctibus actos
8. Arcibus ex celsis signans ad litora duco
9. Flammiger imponens torres in turribus altis,
10. Ignea brumales dum condunt sidera nimbi¹⁰⁹.

Z tego 10-wersowego tekstu najbliższy duchowi cytowanego wyżej fragmentu Izydora jest wers 9. W.B. Wildman (11 I 1852–15 VIII 1922) sugerował nawet, że zagadka ta odnosiła się do konkretnej latarni morskiej, która znajdowała się na St Alban's Head (uproszczona nazwa od St Aldhelm's Head), czyli na cyplu położonym 5 km na południowy zachód od Swanage, na wybrzeżu Dorset w Anglii¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Aenigmata Aldhelmi*, [w:] Tatvinvs, *Opera omnia. Variae collectiones aenigmatum Merovingicae aetatis*, ed. F. Glorie, CCL 133, Tvrnholti 1978, s. 366–540.

¹⁰⁹ *Aenigmata Aldhelmi*, XCII, CCL 133, s. 513. *Aenigma* ta jest niekiedy przytaczana *in extenso*, por. N. Howe, *Aldhelm's „Enigmata”*, s. 41.

¹¹⁰ W.B. Wildman, *Life of S. Ealdhelm, First Bishop of Sherborne*, Lon-

W VII wieku pojawia się też relacja Arkulfa (2 poł. VII w.), którego przekaz z pielgrzymki na Bliski Wschód spisał najprawdopodobniej między rokiem 679 a 688 Adamnan (ok. 624–704), opat Hy, nadając mu tytuł „*De locis sanctis*”. W tekście tym znajduje się fragment na temat latarni aleksandryjskiej: „In eiusdem dextera portus parua insula habetur, in qua maxima turris est, quam in commune Greci et Latini ex ipsius rei usu Farum uocitauerunt eo quod longe a nauignatibus uideatur, ut prius quam in portum adpropinquent nocturno maxime tempore terram finitimam sibi esse flammaram incendio cognoscant, ne tenebris decepti in scopulos incedant aut ne uestibuli limitem non queant comprehendere”¹¹¹. Łatwo jest dostrzec duże podobieństwo tego tekstu do cytowanego wyżej opisu, zawartego w traktacie Pseudo-Hegezypa¹¹² oraz w „*Etymologiach*” Izydora z Sewilli. Z kolei z tekstu Arkulfa-Adamnana wiele zapożyczył Beda Czcigodny (672–26 V 735) w skompilowanym przez siebie traktacie o tym samym tytule. Dla porządku warto jednak przytoczyć *in extenso* i ten fragment: „In eiusdem dextera portus parua insula habetur, in qua Farus, id est turris, est maxima, nocturno tempore flammaram facibus ardens, ne decepti tenebris nautae in scopulos incidant et uestibuli limitem comprehendere nequeant, qui et ipse semper inquietus est fluctibus hinc inde confluentibus”¹¹³.

don-Sherborne 1905, s. 87: „S. Ealdhelm’s (Alban’s) Head may have had one in those old days”. Tutaj także (s. 86–87) znajduje się angielski przekład tego wiersza. Por. J.H. Pitman, *Riddles of Aldhelm. Text and verse Translation with notes*, (Yale Studies in English 67), New Haven 1925, s. 78.

¹¹¹ Adamnanus, *De locis sanctis libri tres*, II XXX 8, 23–30, cura et studio L. Bieler, [w:] *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, s. 222 (= PL 88, 806B–C).

¹¹² Por. przyp. 108.

¹¹³ Beda Venerabilis, *De locis sanctis*, XVIII 1, 9–14, cura et studio I. Frapont, [w:] *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, s. 278 (= PL 94, 1189). Por. G. Reincke, *Pharos* 3, szp. 1868, 3–14.

Z kolei wśród wątpliwych pism przypisywanych Bedzie zachowało się jeszcze jedno, a mianowicie „*De septem mundi miraculis*”, w którym przywołano latarnię aleksandryjską. Jest to bardzo krótki tekst, który można uznać za swego rodzaju mutację kanonu „cudów” Grzegorza z Tours. Kanon ten wymienia na drugim miejscu egipską latarnię: „*Pharus Alexandrina super quatuor cancros vitreos per passus viginti sub mari fundata est. Hoc namque mirum quomodo tam magni cancri fieri possent, vel quomodo deportari et non frangi valerent, qualiter fundamenta caementitia desuper haerere potuerint, vel quomodo sub aqua caementum stare valeat, et quare cancri non franguntur, et quare non lubricant desuper iacta fundamenta*”¹¹⁴. Powyższe dane techniczne wskazują na pewne zainteresowanie sposobem budowy tego obiektu. Obok latarni wymieniono rzymski Kapitol, Kolosa Rodyjskiego, posąg Bellerofonta, teatr w Heraklei, łaźnię Apolloniusza z Tiany oraz świątynię Diany¹¹⁵. Jednak znacznie ważniejszy, podobnie jak w przypadku listy Grzegorza z Tours, jest fakt, że pojęcie *pharus*, wchodząc w skład siedmiu cudów świata, znów powraca w formie szkolnego komunału. W ten sposób termin ten nie tylko oznaczał latarnię morską jako taką, lecz także wskazywał na ten typ budowli jako na wyjątkowy element architektury.

Jednak termin *pharus* odnosił się w zachodnim chrześcijaństwie nie tylko do latarni morskich. Pojawia się on i w kontekście wyposażenia wielkich bazylik rzymskich na kartach *Liber pontificalis*. Tym terminem określano bowiem przynajmniej od IV w. wielkie kandelabry rozświetlające wnętrza tych świątyń, które fundowali poszczególni

¹¹⁴ Pseudo-Beda Venerabilis, *De septem mundi miraculis*, II, PL 90, 961D. Por. H. Omont, *Les sept merveilles du monde au Moyen Âge*, „Bibliothèque de l'École des Chartes” 1882, s. 43 i 48.

¹¹⁵ Pseudo-Beda Venerabilis, *De septem mundi miraculis*, I i III–VII, PL 90, 961C–962D.

papieża, m.in. Sylwester I (2 poł. III w.–31 XII 335; papież od 31 I 314)¹¹⁶, Sykstus III (zm. 19 VIII 440; papież od 31 VII 432)¹¹⁷, Hilary (zm. 29 II 468; papież od 19 XI 461)¹¹⁸, czy Sergiusz I (zm. 8 IX 701; papież od 15 XII 687)¹¹⁹. Mowa tutaj o *fara aerea*, *fara argentea*, *fara canthara* i *fara coronata*¹²⁰, czyli o rodzajach świeczników, podzielonych bądź ze względu na materiał, z którego zostały wykonane, bądź ze względu na swój kształt.

* * *

Niewątpliwie latarnie morskie *sensu stricto* były swego rodzaju wizytówką wielu dużych śródziemnomorskich miast portowych i symbolem spełnionych nadziei żeglarzy. Były to również pierwsze budowle, jakie dostrzegali już z daleka ci, którzy przybywali do takiego miasta drogą morską. Obok symbolu bezpiecznego portu była więc latarnia morska także swego rodzaju wyznacznikiem rangi miasta. Faktu, że na schrystianizowanym Zachodzie pojawia się ona stosunkowo rzadko, i to zarówno w sztuce chrześcijańskiej, jak i w literaturze nie da się wytłumaczyć jedynie tym, że *pharus* nie jest terminem biblijnym. Jak już wyżej wskazano, hamulcem dla rozpowszechnienia się tego symbolu w chrześcijańskiej sztuce sepulkralnej był jego ściśle helleński kontekst. Można założyć, że ten sam argument ograniczył użycie latarni morskiej jako symbolu w literaturze chrześcijańskiej, w omawianym tutaj okresie. Stąd też określenie to jest tak

¹¹⁶ *Le Liber pontificalis*, XXXIII, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, t. 1, Paris 1955, s. 170, 14–15; tamże, s. 173, 14; tamże, s. 177, 1–2; tamże, s. 180, 18–19; tamże, s. 181, 21; tamże, s. 186, 14–15.

¹¹⁷ *Le Liber pontificalis*, XLVI, s. 234, 17.

¹¹⁸ *Le Liber pontificalis*, XLVIII, s. 244, 23.

¹¹⁹ *Le Liber pontificalis*, LXXXVI, s. 375, 3.

¹²⁰ *Le Liber pontificalis*, t. 3, Paris 1957, s. 207. Chodzi tutaj o *Index vocabulorum latinorum* (s. 191–231).

rzadko stosowane w kontekście duchowego oddziaływanie świętych, a tylko sporadycznie odnosi się do Matki Chrystusa. Natomiast brak, przynajmniej w analizowanym tutaj materiale źródłowym, odniesienia tego symbolu do Chrystusa, chociaż mogłoby się wydawać, że takie porównanie byłoby niemal oczywiste. Zmarginalizowanie terminu *pharus* w literaturze jest zatem dowodem na to, że pisarze chrześcijańscy mieli świadomość jego obcości w stosunku do biblijnego systemu pojęć i symboli. Innymi słowy *pharus* (*Alexandrina*) nie przynależała do duchowej kultury chrześcijaństwa, ponieważ była zanurzona zbyt głęboko w kulturę helleńską. Z czasem zaś, gdy architektura chrześcijańska wzbogaciła się o wieże-dzwonnice, dźwięk dzwonu zagłuszył niejako światło latarni morskiej i w ten sposób została ona wyeliminowana z wyobraźni i ze „słownika duchowego” wyznawców Chrystusa. Jest to oczywiście hipoteza, jednak wydaje się ona dość prawdopodobna. Jest bowiem rzeczą znaną, że duchowa kultura chrześcijan prowadziła nie tyle dialog co polemikę z kulturą helleńską. Polemika ta była jednak, jak pokazuje analizowany tutaj przypadek latarni morskiej, nie zawsze gwałtownym sporem, lecz czasem przybierała formę cierpliwej i długotrwałej perswazji prowadzonej zarówno na gruncie sztuki, jak i literatury. Nie należy również zapominać, że ziemskie życie Chrystusa i Apostołów toczyło się nie nad brzegiem Morza Śródziemnego, lecz wokół Jeziora Genezaret. To tam zrodziła się nadzieja zbawienia. Co najmniej czterech uczniów Jezusa było tamtejszymi rybakami (Mt 4, 18–22; Mk 1, 16–20; Łk 5, 1–11), którzy mieli stać się w przyszłości „rybakami ludzi” (Mt 1, 19). Przy pomocy ryb i chleba Chrystus nakarmił tłumy (Mt 14, 13–21; 15, 32–39; Mk 6, 30–44; 8, 1–10; Łk 9, 10–17; J 6, 1–14). Ewangelie kierują więc myśl swych czytelników nie tyle ku morzu, co ku Jezioru Galilejskiemu. Są to obrazy dalekie od skojarzeń z latarnią morską. Stąd też nie należy się dziwić, że latarnia – ważny element krajobrazu i helleńskiej kultury śródziem-

nomorskiej – była tylko marginalnym elementem kultury, a ściślej duchowości wczesnochrześcijańskiej, która kazała całą nadzieję pokładać w Chrystusie, którego naukę głosili rybacy z Galilei. Stąd posługiwano się symbolami i zwrotami literackimi o jednoznacznie chrystocentrycznym wydźwięku.

Robert Suski

Szczepienie historii. Wpisanie przez Orozjusza historii Rzymu w historię Zbawienia¹

Historia adversus paganos było to jedno z najczęściej czytanych w średniowieczu dzieł historycznych. Znanych jest 265 powstałych w średniowieczu rękopisów zawierających to dzieło². Jego wizja historyczna mocno oddziaływała na średniowiecznych autorów, będąc dla nich modelem, w jaki sposób należy pisać historię. Powód tego był dosyć oczywisty, Orozjusz tworzył chrześcijańską łacińską historiografię³.

¹ W pisaniu artykułu były mi pomocne kwerendy biblioteczne w bibliotekach Julius-Maximilians-Universität Würzburg, możliwe dzięki stypendium Polskiej Misji Historycznej przy Uniwersytecie w Würzburgu, ufundowanemu przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Bawarską Kancelarię Państwową i Biskupstwo Würzburskie.

² M. P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires contre les païens*, t. 1, Paris 1990, s. LXVII. Patrz też: M. P. Arnaud-Lindet, *L'Orose de Wrocław (Rehdigeranus 107). Sa composition et sa place dans la tradition manuscrite des Histoires d'Orose*, Wrocław 1997.

³ K. Obrycki, *Imperium rzymskie w koncepcji dziejów w „Historii przeciw poganom” Orozjusza*, „Studia Antiquitatis Christianae” 2001, nr 15, s. 321. W początkach IV w. powstał gatunek literacki, jakim była historia kościelna. Autorzy, którzy tworzyli w ramach tego gatunku, byli chrześcijanami i patrzyli na historię Kościoła przez pryzmat teologii historii. Jego twórcą jest Eusebiusz z Cezarei. Znalazł on wielu naśladowców i kon-

Orozjusz stanął przed trochę podobnym zadaniem, co średniowieczni autorzy, którzy wprowadzali historię nowych ludów Europy. O ile nie musiał tworzyć opowieści o genezie opisywanego ludu lub włączać go w historię świata, to musiał na nowo zdefiniować miejsce Rzymu w historii. Orozjusz stanął przed problemem umieszczenia historii rzymskiej w historii Zbawienia. Apologetycznie wskazywał, że najazdy w jego czasach są niczym wobec dawnych plag, a dola człowieka zawsze była pełna udręk, naznaczona katastrofami, które szczegółowo zresztą wyliczał, poświęcając im bardzo dużo miejsca, i na nowo przy tym kreślił obraz relacji między Rzymianami a barbarzyńcami⁴. Ponadto postawił pytanie, jak ma się państwo rzymskie do historii Zbawienia. W artykule szkicowo przedstawiam Orozjuszowski sposób, w jaki naświetlał rzymską historię z punktu widzenia rzeczywistości zbawczej.

tynuatorów, głównie na Wschodzie. Początkowo historia kościelna koncentrowała się na przedstawianiu historii samego Kościoła, świecka historia interesowała ją mniej. W wiekach IV–VI odgrywała ona rolę apologetyczną podczas sporów doktrynalnych, równocześnie ewoluowała ku historii świeckiej, a po *Historia Ecclesiastica* Ewagriusza zanikła (P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku (koniec III–połowa VII w.)*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, E. Wipszycka /red./, Warszawa 1999, s. 88–123). W IV w. doszło również do przemiany innego historiograficznego gatunku – kroniki. I tutaj dużą rolę odegrał Euzebiusz z Cezarei, choć trzeba zaznaczyć, że kronikarzami byli nie tylko chrześcijanie, ale czasami też poganie (P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku*, s. 148–212).

⁴ Orozjusz, *Historia adversus paganos* (dalej: Oros.), 1, Praef. 14–17. Rzym a barbarzyńcy w świetle narracji Orozjusza patrz: F. Paschoud, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome 1968, s. 276–292; A. Lippold, *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger*, „Philologus” 1969, nr 113, s. 92–105; H.-W. Goetz, *Orosius und die Barbaren*, „Historia” 1980, nr 29, s. 356–376; T. Skibiński, *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376–476*, Warszawa 2018, s. 267–281.

Rozrachunek z rzymskim imperializmem

Ciekawym aspektem *Historia adversus paganos* jest negatywna ocena rzymskiego imperializmu. Autor dzieła zwraca uwagę, że rzymskie zwycięstwa równocześnie przynoszą zniszczenia wielu ludów i miast. W konsekwencji tych czasów nie można nazwać szczęśliwymi⁵. I przypomina, że rzymskie zwycięstwo w wojnach punickich przyniosło zniszczenie Kartaginy, skończyło się zagładą jej mieszkańców⁶. Autor podkreślał olbrzymi przelew krwi, jaki jego rodzimej Hiszpanii przyniósł trwający 200 lat rzymski podbój⁷. Co ciekawe, zauważył również straty, które poniosła Italia podczas podboju przez Rzym⁸. Podbój Galii przez Rzymian Orozjusz przyrównał do zarazy pustoszącej organizm⁹. Trauma, którą dla Galii był rzymski podbój, miała być przyczyną braku woli oporu przed Gotami¹⁰. Taki zabieg jest oczywisty: celem Orozjusza nie jest rozliczenie z rzymskim imperializmem, lecz chce pokazać, że to, co dla jednych jest świetlaną przeszłością wartą wspomnienia, dla innych jest czasem nieszczęść i bólu. Czasy największych rzymskich zwycięstw przedstawił z innej, nie rzymskiej, perspektywy. Ukazał, że chwalebna rzymska przeszłość nie była wcale lepsza niż jego teraźniejszość.

⁵ Oros. 5, 1, 1–4 (zapis źródeł antycznych według *Oxford Classical Dictionary*).

⁶ Oros. 5, 1, 5. W tym miejscu zwróćmy uwagę, że Orozjusz opisał rzymską Kartaginę jako pozbawioną murów niewielką mieścinę. Tymczasem Kartagina, odbudowana dzięki Cezarowi, stała się jednym z największych miast państwa rzymskiego. Mogła liczyć nawet 300 tys. mieszkańców (T. Kotuła, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972, s. 333).

⁷ Oros. 5, 1, 6. Patrz: J. M. Alonso-Núñez, *Orosius in Contemporary Spain*, [w:] *Studies in Latin Literature and Roman History V*, Bruxelles 1989, s. 492–507.

⁸ Oros. 5, 1, 7.

⁹ Oros. 6, 12, 3–6.

¹⁰ Oros. 6, 12, 7.

Wtedy wojny również przynosiły olbrzymie cierpienia, tyle, że jej ofiarami nie byli Rzymianie. Rozliczanie się Orozjusza z rzymskim imperializmem miało wymiar apologetyczny i służyło obronie czasów chrześcijańskich.

Cztery królestwa

Na początku drugiej księgi *Historia adversus paganos* Orozjusz przedstawił wizję czterech następujących po sobie królestw:

Takie na początku było [królestwo] babilońskie, a następnie macedońskie, później również afrykańskie i w końcu rzymskie, które trwa aż do teraz. Dzięki takiemu samemu trudnemu do opisanie uporządkowaniu cztery potęgi królewskie wyróżniły się w czterech stronach świata, w różnym stopniu: na wschodzie królestwo babilońskie, na południu kartagińskie, na północy macedońskie, na zachodzie rzymskie. Pomiedzy pierwszym a ostatnim z nich, to jest pomiędzy babilońskim i rzymskim, jakby pomiędzy starym ojcem i młodziutkim synem, istniały krótko [królestwa] pośrednie: afrykańskie i macedońskie, niczym stróż i opiekun; akceptowane ze względu na okoliczności, nie zaś przez prawo dziedziczenia¹¹.

¹¹ Oros. 2, 1, 4–6 „si autem regna diuersa, quanto aequius regnum aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas uniuersa subicitur, quale a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, post etiam Africanum atque in fine Romanum quod usque ad nunc manet, eademque ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginiense, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanum: quorum inter primum ac nouissimum, id est inter Babylonium et Romanum, quasi inter patrem senem ac filium paruum, Africanum ac Macedonicum breuia et media, quasi tutor curatorque uenerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi. quod utrum ita sit, apertissime expedire curabo”.

Te cztery królestwa są nawiązaniem do powstałej w okresie helenistycznym biblijnej *Księgi Daniela*. W owej księdze znajduje się opis snu króla Babilonu, Nabuchodonozora. Król zobaczył posąg, którego głowa była

z czystego złota, pierś jego i ramiona ze srebra, brzuch i biodra z miedzi, nogi z żelaza, stopy zaś jego częściowo z żelaza, częściowo z gliny. Patrzyłeś, a oto odłączył się kamień, mimo że nie dotknęła go ręka ludzka, i ugodził posąg w jego stopy z żelaza i gliny, i połamał je. Wtedy natychmiast uległy skruszeniu żelazo i glina, miedź, srebro i złoto – i stały się jak plewy na klepisku w lecie; uniósł je wiatr, tak że nawet ślad nie pozostał po nich. Kamień zaś, który uderzył posąg, rozrósł się w wielką górę i napełnił całą ziemię¹².

Ów sen miał symbolizować cztery królestwa: pierwsze to Babilonia, potem dwa gorsze (srebrne i miedziane), na koniec czwarte królestwo żelazne, które ulegnie podziałowi. Ta wizja historii coraz gorszych królestw zakończy się jednak nastaniem wiecznego królestwa, które zniweczy inne¹³. W siódmym rozdziale *Księgi Daniela* pojawia się kolejna wizja, czterech bestii wychodzących z morza. Pierwsza z nich została zabita. Symbolizowała one królów i królestwa. Ostatnie z nich jest inne, gdyż pochłonie całą ziemię, podepcze ją i zmiażdży. Kiedy zostanie obalone, to „królestwo, władza i moc nad wszystkimi królestwami pod całym niebem będą przekazane ludowi Świętych Najwyższego. Jego królestwo jest królestwem wiecznym”¹⁴.

W kolejnym rozdziale znajduje się inna wizja, o tym, jak doszło do walki barana o dwóch rogach, atakowanego przez kozła o jednym rogu. „Baran z dwoma rogami oznaczał kró-

¹² Dn. 2, 31–35.

¹³ Dn. 2, 37–45.

¹⁴ Dn. 7, 1–28.

łów Medii i Persji, a kozioł, to król »grecki«. Pod koniec do władzy dojdzie król zuchwały i podstępny”¹⁵.

Autor tej książki żył w czasach powstania Machabeuszy. Jego historiozoficzna wizja pokazuje słabość ziemskich imperiów, które jedne po drugim upadną. Cztery bestie-królestwa to zapewne Babilon, Medowie, Persowie i państwo Aleksandra Wielkiego i jego sukcesorów. Król podstępny i zuchwały to aluzja do Antiocha IV. Nie tylko ziemskie imperia przeminą. Pokonanie ostatniego z nich zapoczątkuje rządy sprawiedliwych na świecie¹⁶.

Pomysł periodyzowania historii ze względu na dominujące imperium był obecny w greckim spojrzeniu na świat już u Herodota¹⁷. Obecny był też u innego autora greckiego, który pisał o wschodzie – u Ktezjasza¹⁸. Zawładnięcie Wschodem przez Aleksandra Wielkiego sprawiło, że postrzegano Macedończyków jako kolejne *imperium*¹⁹. Tak więc Dionizjusz z Halikarnasu opowiadał o poszczególnych mocarstwach, z których jedne zastępowały poprzednie, a prawie każde z nich było większe od poprzedniego. Były nimi Asyria, Media, Persja, Macedonia, która została podbita przez

¹⁵ Dn. 8, 1–27.

¹⁶ Porfiriusz doszedł do wniosku, że ta biblijna księga nie mogła zostać napisana w czasach państwa neochaldejskiego, lecz jej autor musiał żyć dużo później (T. D. Barnes, *Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of the Fragments*, „The Journal of Theological Studies” 1973, nr 24, s. 424–442).

¹⁷ J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies. Opposition History Under the Roman Empire*, „Classical Philology” 1940, nr 35, s. 1–21; A. Momigliano, *Biblical Studies and Classical Studies*, [w:] *Essays on Ancient and Modern Judaism*, S. Berti (red.), Chicago 1994, s. 3–9; A. Momigliano, *Daniel and the Greek Theory of Imperial Succession*, [w:] *Essays on Ancient and Modern Judaism*, S. Berti (red.), Chicago 1994, s. 29–35.

¹⁸ J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, s. 5–7.

¹⁹ Tamże, s. 7.

Rzym²⁰. Koncept ten przejęli od Greków Rzymianie²¹. Była ona obecna także u Pompejusza Trogusa/Justyna, który dla Orozjusza był źródłem do historii o Bliskim Wschodzie, Grecji i państwach hellenistycznych²². Idea czterech królestw była obecna w świecie żydowskim i w chrześcijaństwie. Powód był dosyć oczywisty, nikt nie kwestionował kanoniczności *Księgi Daniela*²³. W świecie chrześcijańskim również uważano, że ostatnim królestwem jest Cesarstwo Rzymskie²⁴. Według Hieronima cztery królestwa to Babilon, Persja z Medią, Macedonia i Rzym²⁵.

Prawdopodobnie Orozjusz znał napisany ok. 407 r. komentarz do *Księgi Daniela* autorstwa Hieronima²⁶. Do takiej interpretacji czterech królestw nawiązywał Augustyn (wymienił on Asyrię, Persję, Macedonię i Rzym oraz powołał się na autorytet Hieronima)²⁷. Być może Orozjusz przejął ją z *Chronicon* Sulpicjusza Sewera²⁸. Nie można wykluczyć, że interpretacja Orozjusza jest efektem jego własnych prze-

²⁰ Dion. Hal. Ant. Rom. 1, 2, 2–4. Podobnie Appian (App. Praef. 9) (J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, s. 13–14).

²¹ Vell. Pat. 1, 1, 6. Patrz: J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, s. 2–5; F. Fabbrini, *Paolo Orosio: uno storico*, Roma 1979, s. 349.

²² J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, s. 16–18.

²³ C. A. Evans, *Daniel in the New Testament: Visions of God's Kingdom*, [w:] *The Book of Daniel, Volume 2 Composition and Reception*, J. J. Collins, P. W. Flint (eds), Boston–Leiden 2014, s. 490–527.

²⁴ J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, s. 18–19.

²⁵ Hier. Comm. in Dan. Proph., prol. Patrz: J. W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, s. 20.

²⁶ B. Lacroix, *Orose et ses idées*, Paris 1965, s. 124; F. Fabbrini, *Paolo Orosio: uno storico*, s. 353; P. van Nuffalen, *Orosius and the rhetoric of history*, Oxford 2012, s. 48.

²⁷ August. Civ. 20, 23.

²⁸ Sulp. Sev. 2, 3. Patrz: P. van Nuffalen, *Orosius and the rhetoric of history*, Oxford 2012, s. 48.

myśleń tekstu biblijnego²⁹ i że porównując Babilon i Rzym mógł się inspirować Apokalipsą (Ap. 17,3)³⁰. Porównanie Rzymu i Babilonu odnajdujemy w myśli Augustyna, który stwierdził, że Rzym powstał, jakby był drugim Babilonem i który był córką Babilonu³¹.

Myśl Orozjusza o czterech królestwach jest dosyć oryginalna i pod kilkoma względami różni się od wizji znanej z *Księgi Daniela*. W tamtej świat stawał się coraz gorszy, co dobrze ilustruje gradacja metali obecna w wizji o posągu: złoto – srebro – miedź – żelazo. Ta wizja jest bliska spojrzeniu Greków na czas, tak jak w u Hezjoda: po wieku złotym nastąpił srebrny, potem brązowy, aż po żelazny. U Orozjusza mamy odwrócenie tego porządku: najlepszy dla ludzkości jest czas najbliższy autorowi, a więc czwarte królestwo³².

W porównaniu z *Księgą Daniela* czy Hieronimem Orozjusz modyfikuje schemat czterech królestw. Są nimi: Babilon, Macedonia, Kartagina i Rzym. Tylko najstarsze z nich, Babilon i Rzym, były królestwami z prawdziwego zdarzenia³³. Macedonia i Kartagina były pośrednie między Babilonem a Rzymem³⁴. Nie ma w *Historia adversus paganos* piątego królestwa³⁵. To zasadnicza zmiana w stosunku do poprzednich autorów³⁶. Jako jedyny wśród nich wymienił Kar-

²⁹ P. van Nuffalen, *Orosius and the rhetoric of history*, Oxford 2012, s. 49.

³⁰ Tamże.

³¹ August. Civ. Dei 18, 22. Patrz: D. Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, Frankfurt am Main 1998, s. 189–191; J. Cobet, *Orosius' Weltgeschichte: Tradition und Konstruktion*, „Hermes” 2009, nr 137, s. 78.

³² F. Fabbrini, *Paolo Orosio: uno storico*, s. 358.

³³ H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, s. 73.

³⁴ Oros. 2, 1, 4–6. Patrz: A. Lippold, *Griechisch-makedonische Geschichte bei Orosius*, „Chiron” 1971, nr 1, s. 437; H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, s. 73.

³⁵ P. van Nuffaen, *Orosius and the rhetoric of history*, s. 48.

³⁶ Tamże.

taginę, co być może jest efektem dorastania i działania na zachodzie cesarstwa. Dzięki temu koncept czterech królestw stał się bardziej uniwersalny, jako że każde reprezentowało inną stronę świata³⁷. Za to Orozjusz zebrał wszystkie imperia Wschodu³⁸. Jeśli spojrzymy na zawartość *Historia adversus...*, to do pewnego stopnia można dostrzec odtwarzanie tego schematu. W księgach I i II Orozjusz w dużym stopniu zajmował się historią Wschodu. W księdze III najwięcej miejsca poświęcił królestwu Macedonii. Księga IV przedstawia dzieje Kartaginy i wojny punickie. Ostatnie trzy księgi dotyczą historii Rzymu³⁹. Jednak trzeba pamiętać, że w księdze pierwszej odnajdujemy opowieść o Grecji mitycznej, a w księdze drugiej i trzeciej sporo miejsca zajmuje historia Rzymu.

Jak wspomniano, cztery królestwa Orozjusza dzielą się na dwa uniwersalne (Rzym i Babilonia) i dwa pośrednie (Kartagina i Macedonia)⁴⁰. Pomiedzy dwoma uniwersalnymi królestwami – pierwszym i ostatnim – istniało, według Orozjusza, wiele paralel. Począwszy od chronologicznej: od Babilonu do Medów królestwo przeszło w tym samym czasie, kiedy rządy objął Prokas⁴¹. Babilon został zniszczony przez Cyrusa w tym samym roku, w którym z Rzymu wygnano Tarkwiniuszy⁴². Zarówno Babilon jak Rzym po 1160 latach zostały zajęte – Babilon przez Medów, a Rzym przez Gotów⁴³. Imperia Kartaginy i Macedonii trwały krócej, zostały

³⁷ E. Corsini, *Introduzione alle »Storie« di Orosio*, Torino 1968, s. 166.

³⁸ F. Fabbrini, *Paolo Orosio: uno storico*, s. 355.

³⁹ K. Obrycki, *Imperium rzymskie w koncepcji dziejów w „Historii przeciw poganom” Orozjusza*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 2001, nr 15, s. 320.

⁴⁰ Oros. 2, 1, 6.

⁴¹ Oros. 2, 3, 3–5.

⁴² Oros. 2, 2, 9.

⁴³ Oros. 2, 3, 2.

zniszczone po 700 latach⁴⁴. Na tym jednak podobieństwa się kończą, gdyż Rzym zachował władzę, a Babilon bezpowrotnie ją utracił. Stało się tak:

Dlatego że tam [w Babilonie] została ukarana na osobie króla hańba rozwiązłości, a tu [w Rzymie] natomiast król zachował umiar najbardziej właściwy dla religii chrześcijańskiej. Tam, bez szacunku dla religii, szął bez ograniczenia zaspokajał pragnienie rozkoszy, a tutaj byli chrześcijanie, którzy wybaczaali, i chrześcijanie, którym wybaczano, i chrześcijanie, ze względu na pamięć których i na pamiątkę których wybaczano⁴⁵.

Orozjusz jasno daje do zrozumienia, że czwarte królestwo – według niego cesarstwo rzymskie – jest równoznaczne z ludem świętym, a chrześcijaństwo uratowało Rzym. Jest to modyfikacja biblijnej koncepcji czterech królestw.

August, pokój i przygotowanie świata na narodziny Jezusa

Przyjście na świat Chrystusa jest kluczowym elementem historii zbawienia i historii człowieka, pisze Orozjusz⁴⁶. Jest ono połączone z rzymską historią. I Orozjusz wiele wy-

⁴⁴ Oros. 7, 2, 8–12.

⁴⁵ Oros. 2, 3, 7 „et hoc quare? quoniam ibi in rege libidinum turpitudine punita, hic Christianae religionis continentissima aequitas in rege seruata est; ibi absque religionis reuerentia auerentia uoluptatis licentia furoris impleuit, hic et Christiani fuere, qui parcerent, et Christiani, quibus parcerent, et Christiani, propter quorum memoriam et in quorum memoria parceretur”.

⁴⁶ Można zadać pytanie, czy Orozjusz inspirował się komentarzami do Ewangelii według św. Łukasza w tych miejscach. Wydaje się, że nie (I. Opelt, *Augustustheologie und Augustustypologie*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 1961, nr 4, s. 54).

darzeń z czasu panowania Augusta datuje błędnie po to, aby przypadały one w epifanie. Zatem twierdzi, że August 6 stycznia 29 roku p.n.e. powrócił jako zwycięzca ze Wschodu do Rzymu, wjechał z potrójnym triumfem do Miasta i zamknął bramy Janusa, gdyż wszystkie wojny domowe były wygaszone i zakończone, oraz że tego dnia nadano mu tytuł Augusta⁴⁷. Wskazana data jednak się nie zgadza⁴⁸. Powstanie monarchii w Rzymie (a z tym utożsamia on otrzymanie przez Augusta tego tytułu) oraz zakończenie wojen domowych ma według niego przypadać na święto epifanii, gdyż panowanie Cezara było pod każdym względem przygotowaniem na przyjście Chrystusa⁴⁹. Według Orozjusza zapowiadały to cudowne znaki towarzyszące Augustowi w jego drodze po jedynowładztwo. Wśród nich były: na bezchmurnym niebie pierścień w rodzaju tęczy, który pojawił się, kiedy August po raz pierwszy przybył do miasta po zamordowaniu Cezara⁵⁰, samorzutne wypłynięcie oleju

⁴⁷ Oros. 6, 20, 1–2. Patrz: W. H. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, s. 83–85; A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, Liverpool 2010, s. 308.

⁴⁸ Według Swetoniusza August piąty konsulat objął na Samos (Suet, Aug. 26). August był do jesieni 30 roku p.n.e. w Egipcie, następnie przybył na Samos, gdzie spędzał poprzednią zimę i nie wrócił do Rzymu przed połową 29 roku p.n.e. (W. Wardle, *Seutonius: Life of Augusti*, Oxford, s. 203). August trzy razy otwierał bramy świątyni Janusa (RGDA, 22). Pierwsze z nich nastąpiło 11 stycznia (*Fasti Praenestini*: CIL 1,231. Patrz: W. Wardle, *Seutonius: Life of Augusti*, Oxford 2014, s. 180–181; A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, Liverpool 2010, s. 308). August świętował tryumfy 13–15 sierpnia 29 roku p.n.e. Tak więc daty podane przez Orozjusza są błędne. Tytuł augusta miał według Orozjusza August otrzymać 6 stycznia 29 roku p.n.e. W rzeczywistości było 16 stycznia 27 roku p.n.e.

⁴⁹ Oros. 6, 20, 4.

⁵⁰ Oros. 6, 20, 5. Ów znak opisano w kilku źródłach Liv. *Per.* 117; Suet, Aug. 95; Vell. Pet. 2, 59, 6; Sen. QNat. 1, 2, 1; Plin. St. HN 2, 98; Dio Cass, 45, 4, 4; Obseq. 68. Patrz: A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 309. W XIX i XX w. badacze interpretowali to zjawisko

w Rzymie podczas wojny z Sextusem Pompeiusem⁵¹. Owe znaki miały świadczyć o tym, że wraz z rządami Augusta Bóg odpuścił Rzymowi grzechy⁵². Co więcej, Bóg sprawił, że August odbył tryumf, wkroczył do miasta, przyjął *tribunicia potestas* i otrzymał tytuł Augusta 6 stycznia, aby przygotować warunki, w których narodził się Zbawiciel. Według Orozjusza:

Skoro dla tak wielkiego objawienia w jednym czasie przypadły pokój, imię i dzień, zatem można uwierzyć i rozpoznać jako wiarygodne i prawdziwe, że ten, który obwieszczał pokój oraz objął władzę w tym dniu, w którym Pan miał wkrótce potem objawić się światu, został według ukrytego porządku rzeczy wyznaczony do zadania Jego przygotowania⁵³.

Następnie Orozjusz przypomina o rzymskich podbojach, dzięki którym mógł zapanować na świecie. August zakoń-

jako 'halo'. Trzeba jednak pamiętać, że dla Swetoniusza nie było to zjawisko normalne, a nadzwyczajne wśród innych wróżb. Zapewne miało ono wskazywać na związki Augusta z Sol/Apollem (W. Wardle, *Seutonius: Life of Augusti*, s. 533). Orozjusz postrzegał ów znak jako pozytywny, inne jego rozumienie odnajdziemy u Kasjusza Diona. Dla niego była to zapowiedź wojen domowych (W. Wardle, *Seutonius: Life of Augusti*, s. 533).

⁵¹ Oros. 6, 20, 5–6. Podobny znak odnajdujemy w narracji Kasjusza Diona wydarzeń rozgrywających się w 38 roku p.n.e. (48, 43, 4). Możliwe, że Orozjusz zaczerpnął tę opowieść z *Ab Urbe Condita* Liwiusza. Ta księga się nie zachowała. Co jednak istotniejsze, milczy o tym Iulius Obsequens.

⁵² Oros. 6, 20, 7.

⁵³ Oros. 6, 20, 8 „Tertio autem, cum urbem triumphans quintum consul ingressus est, eo scilicet die, quem supra nominauimus, cum et Ianum post ducentos annos primum ipse clausit et clarissimum illud Augusti nomen adsumpsit, quid fidelius ac uerius credi aut cognosci potest, concurrentibus ad tantam manifestationem pace nomine die, quam hunc occulto quidem gestorum ordine ad obsequium praeparationis eius praedestinatum fuisse, qui eo die, quo ille manifestandus mundo post paululum erat, et pacis signum praetulit et potestatis nomen adsumpsit?”

czył podbój Hiszpanii⁵⁴, przez Druzusa ujarzmił Germanów (to, oczywiście, stwierdzenie na wyrost)⁵⁵, odniósł zwycięstwa w Afryce⁵⁶, a mieszkańcy Indii ze wschodu i Scytowie z północy ślali do niego poselstwa z prośbą o pokój⁵⁷. Nawet Partowie mieli prosić Rzymian o pokój⁵⁸. Orozjusz wyraźnie pisał, że:

Wtedy mianowicie wszystkie ludy, jakby śpieszyły się do wyznaczonego dnia pokoju, jedne po drugich zmierzały bądź ku doświadczeniu wojny, bądź ku układowi przymierza, ażeby albo jako pokonani przyjąć warunki pokoju, albo jako zwycięzcy cieszyć się spokojem i wolnością. Norikowie, Ilirowie, Panończycy, Dalmatowie, Mezowie, Trakowie i sarmaccy Dakowie, jak też najliczniejsze i największe ludy Germanii, zostały przez różnych wodzów albo pokonane, albo odepchnięte, albo też oddzielone zaporą bardzo szerokich rzek, jak Ren i Dunaj⁵⁹.

Dzięki zaprowadzeniu pokoju na świecie August przygotował warunki na przyjście Jezusa:

W tym więc czasie, to jest w roku, w którym za zrządzeniem Boga Cezar urzeczywistnił istotnie trwały i prawdziwy pokój,

⁵⁴ Oros. 6, 21, 1–11.

⁵⁵ Oros. 6, 21, 12. W tym jednak miejscu trzeba pamiętać, że Orozjusz nie zapomina o klęsce Warrusa w Lesie Teutoburskim (6, 21, 26–27).

⁵⁶ Oros. 6, 21, 18.

⁵⁷ Oros. 6, 21, 19–20.

⁵⁸ Oros. 6, 21, 29.

⁵⁹ Oros. 6, 21, 13–14 „nam tunc, ueluti ad constitutum pacis diem festinarent, ita omnes ad experientiam belli decisionemue foederis undatim gentes commouebantur aut suscepturae condiciones pacis, si uincerentur, aut usurae queta libertate, si uincerent. Norici Illyrii Pannonii Dalmatae Moesi Thraces et Daci Sarmatae plurimique et maximi Germaniae populi per diuersos duces uel superati uel repressi uel etiam obiectu maximorum fluminum, Rheni Danuuiique, seclusi sunt”. W tym miejscu źródłem dla Orozjusza mógł być Florus (A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 313).

narodził się Chrystus. Ten pokój miał posłużyć przyjściu Tego, przy którego narodzeniu aniołowie śpiewali, a ludzie słyszeli, radując się: Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli⁶⁰.

Nie był to dla Orozjusza jedyny znak wskazujący na powiązanie między panowaniem Augusta a przyjściem Chrystusa. Jak wiadomo, z okazji pokoju Rzymianie zamykali bramy w świątyni Janusa⁶¹. W czasach republiki zdarzyło

⁶⁰ Oros. 6, 22, 5 „Igitur eo tempore, id est eo anno quo firmissimam uerissimamque pacem ordinatione Dei Caesar conposuit, natus est Christus, cuius aduentui pax ista famulata est, in cuius ortu audientibus hominibus exultantes angeli cecinerunt Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae uoluntatis. eodemque tempore hic, ad quem rerum omnium summa concesserat, dominum se hominum appellari non passus est, immo non ausus, quo uerus dominus totius generis humani inter homines natus est”. Orozjusz wplótł w swoją narrację passus z Ewangelii według św. Łukasza (A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 316; M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires contre les païens*, T. 2, Paris 1991, s. 235).

⁶¹ Brama świątyni Janusa pozostawała otwarta podczas wojen, a zamknięcie jej miało oznaczać nastanie pokoju w całym państwie (Liv. 1, 19). Wzniesienie tej raczej bramy niż świątyni przypisywano interwencji bogów (Warron, *Ling.* 5, 156) albo Numie Pompiliuszowi, jako wyznacznik wojny i pokoju (Liv. 1, 19). W późnym antyku uważano, że jest związana ze źródłem, które zatrzymało Sabinów i króla Tytusa Tacjusza (Macrob. Sat. 1, 9, 17) albo że została zbudowana wspólnie przez Romulusa i Tytusa Tacjusza (Serv. Aen. 1, 291). Znajdowała się na *Forum Romanum* u początku *Argiletum* (Liv. 1, 19), naprzeciw Kurii, nieco ponad *Tria Fata*. Jej opis zawdzięczamy Prokopiuszowi (Proc. *Goth.* 5, 25, 18–22): „wzniesiona na planie czworokąta, wykonana z brązu, mieściła brązowy posąg Janusa o wysokości 5 łokci [ok. 220 cm]; głowa posągu miała dwie twarze: jedną zwróconą na wschód, a drugą na zachód, naprzeciw zaś każdej twarzy znajdowały się brązowe drzewi” (G. Townend, *Tacitus. Suetonius and the temple of Ianus*, „Hermes” 1980, nr 108, s. 233–242; R. Syme, *Problems about Janus*, „American Journal of Philology” 1979, nr 100, s. 188–212; R. Syme, *Janus and Parthia in Horace*, [w:] *Studies in Latin Literature and Its Tradition: In Honour of C.O. Brink*, J. Diggle, J. B. Ball, H. D. Jocelyn /eds/, Cambridge 1989, s. 113–124; S. J. Green, *Multiple Interpretation of the Opening and Closing of the Temple of Janus: A Misunderstanding of Ovid “Fasti” 1.281*,

się to jedynie dwa razy. Po raz pierwszy w czasach legendarnego króla Numy Pompiliusza, a po raz drugi po zakończeniu I wojny punickiej. W czasach Augusta uczyniono to trzy razy⁶². Pierwszy raz w 11 stycznia 29 r. p.n.e.⁶³, następnie po zakończeniu podboju Hiszpanii w 25 roku p.n.e.⁶⁴ Data trzeciego i ostatniego zamknięcia przez Augusta bramy świątyni Janusa nie jest oczywista. Senat zamierzał otworzyć bramę w świątyni Janusa w zimie. Kiedy po raz trzeci August zamknął bramy świątyni Janusa, nie wiadomo, ani August, ani Swetoniusz nie podali wskazówek pozwalających datować to wydarzenie. Jedynym autorem, który je wspominał, jest Orozjusz. Najpierw powołując się na Tacyta twierdził, że bramy Janusa otwarto w czasach, kiedy August był już stary⁶⁵. Miały one pozostać zamknięte przez 12 lat⁶⁶. To nie dawało jeszcze dokładnej daty, ale zamknięcie bram świątyni Janusa musiałyby nastąpić przed 2 rokiem⁶⁷. Dalej jednak Orozjusz doprecyzował datę i August miał to uczynić w 752 r. *Ab Urbe Condita*, czyli w 1 roku p.n.e.⁶⁸

„Mnemosyne” 2000, nr 53, s. 302–309; S. J. Wood, *The Alter-Imperial Paradigm: Empire Studies & the Book of Revelation*, Leiden–Boston, Brill 2016, s. 99).

⁶² *Mon. Anc.* 13; *Suet. Aug.* 22.

⁶³ *Liv.* 1, 19, 3; *Suet. Aug.* 22, 1; *Vell. Pet.* 2, 38; *Plut. De Fort. Rom.* 9; *Dio Cass.* 51, 20, 4; *Oros.* 6, 20, 8.

⁶⁴ *Dio. Cass.* 53, 27, 1; *Oros.* 6, 21, 11. Część badaczy uważało, że August wybrał inną datę na otwarcie bram świątyni Janusa. R. Syme uważał, że nastąpiło to w 22 lub 21 roku p.n.e. (R. Syme, *Problems about Janus*, s. 193) lub w 16 roku p.n.e., kiedy August przybył do Galii.

⁶⁵ *Oros.* 7, 3, 7.

⁶⁶ *Oros.* 7, 3, 4.

⁶⁷ Jednak nie da się jednoznacznie powiedzieć, kiedy doszło do tego (A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 315).

⁶⁸ *Oros.* 6, 22, 1.

Dla Orozjusza Jezus urodził się w 42 r. panowania Augusta, a więc oba wydarzenia miały nastąpić w tym samym czasie⁶⁹. Trudno powiedzieć, czy tę datę Orozjusz znalazł w źródłach, czy jest to jego spekulacja wynikła z interpretacji niezachowanego passusu pochodzącego z *Historiae* Tacyta opowiadającego o zamknięciu bram świątyni Janusa w czasach Wespazjana. Koidycencja pomiędzy datacją narodzin Jezusa u Orozjusza i podaną przez niego datą zamknięcia bramy świątyni Janusa jest na tyle sugestywna, że mogła być efektem manipulacji Orozjusza. Dla nas istotne jest jednak coś innego: powiązanie narodzin Jezusa z zaprowadzeniem pokoju przez Augusta, czego znakiem był stary rzymski ryt religijny.

Zdaniem Orozjusza August nie tylko pokojem przygotował świat na przyjście Jezusa. Ustanowił ponadto wiele praw, dzięki którym rodzaj ludzki miał wyrobić w sobie nawyk dobrowolnego poszanowania zasad⁷⁰. Jedynym wspomnianym był zakaz Augusta nazywania go panem (*dominus*)⁷¹. Podobna anegdota znana jest ze Swetoniusza⁷², który opowiadał o wstręcie Augusta do nazywania go w ten sposób. Kiedy podczas przedstawienia nazwano ze sceny Augusta panem sprawiedliwym i dobrym, na co widzowie zareagowali aplauzem, nazajutrz August zganił to publicznie. Zabronił swoim wnukom tak się doń zwracać⁷³. Swetoniusz nie daje wskazówek, kiedy to się wydarzyło, zaś Orozjusz podaje, że stało się to w czasach narodzin Jezusa; w jego chronologii po 1 roku p.n.e. Kasjusz Dion datował to zda-

⁶⁹ J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków–Tyniec 2000, s. 62–63.

⁷⁰ Oros. 6, 22, 3.

⁷¹ Oros. 6, 22, 4.

⁷² A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 315–316.

⁷³ Suet. Aug. 53. Patrz: Lydus, *Mag.* 1, 6; Lydus, *Mens.* 4, 112.

zenie na 2–3 rok⁷⁴. Nie wiemy, skąd tę opowieść zaczerpnął Orozjusz, być może ze Swetoniusza, z którego potem wielokrotnie korzystał. Powód, dla którego August nie pozwolił nazywać się panem (*dominus*) jest dosyć oczywisty – występował on jako zwykły obywatel, różniący się od innych jedynie poważaniem i autorytetem. W politycznej retoryce późnej reubliki termin *dominus* był standardowym określeniem pana domu i stał się synonimem tyrana, antytezą ojca (*pater*)⁷⁵. August nie chciał podzielić losu swego adoptowanego ojca i nie chciał drażnić rzymskiej elity. Orozjusz jednak tłumaczy to inaczej. Mianowicie, to był kolejny znak, który wskazywał na przyjscie Zbawiciela:

w tym samym czasie ten, do którego należała najwyższa władza nad wszystkim, nie pozwolił nazywać się panem ludzi, owszem, nie odważył się na to w czasie, w którym prawdziwy Pan całej ludzkości narodził się wśród ludzi⁷⁶.

⁷⁴ P. M. Swan, *The Augustian Succession: An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History*, s. 137.

⁷⁵ M. B. Roller, *Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton 2001, s. 253–256; W. Wardle, *Seutonius: Life of Augusti*, s. 375. W I w. p.n.e. używanie tytułu *dominus* przez dzieci i wnuki było nieakceptowane (Cic. Brut. 1, 17, 6). W czasach Swetoniusza budził on już mniej negatywne skojarzenia, używał go Pliniusz Mł. w listach adresowanych do Trajana. Choć w oficjalnym podziękowaniu za otrzymanie konsulatu ten sam Pliniusz Mł. ukazywał różnicę między Trajanem nazywanym ojcem a Domicjanem, który kazał nazywać się panem (Plin. Pan. 2). Swetoniusz wspominając niechęć Augusta do nazywania go panem patrzył na to z perspektywy swoich czasów (W. Wardle, *Seutonius: Life of Augusti*, s. 375).

⁷⁶ Oros. 6,22,4 „domini appellationem ut homo declinauit. nam cum eodem spectante ludos pronuntiatum esset in mimo dominum aequum et bonum uniuersique, quasi de ipso dictum esset, exultantes adprobauissent, et statim quidem manu uultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die grauissimo corripuit edicto dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis uel serio uel ioco passus est”. Orozjusz wyraźnie wzorował się na Swetoniuszu w tym miejscu (M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires contre les païens*, T. 2, s. 235).

Jak widać, według Orozjusza panowanie Augusta przygotowało świat na przyjście Zbawiciela. O ile August w autoprezentacji podkreślał pokój, to Orozjusz schryścianizował jedynowładztwo pierwszego rzymskiego cesarza i wpłótł je w historię świętą. Zbiegnięcie się narodzin Jezusa z panowaniem Augusta doprowadziło do wywyższenia cesarza⁷⁷. W rezultacie – w koncepcji Orozjusza – to Bóg wybrał imperatora i wywyższył go⁷⁸.

Spis ludności i Jezus rzymski obywatel

Kolejnym elementem chrystianizacji rzymskiej historii było dodanie do niej opowieści o powstaniu chrześcijaństwa, o narodzinach i życiu Jezusa. Jak wiadomo, za panowania Augusta trzykrotnie spisywano rzymskich obywateli. Po raz pierwszy w 28 roku p.n.e.⁷⁹, po raz drugi w 8 roku⁸⁰, a po raz trzeci w 14 roku⁸¹. Oprócz spisów ludności, które obejmowały wszystkich obywateli rzymskich, przeprowadzano spisy prowincjonalne. Jednym z nich był wspomniany w Biblii spis Kwiryniusza⁸². Orozjusz za *Ewangelią według św. Łu-*

⁷⁷ I. Opelt, *Augustustheologie und Augustustypologie*, s. 50.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Dio, Cass. 52, 42, 1; 53,1,3; Hieron. p. 163 (Helm); Sync. p. 593 (Mosshamer). Prawdopodobnie w tym spisie zmieniono sposób spisywania Rzymian, uwzględniono nie tylko mężczyzn, ale też kobiety i (część) dzieci (J. Scheid, *Res Gestae Diui Augusti. Hauts Faits du Divin Auguste*, Paris 2007, s. 40).

⁸⁰ Dio Cass. 54,35,1. Patrz: J. Scheid, *Res Gestae Diui Augusti*, s. 40.

⁸¹ Suet. Aug. 97, 1; Suet. Tib. 21, 1.

⁸² J. Thorley, *The Nativity Census: What Does Luke Actually Say?*, „Greece & Rome” 1979, nr 26, s. 81–84; B. W. R. Pearson, *The Lucan Censuses, Revisited*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1999, nr 61, s. 262–282; W. Sunder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003, s. 94–96; E. Dąbrowa, *The Date of the Census of Quirinius and the Chronology of the Go-*

kasza⁸³ przypisał Augustowi przeprowadzenie do celów podatkowych jednego spisu wszystkich mieszkańców prowincji⁸⁴. Prawdopodobnie Orojusz nie wiedział, że w tych czasach nie wszyscy mieszkańcy prowincji byli rzymskimi obywatelami, dla niego Jezus został automatycznie wpisany na listę rzymskich obywateli⁸⁵. Pisał on jednak ponad 200 lat po *constitutio antoniniana* i mógł nie zdawać sobie sprawy, że proces nadawania rzymskiego obywatelstwa mieszkańcom podbitych prowincji był stopniowy⁸⁶. I chociaż mały Jezus obywatelem rzymskim nie był, to dla Orojusza jest to punkt wyjścia w rozważaniach o roli Rzymu w historii Zbawienia. Orojusz uznał, że

To był ów pierwszy i najjaśniejszy komunikat, który oznaczył Cezara [Augusta] jako władcę wszystkich i Rzymian jako panów świata, gdy wciągnięto po kolei wszystkich na listę obywateli, na której zechciał się znaleźć i jako człowiek być zaliczonym do ludzi także On sam, który stworzył wszystkich ludzi⁸⁷.

Skoro Bóg urodził się jako rzymski obywatel, to najwidoczniej tego chciał. W efekcie jasno zakomunikował, że Rzym odgrywał specjalną rolę w jego historii⁸⁸. Tego Bóg

vernors of the Province of Syria, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2011, nr 178, s. 137–142.

⁸³ Łk 2, 1.

⁸⁴ Oros. 6, 22, 6. Orojusz wplótł w swoją narrację cytaty z Ewangelii według św. Łukasza (Łk 2, 1) (A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 316).

⁸⁵ Oros. 6, 22, 6.

⁸⁶ M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires contre les païens*, T. 2, s. 271.

⁸⁷ Oros. 6, 22, 7. W tym miejscu Orojusz wplótł w swą narrację cytaty z Wergiliusza (Vergil. *Aen.* 1, 282), nie zwracając uwagi na pogański wydzwięk *passus* (A. T. Fear, *Orosius, Seven Books of History Against the Pagans*, s. 316).

⁸⁸ H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, s. 80.

nie uczynił dla innych monarchii (Babilonii, Kartaginy i Macedonii)⁸⁹. A Bóg wybrałszy Rzym, chroni to miasto. Orozjusz wyraźnie pisał, że:

Bez wątpienia każdy jest w stanie to przyznać przez poznanie, wiarę i rozumowanie, że nasz Pan Jezus Chrystus wyniósł na najwyższy szczyt to właśnie miasto, z Jego woli powiększone i bronione. On, który miał zaiste nazywać się obywatelem rzymskim dzięki publicznemu zgłoszeniu przy rzymskim spisie ludności, nade wszystko chciał, żeby przy Jego przyjeździe istniało to miasto⁹⁰.

Fakt, że Jezus narodził się w granicach państwa rzymskiego, w połączeniu z oczywistym dla chrześcijanina przeświadczeniem o boskości Chrystusa, przydał Rzymowi znaczenie teologiczne.

Tysiąclecie Rzymu

Tysiąclecie Rzymu hucznie obchodzono w roku 247. Ówczesnym cesarzem był Filip Arab. Dla Orozjusza miał być on pierwszym cesarzem chrześcijaninem. Orozjusz nie był pierwszym chrześcijańskim autorem, który przypisał Filipowi wyznawanie chrześcijaństwa. Ta opowieść po raz pierwszy została opisana w *Historia Ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei⁹¹, a podana po raz pierwszy w źródłach łacińskich u Hieronima⁹². A mimo że źródła opisujących chrześcijaństwo Filipa Araba jest dużo, wszystkie pochodzą od jed-

⁸⁹ Oros. 6, 22, 7.

⁹⁰ Oros. 6, 22, 7.

⁹¹ Euseb. Hist. Eccl. 6,34.

⁹² Hieron. Vir Ill. 54.

nego⁹³. I choć chrześcijaństwo tego cesarza jest legendą, to świadectwo Orozjusza jest dosyć ciekawe. Mianowicie, do tego, że Filip Arab był pierwszym chrześcijaninem spośród wszystkich cesarzy i że za jego panowania dopełnił się tysięczny rok od założenia Rzymu⁹⁴, dodał on jeszcze teologiczne znaczenie tego pseudofaktu. Otóż Filip Arab sprawował władzę cesarską, gdyż:

jako chrześcijanin otrzymał władzę tylko po to, ażeby tysięczny rok Rzymu był poświęcony raczej Chrystusowi niż bożkom⁹⁵. (...) Nie ma żadnej wątpliwości, że wdzięk i zaszczyt tego tak doniosłego aktu poświęcenia Filip odniósł do Chrystusa i Kościoła, skoro żaden autor nie doniósł, że na Kapitol wyruszyła uroczysta procesja i zgodnie ze zwyczajem złożono tam ofiary⁹⁶.

Najwidoczniej według Orozjusza Bóg chciał, aby tysiąclacie istnienie Rzymu nie zostało splamione przez pogańskie rytę. Tym samym dzieje Rzymu zostały powiązane z chrześcijaństwem, a do pewnego stopnia Rzymianie stali się nowym narodem wybranym, który był użyteczny w historii odkupienia świata, a przez to Rzymianie mają swoją rolę, czyli mogli liczyć że jeśli nie będą się sprzeciwiać woli Boga, to nie zostaną zapomniani w potrzebie.

⁹³ Patrz: H. Pohlsander, *Philip the Arab and Christianity*, „Historia” 1980, nr 29, s. 463–473.

⁹⁴ Oros. 7, 20, 2.

⁹⁵ Oros. 7, 28, 1 „Igitur mortuo, ut dixi, Constantio in Britannii Constantinus imperator creatus, primus imperatorum Christianus excepto Philippo, qui Christianus annis admodum paucissimis ad hoc tantum constitutus fuisse mihi uisus est, ut millesimus Romae annus Christo potius quam idolis dicaretur”.

⁹⁶ Oros. 7, 20, 3 „nec dubium est, quin Philippus huius tantae deuotionis gratiam et honorem ad Christum et Ecclesiam reportarit, quando uel ascensum fuisse in Capitolium immolatasque ex more hostias nullus auctor ostendit”.

* * *

Orozjusz reinterpretował rzymską historię. Z oczywistych względów obdzierał ją z pogańskich nadprzyrodzonych elementów. Historię Rzymu włączył do historii Zbawienia, sądząc, że sam Bóg chciał urodzić się jako rzymski obywatel, a przez to wybrał Rzym do rządzenia światem i opiekował się tym miastem. Według Orozjusza pokój za panowania Augusta nie był przypadkiem, przygotowywał świat na przyjście Zbawiciela. Reinterpretacja historii Rzymu w myśli Orozjusza była odpowiedzią na pogańskie zarzuty, że chrystianizacja imperium przyniosła nieszczęścia państwu rzymskiemu.

Magdalena Gąsowska

Johanna Eleonora Petersen (von Merlau)
i Anna Nitschmann oraz ich rola
w kształtowaniu się XVII- i XVIII-wiecznej
niemieckiej religijności pietystycznej

Reformacja zapoczątkowana w 1517 r. w Wittenberdze przez Marcina Lutra na zawsze zmieniła oblicze Europy i świata. O ile na temat Reformatora oraz teologów, którzy przez kolejne lata i wieki rozpowszechniali jego myśli i słowa, napisano setki tysięcy stron, o tyle o jego żonie Katarzynie von Bora i innych kobietach, które odegrały ogromną rolę w szerzeniu protestantyzmu, historiografia niemalże milczy, podając jedynie zdawkowe informacje co do ich pochodzenia i losów¹. Prace naukowe poświęcone kobietom często i chętnie zajmują się określonymi jednostkami: władczyniami², działaczkami ruchów emancypacyjnych³, czarow-

¹ O Katarzynie von Bora w publikacjach poświęconych Marcinowi Lutrowi wspomnieli m.in.: J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1998; H. A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004; W. Pabiarz, *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993; R. Fridenthal, *Marcin Luter: jego życie i czasy*, Warszawa 1991.

² N. Goldstone, *Królowe rywalki. Katarzyna Medycejska i Królowa Margot*, Warszawa 2016.

³ M. Beard, *Kobiety i władza: manifest*, E. Hornowska (tłum.), Poznań 2018.

nicami⁴ czy naukowcami⁵ jednocześnie umiejętnie pomijając kobiety w Kościele. Wprawdzie znany jest cały szereg dzieł poświęconych żywotom świętych⁶ niewiast i męczenniczek, to jednak o kobietach, które zrewolucjonizowały Kościół prac naukowych jest niewiele i dotyczy to także Kościoła luterńskiego. Zresztą do dzisiaj połączenie kobiety z nurtem religijnym, jakim był pietyzm, budzi często sprzeczne opinie wśród samych luteran i członków hierarchii kościelnej. W artykule chcę przedstawić dwie wybitne kobiety, działaczki religijne i wręcz fanatyczne zwolenniczki pietyzmu. Ponadto chcę opisać rolę, jaką kobiety odgrywały w pietyzmie w XVII i XVIII w., gdy był on związany z nurtem Oświecenia i uznano go za ważny ruch reformatorski, symbol postępu kulturalnego, religijnego oraz intelektualnego.

Nie da się w pełni zrozumieć, jakim zjawiskiem w XVII czy XVIII w. był pietyzm, bez wskazania zasad, którymi kierowała się przeciwna temu ruchowi ortodoksja luterńska. Prawowierność, inaczej ortodoksja luterńska, była okresem w dziejach luteranizmu rozpoczętym w 1580 r. od napisania *Liber Concordiae* (Księga zgody), jej koniec datuje się na początek Oświecenia. „Księga zgody” wydana za panowania elektora Auguettyna (1526–1586)⁷ to zbiór ksiąg wyznaniowych Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Po raz pierwszy ukazała się w Dreźnie 25 czerwca 1580 r. na pamiątkę pięćdziesiątej rocznicy ustanowienia konfesji augsburskiej. Co warto podkreślić, drezdeńska wersja „Księgi zgody” była złożona wyłącznie z niemieckojęzycznych ksiąg

⁴ A. Koprowska-Głowacka, *Czarownice z Pomorza i Kujaw*, Gdynia 2017.

⁵ M. Niedźwiedzka, *Maria Skłodowska-Curie*, Warszawa 2017.

⁶ *Żywot Krystyny z Markyate*, A. Głusiuk (wstęp i przekład z języka łacińskiego), Warszawa 2016.

⁷ M. Brzoza-Hertmanowicz, K. K. Stepan, *Słownik władców świata*, Kraków 2005.

wyznaniowych. Z inicjatywy Nikolausa Selneckera tego samego roku nieoficjalnie ukazała się łacińska edycja „Księgi zgody”, którą po sprawdzeniu oficjalnie wydano w języku łacińskim w 1584 r. „Księga zgody” składa się z sześciu lub siedmiu ksiąg wyznaniowych pochodzących z okresu reformacji, są to kolejno: „Mały katechizm” i „Duży katechizm” Marcina Lutra (1529), „Wyznanie augsburskie” i „Obrona wyznania augsburskiego” Filipa Melanchtona z 1530 r., „Artykuły szmalkaldzkie” Marcina Lutra (1537) oraz „Formuła zgody”, zwana także „Księgą Bergską” (1577). Często jako siódmą księgę podaje się „Traktat o władzy i prymacie papieża” Filipa Melanchtona z 1537 r. Powyższe księgi wyznaniowe poprzedzają: „Apostolskie wyznanie wiary”, „Nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary” oraz „Atanazańskie wyznanie wiary”⁸.

Ortodoksję można podzielić na trzy okresy: wczesną, obejmującą lata 1580–1600, zaawansowaną (wysoką)⁹ trwającą od 1600 do 1685 r. oraz późną, przypadającą na okres 1685–1730. Luterkańska historiografia okresu ortodoksji może się poszczycić wybitnymi teologami, którzy swymi pracami dali podwaliny pod ów nurt. Scholastycyzm luterkański niewątpliwie zapoczątkował, często wdający się w dysputy z jezuitami, teolog z Uniwersytetu w Jenie, Johann Gerhard (1582–1637). Innymi wybitnymi przedstawicielami tego kierunku byli Abraham Calovius (1612–1686), Martin Chemnitz (1522–1586), Leonhard Hutter (1563–1616), Nicolaus Hunnius (1585–1643), Aegidius Hunnius (1550–1603),

⁸ A. Buzek, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957, s. 156–173, 271; *Księgi wyznaniowe Kościoła luterkańskiego*, oprac. Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2003, s. 18–19.

⁹ W historiografii anglojęzycznej okres ten nazywany jest „High orthodoxy”, w dziełach niemieckojęzycznych występuje pod nazwą „Höhe Orthodoxie”, co w obu przypadkach można przetłumaczyć: „Wysoka ortodoksja”.

Johann Hülsemann (1602–1661), Johannes Andreas Quenstedt (1617–1688), Johann Friedrich König (1619–1664)¹⁰.

Późna ortodoksja z lat 1685–1730 była naznaczona wpływami radykalizmu. Twórczość tego okresu starała się jednak dążyć znanymi zasadami ortodoksji. Przedstawiciele późnej ortodoksji tworzyli hymny i postylle nawołujące do precyzyjnie określonych zasad wiary. Jednym z ostatnich wybitnych ortodoksyjnych teologów luterkańskich przed epoką oświecenia był David Hollatz (1648–1713). Z kolei Valentin Ernst Löscher (1673–1749) zasłynął z licznych wystąpień przeciwko pietyzmowi. Tradycja mistyczna, zaczerpnięta z okresu średniowiecza, znalazła odzwierciedlenie w twórczości Martina Mollera (1547–1606), do której chętnie wracano w okresie późnej ortodoksji. Inni wybitni teolodzy, na których często się powoływano, to m.in. Johann Arndt (1555–1621) i Joachim Lütkeemann (1608–1655). Pietyzm, który od swego powstania stał się rywalem ortodoksji, tak naprawdę wyrastał z literatury ortodoksyjnych teologów, takich jak wspomniany Johann Arndt czy Stephan Prätorius (1536–1603)¹¹.

Ortodoksyjni luteranie mocno opierali się na Biblii oraz dogmatach. Wierzano, że poprzez grzech Adama każdy człowiek jest w głębi zły i zasługuje na potępienie. Kolejna zasada ortodoksji dawała jednak ludzkości nadzieję, gdyż Jezus umarł na krzyżu dla zbawienia człowieka. Trzecia zasada stwierdza, że aby w pełni zostać zbawionym, człowiek musi uwierzyć w łaskę Chrystusa.

¹⁰ D. H. Shantz, P. C. Erb, *An itroduction to German Pietism. Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Baltimore 2013, s. 15–42; A. Buzek, *Historia Kościoła*, s. 272.

¹¹ W. Gaß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit Theologie überhaupt*, vol. 2, Berlin 1857; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, vol. 1, St. Louis, 1970; J. Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen 2005, s. 28–47.

Jednak ortodoksja kierowała się nie tylko prawdami wiary zawartymi w Piśmie Świętym. Na równi z Biblią, czasami nawet wyżej stawiano „Księgę zgody”, której znajomość „otwierała” drogę do życia wiecznego. „Księga zgody” często traktowana była jako synteza Biblii, a jej znajomość zwykle zastępowała Stary i Nowy Testament.

Ortodoksja niosła za sobą wiarę w nieomyślność luteranickich dogmatów, z czego wynikał brak tolerancji religijnej i częste wdawanie się w spory teologiczne oraz wywyższanie swego wyznania ponad inne. Przykład mogą stanowić wydarzenia z wojny trzydziestoletniej, kiedy luterancka Saksonia celowo zwlekała z pomocą ludności ewangelickiej zamieszkałej w Czechach i na południu Niemiec, gdyż znajdujący się wówczas w potrzebie nie byli wyznawcami konfesji augsburskiej. Znana jest także wypowiedź saskiego nadwornego kaznodziei Höe von Höenegga, rozgłaszającego, że kalwiniści są „gorszymi wrogami prawdy niż katolicy”¹². Ortodoksję często gubiła wynikająca z jej nazwy „prawowierność”:

To znaczy głoszenie prawdziwej nauki, czuwanie z przesadną gorliwością nad tym, by ogół wiernych uczęszczał pilnie do kościoła słuchać prawdziwej nauki, mniej zaś troszczyła się o to, by nauka ta budziła żywą wiarę w sercach i łączyła się z czystym chrześcijańskim życiem. Daleką więc była ortodoksja od ewangelicznego ideału, jaki Kościołowi postawiła reformacja; można by ją nazwać ewangelicką scholastyką. Jednakże mimo tych wad ortodoksja przyniosła Kościołowi ewangelicko-augsburskiemu w Niemczech w XVII w. wielkie zasługi (...) podniesienia ludności z upadku moralnego po wojnie 30-letniej¹³.

¹² A. Buzek, *Historia Kościoła*, s. 273.

¹³ Cyt. za: A. Buzek, *Historia Kościoła*, s. 273; M. Matthias, *Pietism and Protestant orthodoxy*, [w:] *A companion to German Pietism 1600–1800*, D. H. Schantz (oprac.), vol. 55, Leiden–Boston 2014, s. 17–42.

Najważniejszym założeniem polityki Hohenzollernów było osłabienie ortodoksji luterńskiej. Do umocnienia zaś i pogłębienia luterńskiej ortodoksji przyczyniła się niewątpliwie konwersja Jana Zygmunta Hohenzollerna, który w 1613 r. z przyczyn niemal wyłącznie gospodarczych, ekonomicznych i politycznych wyrzekł się luteranizmu na rzecz kalwinizmu. Czynem tym dał znać uciśnionym poza granicami kalwinom, że jego państwo jest tolerancyjne i mogą w nim rozpocząć nowe życie. Konwersja władcy nie skłoniła luterńskich poddanych do takiego samego kroku. Przeciwnie, w monarchii mnożyły się konflikty i przejawy wzajemnej wrogości luteran i kalwinów. Taki stan trwał całymi latami, tym samym wskazując na potrzebę reformy w Kościele luterńskim i zastąpienia ortodoksji luterńskiej bardziej liberalnym nurtem¹⁴.

Wydarzeniem, które wpłynęło na relacje państwowo-kościelne, było powstanie w XVII w. sięgającego do tradycji ortodoksji luterńskiej – pietyzmu. Był to nurt religijny odwołujący się do objawienia Bożego i ksiąg symbolicznych. Walczył on z surowością ortodoksyjnej teologii luterńskiej, jednocześnie kładąc nacisk na kwestie społeczne i etykę. Pomysłodawcą i założycielem nurtu był teolog luterński Philipp Jakob Spener (1635–1705). Kryzys ortodoksji luterńskiej był problemem nie tylko monarchii Hohenzollernów, wychodził daleko poza granice Brandenburgii. Tak samo pietyzm był zjawiskiem ogólnoeuropejskim, starającym się naprawić nabrzmiałe problemy religijne. Pietyzm korzeniami sięga do holenderskiego kalwinizmu, hiszpańsko-francuskiego kwietyzmu i anglikanizmu¹⁵. Ważnym i nie do przecenienia jest

¹⁴ *Prusy w okresie Monarchii absolutnej (1701–1806)*, B. Wahowiak (red.), Poznań 2010, s. 745.

¹⁵ H. Lehmann, H. Schilling, H-J. Schrader, *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Band 42, Göttingen 2002, s. 136–171.

także wpływ, jaki angielski purytanizm wywarł na rozpowszechnianie książek i traktatów teologicznych na temat petyzmu w epoce baroku.

Pietyzmem nazywamy nurt religijny w luteranizmie zapoczątkowany w XVII w., kładący nacisk na gorliwą modlitwę, dogłębne studiowanie Pisma Świętego, aktywny udział w życiu religijnym wspólnoty, nienaganną moralność i działalność charytatywną. Na pietyzm wywarły decydujący wpływ liczne nurty i poglądy teologiczne. Punktem wyjścia dla niego stały się coraz większe trudności z lokalizacją wiary w życiu Kościoła. Pojawiły się pytania dotyczące osobistej pobożności, życia chrześcijańskiego i wynikających z niego konsekwencji dla istoty Kościoła jako zbiorowości. Spener już w 1670 r. działał na rzecz powstania *collegia pietatis*, które miałyby jego zdaniem odnowić i ożywić wiarę wśród luteran. Postulował konieczność stworzenia w każdym domu osobnego pomieszczenia do modlitwy, wspólnego czytania Biblii i rozmyślań nad Pismem Świętym. Pierwsze tego typu pomysły wprowadził w życie teolog reformowany Theodor Undereyck w 1661 r. W jego koncepcji miały one charakter pojedynczych „laboratoriów pobożnościowych”, natomiast Spener chciał wprowadzić zmiany na szeroką skalę.

Pietyści kładli nacisk na rozbudzenie uczuć religijnych poprzez modlitwę, studiowanie Biblii oraz podkreślali konieczność nawrócenia. Ich zadaniem było krzewienie idei pierwotnego Kościoła, religii żywej, pobożności i edukacji warstw najuboższych. Terminu „pietysta” jako pierwszy użył lipski profesor poezji Joachim Feller w sierpniu 1689 r. w sonecie napisanym z okazji śmierci studenta teologii Maxa Borna (1666–1689): „Es ist ietzt Stadt-bekannt der Nahm der Pietisten; Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studirt /Und nach demselben auch ein heiliges Leben führt...”, w którym odpowiada na pytanie, kim jest pietysta. Otóż jego zdaniem to osoba studiująca słowo Boże.

Pietyzm zmierzał bowiem do odnowienia religijnego i moralnego przez odrodzenie z grzechu do łaski, a z jej pomocą udoskonalenia osobistego i bliźnich. Istotą pietyzmu było wewnętrzne przewyciężenie grzechów i słabości w drodze głębokich przeżyć uczuciowych i metodycznej, codziennej pracy nad sobą oraz nad i z innymi, służące przebudzeniu i polepszeniu ludzi i całego świata, bez zbytecznego roztrząsania spraw doktrynalnych. Owo przebudzenie miało się wyrażać w stałej samokontroli trwania w stanie łaski, w celu indywidualnego, nieustannego, świadomego i aktywnego udziału w kształtowaniu nowego społeczeństwa i otaczającego go świata. W tym celu wyrażała się idea powszechnego kapłaństwa. Pietyzm był więc uniwersalnym ruchem religijnym i społecznym, reformacją świata, a nie reformacją reformacji¹⁶.

W 1675 r. wydano *Pia Desideria*, czyli „Pobożne życzenie” – sztandarową książkę pietystów. Jej wydanie odbiło się szerokim echem. Reakcje były skrajnie różne; wielu ortodoksyjnych luterkańskich teologów i pastorów było głęboko urażonych książką Spenera, wielu innych pastorów natychmiast przyjęło tę propozycję¹⁷. Spener zauważył konieczność „nowego narodzenia” i wcielenia w życie ascezy. Wielu pietystów opowiadało się za tym, że „nowe narodziny” zawsze musiały być poprzedzone pokutą i jedynie „odrodzony” teolog mógł nauczać. Cała wspólnota pietystyczna unikała wszelkich rozrywek, takich jak taniec, teatr i publiczne gry. Niektórzy uważają, że doprowadziło to do nowej formy: uzasadnienia wiary przez pracę.

Innowacyjne w nauczaniu Spenera było wprowadzenie powszechnego kapłaństwa wspólnoty. Teolog zakładał, że

¹⁶ Cyt. za: Prussy w okresie Monarchii absolutnej, s. 748–749.

¹⁷ J. Zeiger, *Artikel Bibelstunde*, [w:] *Gemeindelexikon*, H. Burkhardt (red.), Wuppertal 1986, s. 79; *Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe*, K. Aland, B. Köster (red.), Band 1.1, Gießen 1996, s. 85–407; M. Brecht, *Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen*, [w:] *Geschichte des Pietismus*, Band 1, Göttingen 1993, s. 302–316.

nadrzędną rolę w społeczności religijnej powinien sprawować pastor, jednak w nagłych przypadkach nie wykluczał zastąpienia pastora przez osobę świecką, także kobietę.

Johanna Eleonora Petersen (von Merlau) była świadkiem tworzenia się nowego nurtu religijnego i zmian, jakie za sobą niósł. Jej życie i losy są doskonale udokumentowane ze względu na pracę, której Petersen była autorką. Uznaje się, że jej autobiograficzna książka jest pierwszą w języku niemieckim biografią kobiety¹⁸. Johanna Eleonora urodziła się 25 kwietnia 1644 r. we Frankfurcie nad Menem. Zastępną głównie jako pisarka oraz pietystyczny teolog o bardzo skrajnych poglądach. Była córką dworskiego mistra Georga Adolpha von Merlau i Sabiny z domu Ganß von Utzberg. Rodzice Johannyy Eleonory byli zmuszeni zbiec z rodzinnego majątku w Merlau do Frankfurtu nad Menem, w którym ukrywali się przed represjami i trudnościami wojny trzydziestoletniej. Po wojnie rodzina osiadła w Merlau oraz majątku Philippseck. Rodziny w Merlau nie ominęły trudności finansowe wynikające z zakończonej niedawno wojny. Ojciec małej Johannyy Eleonory z powodów zawodowych często był nieobecny i wychowanie dzieci leżało głównie w rękach pobożnej i religijnej matki. Pierwsze ze znanych wspomnień, które Johanna przytacza w autobiografii, pochodzi z okresu, kiedy dziewczynka miała ponad 4 lata, wówczas do domu przybyli służący ostrzegając matkę przed uzbrojonymi napastnikami zbliżającymi się do majątku. Matka zabrała ją oraz jej dwie siostry i uciekła w kierunku Frankfurtu nad Menem. Po drodze, zmęczone, skryły się w sadzie na wysokich owocowych drzewach i gorliwie modliły się do Boga o ocalenie. Kiedy cała czwórka była bezpieczna, matka zwróciła się do starszych córek, aby podziękowały Bogu za ocalenie życia. Najstarsza dziewczynka nie bardzo rozumiała, dlaczego ma

¹⁸ J. E. Petersen, *The life of Lady Johanna Eleonora Petersen. Written by herself*, B. Becker-Cantarino (oprac. i tłum.), Chicago–London 2005.

dziękować za ocalenie niewidzialnej osobie, jednak młodsza – Johanna Eleonora – na kolanach gorliwie się modliła, dziękując za powtórne życie dane jej przez Boga. Owa religijność i gorliwość wiary pozostała w niej do końca życia¹⁹.

Kiedy Johanna Eleonora miała 9 lat, zmarła jej ukochana matka, a następnie siostra. Ojciec w niedługim czasie powtórnie się ożenił. Jego żona słynęła z gospodarności i zaradności, jednak nie była religijna, co nie podobało się Johannie Eleonorze. Kiedy dziewczynka osiągnęła 10 lat uprosiła ojca o zgodę na naukę u miejscowego pastora, który miał pogłębić jej życie religijne. Po długich namowach ojciec zgodził się i wraz z siostrą Philippiną zaczęła uczęszczać na nauki kościelne, dzięki którym miała stać się świadomą swej wiary luteranką. Co warto podkreślić, Johanna Eleonora poza przygotowaniem do sakramentu w miejscowym kościele nie uzyskiwała żadnej dodatkowej edukacji.

Około 1655 r. jej siostrę Philippinę odesłano na dwór wuja do Stuttgartu i obowiązek zajęcia się domem spoczął na Johannie Eleonorze. Jej relacje z ojcem nie należały do najłatwiejszych. Ojciec często nie rozumiejąc, sprzeciwiał się zaangażowaniu córki w sprawy kościelne. Dziewczynka nie ukrywała, że jej marzeniem jest opuszczenie rodzinnego domu. Czuła, że to uczyni ją szczęśliwszą. Jej marzenie spełniło się. W wieku 12 lat, jak wiele dziewcząt z rodzin szlacheckich, została wysłana na dwór hrabiny Eleonory von Solms-Rödelheim, jednak skarżyła się na złe traktowanie. Następnie Johanna Eleonora została dwórką swej matki chrzestnej, Anny Margarethy von Hessen-Homburg, na której dworze spędziła 14 lat. Do jej obowiązków należało uczestniczenie w uroczystościach, częstych podróżach i licznych balach. Jednym z najtrudniejszych obowiązków, jaki przyszło jej wówczas wypełnić, była podróż do Linzu na ślub córki matki

¹⁹ J. E. Petersen, *The life of Lady Johanna Eleonora Petersen*, s. 32–34; M. H. Jung, *Frauen des Pietismus. Zahn Porträts*, Gütersloh 1998, s. 108–112.

chrzestnej. Z pamiętnika Johanny Eleonory dowiadujemy się, że obawiała się wizyty w tak silnie „papistowskim” miejscu oraz że wszechobecny katolicyzm zaszkodzi jej religijności. Tak się nie stało, za co była wdzięczna Bogu do końca życia. Zdawała sobie sprawę, że gdyby pozostała w Austrii dłużej, jej życie mogłoby wyglądać inaczej. Okres spędzony na dworze ciotki oceniała raczej pozytywnie, lecz z czasem coraz bardziej zaczęły jej doskwierać obowiązki dworskie: liczne bale, jej zdaniem zbyteczne, a uczestnictwo w których nie pomagało w bogobojnym życiu. Była już wtedy bardzo pobożna i ku Kościołowi kierowała swoje życie²⁰.

Na początku lat sześćdziesiątych XVII w. Johanna Eleonora została zaręczona z synem saskiego elekta von Bretewitza. Nie chciała jednak tego związku, nie ze względu na sprzeciw wobec instytucji małżeństwa, a ze względu na pochodzenie przyszłego męża. Uważała bowiem, że szlachta nie jest wystarczająco religijna i bogobojna, że jej życie jest zepsute i pozbawione Boga. Z drugiej strony nie mogła wyjść za mąż za kogoś nieszlachetnie urodzonego, to godziłoby w jej dobre imię i pochodzenie. Na dworze ciotki odebrała wysokie wykształcenie, nauczyła się francuskiego, greckiego i hebrajskiego, prowadziła studia biblijne. Jej modlitwy często dotyczyły rozwiązania tej niekomfortowej dla niej sytuacji. Ostatecznie do ślubu z młodym von Bretewitzem nie doszło, bo oboje nie chcieli tego małżeństwa. Johanna Eleonora wspominała, że ten moment przyjęła z nieukrywaną ulgą.

W 1672 r. we Frankfurcie nad Menem poznała dwóch czołowych przywódców pietyzmu: Philippa Jakoba Spenera i Johanna Jakoba Schütza, z którymi często wymieniała korespondencję. Zafascynowana pomysłami Spenera i jego postawą postanowiła zostać pietystką. Już wówczas otaczający

²⁰ M. H. Jung, *Frauen des Pietismus*, s. 112–114.

ją świat był dla niej wstrętny i pozbawiony religijności. Zapragnęła przeprowadzić się do Frankfurtu, by być bliżej Spenera i jego nauki. Na opuszczenie dworu ciotki musiała jednak trochę poczekać²¹. W roku 1674 o jej rękę poprosił jeden z czołowych pastorów pietystów, przyjaciel Spenera, Johann Winckler. Ojciec Johannyy Eleonory nie wyraził na to zgody. To sprawiło, że młoda kobieta jeszcze bardziej skupiła się na modlitwie, chcąc całkowicie poświęcić się Bogu. Jej religijna postawa budziła zdziwienie i szyderstwa. Wyśmiewano Johannę Eleonorę von Merlau oskarżając ją, że czynami i modlitwą chce zgładzić haniebne czyny, których się zapewne dopuściła, podejrzewano u niej chorobę psychiczną. Kobieta pozostała nieugięta, obelgi i szykany traktując jako cenę, którą musi zapłacić za prawdziwe obcowanie z Jezusem. Uważała, że dzięki temu staje się męczenniczką za wiarę.

W 1675 r. ojciec wezwał córkę do domu rodzinnego, żeby zaopiekowała się dzieckiem jego drugiej żony, zmarłej po porodzie. Zanim Johanna Eleonora dotarła na miejsce, dziecko także zmarło. Następnym krokiem wówczas już 31-letniej kobiety była wymarzona przeprowadzka do Frankfurtu nad Menem. Wiosną 1675 r. dzięki pomocy Spenera przeniosła się do domu wdowy, Marie Juliane Baur von Eyseneck, do majątku Saalhof, gdzie latem 1676 r. zapoczątkowała prywatne spotkania biblijne. Pierwsze tego typu zgromadzenie biblijne istniało we Frankfurcie nad Menem od 1670 r., jednak w Saalhof kobiety mogły swobodnie wyrażać swoje poglądy na temat Biblii, co w ówczesnie było nowością. Wokół Johannyy Eleonory von Merlau zaczęło gromadzić się coraz więcej osób zainteresowanych interpretacją Pisma Świętego oraz poszukujących sensu prawdziwej wiary. Pietystka, bardzo radykalna w poglądach, nie zawsze była popierana. Miejscowa ludność sprzeciwiająca się jej nauce postulowała

²¹ J. E. Petersen, *The life of Lady Johanna Eleonora Petersen*, s. 34–39.

nawet wyrzucenie von Merlau z miasta. Postulaty nie przyniosły rezultatów i spotkania pietystyczne w Saalhof odbywały się przez kolejne lata bez przeszkód, czyniąc Johannę Eleonorę von Merlau jednym z filarów pietyzmu we Frankfurcie – obok Spenera i Schütza²².

Johanna Eleonora dużo podróżowała odwiedzając krewnych i przyjaciół. W trakcie jednej z takich podróży łodzią rozpętała się ogromna burza i pasażerów ogarnęła panika. Zachęcona okolicznościami von Merlau rozpoczęła kazanie, w którym nawoływała do bojaźni Bożej, religijności i wyrzeczenia się grzechu. Było to jedno z pierwszych publicznych wystąpień młodej, pewnej siebie kobiety. Zachęcona sukcesami, Johanna Eleonora z przyjaciółką von Eyseneck zapoczątkowały szkołę dla dzieci. Uczęszczało do niej od 10 do 12 dzieci, m.in. córka von Eyseneck, siostrzenice Johannы Eleonory i obie córki Spenera. Dzieci uczyły się w niej modlitw, czytały Biblię, uczyły się greki.

Von Merlau była zaangażowana w działalność misyjną pietystów jako gorliwa zwolenniczka zakupu ziemi w Nowym Świecie, w Pensylwanii i przeprowadzaniu się tam nękanych w ojczyźnie pietystów. Pierwsza fala emigracyjna wyruszyła do Pensylwanii już w 1676 r. Tego roku wiosną Johanna Eleonora poznała młodego teologa, Johanna Wilhelma Petersena, który przyszedł do Saalhof na jedną z jej lekcji. Zafascynowany wszystkim co słyszał, Petersen oświadczył się von Merlau. Johanna, już przywykła do roli panny, zasugerowała, aby przekazać to pytanie jej ojcu. Ojciec zgodził się na ślub i 1680 r. Johanna Eleonora von Merlau i Johann Wilhelm Petersen zostali małżeństwem.

Odtąd małżeństwo Petersen wspólnie pracowało nad pogłębieniem pietyzmu wśród społeczeństwa. Johanna Eleonora Petersen przez lata zmagала się z licznymi pyta-

²² M. H. Jung, *Pietismus*, Frankfurt am Main 2005, s. 66–71; D. H. Shantz, P. C. Erb, *An itroduction to German Pietism*, s. 71–98.

niami i zagadnieniami związanymi z sensem wiary, obecnością aniołów w życiu człowieka, zbawieniem czy potępieniem. Była autorką licznych rozpraw i książek teologicznych, wspomnianej autobiografii, spod jej pióra wyszły takie dzieła, jak: *Rozmowy serdeczne z Bogiem* (1689 i 1694), *komentarz do Objawienia Jana* (1696), traktat *Wieczna Ewangelia ogólnego przywrócenia wszystkich stworzeń*, w którym zachęcała do nauczania apokatazy. Ponadto uznaje się ją za pierwszą tłumaczkę na język niemiecki komedii Moliera. Johanna Eleonora Petersen, kobieta czynu, nauki i wspinałych rozpraw teologicznych²³, zmarła 19 marca 1724 r. w Möckern.

Drugim przykładem ważnej dla pietyzmu kobiety jest Anna Nitschmann. Urodziła się 24 listopada 1715 r. w Kunevald na Morawach. Życiorys Anny jest dobrze znany dzięki niej samej: w wieku 22 lat napisała pamiętnik, w którym zawarła szczegóły ze swego życia. Pisanie własnych życiorysów było powszechne wśród członków grupy wyznaniowej z Herrnhut, wierzono, że rozpisywanie się na temat swego życia zmusza do refleksji nad pobożnością i analizą swych dobrych i złych uczynków. Do dzisiaj w archiwach wspólnoty Herrnhut przechowywanych jest około dziesięciu tysięcy ręcznie pisanych autobiografii.

Ojciec Anny był rolnikiem i cieślą, matka krawcową, co zatem trzeba podkreślić, Anna Nitschmann nie wywodziła się ze szlachty, jak większość kobiet związanych z pietyzmem. Miała ograniczony dostęp do edukacji, jednak nie zachwiało to jej w religijności. Już jako dziecko doświadczyła opresji protestantów zamieszkujących Morawy, była zmuszana do praktyk religijnych w obrządku katolickim²⁴.

²³ M. H. Jung, *Frauen des Pietismus*, s. 117–129.

²⁴ M. H. Jung, *Pietismus*, s. 61–73; M. H. Jung, *Frauen des Pietismus*, s. 72–77.

Lata dwudzieste XVIII w. to na Morawach okres Wielkiego Przebudzenia religijnego, które ogarnęło cały teren i niemal wszystkich protestantów. Dawid, ojciec Anny, gromadził wraz z żoną w domu setki osób słuchających kazań, modlących się, śpiewających pieśni religijne i czytających Biblię. Uczestniczką spotkań religijnych była Anna. Jej religijność była tak mocno zakorzeniona, że modlitwa stała się częścią jej życia (wspominała, że często przy wypasie owiec śpiewała pieśni religijne Kościoła Braci Morawskich). Śpiewanie pieśni i spotkania religijne w domu Nitschmannów były surowo zabronione. Jej rodzina była prześladowana, ojciec i starszy brat Melchior zostali uwięzieni z powodu wiary, jednak udało im się zbiec do Herrnhut, gdzie mieszkali do 1725 r. Później dołączyła do nich reszta rodziny: Anna z matką i rodzeństwem. Ojciec otrzymał od hrabiego Zinzendorfa propozycję pracy, rodzina przeniosła się do majątku w Berthelsdorfie, mieszkali tam dwa lata, następnie powrócili do Herrnhut. Annę 17 marca 1730 r. losowo wybrano na najstarszą z niezamężnych młodych kobiet. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf ostrzegał ją, by nie akceptowała wyboru, ale Anna uważała, że los jest decyzją Boga i nie może odmówić. Jako „błogosławiona uczennica” stała się wzorem dla kobiet z Herrnhut. Kilka tygodni po wyborach założyła grupę Dziewic Baranka złożoną z 18 kobiet, które chciały służyć wyłącznie Jezusowi, a małżeństwo odsunęły na dalszy plan. Grupa się rozwijała, szkoliła nowe misjonarki potrzebne do pracy w Herrnhut oraz w Betlejem i Nazarecie w Pensylwanii. Ich życie przypominało życie w klasztorze: maleńkie pokoiki pozbawione wygod i ciągła modlitwa, odmawiana nawet nocą.

Zmiana w życiu Anny Nitschmann nastąpiła w 1741 r., kiedy zrezygnowała z bycia niezamężną kobietą. Decyzja, którą podjęła jako 14-letnie dziecko, w późniejszych latach mocno jej ciążyła. Annie zaproponowano małżeństwo z Leonhardem Doberem – czołowym działaczem religijnym

z Herrnhut. Związek ten nie był spełnieniem marzeń Anny, lecz nie chciała się sprzeciwiać woli wspólnoty. Ciągłe pozostawała na modlitwie, aby Bóg uchronił ją od tego małżeństwa. Tymczasem Dober w liście wyraził niechęć do zawarcia z nią małżeństwa. Anna, ku ogromnej radości, znów była wolna. W kolejnych latach zaczytywała się w żywotach świętej Teresy, hiszpańskiej mistyczki, stawiając ją sobie za wzór, jednak hrabia Zinzendorf zdecydowanie skarcił jej postawę, tak bardzo podobną do katolicyzmu. Anna porzuciła więc myśl o mistycyzmie i ascezie²⁵.

Kiedy w 1736 r. hrabia von Zinzendorf został skazany na banicję i zmuszony do opuszczenia Saksonii, Anna Nitschmann – wówczas opiekunka jego córki Benigny – podążyła wraz z nim i jego rodziną. Opuścili Herrnhut i udali się w kierunku Ebersdorf, następnie przeprowadzili się do Frankfurtu nad Menem, a stamtąd do Marienborn. Nigdzie nie byli mile widzianymi przybyszami, ich działalność wywoływała skrajne emocje mieszkańców, co zmuszało ich do ciągłej tułaczki. Kolejnym przystankiem hrabiego i jego najbliższych był zamek Ronnenburg w Wetterau, gdzie kryli się wszyscy separatyści, przeciwnicy polityczni i zbiegli więźniowie religijni. Anna wspominała, że było to także miejsce zamieszkania głównie sów i nietoperzy. Zamek budził w niej odrazę i lęk do tego stopnia, że nie zachowały się żadne milsze wspomnienia z czasu mieszkania na zamku Ronnenburg.

Anna Nitschmann w następnych latach wiele podróżowała. Z Erdmuthe Dorotheą von Zinzendorf odwiedziły Francję, Holandię, Anglię. Zajmowały się głównie działalnością misyjną, głoszeniem kazań, nawracaniem. Rodzina Anny także była zaangażowana w aktywność misyjną, w 1737 r. z Nowego Świata do Herrnhut powrócił jej ojciec (matka zmarła w Nowym Świecie przed 1737 r.). Jednak ojciec

²⁵ M. H. Jung, *Frauen des Pietismus*, s. 70–73.

zdecydował się powrócić do Nowego Świata, gdzie zmarł w 1758 r. Melchior, najstarszy brat Anny, był misjonarzem z Herrnhut, zmarł jako spowiednik w więzieniu w Schildberg. Rosina – jej siostra, zaangażowana w życie Kościoła, zmarła bardzo wcześnie, w 1731 r. w Herrnhut. Brat Johann Nitschmann po powrocie z misji w Laponii udał się nad Wołgę, mianowano go biskupem Kościoła Braci Morawskich, zmarł tam w 1783 r.

W roku 1740 Anna Nitschmann wyjechała na misję do Nowego Świata. Wcześniej w Holandii nawiązała kontakt z kwakrami, dlatego po przybyciu do Pensylwanii udała się do założonej w 1683 r. siedziby kwakrów w Filadelfii. Trwający siedemnaście tygodni rejs statkiem przysporzył jej wiele strachu o przyszłość.

Dnia 9 grudnia 1741 r. do Filadelfii przybył hrabia von Zinzendorf z córką Benigną i najbliższymi współpracownikami, bez żony. Działalność misyjna Anny, hrabiego i nowo przybyłych przedstawicieli bractwa Herrnhut skierowana była głównie do zamieszkujących te tereny Indian. Martin Jung uważa, że:

Z dzisiejszej perspektywy ruchy misyjne pochodzące z chrześcijańskiego Zachodu nie dokonały niczego poza kulturowym imperializmem terenu, na który przybyły. Misjonarze pietyści chcieli oczywiście obudzić miłość do Zbawiciela wśród ludów niechrześcijańskich, ale nie dążyli do nawrócenia całych narodów, a jedynie do chrztu poszczególnych ludzi (...). Popierali także prawa człowieka. Podczas pracy z czarnymi niewolnikami na Karaibach Herrnhut stanął po stronie czarnych przeciwko białym panom²⁶.

W styczniu 1743 r. Anna, hrabia Zinzendorf z córką i niektórymi współpracownikami udali się w podróż powrotną.

²⁶ M. H. Jung, *Frauen des Pietismus*, s. 67.

Dotarli do Rygi, a stamtąd na Śląsk, gdzie hrabia Zinzendorf uczynił Annę najbliższą, najbardziej zaufaną współpracowniczką, tym samym wypierając z roli powierniczki swą żonę Erdmuthe Dorotheę.

Anna od początku wzbudzała zainteresowanie Zinzendorfa, który dwukrotnie bez rezultatu się jej oświadczał. O jego żonie twierdzi się, że zmarła ze zgryzoty. Rok po jej śmierci, 19 czerwca 1756 r., Anna zgodziła się poślubić Zinzendorfa. Pobrawszy się 27 czerwca 1757 r., zachowali to w tajemnicy i dopiero w listopadzie 1758 r. oficjalnie ogłosili, że są małżeństwem. Trzy lata później 21 maja 1760 r. w Herrnhut zmarła Anna zaledwie dwa tygodnie po śmierci męża. Zasłynęła z poezji i pieśni. Nitschmann uznana jest za autorkę ponad 56 pieśni do księgi pieśni wspólnot. Najbardziej znane dzieła Anny Nitschmann to hymny „Panie Jezu Chryste, moje życie”, „Teraz powiedz Amen”, „Bliskość i odległość”. Jej religijna twórczość opiera się na wielbieniu majestatu Boga. Człowiek w jej pieśniach jest zawsze grzeszny, uniżony, bojący się kary, często porównany do plewy, żdźbła, nic nieznaczącego robaka. Pod tym względem jej pieśni i wiersze bezpośrednio nawiązują do twórczości Marcina Lutra, z którego Anna przez całe życie brała przykład. Nitschmann jest przykładem misjonarki i mistyczki, która życie poświęciła Bogu i wspólnocie Herrnhut, a jej hymny religijne budzą podziw do dzisiaj²⁷.

Podsumowując, pietyzm, jak na to wskazują postaci dwóch kobiet, był zjawiskiem ponadklasowym. Zajmowały się nim szlachetnie urodzone kobiety i pochodzące z warstwy niższej czy najuboższej. Zaangażowanie owych kobiet było różne i trudno je porównywać, gdyż każda z udzielających się w ruchu pietystycznym była indywidualnością. Znane są przykłady poetek i pisarek religijnych, inne z kolei

²⁷ M. H. Jung, *Pietismus*, s. 69–70; M. Schmidt, *Pietismus*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1972, s. 93–109.

zajmowały ważne stanowiska, trudniły się edukacją wspólnoty, dzieci i młodzieży. Znane są przykłady kobiet, które w małżeństwie odnajdowały radość i sens, a są i takie, które decydowały się na samotność. Mamy zatem do czynienia z różnymi sposobami uczestnictwa kobiet w ruchu, jakim był pietyzm – zjawisko tak niejednorodne jak sama reformaacja. Co jednak należy zaznaczyć, pietyzm nie czynił kobiet przywódcami, nie był też ruchem, który zapoczątkował emancypację czy równouprawnienie. Kobiety mogły wyrażać swe emocje czy zdanie, jednak w kwestiach najważniejszych, typu małżeństwo, decyzja nie należała do nich. Nadal podlegały mężczyznom. Pietyzm był ruchem religijnym i kobiety musiały się liczyć z zasadami konkretnego wyznania zapisanymi w Biblii: „Żony bądźcie uległe mężom swoim jak Panu”²⁸ czy „Niech niewiasty na zgromadzeniach milczą, bo nie pozwala się im mówić; lecz niech będą poddane jak i zakon mówi”²⁹. Co jednak nie umniejsza ich roli i znaczenia w kształtowaniu się religijności lokalnej społeczności.

²⁸ List do Efezjan 5, 22.

²⁹ List do Koryntian 14, 34.

Ks. Adam Szot

„O ducha franciszkańskiego...” – uwagi
o promocji III Zakonu św. Franciszka z Asyżu
w publikacjach i drukach okresu
międzywojennego

Początki III Zakonu św. Franciszka sięgają I połowy XIII w., gdy w 1221 r. Franciszek, Biedaczyna z Asyżu, wychodząc naprzeciw potrzebom Kościoła zaproponował świeckim nową formę życia radami ewangelicznymi. Było to niewątpliwie *novum* w dotychczasowej formule życia zakonnego. Oprócz dwóch zgromadzeń: męskiego i żeńskiego, żyjącego według Reguły św. Franciszka, pojawił się nowy Zakon, ludzi świeckich żyjących w rodzinach, kierujących się regułą franciszkańską. W latach 1221–1228 powstała pierwsza reguła III Zakonu. Papież Mikołaj IV w 1289 r. bullą *Supra Montem* kanonicznie zatwierdził wspólnotę pokutników pozostających pod duchowym kierownictwem franciszkanów i nadał im regułę zakonną.

Reguła papieża Mikołaja IV została zastąpiona nową, papieża Leona XIII, który 30 maja 1883 r. wydał konstytucję apostolską *Misericors Dei Filius*. To ona pod koniec XIX w. zapoczątkowała intensywny rozwój życia franciszkańskiego na ziemiach polskich, choć pierwsze wspólnoty III Zakonu św. Franciszka na ziemiach polskich powstały już w I poł. XIII w., tuż po przybyciu franciszkanów do Wrocławia (1236 r.) i do Krakowa (1237 r.). Przez cały okres śre-

dniowiecza i dalszych wieków III Zakon św. Franciszka był bardzo liczny. Zrzeszał osoby różnych stanów i zawodów, w tym duchownych diecezjalnych.

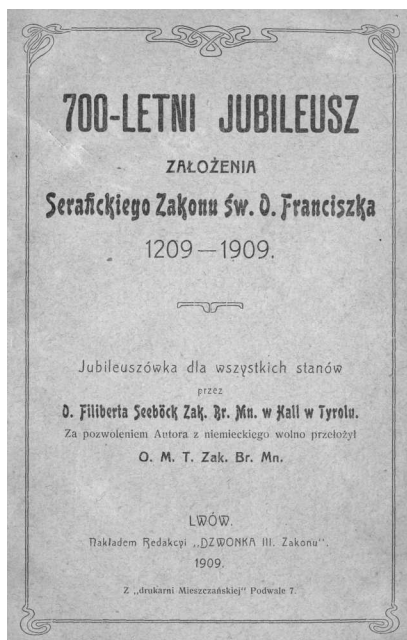
Problematyka szerzenia ducha franciszkańskiego i idei III Zakonu św. Franciszka pojawiła się w czasopiśmie na ziemiach polskich w drugiej poł. XIX w. Oczywiście, ze względów politycznych, prześladowania Kościoła i represji wobec życia zakonnego nie mogło być mowy o szerzeniu czynnego życia zakonnego pod zaborem pruskim czy rosyjskim. Pierwsze czasopisma zajmujące się problematyką tercjarską pojawiły się pod zaborem austriackim, w miastach Galicji. Największe miejskie ośrodki, takie jak Kraków i Lwów, stały się miejscem rozwoju zgromadzeń zakonnych, w tym franciszkańskich, a także miejscem promowania ducha franciszkańskiego wśród osób świeckich. We Lwowie i w Krakowie zaczęły się ukazywać pierwsze czasopisma poświęcone III Zakonowi św. Franciszka, ukazujące założenia i cele III Zakonu, a także zajmujące się sprawami duchowości franciszkańskiej czy misji katolickich.

Praktycznie wszystkie najważniejsze dokumenty papieskie, które dotyczyły reguły III Zakonu św. Franciszka, zostały wydane we franciszkańskich publikacjach na ziemiach polskich. Bulla papieża Mikołaja IV *Supra Montem* z 1289 r., potwierdzająca regułę III Zakonu, wydana została drukiem w pozycji o. Czesława Bogdalskiego, pt. *Organizacja i Działalność Trzeciego Zakonu św. O. Franciszka* (Kraków 1926).

O. Czesław Bogdalski był propagatorem ducha franciszkańskiego, a ponadto czynnie angażował się w szerzenie idei franciszkańskiej. To organizator, dyrektor i wizytator tercjarstwa franciszkańskiego, inicjator I Ogólnopolskiego Kongresu Tercjarskiego w Krakowie (1921 r.). Ojciec Bogdalski przyczynił się do rozpowszechnienia idei franciszkańskiej wśród członków III Zakonu poprzez wydawanie czasopism dedykowanych członkom Franciszkańskiego Zakonu Świeckich (m.in. miesięcznika „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, któ-

rego był redaktorem w latach 1886–1895 i 1899–1922). Jako gwardian w kilku klasztorach franciszkańskich (Leżajsk, Brzeżany, Dukla) pisał kroniki klasztorne. Choć nie był wykształconym historykiem, zajmował się historią zgromadzeń i domów franciszkańskich na ziemiach polskich, gromadził materiały archiwalne dotyczące dziejów III Zakonu.

Inne dokumenty papieskie propagujące III Zakon św. Franciszka także były wydawane drukiem na ziemiach polskich na początku XX w. lub w późniejszych latach, w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Encyklika papieża Leona XIII z roku 1882, pt. *Auspicato concessum est*, została zamieszczona drukiem w „Szkołe Serafickiej” z 1933 r. i w *Podręczniku III. Zakonu Św. O. Franciszka z Assyżu* (Lwów 1907).



Il. 1. Okładka okolicznościowej publikacji, pt. *700-letni jubileusz założenia Serafickiego Zakonu św. O. Franciszka 1209–1909*, Lwów 1909

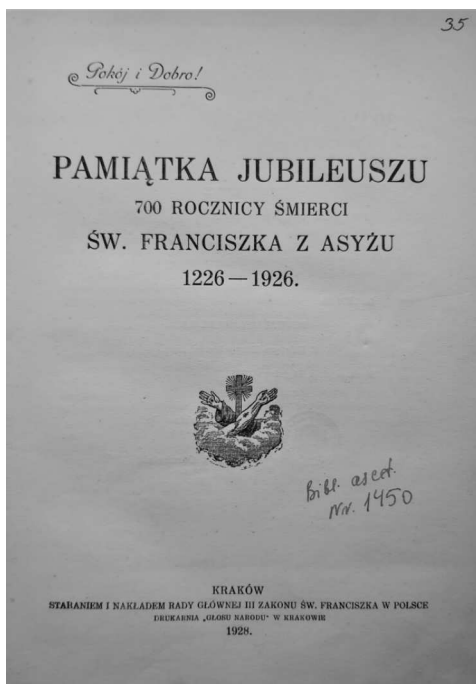
Konstytucję papieża Leona XIII z 1883 r. *Misericors Dei Filius* podającą zreformowaną regułę tercjarską zamieszczono w „Szkole Serafickiej” z 1933 r., u o. Cz. Bogdalskiego: *Organizacja i Działalność Trzeciego Zakonu Św. O. Franciszka*, a także u o. Honorata z Białej: *Nauki o Trzecim Zakonie Św. O. Franciszka* (Warszawa 1920) oraz w „Podręczniku Dzwonka Lwowskiego” i w *Nowym Katechizmie Trzeciego Zakonu* o. Feliksa Dwornickiego.

List pasterski Piusa X *O zabezpieczeniu karności w Trzecim Zakonie* z 1912 r. zamieszczony został przez o. Honorata z Białej w: *Nauki o Trzecim Zakonie Św. O. Franciszka*.

Papież Benedykt XV wydał 6 stycznia 1921 r., w rocznicę założenia III Zakonu św. Franciszka, encyklikę *Sacra Propediem*. Wydrukowana została m.in. w *Pamiętniku Ogólno polskiego Kongresu tercjarskiego odbytego w Krakowie z okazji 700 letniego Jubileuszu założenia III Zakonu św. O. Franciszka 1221–1921* (Częstochowa 1922).

Kolejna encyklika papieska z okresu dwudziestolecia międzywojennego to tekst papieża Piusa XI z 30 kwietnia 1926 r., rozpoczynający się od słów *Rite expiatis*. Wydana w siedemsetną rocznicę śmierci św. Franciszka, encyklika została opublikowana z *Pamiętce jubileuszowej 700 rocznicy śmierci św. Franciszka z Asyżu 1226–1926* (Kraków 1928) i w osobnym wydaniu nakładem Komitetu Jubileuszowego świętego Franciszka z Asyżu (Lwów 1926).

Okazją do promocji III Zakonu św. Franciszka były jubileusze franciszkańskie. Z okazji 700-lecia założenia przez św. Franciszka Trzeciego Zakonu, dla osób świeckich, ukazał się *Pamiętnik Ogólno polskiego Kongresu tercjarskiego odbytego w Krakowie z okazji 700 letniego Jubileuszu założenia III Zakonu św. O. Franciszka 1221–1921*. Kilka lat później, z okazji 700-letniej rocznicy śmierci Biedaczyny z Asyżu, wydane zostały kolejne książki, np. *Pamiętka jubileuszowa 700 rocznicy śmierci św. Franciszka z Asyżu 1226–1926* oraz *Ojcu Serafickiemu w Hołdzie* (Warszawa 1927).



Il. 2. Strona tytułowa publikacji pt. *Pamiętka Jubileuszu 700 rocznicy śmierci św. Franciszka z Asyżu 1226–1926*, Kraków 1928

Wiele innych publikacji propagowało żywot św. Franciszka, założyciela III Zakonu. Wystarczy wymienić kilka z nich, by zrozumieć, jak wiele literatury dotyczącej osoby założyciela III Zakonu ukazywało się w pierwszych dziesięcioleciach XX w. na ziemiach polskich: o. Honorat [Koźmiński], *Święty Franciszek Seraficki i Naśladowcy Jego*, t. I–IV, (Warszawa 1902); o. Euzebiusz Stateczny, *Żywot Świętego Franciszka z Asyżu na podstawie materiałów źródłowych* (Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin [1926]); o. Cuthbert, *Żywot Świętego Franciszka* (Poznań 1927); Leopold Staff, *Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu* (Warszawa 1920).

Na arenie ogólnopolskiej były wydawane miesięczniki dla tercjarzy. Praktycznie każda ze wspólnot zakonnych franciszkańskich wydawała swe pisma dotyczące III Zakonu św. Franciszka. Szerzenie idei franciszkańskiej było troską wszystkich rodzin zakonu św. Franciszka z Asyżu. Ze względów oczywistych propagowaniem idei franciszkańskich najbardziej zainteresowane były same zgromadzenia franciszkańskie: bernardyni, kapucyni, franciszkanie konwentualni i reformaci. Wszak III Zakon stanowił integralną część Zakonu św. Franciszka z Asyżu. W wielu prowincjach franciszkańskich zaczęto wydawać czasopisma przeznaczone głównie dla członków III Zakonu. Obok żywego słowa również słowo drukowane stawało się podstawowym źródłem głoszenia prawd wiary, zasad moralnych i szerzenia wiedzy o zasadach życia franciszkańskiego.

Najstarszym czasopismem zajmującym się tercjarstwem i promującym jego idee, ukazującym się w dwudziestolecu międzywojennym, był „Dzwonek Trzeciego Zakonu S.O.N. Franciszka Serafickiego” ukazujący się od 1885 r. w Krakowie. Od roku 1925 pojawił się podtytuł „Ilustrowane pismo miesięczne. Najstarszy w Polsce organ III Zakonu św. Franciszka Serafickiego”. Wydawcą i redaktorem odpowiedzialnym za czasopismo w latach międzywojennych był o. Czesław Bogdalski. Pismo w okresie międzywojennym cieszyło się sporą popularnością, o czym świadczą wysokie nakłady wydawnicze (w 1922 r. – 13 000 egz., 1929 – 10 000 egz., 1939 – 6300 egz.). Główna tematyka pisma dotyczyła dziejów zgromadzenia bernardynów w Polsce. Numery zawierały nekrologi zakonników, a także i tercjarzy. Podejmowano wiele tematów poruszających zagadnienia tercjarzkie i pomocy duszpasterskich służących rozwojowi ascezy tercjarskiej.

Okazjonalnie były drukowane kalendarze będące dodatkami do „Dzwonka Trzeciego Zakonu S.O.N. Franciszka Serafickiego”, np. „Kalendarz Dzwonka Trzeciego Zakonu”

[św. Franciszka] na Rok...”, „Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu Św. Franciszka z Asyżu na Rok...”, czy „Kalendarz Tercjarski na Rok ...” Wszystkie one ukazały się we Lwowie.

Kolejnym czasopismem wydawanym przez bernardy-nów był „Świt Seraficki. Kwartalnik poświęcony szerze-niu idei św. Franciszka z Asyżu. Organ księży tercjarzy, księży dyrektorów i przełożonych Trzeciego Zakonu Fran-ciszkańskiego w Polsce”. Periodyk ukazał się we Lwowie w 1925 r. Redaktorem czasopisma był o. Wiktor Biegus. Cza-sopismo poruszało wyłącznie zagadnienia tercjarskie, takie jak: asceza franciszkańska, metody pracy tercjarskiej, szerze-nie idei franciszkańskiej.

Rada Główna III Zakonu św. Franciszka w Polsce wy-dawała swe oddzielne czasopismo, w którym drukowano przede wszystkim materiały informacyjne i formacyjne dla członków Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. Były to: sprawozdania z zebrań i komunikaty Rady Głównej III Za-konu św. o. Franciszka; relacje z działalności III Zakonu w różnych miejscowościach; artykuły na temat ascezy ter-cjarskiej i apostołstwa członków III Zakonu.

„Wiadomości Tercjarskie. Wydawnictwo Rady Głównej III Zakonu św. o. Franciszka” ukazywały się trzy razy w roku, w latach 1927–1939, w Krakowie. Redaktorami cza-sopisma byli ojcowie: Czesław Szuber, Marian Najdecki, Ire-neusz Kmiecik, Gerard Rysza, Anatol Pytlik i Alojzy Wojnar.

Franciszkanie konwentualni wydawali „Pochodnię Se-raficką. Organ Trzec[iego] Zakonu i Stow[arzyszenia] Fran-c[iszkańskiej] Krucjaty Misyjnej”. Czasopismo ukazywało się w latach 1926–1939 w Grodnie i Krakowie. Początkowo dru-kowano je w drukarni wydawnictwa „Rycerza Niepokala-nej” w Grodnie; redaktorem pisma był o. Czesław Keller. W latach trzydziestych XX w. franciszkanie wydawali jesz-cze coroczny dodatek, czyli „Kalendarz Pochodni Serafic-kiej” (Kraków).

Ojcowie reformaci mieli swe własne wydawnictwo dotyczące franciszkanów świeckich. We Włocławku, w latach 1917–1923, redaktorem i wydawcą „Głosu św. Franciszka Serafickiego. Pisma miesięcznego dla członków III Zakonu, czcicieli św. Antoniego Padewskiego i ustawicznej Drogi Krzyżowej” był o. Feliks Dwornicki. Czasopismo, adresowane do dyrektorów, przełożonych i księży zajmujących się w parafiach tercjarzami, poruszało również sprawy III Zakonu, drukowało rozważania ascetyczne i upowszechniało hagiografię franciszkańską. Podobnie jak w innych czasopiśmiech wydawano „Kalendarze Franciszkańskie” na poszczególne lata.

Jednym ze starszych czasopism franciszkańskich był „Posłaniec św. Antoniego z Padwy. Pismo miesięczne. Organ Pobożnego Stowarzyszenia św. Antoniego Padewskiego i III Zakonu św. Franciszka”. „Posłaniec” ukazywał się od 1912 r. najpierw w Krakowie. Następnie, do 1939 r., był wydawany przez franciszkanów reformatów we Lwowie. Głównym wydawcą i redaktorem pisma był o. Ireneusz Kmiecik, zaangażowanymi w prace redakcyjne byli także inni zakonnicy, np. o. Florentyn Szczepanik.

Fakt, że czasopismo przede wszystkim propagowało kult św. Antoniego z Padwy i świętych franciszkańskich, mógł być powodem zainteresowania nim wielu wiernych, w związku z czym „Posłaniec” ukazywał się w dużym nakładzie. Wyjątkowo nakład w okresie dwudziestolecia nie zmalał, a rósł – od 5 000 egz. w roku 1922 do 6 000 egz. w 1929 i do 10 000 egz. w 1938 r. Czasopismo promowało duchowość franciszkańską, z uwzględnieniem osób świeckich należących do III Zakonu św. Franciszka. Dużo miejsca poświęcano misjom franciszkańskim, dziejom ruchu franciszkańskiego i hagiografii franciszkańskiej.

Jeszcze innym czasopismem była reformatów „Szkoła Seraficka. Miesięcznik dla tercjarzy franciszkańskich, Związku Misyjnego i Pobożnego Stowarzyszenia ku czci św. An-

toniego”. Była to kontynuacja na ziemiach polskich – wydawanego od 1907 r. przez o. Władysława Gawlika na Górze św. Anny – „Głosu św. Franciszka”. W latach 1926–1939 redaktorem naczelnym „Szkoly Serafickiej” był o. Grzegorz Moczygęba, postać niezwykle ważna dla rozwoju III Zakonu św. Franciszka w Polsce, a przede wszystkim na Śląsku. O. Grzegorz był autorem licznych broszur dewocyjnych oraz inicjatorem wydania i redaktorem niezwykle poczytnych kalendarzy serafickich. Kierował drukarnią franciszkańską w Panewnikach. Pod jego kierownictwem nastąpił prawdziwy rozkwit III Zakonu, m.in. to on był pomysłodawcą i propagatorem na całą Polskę „Młodzieży Franciszkańskiej” i „Rycerstwa św. Franciszka”. Czasopismo ukazywało się w klasztorze franciszkańskim w Panewnikach koło Katowic. W roku 1938 miało nakład 4 000 egz. „Rycerstwo św. Franciszka” zawierało kilka podstawowych działów: misyjny, ascetyczny, społeczno-moralny, poświęcony hagiografii franciszkańskiej i sprawom III Zakonu.

Na ziemiach polskich od początku XX w., a więc jeszcze pod zaborem rosyjskim, ukazywały się czasopisma franciszkańskie w Warszawie i we Włocławku.

Czasopismo pt. „Rodzina Seraficka. Miesięcznik religijno-społeczny. Organ zgromadzenia III Zakonu św. Franciszka Serafickiego” ukazywało się w Warszawie od 1910 r. Jego redaktorem był o. Viator a Majówka [Rytel]. Cieszyło się sporym zainteresowaniem, ale na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w., gdy nastąpił kryzys gospodarczy, zmniejszył się też nakład czasopisma. W roku 1922 czasopismo było wydawane w 4 000 egz. Największy nakład miało w roku 1927 – 15 000 egz. W kolejnych latach wysokość nakładu zaczęła spadać: w 1929 r. 14 000 egz., by w 1938 r. osiągnąć połowę najwyższego nakładu, czyli 7 500 egz. Czasopismo podawało przede wszystkim informacje i materiały dotyczące III Zakonu św. Franciszka, artykuły poruszające kwestię ascezy zakonnej i tercjarskiej, zamieszczało kronikę

religijną. Można było w nim znaleźć sporo informacji z dziejów zakonu kapucynów i dotyczących misji katolickich. Tym, co je odróżniało od wielu innych czasopism franciszkańskich, były recenzje książek, a nawet zamieszczane w kąciku literackim wiersze religijne.

W latach 1925–1939 ojcowie kapucyni wydawali w Warszawie drugie czasopismo poświęcone III Zakonowi św. Franciszka. Była to „Rodzina Seraficka. Dyrektor. Dodatek dla księży do Rodziny Serafickiej”. Redaktorem jego był także o. Viator a Majówka. Czasopismo było typowo szkoleniowe, przeznaczone dla określonej grupy duchownych, nie zawsze zresztą zakonnych, będących dyrektorami w parafiach wspólnot franciszkańskich. Stąd również problematyka czasopisma grupowała się wokół następujących tematów: dzieje ruchu franciszkańskiego, program pracy parafialnej oraz zadania i cele III Zakonu św. Franciszka. Na łamach „Rodziny Serafickiej” zamieszczano gotowe już szkice i konferencje o tematyce franciszkańskiej. O. Viator a Majówka był ponadto autorem kilku poczytnych publikacji tercjarskich, m.in. *Katechizmu trzeciego zakonu świętego Ojca Franciszka z Asyżu* (Warszawa 1914; Warszawa 1926).

Pod koniec lat trzydziestych XX w. ojcowie kapucyni rozpoczęli w Krakowie wydawanie nowego czasopisma poświęconego tematyce franciszkańskiej, z myślą o osobach świeckich, pt. „Pokój i dobro. Miesięczne czasopismo ilustrowane”. Nowy tytuł ukazywał się w Krakowie w latach 1937–1939. Redaktorem naczelnym był o. Alojzy Wojnar. W 1938 r. pismo miało nakład 5000 egz. Głównym tematem było społeczne wychowanie członków III Zakonu według zasad franciszkańskich i zaangażowanie ich w życie wspólnot parafialnych i lokalnych społeczności. Czasopismo „Pokój i dobro” musiało cieszyć się dobrą sławą, skoro w 1939 r., jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, w Krakowie udało się wydać kilka numerów czasopisma, pt. „Bóg mój i wszystko moje. Dodatek do miesięcz-

nika »Pokój i dobro« dla zgromadzeń III Zakonu św. Franciszka”.

Znacznie trudniej było o propagowanie idei tercjarskich w diecezjach, na terenie których nieliczne były domy zgromadzeń franciszkańskich. W sytuacjach takich posiłkowano się czasopismami i publikacjami franciszkańskimi. Praktycznie w każdej parafii na terenie (archi)diecezji wileńskiej w okresie międzywojennym istniał III Zakon św. Franciszka, choć w bardzo ograniczony sposób korzystano z merytorycznej pomocy ojców franciszkanów. Jednym z pierwszych druków na terenie Wilna dotyczących tercjarstwa była publikacja ks. L. Z., o tytule *Krótki przewodnik trzeciego zakonu św. Franciszka* (Wilno 1916).

Synod Archidiecezjalny Wileński z 1931 r. dużo miejsca poświęcił III Zakonowi św. Franciszka. W wydawnictwie posynodalnym pt. *Synodus Archidioecesis Vilnensis ab Excellentissimo Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Domino Romualda Jałbrzykowski S. Th. M. Archiepiscopo-Metropolitano Vilnensi Anno Domini MCMXXXI diebus 9, 10 et 11 mensis Iunii in Basilica Metropolitana Vilnensi S.S. Stanislai Em. et Vladislai Rc. Celebrata* (Wilno 1932) został zamieszczony dokument papieża Piusa X z 10 sierpnia 1913 r. pt. „Szczególniejsze uprawnienia w sprawie Trzecich Zakonów w archid[iecezji] wileńskiej”. Zamieszczone zostały też dokumenty statutowe: „Statut Archidiecezjalnej Rady III Zakonu św. Franciszka z Asyżu” oraz „Statut Miejscowej (względnie Dekanalnej) Rady III Zakonu św. Franciszka z Asyżu”.

Szczególnie gorliwym propagatorem idei III Zakonu św. Franciszka na terenie archidiecezji wileńskiej był ks. dr Ildefons Bobicz. Nakładem księgarni Józefa Zawadzkiego w Wilnie wydał on *Wykład Trzeciej reguły Świętego Ojca Franciszka w formie pytań i odpowiedzi, czyli Katechizm Tercjarski*, Wilno, oraz *W Szkole Biedaczyny z Asyżu. Nauki dla Tercjarzy Franciszkańskich*, nakładem Księgarni Świętego Wojciecha (Poznań 1929). Ks. Bobicz był autorem wielu artykułów



Il. 3. Strona tytułowa publikacji pt. *Tercjarska reguła życia z odpustami dla braci i sióstr pokutujących* Św. O. Franciszka Serafickiego w III. Zakonie żyjących przez Ojca Św. Leona XIII r. 1883 złagodzona, Kraków 1923

na temat tercjarstwa. Oto tytuły niektórych, drukowanych w rozmaitych czasopismach: *Tercjarstwo jest prawdziwym zakonem*, „Dyrektor III Zakonu” 1936, s. 93; *Dodatni wpływ III zakonu*, „Dyrektor III Zakonu” 1938, s. 67–69, 81–82; *Praca tercjarzy w parafii*, „Przegląd Katolicki” 1927, s. 151–153; *Trzeci zakon a duszpasterstwo*, „Dyrektor III Zakonu” 1931, s. 91–95.

Na łamach lokalnych czasopism diecezjalnych ukazywały się artykuły mówiące o działalności Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, np. *Trzeci Zakon franciszkański a Akcja Katolicka*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 1935, nr 20, s. 286–287. „Jutrzenka Białostocka” zamieściła ich kilka

(np. w: 1931, nr 1, s. 13–14; 1935, nr 11, s. 12–13; 1937, nr 10, s. 6–7; 1937, nr 11, s. 16–17; 1938, nr 8, s. 16–17).

Te, niektóre tylko, wymienione tytuły czasopism i pozycje książkowe najlepiej świadczą o tym, jak wiele trudu włożył Kościół, a przede wszystkim zgromadzenia franciszkańskie, w propagowanie ducha franciszkańskiego w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Dzięki temu, że literatura franciszkańska docierała praktycznie do każdej polskiej parafii, a nawet do większości polskich domów, w okresie międzywojennym jednym z najpopularniejszych świeckich stowarzyszeń był III Zakon św. Franciszka.

Tytaniczną pracę wykonał w latach sześćdziesiątych wieku XX o. Joachim Bar, który sporządził wykaz bibliograficzny literatury franciszkańskiej. Jej autorami byli przeważnie zakonnicy franciszkańscy, duchowni diecezjalni, a także osoby świeckie. Dzięki pracy o. Joachima Bara (zapis bibliograficzny jest zamieszczony w wykazie najważniejszej lektury) mamy pełny wykaz literatury dwudziestolecia międzywojennego propagującej osobom świeckim ducha franciszkańskiego według reguły św. Franciszka z Asyżu.

Podstawowa literatura

- J. Bar, *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1963, s. 215–282; 1966, nr 1, s. 339–357; 1966, nr 2, s. 365–378; 1967, nr 1, s. 247–288; 1967, nr 2, s. 181–224; 1968, nr 1, s. 345–406; 1968, nr 2, s. 265–353; 1969, nr 1, s. 203–295; 1969, nr 2, s. 339–421.
- Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, Z. Zieliński (oprac. i red.), Lublin 1981.
- G. Moczygęba, *Trzeci Zakon Franciszkański w świetle wydawnictw o Nim traktujących. Spis Recenzyjny*, Rybnik 1934.
- J. Zajac, *Czasopiśmiennictwo kościelnej prowincji wileńskiej w II Rzeczypospolitej*, T. Skoczek (red.), Warszawa 2019.

Mariola Kowalczyk

Rytuały religijne – mowa obrazów

Pojęcie „rytuału” może być rozumiane w bardzo szerokim kontekście. Skupiając się na zagadnieniu rytuałów religijnych postaram się połączyć dwie sfery, jedną niedostępną i ograniczoną ludzkiemu poznaniu sferę wewnętrznego *sacrum* (duchowe i indywidualne przeżywanie przez osobę bliskości z Absolutem), ze sferą drugą, zewnętrzną. Sferę zewnętrzną można scharakteryzować jako otwartą i społeczną, łatwą do dostrzeżenia. O tej sferze mówiąc mamy na myśli zewnętrzny kult *sacrum* wyrażany przez symboliczne gesty i postawy, które zamykają się w pojęciu rytuałów religijnych. Zagadnienie rytuałów religijnych zostanie dotknięte z perspektywy socjologii wizualnej, subdyscypliny socjologii bazującej na materiałach wizualnych, które współcześnie są w stanie w trwały i obiektywny sposób uchwycić zewnętrzne elementy świata społecznego. W celu analizy wizualnego świata symbolicznych rytuałów religijnych postanowiono poszukać odpowiedzi na pytanie, jakie reguły kultury religijnej towarzyszą uczestnikom wydarzeń religijnych. Odpowiedzi szukano poprzez obserwację postawy ciała, gestów, mimiki oraz symbolicznych rekwizytów. Ważne jest podejście badawcze wskazujące na to, że obserwacja zachowań

ludzi na fotografiach w czasie rytuałów religijnych mówi niekiedy więcej niż długie opisy i analizy słowne. Zdjęcia są współcześnie traktowane jako niepodważalny dowód na istnienie czegoś. Niniejszy tekst stawia przed czytelnikiem zadanie zobaczenia czegoś, co ma wartość społeczną, naukową, a przede wszystkim wartość symboliczną, ukrytą, religijną.

Terminy „ryt”/„rytuał” nie należą do łatwo definiowalnych; świadczyć o tym może chociażby to, że posługują się nimi przedstawiciele różnych dziedzin nauki: antropolodzy, socjolodzy, psycholodzy społeczni, psychoanalitycy i etolodzy, pomijając już użycia w języku potocznym, w którym często się ich nadużywa¹. Każda z tych dziedzin rozpatruje definicję „rytuału” z innej perspektywy, a termin przyjmuje znaczenie w zależności od tego, jaką założono metodologię. Z tego właśnie względu trudno jest mówić o rytuale jako czymś jednoznacznym i raz na zawsze definiowalnym. Jednakże nie sposób zaprzeczyć, że wszelkie formy zachowań nazywanych „rytualnymi”, od magiczno-religijnych po współczesne spektakle konsumpcji, są naznaczone szeroko pojętą estetycznością, która kiedyś przeznaczona była wyłącznie dla dzieł sztuki, czy tak zwanych przeżyć estetycznych².

W rytuale nie chodzi o to, aby jedynie przetwarzać stereotypowe zachowania, lecz o wykonywanie czynności zawierającej treści i wartości przeżywane przez jego uczestników. Takie ujęcie rytuału obejmuje różne czynności: zwyczaje, obyczaje, rytmy przejścia, ceremonie, widowiska, o ile tylko pozostają one w relacji do symboli. Natomiast słowo „religijny” wiąże się z tym typem i dziedziną doświadcze-

¹ J. Maisanneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Wyd. GWP, Gdańsk 1995, s. 9–10.

² M. Popczyk, *Rytuał versus estetyzacja życia*, [w:] *Rytuały codzienności*, A. Węgrzyniak (red.), Wyd. WSZOP, Katowice 2008, s. 55.

nia ludzkiego, jaką jest przeżywanie *sacrum*. Uczestnicy rytuału religijnego doświadczają sfery pozaempirycznej, to znaczy nawiązują kontakt z Bogiem, z rzeczywistością ostateczną, z jakimś transcendentnym autorytetem. Rytuał religijny zatem koncentruje się na *sacrum*, znajduje to wyraz w jego symbolach, treściach i wartościach; przyczynia się on do pogłębiania więzi z Bogiem i jednocześnie przyczynia się do tworzenia wspólnoty między ludźmi na płaszczyźnie religijnej. Jednak najważniejszym elementem tej definicji jest fakt, że zakłada ona substancjalną koncepcję religii, stąd o rytuale religijnym można mówić tylko wówczas, gdy w zdarzeniu rytualnym jest zauważalne odniesienie do rzeczywistości pozaempirycznej, zaś inne rytuały, nawet gdy spełniają funkcje religijne nie są ściśle rytuałami religijnymi³.

Rytuał według *Encyklopedii Katolickiej* (łac. *rytuale* – przestrzeganie rytu) to czynność symboliczna stanowiąca akt komunikacji ze sferą religijną (kult, liturgia, *sacrum*), wyznacznik kulturowej i religijnej tożsamości grupy społecznej, środek ekspresji przeżyć indywidualnych i zbiorowych oraz integracji zbiorowości ludzkich (Kościół, parafia, rodzina)⁴. W życiu religijnym rytuał występuje we wszystkich religiach pełniąc wiele funkcji w życiu jednostek i wspólnot religijnych. Rytuały mogą być: religijne (msza św., szabas), świeckie (zaprzysiężenie, protokół), zbiorowe (święta narodowe czy rodzinne), prywatne, osobiste (modlitwa i pewne rytuały cielesne), wynikające ze zwykłych codziennych czynności (przejawy grzeczności czy pozdrowienia) albo też przesądów czy zabobonów związanych z magią⁵.

³ W. Piwowarski, *Przemiana rytuału religijnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1989, t. XXX, z. 6.

⁴ M. Maciukiewicz, hasło: rytuał, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, E. Giglewicz (red.), t. XVII, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 717–718.

⁵ J. Maisanneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, s. 7–8.

Współcześnie dużo się mówi o sytuacji zastąpienia aktywnego uczestnictwa w rytuale poczuciem współprzynależności dokonującym się samym tylko biernym obserwowaniem rytuału religijnego, niejako z zewnątrz. Takie zachowanie sprawia, że rytuał religijny traci na wartości i staje się jedynie przedmiotem estetycznej konsumpcji wzrokowej. Zjawisko to obrazuje, że teorie na temat rytuału religijnego definiujące go jako coś sakralnego, transcendentnie niepowtarzalnego, przechodzą już do lamusa, stając się wyłącznie teoriami na temat przeżyć estetyczno-kulturalnych⁶.

Nauki społeczne współcześnie wskazują na dwa podejścia do praktyk patrzenia. Pierwsze z nich wskazuje na ich zależność od kultury wizualnej, a samo patrzenie umiejscawia w kontekście podobnym do innych aktywności życia społecznego. Z drugiej strony praktyki patrzenia można ująć w kontekście zdolności wyuczonej w toku socjalizacji, patrzenie jest tu wskaźnikiem zewnętrznych warunkowań społeczno-kulturowych oraz elementem współtworzącym przebieg interakcji społecznej⁷. Dane wizualne w badaniach społecznych są związane z wytwarzaniem, następnie z organizacją i interpretacją obrazów. Można wyodrębnić m.in. trzy podstawowe rodzaje danych wizualnych; są to kolejno dane: socjologiczne, następnie antropologiczno-socjologiczne i dane antropologiczne⁸.

Rola fotografii w badaniach socjologicznych jest bardzo duża. Fotografia przez zatrzymanie jakiejś rzeczywistości w postaci zdjęcia pozwala na dokładniejszą analizę fragmentu sfotografowanej rzeczywistości. W socjologii szcze-

⁶ M. Popczyk, *Rytuał versus estetyzacja życia*, s. 58–59.

⁷ R. Drozdowski, M. Frąckowiak, M. Krajewski, Ł. Rogowski, *Narzędziownia. Jak badaliśmy (niewidzialne) miasto*, Wyd. Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2012, s. 62.

⁸ I. Jezierski, *Krawędzie doświadczenia. Studium z antropologii wizualnej i sensorycznej*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2017, s. 53.

gólnie ważna jest fotografia mająca jakiś społeczny przekaz. Fotografia dotycząca działań społecznych wprowadza badaczy w bogatą przestrzeń niewerbalnych badań. Wiele wyjątkowych i unikatowych informacji można bezpośrednio odczytać ze zdjęć ukazujących np. działania społeczne i obrzędowe. W dużej mierze takie fotografie pokazują złożoność wymiaru struktury społecznej, relacji międzyludzkich czy tożsamości kulturowej. Zdjęcia zbiorowości ludzkich mogą stanowić narzędzie mierzenia, kwalifikowania i porównywania, a w konsekwencji mogą być pomocne w określeniu autentycznych wzorów i schematów życia ludzkiego i kulturowego.

W odniesieniu do metodologii badań wizualnych w przypadku interpretacji zdjęć pomocną była semiologiczna analiza obrazu. Semiologia to nauka zajmująca się wyjaśnianiem, funkcjonowania znaków w kulturze⁹. W analizie semiologicznej obraz jest znakiem bądź układem znaków kryjących kulturowe znaczenia. Główną ideą tej analizy jest założenie, że obraz fotograficzny jest znakiem. Dzięki semiologii badacz otrzymuje zbiór narzędzi analitycznych, które pomagają rozłożyć obraz na mniejsze elementy i prześledzić, w jaki sposób funkcjonuje znak w relacjach do szerszego zbioru znaczeń. Interpretacja tego typu wymaga od badacza dysponowania wyszukaną grupą pojęć, które w dokładny sposób opisują, jakie znaczenia ten obraz narzuca. Semiologiczna analiza to interpretacja w szczególności o charakterze formalnych procedur, pomocnych przy roszyfrowaniu ukrytych społecznie i kulturowo znaczeń „podsuwanych” odbiorcy przez jakiś obraz¹⁰.

⁹ I. Jeziorski, *Wprowadzenie do antropologii i socjologii wizualnej*, Wyd. ATH, Bielsko Biała 2011, s. 44.

¹⁰ P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Wyd. PWN, Warszawa 2005, s. 81.

Analiza poniższa będzie dotyczyć opisu obrazu, spróbujemy m.in. odpowiedzieć na pytania: Co zostało na obrazie pokazane? Co oznaczają poszczególne składowe obrazu?¹¹

Rytuał modlitwy, który jest przedmiotem uwagi, to najogólniejszy, a zarazem najbardziej podstawowy rytuał wszystkich wydarzeń o tematyce religijnej. Przy wyborze zdjęć do analizy kierowano się kluczem symboliczności danych sytuacji, postaw i gestów widocznych na materiale wizualnym. Każdy symboliczny gest religijny jest opisany i opatrzony wyjaśnieniem z literatury teologicznej. Rytuał ten posłuży jako wyjaśnienie pewnych powszechnych form modlitwy. Słownikowa definicja „modlitwy” podaje, że jest to pewien akt, za pośrednictwem którego można zwracać się do Boga. Modlitwą można wzywać, wysławiać, dziękować, adorować, wyrażać żal i prosić Boga o łaski. Modlitwa jest liturgiczna, zbiorowa, indywidualna, głośna albo cicha¹². Mówiąc o modlitwie chrześcijańskiej w odwołaniu do jej historycznych początków, zwłaszcza mamy na myśli modlitwę we wspólnocie. Miała ona pomagać zgromadzonym wiernym w uświadomieniu sobie, jaka jest ich droga powołania, miała także wywoływać we wspólnocie poczucie uległości wobec Boga. Szczególnie podczas obrzędów liturgicznych można dostrzec wspólnotowy charakter modlitwy, gdyż bardzo często podkreśla się w niej słowo „my”¹³.

Modlitwa wspólnotowa ma być przeciwstawieniem pokusie indywidualizmu. Aktywna siła modlitwy ma służyć oczyszczeniu człowieka, które w konsekwencji przeciwstawia się gorączkowości świata i wprowadza spokój afirma-

¹¹ G. Rose, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, Wyd. PWN, Warszawa 2010, s. 305.

¹² W. Niedźwiecki, *Mały słownik liturgiczny*, hasło: modlitwa, Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Toruń 2003, s. 81.

¹³ A. Donghi, *Gesty i słowa*, WAM, Kraków 1999, s. 69–71.

cji bytu¹⁴. W pełnym i wyjątkowym przeżywaniu modlitwy mają pomóc bogate i różnorodne ekspresje ciała, gestów i symboli. Ciało i dusza to w istocie cały człowiek. Ciało jest traktowane jako narzędzie duszy, natomiast gest jest wyrazem myśli i odczuć. Wyjątkowość gestów polega na tym, że służą mowie, udoskonalają przekaz werbalny, ożywiają go, czasem są w stanie całkowicie go zastąpić, a co najważniejsze – dzieje się to niezależnie od różnorodności języków poszczególnych narodów. W liturgii różne gesty i ceremonie nie mają charakteru osobistego, dlatego nie mogą być samowolne i swobodne. Wynika to z faktu, że gesty są wyrazem jedności z Chrystusem, który to człowiekiem posługuje się jak swoim narzędziem. Gesty, które są nieodłącznym elementem każdej liturgii, powinny być wykonywane świadomie i z należytą czcią. Przykłady charakteryzujące pobożność ludzi wyrażaną przez postawy, gesty i symbole to: całowanie świętych obrazków, relikwii, urządzenie pielgrzymek i procesji, składanie ofiar, świec i wotów, klękanie, leżenie twarzą do ziemi, noszenie medalików, różańca i innych znaków wiary. Symboliczne znaczenie mają także elementy liturgii, w których ludzie coś wspólnie powtarzają, milczą, mówią bądź śpiewają. Przy analizie fotografii warto pamiętać, że gest jest wyrazem duchowego sensu adoracji, bez takiego związku/zależności każdy gest byłby bezsensowny. Aby modlitwa miała sens, gest duchowy powinien znaleźć odbicie w odpowiednim geście ciała¹⁵.

Niemal wszystkie osoby na fotografii 1. są w postawie klęczącej. W tradycji chrześcijańskiej bardzo często spotykamy się z odwołaniem do takiej postawy. Współczesnemu człowiekowi pomaga ona w przewycięzeniu pokusy prze-

¹⁴ J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006, s. 26–29.

¹⁵ R. Nowacki, U. Hańkiewicz, G. Sztandera, *Rytuał domowy*, Wyd. Duszpasterstwo Rolników, Włocławek 2010, s. 21.



Il. 1. Rytuał modlitwy wyrażany w postawie klęczącej (zdjęcie autorskie)

świadczenia o samowystarczalności, zarazem uklęknięcie obecnie ma wydźwięk niepowodzenia i porażki. Postawa klęcząca przygotowuje nas do otwarcia się na prawdę pochodzącą z wysoka, a także uczy, że my, ludzie, jako stworzenia Boże, jesteśmy ubodzy i jako ludzie grzeszni jesteśmy też słabi. Klęknięcie jest zatem wyrażeniem chęci przyjęcia planu Bożego i posłuszeństwa wobec niego, a także pewności, że Ten, który rozpoczął swe dzieło, doprowadzi je do końca. Taka postawa jest też formą wyrażenia świadomości bycia ludźmi grzesznymi, dlatego spotykamy się z taką postawą w konfesjonałach¹⁶. Na zdjęciu widzimy dwóch mężczyzn, którzy mają pochylone głowy: to również obrazuje, iż postawą ciała można wyrażać uniżenie i głęboką pokorę. Mężczyzna ma najprawdopodobniej zamknięte oczy

¹⁶ A. Donghi, *Gesty i słowa*, s. 24–26.



Il. 2. Rytuał modlitwy wyrażany w postawie siedzącej¹⁷

– może to świadczyć o jego chęci odcięcia się od świata zewnętrznego pokus i oddania się głębszej kontemplacji. Dodatkowym potwierdzeniem tej pokornej postawy jest gest złożonych rąk.

Postawa siedząca, w odwołaniu do znaczenia liturgicznego, ma służyć ułatwieniu uczestnictwa w pewnych elementach mszy św. czy nabożeństw. Postawa taka podkreśla stan człowieka oczekującego, ułatwia słuchanie orędzia, sprzyja skupieniu, kontemplacji i medytacji. Ma ona również znaczenie odpoczynku, którego potrzebuje słabe ciało ludzkie¹⁸. Na zdjęciu 2. widoczne są rekwizyty w postaci książki, najprawdopodobniej modlitewników. Ludzie korzystają z tego typu rekwizytów, aby lepiej przeżywać liturgię czytanego Słowa Bożego, bądź też po to, aby odmawiać mod-

¹⁷ <https://images.app.goo.gl/yZHgtQTaG4ANg84x8> (dostęp: 12.09.2019)

¹⁸ Tamże, s. 30–31.



Il. 3. Rytuał modlitwy wyrażany w postawie stojącej¹⁹

litwy w głębszym skupieniu. Twarze wielu ludzi skierowane są bezpośrednio na ołtarz, przy którym trwa liturgia. To postawa świadcząca o zainteresowaniu i szacunku do miejsca i cudu, jaki się dokonuje na Ołtarzu Pańskim.

Chrześcijanie, w odniesieniu do historii, na stojąco modlili się przede wszystkim w okresie wielkanocnym, ponieważ jest to czas zwycięstwa nad śmiercią, czas radości, w którym także i wierni przez postawę stojącą w trakcie modlitwy ukazują paschalne zwycięstwo Jezusa Chrystusa. Postawa stojąca w liturgii towarzyszy najczęściej słuchaniu Ewangelii, jest to bowiem wyraz czci wobec usłyszanych słów, które mają taką moc, że powinny porwać nas w górę i wzbudzić chęć wyruszenia w drogę, aby wypełnić wezwanie Chrystusa do niesienia Jego słowa innym. Postawa wyprostowana wyraża czujność, szacunek, uwagę, cześć przed

¹⁹ <https://images.app.goo.gl/h8vrQ73AEzaH7R5E7> (dostęp: 05.09.2019)



Il. 4. Rytuał modlitwy wyrażany w postawie stojącej z uniesionymi rękami²⁰

kimś od nas wyższym oraz gotowość do przyjęcia rozkazu i wypełnienia jakiejś służby, jak również obrazuje chęć wędrówki²¹. Na zdjęciu 3. widzimy palące się świece. Mowa tu o rytuale światła. Światło w liturgii oprócz celów praktycznych ma znaczenie symboliczne. W Biblii można przeczytać wielokrotnie, że Bóg jest stwórcą światłości, Bóg jest Światłością najwyższą, jest odziany w światłość, ludziom okaże się jako Światłość²². Płonąca świeca jest Symbolem Chrystusa.

Zdjęcie 4. obrazuje ludzi w postawie stojącej i wyprostowanej, ich wzrok jest zwrócony w dal, głowy lekko uniesione. Gest wzniesionych rąk to najprawdopodobniej

²⁰ <https://images.app.goo.gl/b8vsKXfXV7qWRc4D9> (dostęp: 12.09.2019)

²¹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1990, s. 20.

²² W. Głowa, *Eucharystia. Msza święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą*, Wyd. Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 1997, s. 284–289.

moment modlitwy. Gest ten był praktykowany zwłaszcza w przypadku modlitwy „Ojcze Nasz”. Na zdjęciu widać wyraz wdzięczności i podziwu, adoracji i uwielbienia, na co wskazuje gest podniesionej głowy oraz rozłożenie rąk. Gest rozłożonych rąk w odniesieniach interpretacyjnych bardzo często kojarzony jest z postacią „oratorki”, kobiecej figurki znalezionej w katakumbach modlącej się z rozłożonymi rękami. Badania prowadzone na temat postawy oratorki mówią, że postawę stojącą z rozłożonymi rękami można zinterpretować jako modlący się Kościół, a także jako obraz modlącej się duszy, która w chwale wstępuje do nieba i stoi przed obliczem Boga, oddając Mu cześć i uwielbienie. Gest ten wskazuje również, iż człowiek odstępuje od przemocy, to gest pokoju, człowiek rozkładając ramiona pokazuje postawę otwartą na drugiego człowieka²³. Tak więc postawa taka obrazuje ludzi, którzy poprzez nią chcą oddać jak najdoskonalszą cześć i chwałę Bogu.

Gest trzymania się za ręce pokazuje wspólnotowość. Modlitwa, w której osoby podają sobie ręce i modlą się wspólnie, służy umocnieniu poczucia wspólnoty i jedności; jest to raczej niezbędny element modlitwy w przypadku wydarzeń religijnych odbywających się z udziałem dużej liczby osób.

Taniec, podobnie jak śpiew, jest formą wyrażania radości. Dzięki odpowiedniej rytmice ciała i dźwięków taniec pozwala w sposób cielesny wypowiedzieć o myślach ducha, jednocześnie pozwala w sposób subtelny ukryć i ochronić pewne ludzkie tajemnice duchowych myśli²⁴. Taniec sam w sobie nie jest formą wyrażania liturgii chrześcijańskiej; w różnych religiach tańce służą innym celom. Mówiąc o tańcu w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej mamy na myśli bardziej pobożność ludową. Jest to raczej kulturowy

²³ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Wyd. Chrystianitas, Poznań 2002, s. 180.

²⁴ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 22.



Il. 5. Rytuał modlitwy wyrażany poprzez taniec²⁵

i artystyczny obrzęd niż obrządek liturgiczny²⁶. Jednakże nie można wykluczyć, że kultura pobożności pełni bardzo ważną rolę przez to, że taniec angażuje większą grupę osób, łączy ludzi i daje im poczucie wspólnoty. Dzięki takim formom wyrażania wiary wierni mają poczucie, że osiągają coś razem jako wspólnota Kościoła. Zarówno taniec jak i śpiew są bardzo ważnym czynnikiem spajającym ludzi różnych ras, kultur i języka. Dość charakterystyczny na fotografii 5. gest wzniesionych rąk, jak wspomniano, jest elementem uwielbienia Boga. Powyższa fotografia jest obrazem uwielbienia

²⁵ <https://images.app.goo.gl/yw6vMz7gSdYA1iB28> (dostęp: 12.09.2019)

²⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 177.



Il. 6. Rytuał modlitwy wyrażany śpiewem²⁷

Boga w sposób niewerbalny, ukazuje, jak młodzi ludzie także i poprzez taniec są w stanie chwalić Boga.

Zdjęcia numer 5 i 6 pokazują modlitwę wyrażaną w formie artystycznej, przez śpiew i taniec. Modlitwę śpiewem obrazuje fotografia szоста. Znaczenie muzyki w Biblii jest dość duże – wskazuje na to fakt, że słowa typu „śpiewać, śpiew, pieśń” użyto tam aż 345 razy, w Starym Testamencie 309, a w Nowym Testamencie 36 razy²⁸. Śpiew jest nieodłącznym elementem liturgii, jest wyrazem radości, świętowania,

²⁷ <https://images.app.goo.gl/AnBExQm4ypfd3eEM9> (dostęp: 12.09.2019)

²⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 123.

uwielbienia. Śpiew ułatwia wiernym uczestnictwo w różnego typu celebracjach i obrzędach, takich jak niedzielna i świąteczna msza św. czy misterium²⁹. Śpiew jest formą uzewnętrznienia zachwytu oraz zafascynowania duszy czymś niewypowiedzianie pięknym. Duch ludzki, który zostaje porwany przez piękno Boga, nie potrafi w inny sposób niż przez śpiew wyrazić emocjonalnego zachwytu. Śpiew jest wyrazem nadziei, wyrazem żywej relacji człowieka z Bogiem. Co widać na fotografii, śpiew jest również wyrazem wspólnoty i harmonii, który w nieopisany i niezrozumiały sposób jest w stanie ożywić zgromadzenie wiernych, wyraża on także wspólnotę Kościoła i jest gestem, który ma za zadanie uzewnętrznić wewnętrzną sferę wiary człowieka. Fotografia jest obrazem wspólnotowości, poczucia jedności. Ludzie z podniesionymi rękami śpiewają, gest wzniesionych rąk sprawia, że można śpiew ten scharakteryzować jako formę uwielbienia i oddania, formę jeszcze większej niż tylko słownej chwały Bogu.

Ostatnia, 7. fotografia wskazuje na bardzo ważny element w każdej liturgii, mianowicie słuchanie i milczenie. Fotografia ukazuje ludzi w postawie klęczącej, siedzącej i stojącej. Ważny jednak będzie aspekt symboliczności milczenia i słuchania. Słuchanie wskazuje na postawę pokory, człowiek, który słucha, zamienia się w ucznia Chrystusa. Na początku człowiek ma za zadanie wsłuchać się w słowo Boże, a następnie przyjąć je, spersonalizować tak głęboko, aby przejść do następnego etapu, jakim jest głoszenie słowa Bożego innym ludziom³⁰. Postawa słuchania wskazuje na świadomość człowieka co do potrzeby kontaktu z Bogiem, kontakt ten jest możliwy tylko dzięki pokornej postawie uniżenia i słuchania. Otwartość serca i ducha pozwala słowu w czło-

²⁹ W. Niedźwiecki, *Mały słownik liturgiczny*, hasło: śpiew, s. 125.

³⁰ A. Donghi, *Gesty i słowa*, s. 39.



Il. 7. Rytuał modlitwy wyrażany poprzez słuchanie i milczenie³¹

wieku się zakorzenić, dzięki temu może on umocnić swą wiarę, a potem sam głosić Boże słowo. Fotografia obrazuje tłum, ale da się w niej dostrzec formy pokornego słuchania, szczególnie wskazuje na to gest uniesionej głowy u osoby stojącej. Taka postawa najbardziej wyraża ludzkie uniżenie wobec majestatu Boga. Szczególnie istotna jest postawa mężczyzny, który ma złożone ręce. Taki gest najprawdopodobniej pochodzi z systemu lennego. W trakcie przyjmowania lenna wasal symbolicznie wkłada swoje dłonie w dłonie seniora – jest to akt posłuszeństwa, zgody na powierzenie swego życia w ręce hierarchicznie wyższej od nas osoby. Podczas modlitwy złożone ręce oznaczają złożenie naszych rąk w dłoniach Jezusa, sami powierzamy swój los Jego dłoniom, ponieważ

³¹ <https://images.app.goo.gl/6sGaiCi2hRDuxnFc6> (dostęp: 12.09.2019)

Mu ufamy i składamy hołd wierności³². Widzimy również, że mężczyzna ma zamknięte oczy, co świadczy o głębokim przeżywaniu tego wydarzenia w skupieniu, ciszy i pokorze, o czym dodatkowo utwierdza postawa, w której głowa mężczyzny jest podniesiona ku niebu.

W liturgii bardzo wyraźnie zaznaczony jest element milczenia. Tajemnica, jaką jest Bóg, wielkość Boga i zachwyt Nim skłania ludzi także do milczenia. Jednakże milczenie powinno być wypełnione czymś więcej niż tylko brakiem słów i działania. Milczenie ma nam zapewnić ciszę, która nie jest przerwą w mówieniu, lecz wewnętrznym skupieniem, mającym nas oczyścić z chaosu i obdarzyć pokojem ducha³³.

* * *

W dzisiejszych czasach słowo „rytuał” dla większości ludzi ma pejoratywne skojarzenia. Rytuał jest odbierany jako pewna skostniała czynność, narzucana przez różne rodzaje norm i nacisków prawnych, społecznych, a czasem prywatnych. Słowo to przeciwstawiane jest kreatywności i dynamice³⁴. Nasze całe życie to jeden wielki rytuał, począwszy od porannego wstawania, następnie spożywanie posiłku, wyjścia do pracy czy spotkania z przyjaciółmi, rodziną. Wszystko to może przybierać formę codziennego rytuału, czyli jakiejś powtarzającej się czynności, odbywającej się w określonym czasie i będącej jakimś z góry znanym przez nas schematem. Nam jednak chodzi o znacznie głębszą formę rytuałów, które nie są tylko wizualnym przedstawieniem i codziennym niejako przymusem. Dlatego najbardziej interesował nas duchowo-sakralny wymiar tego pojęcia, jak dalece rytuały są obecne w zachowaniach religijnych oraz

³² J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 181.

³³ Tamże, s. 185.

³⁴ Tamże, s. 143.

jaką przybierają formę w wymiarze życia duchowo-religijnego Kościoła. Pokazując duchowość wyrażaną w rytuale modlitwy widzimy, że jest czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym, ponieważ odwołuje nas do transcendentnej rzeczywistości *sacrum*. Pomimo wielu starań i stosowania przeróżnych metod interpretacji wymiaru duchowości rytuałów, zawsze będą one objęte dużą dozą niepewności i tajemniczości. To właśnie świadomość tajemnicy i świętości, jaką niesie za sobą kontakt ze wspólnotą kościelną, a przez to z Absolutem, czyli Bogiem, sprawia, że wyrażanie naszej duchowości poprzez rytuał religijny nigdy nie przybierze dla chrześcijan formy skostniałych przyzwyczajień.

Powyższy tekst jest zatem materiałem dokumentującym żywą wiarę wspólnot ludzi XXI w. oraz wizualnym świadectwem współczesnej formy wyrażania religijnych i duchowych przeżyć podczas modlitwy. Analiza rytuału modlitwy z perspektywy wizualnej pozwala na trwałe udokumentować ulotny i niepowtarzalny wymiar duchowych przeżyć wspólnot religijnych i kościelnych. Jest rejestracją graficzną sytuacji odbywających się w pewnym określonym miejscu i określonym czasie, które w tej samej formie i wymiarze najprawdopodobniej już nigdy się nie powtórzą.



**ZMATERIALIZOWANY
WYMIAR
DUCHOWOŚCI**

Sanktuaria maryjne na Podlasiu

Sanktuaria to miejsca szczególnego kultu, związane z wydarzeniem nadprzyrodzonym, relikwiami lub objawionym wizerunkiem¹. Jako budynki lub tylko przestrzeń były znane już w starożytności, dowodem ich istnienia są znaleziska archeologiczne w postaci darów wotywnych².

Sanktuarium może być miejscem naturalnym (gajem, górą, skałą, źródłem, pieczarą) lub strukturą wykonaną przez człowieka. Przedchrześcijańskie sanktuaria w Italii w IX–VIII w. miały formę chat, w VI w. pojawiły się monumentalne budynki wzniesione na kamiennych fundamentach³. W takich miejscach odbywały się także spotkania i transakcje handlowe, pełniły one rolę skarbców i archiwów, a przede wszystkim były to miejsca modlitwy, poświęcenia ofiary i złożenia darów.

Określenie wywodzi się z łacińskiego słowa *sanctus* – święty, oznaczającego przestrzeń uznawaną za świętą, należącą do duchowego i kulturowego dziedzictwa narodu, gdzie według wierzeń Bóg obdarza wiernych swymi ła-

¹ F. Glinister, *What is Sanctuary?*, „Cahiers du Centre Gustave Glotz” 1997, nr 8, s. 61.

² Tamże, s. 62.

³ Tamże.

skami. Obiektem kultu w sanktuarium może być relikwia, obraz lub figura świętego, której wierni przypisują nadnaturalne właściwości.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 1230) sanktuarium to kościół lub inne miejsce święte, do którego – z powodu szczególnej pobożności i za aprobatą ordynariusza – przybywają wierni. Zależnie od ważności sanktuarium dzieli się na diecezjalne, erygowane przez biskupa, narodowe – ustanowione przez Konferencję Episkopatu oraz międzynarodowe, powoływane przez Stolicę Apostolską⁴.

W niniejszym tekście spróbuję przedstawić sanktuaria chrześcijańskie funkcjonujące na Podlasiu, do których pielgrzymowali wierni w XVII–XVIII w. W wieku XIX metodami administracyjnymi wprowadzono nowy model kultury, a krajobraz kulturowy Podlasia uległ gwałtownym przemianom, toteż te procesy wymagają odrębnych badań.

Obiekty kultu w sanktuariach, słynące cudami obrazy są częścią kultury religijnej, na którą składają się modlitwy, odpusty, pielgrzymki do sanktuariów, hymny, pieśni i wiara w uzdrowicielską moc źródeł⁵. W religijnych praktykach dominują formy pobożności ludowej i uczestnictwo zbiorowe nad indywidualnym, u podstaw zaś leży tradycja, rodzina, sąsiedztwo, prywatne objawienia, silna wiara w cuda i uczestnictwo w pielgrzymkach⁶.

Taką aktywność religijną charakteryzuje bogactwo gestów i symboli (całowanie i dotykanie obiektu czci), procesje, składanie ofiar i wotów, pieśni, tworzenie sanktuariów, pielgrzymki do miejsc objawień oraz odbywanie ich części

⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego, wyd. 1983, rozdz. III, kan. 1230–1234; ks. W. Guzewicz, R. Skawiński, *Sanktuaria diecezji elckiej (1992–2012)*, „Civitas et Lex” 2017, nr 2, s. 67.

⁵ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Tenże, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1965, s. 141, 148–149.

⁶ J. Dudziak, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1983, t. IX, s. 60–73.

na kolanach⁷. Celem pielgrzymek są wizerunki, adresat modlitw, litanii, pieśni i darów. Owe dary to zwykle wota i metalowe ozdoby z cienkiej blachy, metali kolorowych, srebra, złoczonego srebra, rzadziej ze złota, określane mianem ryz lub sukienek⁸. Znane są w różnych formach: basma to rodzaj repusowanej ramy kryjącej marginesy wizerunku, ryza osłania cały obraz z wyjątkiem twarzy, dłoni i stóp, zaś okład okrywa części lub całą powierzchnię wizerunków z wyjątkiem głów, rąk, stóp i odsłoniętych części ciała⁹. Dodajmy, że na Podlasiu najczęściej stosowano ryzy, w kościołach katolickich zaś sukienki, okrywające przedstawione postaci do konturów figur, z wyłączeniem twarzy, czasem też rąk.

Przeznaczone do użytku prywatnego wizerunki dewocyjne powstały w epoce nowożytnej jako odpowiedź na nowe idee, postulujące pogłębienie pobożności. Symboliczny podtekst miał pobudzać do modlitwy medytacyjnej i kierować ku przeżyciom mistycznym¹⁰.

Według tradycji pierwszym twórcą „portretów” Matki Boskiej z Dzieciątkiem był św. Łukasz Ewangelista¹¹. Choć legendy nie podają, ile obrazów miało być jego dziełem, tzw. list patriarchów Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy z 836 r. ustalił, że było ich dwanaście¹². Zaliczano do nich

⁷ M. Zowczak, *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 634, s. 31–31.

⁸ S. C. Napiórkowski, *Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce*, „Collectanea Theologica” 1984, nr 54/2, s. 31–32.

⁹ E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, s. 57, 68, 83.

¹⁰ G. Surdokaite, *O znaczeniu pewnego wizerunku w życiu religijnym i sztuce: Chrystus Frasobliwy, jego funkcja i miejsce*, „Zarządzanie w Kulturze” 2013, nr 14, z. 2, s. 116.

¹¹ E. von Dobschütz, *Christusbilder, Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Legende*, t. II, Leipzig 1899; H. П. Кондаков, *Иконография Богоматери*, t. I, II, Петроград 1915.

¹² R. Maniura, *Pilgrimage to Images in 15th c. The Origins of the Cult of Our Lady of Częstochowa*, Wiltshire 2004, s. 60.

ikonę Hodegetrii, przedstawiającą Matkę z Synem Bożym na prawym przedramieniu, którego wskazuje tzw. gestem Hodegetrii jako drogę życia. Innym obrazem „Łukasowym” ma być obraz *Salus Populi Romani*, znany też jako Matka Boska Śnieżna. Według legendy Matka Boska objawiła się we śnie pewnemu rzymianinowi wskazując miejsce, gdzie powinien ufundować świątynię. Owo miejsce na wzgórzu eskwilińskim mimo sierpniowych upałów pokryło się śniegiem. Obecnie stoi tu bazylika Santa Maria Maggiore.

By uniknąć bałwochwalstwa hierarchowie ustalili na soborach, że cześć oddawana obrazom przechodzi na przedstawioną postać, tworząc rodzaj „pomostu” ku transcendencji¹³, zatem obrazom należy oddawać należny im szacunek nie z powodu ich szczególnej mocy, cześć odnosi się do wzoru, który przedstawiają¹⁴. Kultowy obraz jako pośrednik w nawiązaniu kontaktu z *sacrum* nie zaliczał się do sztuki, lecz do religii¹⁵.

Polską kulturę religijną ukształtowała różnorodność form kultu maryjnego, przekraczająca granice etniczne, wyznaniowe i środowiskowe. Pierwsze objawienie Matki Bożej w Polsce miało się zdarzyć w 1198 r.¹⁶ Z czasem obrazów przybyło tak wiele, że pisano, iż nie ma u nas miasta, rzadko jest też wieś, w której nie czci się wizerunku maryj-

¹³ Dekret Wiary 15, Sobór Nicejski II (787), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325–787), ks. A. Baron, ks. H. Pietras (oprac.), Kraków 2003, s. 336.

¹⁴ *Wzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/I (1511–1870), Lateran V, Trydent, Watykan, ks. A. Baron, ks. H. Pietras (oprac.), Kraków 2004, s. 783.

¹⁵ H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, Gdańsk 2010, s. 523.

¹⁶ A. Jackowski, *Rozwój pielgrzymek w Polsce*, [w:] *Przestrzeń i sacrum, geografia kultury w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX wieku na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, A. Jackowski (red.), Kraków 1996, s. 15.



Π. 1. Patriarchat Jerozolimski, źródło: Π. Βοκοτοπουλος, Δύο παλαιολόγειες εικόνες στα Ιεροσόλυμα, „Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας” 1998, nr 20, s. 298

nego¹⁷. Obrazy słynące cudami oficjalnie uznane przez Kościół zyskały tytuł *imagines graciosas*, a najwyżej ceniono te, które ukoronowała kapituła św. Piotra w Rzymie¹⁸. W 1631 r. papież Urban VIII w zakrystii bazyliki św. Piotra w Rzymie ukoronował pierwszy w okresie nowożytnym obraz – *Madonna delle Febbre*¹⁹. Koronacje siedemnastowieczne miały miejsce we Włoszech, w 1715 r. odbyła się podobna uroczystość w Dalmacji, wkrótce zaś potem w Częstochowie (1717)²⁰. Żaden podlaski wizerunek nie został tak wyróżniony w I Rzeczypospolitej, w większości przypadków kult miał charakter lokalny, o jego ponadlokalnym wymiarze można mówić odnośnie do sanktuariów w Leśnej Podlaskiej i Różanymstoku.

By stać się obiektem czci wizerunek musi spełnić pewne warunki. Cechą podstawową jest przypisywana mu zdolność zapewniania korzyści wyznawcom, co zwykle oznacza uzdrowienie z chorób lub pomoc w odparciu zagrożenia²¹. Do innych należą: niespodziewane miejsce znalezienia obrazu (w lesie, w ziemi, przy studni lub źródleku, na drzewie),

¹⁷ Ks. W. Nowakowski, *Obrazy cudowne*, [w:] *Encyklopedia staropolska*, t. III, Warszawa 1900, s. 271–273.

¹⁸ A. Witkowska OSU, *Staropolski „Atlas Marianus”*, „Roczniki Humanistyczne” 1986, t. II, s. 520–521; S. Tracz, *Obrazy Sana Di Pietro z kolekcji Lanckorońskich na Wawelu jako owoc pobożności i element religijnego krajobrazu XV-wiecznej Sieny*, [w:] *Sacrum w mieście. Średniowiecze i wczesna epoka nowożytna. Wymiar religijny, kulturalny i społeczny*, D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz (red.), t. I, Kraków 2016, s. 131–150.

¹⁹ D. Vrabelová, *Korunování milostných mariánských obrazů*, „Thelologica” 2012, R. II, cz. 2, s. 103–123; J. Garnet, G. Rosser, *Spectacular Miracles: Transforming Images in Italy from the Renaissance to The Present*, London 2013, s. 129.

²⁰ D. Vrabelová, *Korunování*, s. 111.

²¹ M. Fullerton, *О чудотворных образах в античной культуре*, [w:] *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, s. 12; J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 281–282.

przybycie na falach rzeki albo przyniesienie przez aniołów. Czasem niezwykle znaki wskazywały miejsce ukrycia obrazu, stawał się on źródłem niezwyklego blasku lub „krwawych łez”, bywał nienaturalnie ciężki i nie pozwalał się przenieść w inne miejsce lub też przeniesiony wracał na miejsce znalezienia²². Czasem ikona upamiętniała objawienie Maryi, która na dowód obecności pozostawiała ślad stopy na kamieniu.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest 28 wizerunków w dawnych unickich cerkwiach dekanatów bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego i części kamienieckiego oraz w kościołach katolickich dawnych dekanatów augustowskiego, bielskiego, drohiczyńskiego, grodzieńskiego, janowskiego, knyszyńskiego, sokólskiego i węgrowskiego. Jedna ikona pochodzi z klasztoru prawosławnego w Drohiczynie, niegdyś podporządkowanego jurysdykcji metropolii kijowskiej. Nie wszystkie świątynie leżały na historycznym Podlasiu, np. Różanystok w powiecie grodzieńskim województwa trockiego, później w powiecie sokólskim województwa grodzieńskiego. Mazowiecka miejscowość Wąsosz, podobnie jak Kodeń, nie leżały na Podlasiu historycznym. Zdecydowałam się na ich omówienie ze względu na późniejszą przynależność administracyjną miejscowości, wzięłam też pod uwagę pojęcie kulturowego Podlasia.

Liczba słynących łaskami obrazów maryjnych na Podlasiu jest trudna do ustalenia, obecność wotów może świadczyć o kulcie wizerunków w kościołach parafialnych w Narwi²³, Winnej Poświętnej²⁴ i Seroczynie²⁵, ale przypuszczeń

²² S. Czarnowski, *Kultura religijna*, s. 161.

²³ Archiwum Wojewodzkiego Urzędu Ochrony Zabytków (dalej: AWUOZ) Białystok, M. Woźniak, Karta ewidencyjna zabytku, 1963; AWUOZ Białystok, J. Kotyńska, Karta ewidencyjna zabytku, 1986; AWUOZ Białystok, K. Stawecki, *Matka Boska Szkaplerzna z Dzieciątkiem Jezus z kościoła parafialnego Św. Biskupa w Narwi. Dokumentacja konserwatorska*, Białystok 1997, mps, nr 5194. Śladem kultu są wota.

nie potwierdzają źródła archiwalne²⁶. Tylko z literatury przedmiotu są znane ikony cieszące się kultem w Mielniku, Hryniewiczach, Siderce, Kuźnicy, Ciechanowcu i Czarnej Cerkiewnej.

Na Podlasiu charakter życia religijnego ustalił się po wojnach szwedzkich XVII w.²⁷, wtedy powstała większość sanktuariów, do wszystkich przybywały rzesze pielgrzymów różnych wyznań²⁸.

Niezwykłe wydarzenia, których źródłem miały być obrazy, spisywano w księgach cudów. Na chrześcijańskim Wschodzie były znane od IV w., od następnego stulecia także na Zachodzie. Spisywanie miraculów należało do bardzo skutecznych metod propagowania kultu, dowodziło świętości wizerunku. Na Wschodzie i na Zachodzie zapisy prowadzono odmiennie: w Kościele wschodnim w opisach naj-

²⁴ AWUOZ Łomża, C. Gwizdon, *Obraz Matki Boskiej w typie Hodegetrii, karta ewidencyjna*, 1991; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 118–119, 219.

²⁵ В. Шайдицкий, *Историко-статистическое описание церкви в с. Серочине Сокольского уезда Седлецкой губернии, Холмско-варшавский епархиальный вестник* (dalej: „XBEB”) z 1 (12) IX 1889, nr 17, s. 341; AWUOZ Warszawa, H. Struk, *Seroczyn. Obraz w ołtarzu głównym – Matka Boska z Dzieciątkiem z kościoła parafialnego p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego*, Karta ewidencyjna zabytku ruchomego, 1967 r.; J. Kotyńska-Stetkiewicz, A. Kułak, *Zabytki Sokołowa Podlaskiego i okolic*, [w:] *Sokołów Podlaski. Dzieje miasta i okolic*, G. Ryżewski (red.), Sokołów Podlaski 2006, s. 609. Ks. kanonikowi Bogusławowi Bukowickiemu, proboszczowi parafii w Seroczynie, serdecznie dziękuję za pomoc.

²⁶ Informator *Diecezja Drohiczyńska. Spis parafii i duchowieństwa*, Drohiczyn 2004, s. 71 podaje Domanowo, Sterdyń-Lazówek, Narew, Strablę, Topczewo i Winną Poświętną, w wykazie brak miejscowości: Ciechanowiec, Ostrożany, Skrzyszew.

²⁷ S. Czarnowski, *Kultura religijna*, s. 80–99; A. Królikowska, *Obraz religijny – stałość i zmienność znaczeń*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 2, s. 157.

²⁸ *Cudowny obraz Bogarodzicy w Różanymstoku, z dodatkiem modlitw i pieśni do N. Maryi Panny oraz króciutkiej kroniki Różanostockiego Kościoła*, [wydał Ks. H. K. Pr. R. S. T. M], Wilno 1857; *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, A. Mironowicz (oprac.), Białystok 1997.

ważniejsze były elementy nadprzyrodzone, w rzymskokatolickim zaś podkreślano wiarygodność cudu. Niemniej jednak w odniesieniu do słynących cudami ikon na obszarze I Rzeczypospolitej należy mówić o silnym wpływie zachodniego typu miraculów na księgi prawosławne, które w niewielkim stopniu różniły się od katolickich²⁹. Problemem Podlasia jest zaginięcie większości takich ksiąg, zachowały się tylko w przypadku pięciu ośrodków (Leśna, Miedzna, Ostrożany, Różanystok, Topczewo)³⁰. W przypadku ikon unickich znane są księgi cudów w Wasilkowie i Starym Korninie³¹.

W części sanktuariów funkcjonują toposy kultury chrześcijańskiej, takie jak odcisk stopy Matki Bożej na kamieniu, niezwykle uratowanie się obrazu z pożaru, samoistne przeniesienie się na wybrane przez wizerunek miejsce itd. Ten nadzwyczaj interesujący wątek, który może wyjaśnić wiele nierozpoznanych zjawisk w podlaskiej kulturze (takich jak ponadkonfesyjne fenomeny kulturowe, przemiany w języku, przepływ idei i motywów) wymaga przeprowadzenia pogłębianych badań.

Słynące cudami obrazy pełniły ogromnie ważną społeczną rolę: poza oczywistymi funkcjami religijnymi przyczyniły się do budowy ponadkonfesyjnej mentalności religijnej zwłaszcza w XVII w., co na terytorium kulturowym Podlasia było wartością nie do przecenienia³². Cechą podlaskiej kultury jest przejmowanie słynących łaskami wizerunków przez zmieniające się modele kulturowe. Nie wiemy, czy

²⁹ W. Łoś, *Księga cudów Najświętszej Marii Panny monasteru Bazyliańców w Poczajowie: analiza ponadkonfesyjnej mentalności religijnej (XVII–XIX w.)*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2018, nr 10, s. 119–120.

³⁰ A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu w świetle ksiąg cudów z XVI–XVIII w.*, Warszawa 2007, passim.

³¹ *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, A. Mironowicz (oprac.), Białystok 1997; P. Chomił, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII w.*, Białystok 2003.

³² W. Łoś, *Księga cudów*, s. 111.

próba ich usunięcia wywoływała opór wiernych, zapewne również by nie wywoływać niepokojów administracja pozostawiała je w świątyni, tworząc nie tylko nowe opowieści na ich temat, lecz także ustalając nowe terminy świąt. Być może ich pozostawienie w świątyni miało na celu przyciągnięcie pielgrzymów po zniesieniu unii brzeskiej. Ślad takich działań można dostrzec wokół ikony w cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu. Olejnemu obrazowi o cechach malarstwa siedemnastowiecznego po zniesieniu unii brzeskiej przydano nową historię, według której miała zostać podarowana przez Józefa Sołtana w pierwszych latach XVI w. Ponieważ darczyńca był biskupem smoleńskim, uznano, że pierwotnym podarowanego obrazu była ikona Matki Boskiej Smoleńskiej; różnice ikonograficzne objaśniono przemalowaniami dokonanymi po rzekomym zniszczeniu ikony w czasie pożaru. Tezę o tworzeniu kultu ikony od nowa potwierdza fakt, iż w okresie unickim święto ikony supraskiej przypadało na 25 marca, czyli na dzień Zwiastowania NMP, dopiero w XIX w. ustalono je na dzień święta obrazu ze Smoleńska.

Wspomnianą obecność wiernych różnych wyznań chrześcijańskich odnotowano w wielu sanktuariach, w Różanymstoku pojawiały się także mieszkające w okolicy Tatarki, w Supraślu – ewangelicy. Ten bardzo ciekawy wątek nadal nie został w pełni wyjaśniony i czeka na swego odkrywcę.

W bardzo skróconym opisie obrazów zajmę się czasem, okolicznościami i pochodzeniem tematu, co znakomicie ilustruje tezę o swobodnym przepływie motywów sztuki religijnej. Ze względu na znaczną liczbę opisanych wizerunków ograniczyłam się do przedstawienia tylko sanktuariów maryjnych. Określenia ikona i obraz będą stosowane wymiennie. Spróbuję również przedstawić historyczne tło objawień, zapewne przyczyniające się do ich liczby.

Podlasie to „Ziemia Objawień”, obszar, na którym według wierzeń objawiło się wiele obrazów, zdecydowanie rzadziej figur, zwanych równie powszechnie co niewłaściwie

„cudownymi”. Ze względu na nieprecyzyjność określenia „obraz cudowny” w rozważaniach będziemy się posługiwać mianem „słynący cudami” lub „słynący łaskami”, jako terminem lepiej ujmującym problematykę związaną z fenomenem *imago miraculosa* lub *imago gratiosa*. Takie określenia, obok *imago valde gratiosa*, *imago devotione populi celebris*, pojawiają się w aktach wizytacji kanonicznych³³.

Podstawowym pytaniem jest liczba objawień na względnie niewielkim obszarze historycznego Podlasia. Według Zygmunta Glogera był to „pas ziemi długi na mil trzydzieści kilka, a szeroki kilka do kilkunastu, ciągnący się z północy od jezior Rajgrodzkiego i Necko, w kierunku południowym aż pod Radzyń i Parczów”³⁴. Z tym względnie niewielkim obszarem historia obeszła się wyjątkowo niełaskawie, dzieje regionu są bowiem naznaczone wieloma najazdami, wojnami, epidemiami i głodem, które doprowadziły do śmierci bardzo wielu mieszkańców i/lub pozbawiły dobytku. Skutkiem średniowiecznych walk Krzyżaków i Litwinów – wspieranych przez wojska polskie – z Prusami i Jąćwingami była eksterminacja tych plemion, nie szczędziły regionu wojny między Wielkim Księstwem Litewskim i Mazowszem. W późnym średniowieczu i początkach ery nowożytnej nie było lepiej, na przełomie XV w. i XVI w. notujemy cztery wojny moskiewskie (1492–1537), od 1480 r. po 1537 r. trwały niemal rokroczne pochody Tatarów krymskich; ostatni najazd udaremniiono w 1530 r.³⁵

³³ *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, A. Jackowski (red.), Kraków 1996, s. 107.

³⁴ Z. Gloger, *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Kraków 1900, s. 211.

³⁵ J. Ochmański, *Organizacja obrony w Wielkim Księstwie Litewskim przed napadami Tatarów Krymskich w XV–XVI w.*, [w:] *Studia i materiały do historii wojskowości*, Warszawa 1960, s. 349–398, cyt. za: R. Rokicki, *Gotyckie cerkwie na Litwie – inne spojrzenie*, „Modus. Prace z historii sztuki” 2006, t. VII,

Chociaż przez kilka dekad XVI i XVII w. Podlasie nie było obszarem działań wojennych, ogarnęły je niepokoje religijne i konflikty o świątynie, jako że wielu zwolenników znalazła tu Reformacja. Na Podlasiu działali wybitni przedstawiciele ruchu reformatorskiego, wśród nich Jan Kiszka³⁶, superintendent zborów ariańskich na Podlasiu Marcin Krowicki³⁷, teolog protestancki i autor pism antytrynitarskich Piotr z Goniądza³⁸. We wsi Budne koło Goniądza przyszedł na świat Szymon Budny, teolog, pastor kalwiński i później ariański, autor *Katechizmu nieświeskiego* i tłumacz Biblii wydanej w Nieświeżu w 1572 r.³⁹ Stypendia Jednoty Litewskiej dla studentów teologii umożliwiły kandydatom podjęcie studiów w Lejdzie, Marburgu, Heidelbergu, Frankfurcie i Berlinie, z czego skorzystał m.in. węgrowski kaznodzieja Gabriel Dyjakiewicz, superintendent zborów podlaskich⁴⁰.

Z egzulantami religijnymi pojawiło się na Podlasiu wiele ważnych postaci, obecność arian w Zabłudowie i majątkach Radziwiłłów (Białostoczek, Kuriany i Dojlidy) spowodowała liczny napływ współwyznawców w okresie najazdu szwedzkiego. Majątek Dojlidy od 1629 r. dzierżawił Samuel Przytkowski, wybitny ariański pisarz, poeta, działacz religijny

s. 106; J. Ochmański, *Organizacja obrony w Wielkim Księstwie Litewskim przed napadami Tatarów Krymskich w XV–XVI w.*, [w:] *Studia i materiały do historii wojskowości*, Warszawa 1960, s. 349–398.

³⁶ J. Tazbir, *Jan Kiszka*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XII, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966–1967, s. 502, 507–508.

³⁷ J. Łukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie*, t. I, Poznań 1843, passim.

³⁸ J. Jasnowski, *Piotr z Goniądza, życie, działalność i pisma: studium z dziejów ruchu religijnego w Polsce w drugiej połowie XVI stulecia*, „Przegląd Historyczny” 1936, t. XXXIII, s. 5–58.

³⁹ J. Kamieniecki, *Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji*, AUW nr 2373, Wrocław 2002; Tenże, *Polemika z katolicyzmem i prawosławiem w Katechizmie nieświeskim Szymona Budnego*, „Studia Białorutenistyczne. Historia, socjologia, kulturoznawstwo” 2015, nr 9, s. 12.

⁴⁰ E. Bagińska, *Edukacja kaznodziejów*, s. 65, 69.

i polityczny, tu powstało wiele jego pism. Mieszkał tu poeta Zbigniew Morsztyn⁴¹, w 1657 r. we wsi Białostoczek osiadł historyk arianizmu Andrzej Lubieniecki, wreszcie ożywioną działalność polityczną prowadzili Mikołaj i Gabriel Lubienieccy⁴².

W połowie XVII w. Podlasie stało się teatrem wojen i przemarszów wojsk. W czasie potopu szwedzkiego opalone przez nieprzyjaciela ziemie były terenem walk sił szwedzkich z wiernymi królowi chorągwiami Pawła Sapiehy. Plany z przełomu 1655 i 1656 r. zakładały, że pod bezpośrednie panowanie szwedzkie zostaną włączone m.in. Żmudź i części terytorium Litwy, zaś na Podlasiu (oraz Mazowszu, Polesiu i Litwie) miały powstać księstwa lenne. Wprawdzie Karol Gustaw nie poparł zamysłów Bogusława Radziwiłła, zmierzających do utworzenia własnego państewka pod szwedzką protekcją, lecz na mocy traktatu w Radnot magnat miał zachować prawa do dziedzicznych posiadłości radziwiłłowskich, Podlasie zaś podzielono między Kozaczyznę, Szwedów i księcia Siedmiogrodu Jerzego Rakocze⁴³. Kiedy wojska Karola Gustawa wkroczyły na Litwę, Janusz i Bogusław Radziwiłłowie mogli podjąć próbę realizacji swych dawnych planów dynastycznych, zmierzających do utworzenia osobnego księstwa z panującą dynastią Radziwiłłów.

W 1656 r. w Narwi grupowały się oddziały hetmana polnego Wincentego Gosiewskiego; zacięte walki toczyły się w pierwszej połowie 1657 r., sprzymierzone ze Szwedami wojska siedmiogrodzkie wtargnęły do Rzeczypospolitej, przechodząc m.in. przez Gródek i Drohiczyn i niszcząc je. W twierdzy w Tykocinie okopali się zwolennicy proszwedz-

⁴¹ J. Tazbir, *Bracia polscy w Zabłudowie i Dojlidach*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2008, t. LII, s. 6–8.

⁴² Tamże, s. 11.

⁴³ K. Żojdź, *Traktat z Radnot i udział Bogusława Radziwiłła w planach podziału Rzeczypospolitej*, „Studia Historyczno-Wojskowe” 2015, t. V, s. 178–179.

kiej polityki Radziwiłłów, zaś przywódcą obozu antyradziwiłłowskiego był popierany przez króla oraz szlachtę mielnicką i drohiczyńską Paweł Sapieha. Odzyskanie Tykocina w styczniu 1657 r., latem zaś odwrót wojsk siedmiogrodzich wyznaczyły kres okupacji⁴⁴.

Nie był to wcale kres dramatów, wkrótce bowiem wznowiono działania wojny polsko-rosyjskiej. W 1659 r. wojska moskiewskie zajęły Zabłudów, w następnym roku żołnierze wymordowali w kościele wiernych zebranych na nabożeństwie w dniu Bożego Narodzenia⁴⁵. Zniszczeń dopełniły przemarsze zbuntowanych wojsk koronnych i litewskich w latach 1662–1663, które nie otrzymawszy zapłaty grabiły miejscową ludność.

Kolejne nieszczęścia dotknęły region w latach III wojny północnej (1700–1721). Na Podlasie w 1704 r. ponownie wkroczyli Szwedzi, Tykocin zajęło wojsko wołoskie i kozackie, później także rosyjskie i saskie⁴⁶. Po kilku dekadach konfederaci barscy w marszu z Bielska do Białegostoku zrujnowali kalwiński zbor w Zabłudowie⁴⁷, ich ofiarą stał się pałac Czapskich w Dobrzyniewie. Nieustannemu grabieniu ulegały skarby cerkwi i kościołów; źródła dotyczące cerkwi w Supraślu wielokrotnie notują w odniesieniu do sprzętów cerkiewnych „Moskwa wzięła”. Uległy też one uszczupleniu w czasie insurekcji kościuszkowskiej, kiedy biskup łucki Adam Naruszewicz wydał duchownym parafialnym zezwolenie na przekazywanie darów na potrzeby insurekcji; oddawano wówczas m.in. dzwony kościelne, kielichy mszalne,

⁴⁴ J. Maroszek, *Życie polityczne*, [w:] *Historia województwa podlaskiego*, A. Dobroński (red.), Białystok 2010, s. 99–100; J. Płosiński, *Potop szwedzki na Podlasiu 1655–1657*, Ząbrze 2006.

⁴⁵ J. Maroszek, *Dzieje zboru kalwińskiego w Zabłudowie w latach 1608–1668*, [w:] *Mój Kościół w historię wpisany. Księga pamiątkowa ofiarowana ks. prof. T. Krahelowi*, ks. T. Kasabuła, ks. A. Szot (red.), Białystok 2007, s. 279.

⁴⁶ J. Maroszek, *Życie polityczne*, s. 101–102.

⁴⁷ J. Maroszek, *Dzieje zboru kalwińskiego*, s. 288.

korony z obrazów i wota, np. 40 darów wotywnych z obrazu Matki Bożej Szlacheckiej w Tykocinie oraz 9 kielichów, puszkę i lichtarze. Wszystkie działania wojenne wiązały się ze zniszczeniami, których nie sposób wymienić⁴⁸.

Nie oszczędzały regionu plagi szarańczy, powodzie i ostre zimy⁴⁹. W 1653 r. i trzy lata później na Podlasiu zapanowała zaraza, wkrótce potem mieszkańców zdziesiątkowało morowe powietrze i głód⁵⁰. Epidemie, często poprzedzane latami nieurodzaju, drożyzną i głodem, kilkakrotnie dotykały ludność w drugiej i trzeciej dekadzie XVII w., wiele ofiar pochłonęło morowe powietrze w Orli, Zabłudowie, Bielsku, Surażu, Wasilkowie, Dobrzyniewie i Kleszczelach, zaraza grasowała w Tykocinie, Dojlidach, Bielsku, Augustowie, Strabli, Surażu, Węgrowie, Wasilkowie i Choroszczy⁵¹. Pomór, który nastąpił po wielkim głodzie w 1710 r., pochłoniął ponad 30 tysięcy ofiar⁵². Dramatyczne wydarzenia towarzyszące wojnie północnej najmocniej odczuli mieszkańcy ziemi drohiczyńskiej, gdzie wojska szwedzkie rozpowszechniły dżumę, apogeum zarazy przypadło na lata 1704–1714⁵³.

Do ogromnych zniszczeń na zdominowanym przez zabudowę drewnianą Podlasiu przyczyniły się pożary. Pastwą płomieni padały zamki gospodarskie, dwory, rezydencje

⁴⁸ Tamże, s. 106–107.

⁴⁹ S. Namaczyńska, *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648–1696*, cz. I, *Zjawiska meteorologiczne i pomory*, Lwów 1937, s. 26.

⁵⁰ Tamże, s. 150, 160, 183.

⁵¹ M. Sierba, *Morowe powietrze w Orli, na Podlasiu i w Rzeczypospolitej w liściach urzędników podlaskich Krzysztofa II Radziwiłła Macieja Berzeńskiego i Stanisława Kurosza*, „*Studia Podlaskie*” 2016, t. XXIV, s. 44–52.

⁵² W. Zahorski, *Morowe powietrze na Litwie*, „*Litwa i Ruś*”, R. II, t. IV, z. 3, s. 141–143; I. Grochowska, *Klęski elementarne na Podlasiu na przełomie XVII–XVIII w.*, „*Białostoczczyzna*” 1993, nr 2, s. 10–11.

⁵³ I. Grochowska, *Klęski elementarne na Podlasiu na przełomie XVII–XVIII w.*, s. 10.

i całe miasta, m.in. Brańsk, Tykocin, Bielsk, Suraż, Goniądz i Drohiczyn. Około 1519 r. spłonął zamek w Tykocinie, kilka dekad później w Bielsku, a w 1603 r. w Surażu. Szczególnie liczne w 1621 r. pożary zniszczyły całe miasta, o czym informowano Krzysztofa Radziwiłła: „Miast też polskich tymi czasy razem siła pogorzało: Tykocin wszytek, Goniądz, [...] Węgrów, dziś tydzień jak pogorzał i kościół. [...] W Tykocinie tylko spichlerz W. Ks. M. został”. W czasie wojen szwedzkich spłonął Sokołów, wojska Iwana Chowańskiego spaliły Boćki, Tatarzy zaś Augustów, w Tykocinie zgorzało 25 domów i cerkiew unicka⁵⁴.

Okupacyjne władze nakładały na mieszkańców dotkliwe kontrybucje: w 1710 r. wojska rosyjskie, a pięć lat później wojska saskie. W pierwszych latach wieku XVIII w okolicach Tykocina obozowało 15 tysięcy żołnierzy moskiewskich, a nieopodal 10 tysięcy saskich⁵⁵.

Przez ponad dwa stulecia mieszkańcy Podlasia byli w bardzo trudnej sytuacji nie tylko z powodu morowego powietrza, pożarów, głodu i wojen. Przy rosnącej liczbie zwolenników Kościołów reformowanych, wspieranych przez potężnych magnatów, malała liczebność wiernych Kościołów katolickiego i prawosławnego. Prowadziło to do nieśnasek między wiernymi Kościoła katolickiego, prawosławnego, unickiego i Kościołów reformowanych, rosło zagrożenie wojnami religijnymi, nade wszystko przy ogromnych ambicjach rodów magnackich z księciem Januszem Radziwiłłem na czele, rosła też społeczna i polityczna dezintegracja.

⁵⁴ J. Maroszek, *Pożary w miastach podlaskich do końca XVIII w.*, [w:] *Ars historiae. Historia artis. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Wyrobiszowi*, E. Dubas-Urwanowicz, J. Maroszek (red.), Białystok 2012, s. 188–195.

⁵⁵ J. Wiśniewski, *Zarys dziejów osadnictwa na Białostocczyźnie*, [w:] *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny*, S. Glinka, A. Obrębska-Jabłońska, J. Siatkowski (red.), t. I, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 12–14.

Wpływ dramatycznych wydarzeń na pamięć zbiorową mieszkańców Podlasia nie został dotychczas rozpoznany. Wiadomo, że tatarskie najazdy na południowowschodnie ziemie Rzeczypospolitej ukształtowały zbiorową pamięć na kilka wieków⁵⁶, można przypuszczać, że podobnie było na Podlasiu, wielokrotnie pustoszoną atakami nieprzyjaciół i klęskami elementarnymi.

W tych dramatycznych okolicznościach pozostawiona własnemu losowi ludność szukała opieki i wsparcia Opatrzności, której mogłaby zawierzyć swój los. Najczęściej pośredniczką była Matka Boża, nieco rzadziej święci. Inspiracją rozwoju kultu maryjnego była także idea Odrodzenia Maryjnego, znana w Europie na przestrzeni kilku stuleci, najbujniej rozkwitająca w XIV i XV w. Była to epoka „wzmocnienia” Maryi jako pośredniczki między wiernymi i Bogiem, a także Jej dominacji w myśli teologicznej, w psychologii zbiorowej i indywidualnej. Powstały wówczas nowe formy kultu i święta maryjne, „odkrywano” obrazy przypisywane św. Łukaszowi⁵⁷. Idea ta wyjaśnia fenomen bujnego rozkwitu różnych form kultu maryjnego od końca XIV w. po XVII w.⁵⁸ Podobnie jak w siedemnastowiecznej Polsce, także na Podlasiu pojawiły się liczne nowe miejsca pielgrzym-

⁵⁶ A. Gliwa, *Powstawanie lokalnych kultów maryjnych i świętych patronów na Rusi Czerwonej po najazdach tatarskich jako dyskurs religijny w Rzeczypospolitej epoki nowożytnej*, „Tematy i Konteksty” 2014, nr 4, s. 380. Zdaniem autora podczas 16 najazdów w latach 1618–1699 potencjał gospodarczy ziemi przemyskiej zmalał o ok. 80%; tamże, s. 381. Nie są znane podobne wyliczenia odnośnie do Podlasia.

⁵⁷ G. Cracco, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV–XVI secolo*, [w:] *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, A. Vaushez (red.), Roma 2007, s. 17–44.

⁵⁸ М. Плюханова, „Богородичное возрождение”: к постановке проблемы, [w:] *Древняя русь: Пространство книжного слова историко-филологические исследования*, Москва 2015, s. 256–293.

kowe⁵⁹. *Miracula* pełniły ważne role społeczne: wzmacniały wiarę, integrowały społeczność i przydawały splendoru miejscom, w których miały się dokonać.

Opisane wydarzenia z pewnością wywarły silny wpływ na liczne na Podlasiu objawienia słynących cudami obrazów, lecz skala ewentualnych wpływów tych wydarzeń wymaga przeprowadzenia pogłębionych badań. Faktem jest, że na interesujących nas ziemiach od XVII do końca pierwszej trzecji XIX w. wierni otaczali kultem znaczną liczbę wizerunków, którym przypisywali niezwykłą moc, toteż sanktuaria okrywają ten obszar dość licznymi punktami. W większości przypadków były to miejsca kultu lokalnego.

Najstarsze zachowane wizerunki maryjne na Podlasiu pochodzą z połowy XVI w. Ten dość późny okres wynika raczej ze zniszczeń substancji zabytkowej, niż z braku wcześniejszych dzieł. Podlasie zostało dość późno skolonizowane, co zapewne wywarło wpływ na kulturę religijną, podobnie jak na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie brak danych nie pozwala wiązać z określonym miejscem kultu trzech ikon z przełomu XV i XVI w.⁶⁰ Dzieła z dwóch następnych stuleci zarówno na Podlasiu jak i ziemiach ruskich są liczniejsze, na dynamikę objawień wpłynęły wydarzenia historyczne.

Ujęte w katalogu słynące łaskami wizerunki maryjne tworzą zespół czterdziestu pięciu obrazów w kościołach i cerkwiach. Spośród nich szesnaście ikon z cerkwi unickich i prawosławnych pozostało na Podlasiu, dwanaście zaginęło w różnych okolicznościach, głównie w przededniu pierwszej wojny światowej i jej początkach. Wywieziono

⁵⁹ J. Poklewski, *Przyczynki archiwalne do dziejów kościoła NMP w Jarosławiu*, AUNC 1987, z. 161, s. 68.

⁶⁰ B. R. Vitkauskienė, *Obraz jako jeden z przejawów kultu maryjnego w Wielkim Księstwie Litewskim. Ikony na Litwie*, [w:] *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego, Analizy i obrazy*, Kraków 2011, s. 269.

wówczas dziewięć ikon: z Białegostoku, Gródka, Horodyszcz, Rajska, Starego Kornina, Supraśla, Wasilkowa i Zawyk. Dwa lata wcześniej prawosławne zakonnice zabrały do Rosji ikonę z Łazowa. Nieznane są losy zaginionych w nieustalonym czasie ikon z Żurobic i Żerczyc, w 1985 r. spłonęła ikona z Jaczna. Spośród pozostałych na Podlasiu szesnastu obrazów pięć trafiło do kościołów katolickich po zamknięciu lokalnych cerkwi prawosławnych (wcześniejszych unickich): w Grodzisku „Biskupim”, Hodyszewie, Hołubli, Lipsku i Łosicach. Dwie ikony, w Juchnowcu i Strabli, przez cały czas funkcjonowały w tych samych kościołach katolickich, a ikona w Drohiczynie niezmiennie pozostawała w cerkwi prawosławnej. Obraz w unickiej cerkwi w Rybołach pozostał w miejscowości po przyjęciu prawosławia. Dziewięć ikon pozostaje obiektem czci w cerkwiach prawosławnych: w Bielsku (Narodzenia NMP), Brańsku, Drohiczynie, Grodzisku „Butlerskim”, Kożanach, Narojkach, Nosowie, Puchłach i Rybołach.

Trzy bardzo ciekawe, zbliżone pod względem ikonograficznym ikony: w Bielsku Podlaskim, Brańsku i Jacznie, były powtórzeniem nieznanego dziś pierwowzoru. Nie można wykluczyć, że była nim bizantyńska ikona przechowywana w Patriarchacie Jerozolimskim, datowana na przełom XIV i XV w. W obu charakterystyczne są podobne, nadmierne wydłużone oblicza Jezusa, co jest szczególnie czytelne w ikonie brańskiej, niesłusznie identyfikowanej z Tychwińską, która zresztą nie była dziełem ruskim.

Pierwowzorami pozostałych są ikony: *Salus Populi Romani*, obrazy z Borun, Żyrowic, Matki Boskiej Opieki i Hagiosoritissy, w dwóch przypadkach (Rajsk, Stary Kornin) temat z powodu braku obiektów nie został ustalony.

W XVI–XVIII w. prócz omówionych ikon objawiło się siedemnaście wizerunków maryjnych, otoczonych kultem w kościołach katolickich, tworzących łącznie z ikonami grupę czterdziestu pięciu wizerunków. Do tej liczby należy

dodać zaginione obrazy, o których mamy zbyt skąpe informacje, by poddać je analizie, jak obraz Hodegetrii w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Seroczynie, wcześniej znajdujący się w miejscowej cerkwi, od 1611 r. unickiej; śladem kultu są skromne wota zachowane w tzw. starym kościele w Seroczynie.

Spośród siedemnastu słynących łaskami obrazów maryjnych w kościołach rzymskokatolickich osiem to obrazy Hodegetrii. Siedem z nich (Klimówka, Korycin, Leśna, Ostrożań, Różanystok, Studzieniczna, Topczewo) jest oparta na Obrazie Jasnogórskim, wywóz jego kopii potwierdzają źródła już w XVII w., praktykom sprzyjała wiara, że sprowadzona z Częstochowy kopia przejmowała część mocy oryginału⁶¹. Dwa wizerunki (Ciechanowiec, Wąsosz) przedstawiają Matkę Boską z Dzieciątkiem trzymającą kwiat w prawej dłoni, wykazują one ikonograficzne związki z obrazem Matki Boskiej z Dzieciątkiem z Trok. Do wyjątków należały wizerunki w Kodniu, Krypnie (wariant obrazu Salus Populi Romani), Płonce i Miedznej, oparte na odmiennych wzorach.

Z analizy porównawczej ikonografii otoczonych kultem wizerunków w kościołach rzymskokatolickich i cerkwiach prawosławnych wypływa kilka wniosków.

Na obszarze Podlasia i ziemiach sąsiadujących funkcjonował swobodny przepływ idei, prowadzący do ujednolicania kultury na obszarze większym niż granice Podlasia, obejmującym również zachodnią część ziem białoruskich. Na wyznaczonym obszarze katolickie obrazy w przeważającej części wywodziły się z Obrazu Jasnogórskiego, unickie zaś z różnych pierwowzorów, nie w każdym przypadku możliwym do zrekonstruowania. Nie zyskały popularności katolickie obrazy o oryginalnej ikonografii, mianowicie kodański, budzieszyński, krasnoborski, miedzneński, ostrożań-

⁶¹ A. Kunczyńska-Iracka, *Ludowe obrazy Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Studia Claromontana” (dalej: SC) 1982, nr 2, s. 278 i n.

ski i płonkowski. Nie ma dowodów potwierdzających intensywne przyjmowanie katolickich wzorców, choć takie procesy w przypadku innych tematów malarstwa religijnego były powszechne. W tym kontekście wartym uwagi fenomenem jest wspomniane przejście wzorca unickiej ikony z Supraśla w kościele domanowskim.

Nie znalazły szerszego upowszechnienia dwie moskiewskie ikony: Hodegetrii w Juchnowcu i Hagiosoritissy w Strabli, ani ikona Matki Boskiej Włodzimierskiej, jednej z najsłynniejszych ikon Państwa Moskiewskiego, która miała trafić do klasztoru w Supraślu jako dar królowej Heleny.

Do najważniejszych wizerunków na Podlasiu należał relief w kościele w Leśnej Podlaskiej, jego malowana kopia w cerkwi w Nosowie po zniesieniu unii brzeskiej trafiła do cerkwi prawosławnej i pozostaje w kulcie.

Katalog sanktuariów maryjnych na Podlasiu

1. Białystok (zaginiona)

W dawnej unickiej cerkwi św. Mikołaja była przechowywana nieznana dziś ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem⁶², w 1915 r. wywieziona do Rosji⁶³. Przedstawiona w półpostaci Matka wskazywała Syna gestem Hodegetrii. Czas i miejsce powstania nie są znane. Po kasacie unii brzeskiej na miej-

⁶² Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 45. W literaturze rosyjskiej powtarza się informacja, iż ikona była przechowywana w klasztorze w Białymstoku w guberni grodzieńskiej (Е. Поселянин, *Богоматерь. Описание Ее земной жизни и чудотворных икон*, t. II, Москва 2002, s. 776).

⁶³ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie*, Białystok 2006, s. 165; il.; J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, Warszawa 2014, s. 27.

scu unickiej wzniesiono cerkiew prawosławną⁶⁴. Okoliczności pojawienia się ikony w Białymstoku pozostają nieznane, zachowała się niepotwierdzona wiadomość, jakoby w czasie budowy cerkwi prawosławnej przechowywano ją w Dojlidach, od lat była uznawana za słynącą cudami⁶⁵. Na podstawie liczby wotów można sądzić, że kult rozwinął się zwłaszcza w ostatniej tercji XVIII w. Zachowała się wzmianka o przeniesieniu jej do prawosławnej cerkwi w 1833 r.⁶⁶, ale takiej świątyni wtedy nie było.

Należy odrzucić pojawiające się w literaturze przedmiotu przypuszczenie, że ikona była kopią obrazu z Supraśla⁶⁷ namalowaną po przyjęciu przez klasztor unii, co miało pozbawić prawosławnych obiektu kultu⁶⁸. Wyklucza to analiza obu obrazów, zdecydowanie różniących się ikonografią. W mieście i okolicy niewielu było prawosławnych, nie było cerkwi prawosławnej⁶⁹. Wiadomo, że do Supraśla przybywali wierni różnych wyznań chrześcijańskich⁷⁰, zatem przyjęcie unii nie oznaczało zmiany konfesji pielgrzymów.

⁶⁴ K. A. Jabłoński, *Projekty architektoniczne białostockich cerkwi z pierwszej połowy XIX w. w Rosyjskim Państwowym Historycznym Archiwum w Sankt Petersburgu*, [w:] *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, M. Kietliński, K. Sychowicz, W. Śleszyński (red.), Białystok 2005, s. 123 i n.

⁶⁵ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, Воронеж 1899, s. 43. Reprodukacja ikony zob. *Православный календарь на 1960 г.*, Варшава 1959, s. 114, cyt. za: G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 165; il.; J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 27.

⁶⁶ *Справочный календарь по г. Белостоку на 1913-й год*, Белосток 1913, s. 42.

⁶⁷ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 164; J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 26–30; A. Mironowicz, *Nieznane dokumenty do dziejów cerkwi białostockich z początku XIX w.*, „Białostoczczyzna” 1999, nr 14, s. 33.

⁶⁸ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 164–165.

⁶⁹ Narodowy Instytut Dziedzictwa, Warszawa, Teki Glinki, T. 177, 1, *Dzieje kaplicy*, s. 15.

⁷⁰ Taką informację zamieszcza m.in. Ewgenij Poseljanin, por. E. Поселянин, *Сказание о чудотворных иконах*, t. II, Москва 2002, s. 490.

2. Bielsk Podlaski

Ikona w cerkwi Narodzenia NMP przedstawia Matkę trzymającą Syna na lewym ręku, Jezus prawą dłonią błogosławi, w lewej trzyma rozwinięty rotulus⁷¹. Obraz był wielokrotnie przemalowywany, oryginalna malatura na dłoni Matki była warstwą ósmą⁷². Wzmiankuje ją opis z 1637 r., w pierwszej połowie XVIII w.⁷³ powstała kopia obrazu, co świadczy o jego wyjątkowości.

Proweniencja ikony nie jest znana, może ją wskazywać detal w postaci półplastycznych aureoli z motywem akantu, rzadki w piętnasto- i szesnastowiecznej sztuce ruskiej, popularny na obszarze italoekreteńskim⁷⁴, np. w ikonie Madry della Consolazione Nikolaosa Tzafouresa⁷⁵ z końca XV w.⁷⁶ Nie można wykluczyć, że ikona wywodzi się z kręgu szkoły kreteńskiej⁷⁷, być może powstała w połowie XVI w.⁷⁸ jako dzieło jednego z mistrzów malujących freski w Supraślu.

⁷¹ AWUOZ Białystok, M. Puciata, M. Orthwein, *Obraz Matki Boskiej z XVII w. Cerkiew p.w. Narodzenia NMP. Dokumentacja konserwatorska* (mps), Warszawa 1971, s. 2; AWUOZ Białystok, J. Pyzia, Karta ewidencyjna zabytku, 1986, nr 4180; AWUOZ Białystok, J. Pyzia, Karta ewidencyjna zabytku, 1987, nr 4179; J. Tomalska, *Ikony*, Białystok 2005, s. 30–31; M. Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania in the Sixteenth-Eighteenth Centuries*, „Acta Historiae Artium Balticae” 2008, nr 2, s. 84, il.; Tenże, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, s. 103.

⁷² M. Puciata, M. Orthwein, *Obraz Matki Boskiej z XVII w.*, s. 1.

⁷³ AWUOZ Białystok, J. Pyzia, Karta ewidencyjna zabytku, 1986, nr 4180. Ikona znajduje się w cerkwi Preczystieńskiej w Bielsku.

⁷⁴ I. Bentchev, E. Haustein-Bartsch, *Muttergottesikonen*, Bielefeld 2000, s. 52, il. 24.

⁷⁵ Tamże, s. 68, il. 35.

⁷⁶ Tamże, s. 70, il. 36.

⁷⁷ M. Gryc, *Bielska Hodegetria. Zarys studium historyczno-ikonograficznego*, „Artifex. Pismo młodego pokolenia historyków sztuki” 2006, nr 9, s. 12.

⁷⁸ M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 103; Tenże, *Icon Painting in the Grand Duchy of Lithuania*, s. 85.



Il. 2. Bielsk Podlaski, Cerkiew Narodzenia NMP, źródło: J. Tomalska, *Ikony*, Białystok 2005, s. 31

3. Brańsk

W filialnej cerkwi św. Szymona Słupnika jest przechowywana ikona Hodegetrii⁷⁹ z XVI/XVII w.⁸⁰ Maryja skłania głowę ku Synowi, Jezus w lewej dłoni trzyma zwój. Złote tło ikony zdobi ornament czterolistnej rozety, nimb Matki dekoruje więc roślinna. Ikonę przykrywa drewniany okład z koronami nad głowami postaci⁸¹. Czas i okoliczności pojawienia się ikony nie są znane, świadectwem kultu są wota z XVII i XVIII w. z łacińskimi napisami⁸². Ikonografia przypomina schemat ikony Tychwińskiej, od której różni się proporcjami ciała Chrystusa, układem nóg i gestem lewej dłoni Matki. Przeciw łączeniu ikon w Brańsku i Tychwinie przemawia to, że druga z nich przed 1839 r. nie była znana na Podlasiu⁸³ ani w sztuce ziem białoruskich i ukraińskich⁸⁴.

⁷⁹ Reprodukacja ikony: J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 38. Zdaniem autora ikona była darem księżnej Heleny, żony Aleksandra Jagiellończyka i pochodzi z początku XVI w.; tamże, s. 37; J. Tomalska, *Ikona Matki Bożej Hodegetrii z Brańska. Rozważania ikonograficzne*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” (dalej: „BKWP”) 2012, nr 18, s. 37–58.

⁸⁰ AWUOZ Białystok, J. Kotyńska, Karta ewidencyjna zabytku, 1983, nr 5623; AWUOZ Białystok, A. Kamińska, M. Brodzka, konsultacja: S. Niedźwiedzka, *Dokumentacja konserwatorska ikony Matki Boskiej Tychwińskiej z cerkwi filialnej w Brańsku, parafii prawosławnej w Maleszach*, Nr 4036 (mps), Warszawa 1986, s. 1; L. Stalończyk, *Zabytki ruchome zakonserwowane w latach 1985–1990*, BWKP 1996, nr 2, s. 105.

⁸¹ Okład, zapewne z ostatniej ćwierci XVIII w., różni się w detalach od formy malarskiej (A. Kamińska, M. Brodzka, S. Niedźwiedzka, *Dokumentacja konserwatorska*, s. 7–10).

⁸² Tamże, s. 15.

⁸³ Ikony z takim przedstawieniem na Zachodnim Polesiu pojawiły się w końcu XIX w.; *Ікананіс Заходняга*, s. 320.

⁸⁴ Ў. Р. Карелін, М. П. Мельнікаў, *Распаўсюджанне іканграфічных сюжэтаў ў ікананісе Беларусі XVI – нач. 20 стст.*, „Przegląd Wschodni” 2000, t. VII, z. 3, s. 679, tab. 7.



Il. 3. Brańsk, Cerkiew filialna św. Jana Teologa, źródło: J. Tomalska, *Ikona Matki Bożej Hodegetrii z Brańska, Rozważania ikonograficzne*, „BKWP” 2012, nr 18, s. 39

Zbliżoną ikonografią odznaczają się: bizantyński wizerunek z przełomu XIV i XV w. w Patriarchacie Jerozolimskim⁸⁵, ikona z kościoła Nawiedzenia NMP w Lesku z ok. 1500 r.⁸⁶ lub końca XVI w.⁸⁷ oraz domniemany dar papieża Innocentego XI dla Jana III Sobieskiego po Wiktorii Wiedeńskiej, dziś w kościele św. Józefa Oblubieńca (pokarmelickim) w Warszawie⁸⁸.

4. Budzieszyn (Mokobody)

Kościół w Budzieszynie uposażył w 1458 r. Michał Golginowicz⁸⁹. Z nieistniejącą dziś miejscowością, znaną też jako Zbudeszyno w Ziemi Drohiczyńskiej⁹⁰, wiąże się legenda

⁸⁵ Π. Βοχοτοπουλος, Δύο παλαιολόγειες εικόνες στα Ιεροσόλυμα, „Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας” 1998, nr 20, s. 291–308, il.

⁸⁶ J. Giemza, *Dwustronna ikona procesyjna Bogurodzicy Hodigitrii [sic!] i św. Mikołaja z 1500 r. z cerkwi p.w. Narodzenia Bogurodzicy w Lesku (Posadzie Leskiej)*, [w:] M. P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 359–360; *Katalog ikon*, tamże, s. 325–327.

⁸⁷ B. Hirszenberg, *Ikona dwustronna: Matka Boska Hodegetria i św. Mikołaj (?)*, „Materiały Muzeum Budownictw Ludowego w Sanoku” 1970, nr 11, s. 60–61; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce* (dalej: KZSP), *Województwo kroszeńskie, Lesko, Sanok, Ustrzyki Dolne i okolice*, t. I, z. 2, E. Śnieżyńska-Stolotowa, F. Stolot, R. Brykowski, K. Kutrzebianka (oprac.), Warszawa 1982, s. 44, il. 181, 233; R. Biskupski, *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991, s. 36, kat. 32, il. 32.

⁸⁸ M. Skrudlik, *Cudowny obraz Matki Boskiej Częstochowskiej*, Częstochowa brw. [1933], s. 33; J. Ruszczycówna, *Zapomniane sobieszciana warszawskie*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1971, t. XV, s. 95–97; R. Biskupski, *Ikony*, s. 35, kat. 23, il. 23; M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 37, il. 36.

⁸⁹ T. Jaszczołt, *Fundacje kościelne na Podlasiu do końca XV w.*, [w:] *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Stan badań*, M. Kietliński, K. Sychowicz, W. Śleszyński (red.), Białystok 2005, s. 36. Nazwisko fundatora jest podawane w różnych formach: Golginiewicz (Wież Budzieszyn albo Zbudeszyno w Ziemi Drohiczyńskiej, *Pamiętnik Sandomierski*, t. I, Warszawa 1829, s. 364), Galginowicz (na tablicy informacyjnej przy wejściu do kaplicy), Golginowicz (KZSP, *Województwo warszawskie*, t. X, z. 22, s. 7).

o obrazie, który w XII lub XIII w. zajaśniał niezwykłym blaskiem, budząc wojów w sytuacji zagrożenia przez atak nieprzyjaciół⁹¹. W 1818 lub 1819 r. za zgodą władz kościelnych obraz trafił z Budzieszyna do kościoła w Mokobodach, gdzie pozostaje do dziś⁹².

Maryja, przedstawiona w półpostaci, z głową lekko zwróconą w prawo, trzyma Jezusa na lewym ręku, prawą wskazuje Go gestem Hodegetrii. Zwrócony ku Matce Jezus prawą dłonią błogosławi, opuszczona lewa ręka dotyka lewej dłoni Matki. Głowy postaci otaczają płomieniste półplastyne aureole. Obie postacie zostały ukoronowane. Pierwotny obraz nie jest znany, zapewne powstał w XVII w.

5. Ciechanowiec (koronowany)

Pierwszy kościół św. Stanisława Biskupa i Męczennika powstał zapewne w pierwszej połowie XV w.⁹³ W 1617 r. wzniesiono kolejny, Trójcy Przenajświętszej, spalony w czasie potopu szwedzkiego, następny został ufundowany w 1696 r. Ciechanowiec w 1703 r. nabył późniejszy starosta nurski i drohicki Franciszek Maksymilian Ossoliński, który w 1737 r. ufundował tu świątynię⁹⁴.

⁹⁰ *Wieś Budzieszyn albo Zbudeszyno w Ziemi Drohickiej*, s. 364–366.

⁹¹ M. Danielak-Chomać, *Społeczne wymiary sanktuariów kultowych na Podlasiu*, „Rocznik Bialskopodlaski” 1995, t. III, s. 173–174.

⁹² Akta Parafii Mokobody, dok. nr 33; cyt. za: D. Mączka, *Turystyka kulturowa śladami sanktuariów maryjnych na wschodnim Mazowszu*, „Żeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego” 2011, nr 66, s. 226; S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 174; Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 436; A. Fridrich TJ, *Historje cudownych obrazów Najświętszej Panny Maryi w Polsce*, t. III, Kraków 1908, s. 404; KZSP, *Województwo warszawskie*, t. X, z. 22, s. 7–9, il. 48.

⁹³ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Wilno 1912, s. 244.

⁹⁴ Archiwum Narodowe w Krakowie, Zespół 678, ZZG, sygn. 691, Opisanie kościoła parafialnego w mieście Ciechanowcu R. P. 1808, k. 5.



Il. 4. Ciechanowiec, Kościół pw. Trójcy Świętej, źródło: <http://dragany-bibliotekamaryjna.blogspot.com/2014/12/ciechanowiec-sanktuarium-matki-bozej.html> (dostęp: 12 lutego 2020)

Datowany na ok. 1600 r. obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem przedstawia Maryję w półpostaci z Jezusem na lewym ręku. Jezus prawą dłonią błogosławi, w lewej trzyma szczygła. W inwentarzu z 1808 r. wymieniono srebrne wota: serca, korony i tabliczki⁹⁵. Obraz został ukoronowany na prawie diecezjalnym w 2009 r.

6. Domanowo (koronowany)

W 1460 r. Piotr Kot ufundował pierwszy kościół parafialny św. Doroty Męczenniczki i Jedenastu Tysięcy Dziewic⁹⁶. W obecnym jest przechowywany obraz nieznanego bliżej włoskiego malarza Giovanniego Verenti⁹⁷. Według inskrypcji ofiarował go w 1648 r. Seweryn Domanowski po śmierci żony Anny Kuleszanki.

Wizerunek przedstawia Matkę Boską w półpostaci z Jezusem na lewym ręku, prawą dłonią wskazującą Syna gestem Hodegetrii. Jezus prawą dłoń, upozowaną na tle piersi jak w obrazie z Hodyszewa i Supraśla, unosi w geście błogosławieństwa, lewą podtrzymuje zamkniętą księgę⁹⁸. Obraz ukoronowano w 2015 r. na prawie diecezjalnym.

⁹⁵ Tamże, k. 6.

⁹⁶ AWUOZ Białystok, R. Brykowski, I. Galicka, Karta ewidencyjna zabytku, 1963, nr 09451; AWUOZ Białystok, Z. Cybulko, E. Narolewska, Karta ewidencyjna zabytku, 1996, nr 7740. T. Jaszczółt, *Fundacje kościelne*, s. 46.

⁹⁷ AWUOZ Białystok, M. Giedz, *Domanowo. Kościół parafialny p.w. św. Doroty. Dokumentacja historyczno-architektoniczna*, PKZ (mps), Białystok 1981; J. Kotyńska-Stetkiewicz, *Drewniany kościół parafialny w Domanowie*, BWKP 2010, nr 15–16, s. 7–32.

⁹⁸ AWUOZ Białystok, R. Brykowski, I. Galicka, Karta ewidencyjna zabytku; H. Markowska, I. Laudańska, *Konserwacja obrazu*, 1971 (informacja na karcie ewidencyjnej); Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 150.

7. Drohiczyn

Ikona Hodegetrii, obecnie w cerkwi św. Mikołaja, wcześniej znajdowała się w świątyni klasztornej⁹⁹. Jej interesującym detalem jest postać klęczącego mężczyzny z różańcem lub czotką (prawosławnym sznurem modlitewnym) w dłoniach¹⁰⁰. Złote tło ikony wypełnia ryty ornament roślinny i napis fundacyjny informujący, że w 1640 ufundował ją ofiarodawca, kryjący się pod inicjałami M. C. II.¹⁰¹

Potwierdzeniem kultu jest wykaz srebrnych wotów ikony, przejętych w czasie Insurekcji Kościuszkowskiej z dwóch monasterów drohiczyńskich¹⁰². Pierwowzór nie jest znany. Identyczną ikonografię reprezentuje miedzioryt Leona Tarasewicza z 1687 r. z nieznanym dziś obrazem Hodegetrii w brackiej cerkwi Św. Ducha w Wilnie i napisem „Wizerunk [sic] Obrazu cudownego Nas/więtszey Panny Mariey Cągregatii [sic] Studëskiej / w Cerkwi Bratskiej Prawosławno Katholickiej. S. / y Ożywiaiącego Ducha u W W. OO. Bazylii/nów w Wilnie”¹⁰³. Jego charakterystycznym detalem jest

⁹⁹ KZSP, *Województwo białostockie*, t. XII, z. 1, s. 25; L. Pawlata, *Budowle sakralne Drohiczyzna w świetle źródeł archeologicznych*, „BKWP” 2011, nr 17, s. 85. Ikonę w okresie międzywojennym przeniesiono do cerkwi św. Mikołaja w Drohiczyń (G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 197; R. Biskupski, *Ikony*, s. 39, kat. 87, il. 87).

¹⁰⁰ Ks. R. Knapieński, *Różaniec w ikonografii*, „Anamnesis” 2004, nr 39, s. 91–106.

¹⁰¹ KZSP, *Województwo białostockie*, t. XII, z. 1, s. 27; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 198.

¹⁰² *Археографический сборник документов относящихся к истории северо-западной Руси: издаваемый при управлении Виленского Учебного Округа* (dalej: АСД) 1890, t. XI, s. 208; z klasztoru Przemienienia komisarze zabrali „Корон иконных серебряных девять, табличек привесных серебряных пять”, tamże.

¹⁰³ *Pomniki rytownictwa krajowego Oddział I, odciski z blach mniejszych znajdujących się w bibliotece łohojskiej hr. Tyszkiewicza*, Wilno 1858, tabl. nlb. 108. Na tym samym schemacie ikonograficznym jest oparta ikona określana

pochylenie głowy Maryi ku Jezusowi i układ Jej lewej dłoni, z ugiętymi palcami skierowanymi ukośnie ku górze.

Podobieństwa ikonograficzne łączą ikonę z obrazem Hodegetrii z drugiej ćwierci XVII w. w kościele św. Doroty we wsi Winna-Poświętna w diecezji drohiczyńskiej¹⁰⁴: wydłużony owal twarzy Matki, wysokie czoło Jezusa, jasne kędzierzawe włosy i ozdobnie zawiązana szarfa tuniki. Nie można wykluczyć, że obraz w katolickim kościele w miejscowości Winna-Poświętna był wzorowany na otoczonej kultem prawosławnej ikonie.

8. Grodzisk „Biskupi”¹⁰⁵

Pierwsze wzmianki o unickiej cerkwi św. Michała Archanioła pochodzą z 1604 r.¹⁰⁶; obecna powstała w 1778 r.¹⁰⁷ Pierwszą wiadomość o kulcie ikony zawiera wizytacja z 1789 r. Mieściła się wówczas w ołtarzu, przekazanym z warszawskiej kaplicy bazylianów. Nie jest jasne, czy trafiła

mianem Wileńskiej w soborze Kazańskim (dawniej w Muzeum Ateizmu) w Petersburgu, por. *Rosyjskie malarstwo ikonowe, Russian Icon Painting, Russische Ikonenmalerei*, Moskwa–Warszawa 1991, s. 184–185; o ikonie zob. J. Tomalska, *Podlaskie Hodegetrie*, s. 219 i n.; *Pomniki rytownictwa krajowego*, k. 108.

¹⁰⁴ KZSP, *Województwo łomżyńskie*, t. IX, z. 2, s. 82–83; R. Biskupski, *Ikony*, kat. nr 58 s. 37, il. 58; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 340, nr 33 (nazwa miejscowości podana błędnie: Winne).

¹⁰⁵ W dekanacie drohiczyńskim unickiej diecezji brzeskiej znajdowały się dwie miejscowości o tej nazwie, jedna z przydomkiem „Butlerski”, druga zaś „Biskupi” (W. Kołbuk, *Kościoły Wschodnie*, s. 314). Cerkiew w Grodzisku „Butlerskim” została omówiona w innym miejscu (J. Kotyńska-Stetkiewicz, A. Kułak, *Zabytki Sokołowa Podlaskiego i okolic*, [w:] *Sokołów Podlaski*, s. 603).

¹⁰⁶ *Акты издаваемые*, t. XXXIII, 1908, s. 159–161; J. Kotyńska-Stetkiewicz, A. Kułak, *Zabytki Sokołowa*, s. 603.

¹⁰⁷ KZSP, *Województwo warszawskie*, t. X, z. 6, s. 2; J. Kotyńska-Stetkiewicz, A. Kułak, *Zabytki Sokołowa*, s. 604.

do cerkwi razem z ołtarzem, czy dla wizerunku, który objawił swą moc, sprowadzono ołtarz z Warszawy. Za pierwszą interpretacją przemawia fakt, że w wizytacji z 1726 r. w ołtarzu wielkim znajdował się obraz Ukrzyżowania, zaś w protokole nie wymienia się ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Obecnie obraz znajduje się w ołtarzu głównym kościoła parafialnego Św. Trójcy w Grodzisku-Sabniach¹⁰⁸.

Ikona przedstawia Maryję z Jezusem na lewym ręku i błogosławiącego Chrystusa z lewą swobodnie opuszczoną dłonią. Ikonę osłania drewniany złożony okład, głowy otaczają aureole i wieńczę nakładane zamknięte korony. Wiele zbieżnych cech łączy ją z obrazem z Hołubli: pełne oblicza, ciemne karnacje, duże oczy i nieproporcjonalne dłonie, zaś pozy i typ fizyczny Jezusa – z ikoną z cerkwi św. Mikołaja w Drohiczynie.

9. Grodzisk „Butlerski”

Cerkiew prawosławna Narodzenia NMP istniała przed 1604 r., kolejna, unicka, została wzniesiona w 1709 r. przez Marka Antoniego Butlera¹⁰⁹. W 1839 r. stała się świątynią prawosławną¹¹⁰.

Słynącą łaskami ikonę wymieniają wizytatorzy w 1726, 1757, 1789, 1797 i 1804 r. Datowana na pierwsze trzydziesto-

¹⁰⁸ AWUOZ Warszawa, DS, K. Niedziółka, Grodzisk, Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem z ołtarza głównego kościoła parafialnego Św. Trójcy, karta ewidencyjna zabytku, 1992.

¹⁰⁹ KZSP, *Województwo białostockie*, t. XII, z. 1, s. 30. W 1709 r. Marek Antoni Butler, starosta preński i drohicki ufundował unicką cerkiew Narodzenia NMP (S. K. Kossakowski, *Monografie historyczno-genealogiczne*, s. 50–59; T. Jaszczółt, *Gmina Grodzisk*, s. 76).

¹¹⁰ KZSP, *Województwo białostockie*, t. XII, z. 1, s. 31; НГАБ, Гродна, Дело о постройке каменной православной церкви в селе Гродиск Бельско-го у., 1885–1896, sygn. F. 97, op. 1, d. 545, k. 2. Nowa cerkiew w Grodzisku powstała w 1891 r. (G. Sosna, *Bibliografia parafii*, s. 118).

lecie XVIII w.¹¹¹ ikona ze srebrnym złożonym okładem jest umieszczona nad królewskimi drzwiami ikonostasu prawosławnej cerkwi. Pierwowzorem był obraz z Sokala, wariant ikony z Jasnej Góry¹¹². Według legendy sokalski wizerunek namalował Jakub Wężyk, nadworny malarz Władysława Jagiełły, który ok. 1392 r. stracił wzrok. Odzyskał go dzięki pielgrzymce do Obrazu Jasnogórskiego i modlitwom do Matki Boskiej Częstochowskiej¹¹³. Malarz chciał skopiować wizerunek jako wotum dziękczynne, lecz – obraz powstał sam, namalowany „ręką anielską”¹¹⁴, co przypomina opowieść o powstaniu tzw. obrazu łukaszowego.

Po koronacji w 1724 r.¹¹⁵ ikona z Sokala należała do najbardziej znanych tego rodzaju obrazów, wykonana na jego podstawie grafika¹¹⁶ zilustrowała dzieło wydane w 1724 r. i przyczyniła się do spopularyzowania tematu¹¹⁷. Obraz w Sokalu spłonął w pożarze kościoła w 1843 r. Kopie wizerunku nie należą do rzadkości, należy do nich słynący łaskami obraz w kościele dominikanów w Mereczu (Merkinė) na Litwie¹¹⁸.

¹¹¹ KZSP, *Województwo białostockie*, t. XII, z. 1, s. 31.

¹¹² M. Kałamajska-Saeed, *Obraz czy ikona. O losach pewnego wizerunku – Matki Boskiej Sokalskiej*, [w:] *Sarmatia Semper Viva*, s. 156; zob. A. Charan OFM, *Sokal*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, H. Wyczawski (red.), Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 342–353.

¹¹³ Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 620.

¹¹⁴ Tamże; por. E. Rastawiecki, *Słownik malarzów*, t. III, Warszawa 1857, s. 44; D. Łuszczek ZP, *Koronowane kopie obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej od XV do XVII w. w Polsce*, „SC” 1989, t. X, s. 184–195.

¹¹⁵ Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 620.

¹¹⁶ Autorem grafiki był gdański miedziorytnik Samuel Donnet, pracujący w Gdańsku w latach 1699–1734 (A. Gosieniecka, *Samuel Donnet*, [w:] *Słownik artystów polskich i w Polsce działających* /dalej: „SAP”/, t. II, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 87–88).

¹¹⁷ I. Orłowski, *Mocna Straż Korony polskiej przy cudownym obrazie Sokalskim*, Zamość 1724.

¹¹⁸ Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 437–

10. Gródek (zaginiona)

W 1498 r. do zamku Supraśl przybyli zakonnicy i powstała cerkiew¹¹⁹. W nieznanym czasie znalazła się tu ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem, należąca do najmniej rozpoznanych maryjnych wizerunków na Podlasiu. Wizytacja z 1773 r. wymienia „Obrazek Najświętszej Panny”, ale nie mamy pewności, czy chodziło o obraz otoczony kultem. W 1889 r., gdy parafia w Gródku obchodziła uroczystość stulecia cerkwi, ikonę poddano oględzinom w Moskwie¹²⁰, gdzie stwierdzono, że jest dziełem szesnastowiecznym, wzorowanym na ikonie w wileńskim klasztorze Trójcy Św.¹²¹ Nie wiadomo, czy istotnie, jak stwierdzili dziewiętnastowieczni autorzy rosyjscy, obraz był jedną z kopii ikony Ho-degetrii z Wilna, nie jest znana żadna kopia ikony z Gródka, w 1915 r. wywiezionej do Rosji. Jej dalsze losy nie są znane¹²².

11. Hodyszewo

O obrazie w kościele Wniebowzięcia NMP Panny w Hodyszewie w diecezji łomżyńskiej opowiada legenda: objawił się na gruszy i powrócił na to miejsce po przeniesieniu go do

–438; L. Šinkūnaitė, D. Jasulaitis, K. Driskius, *Lietuva-Marijos žemė*, s. 162–163; zob. także: *Lietuvos sakralinė dailė*, D. Tarandaitė (red.), t. I, *Tapyba, Skulptūra, Grafika XIV–XX a.*, Vilnius 2003, s. 118–119, kat. II, 4.

¹¹⁹ *Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego: Przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana ...*, Białystok 1996, s. 57 i n.; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*, Białystok 1991, s. 268; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 211.

¹²⁰ „Литовские Епархияльные ведомости Вильны” (dalej: „ЛЕВ”) 1889, nr 29, s. 468–469; cyt. za: G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 211.

¹²¹ Tamże. Te same wiadomości przekazał biskup Josif (Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 220).

¹²² G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 212.

kaplicy w Kiewłakach, obok której wytrysnęło źródło¹²³. Czas objawienia nie jest znany. Ikona z ok. 1630 r.¹²⁴ odznacza się wyrazistym konturem, płaskością form i dużymi dłońmi postaci. Przykrywa ją sukienka odsłaniająca oblicza, dłonie postaci i stopy Chrystusa; niewidoczne dziś tło z wy-ciskany w gruncie ornamentem roślinnym kryje ciemno-czerwona tkanina. Ikonę wymieniają wizytacje z 1727, 1797, 1804 i 1808 r., opisuje ją ks. Wacław Nowakowski. O rozwoju kultu świadczą wota¹²⁵, ich liczba ogromnie wzrosła w drugiej połowie XVIII w.

Obraz wyróżnia błogosławiąca dłoń Chrystusa i zamknięta księga w lewej, jak w ikonie z Supraśla¹²⁶, maforium tworzy podobne odsłaniające suknię draperie. Podobne cechy charakteryzują obraz Matki Boskiej z kościoła parafialnego św. Doroty Dziewicy i Męczenniczki w Domanowie¹²⁷

¹²³ E. Bańkowski, *Ruś Chełmska od czasu rozbioru Polski*, Lwów 1887, s. 111; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 219; W. Jemielity, *Hodyszewo. Sanktuarium maryjne*, Łomża 1973, s. 21; M. Gołaszewski, E. Sigel SAC, *Matka Pojednania. Niezwykłe dzieje Matki Bożej w jej hodyszewskim sanktuarium*, Warszawa 2000, s. 10–14; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Zapomniane dziedzictwo*, s. 50; J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 89–90.

¹²⁴ KZSP, *Województwo łomżyńskie*, t. IX, z. 2, *Ciechanowiec, Zambrów, Wysokie Mazowieckie i okolice*, M. Kałamajska-Saeed (red.), Warszawa 1986, s. 38; J. Hawryluk, *Podlasze, Śladami ruskiej przeszłości*, Bielsk Podlaski 2001, s. 226–227; W. Jemielity, *Sanktuaria maryjne w Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 1991, s. 23; M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 106.

¹²⁵ P. Sygowski, *Z zapomnianej tradycji – „surrogacja tykocińska” unickiej diecezji chełmskiej (cerkwie i ich wyposażenie w pierwszej ćwierci XIX w. w świetle materiałów z Archiwum Państwowego w Lublinie)*, [w:] *Eikon staroobrzędowy. Materiały z konferencji naukowej „Eikon staroobrzędowy. Przemiany w sztuce ikonowej na obszarze ziem ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVII–XVIII wieku”*. 17–19 VI 2005. *Dom Pracy Twórczej w Wigrach, Szamotuły* 2008, s. 129.

¹²⁶ O związkach obu ikon zob. J. Tomalska, *Hodegetria supraska: Problem ikonografii i atrybucji*, [w:] *Dzieje opactwa supraskiego*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Rzym–Lublin–Mińsk 2015, s. 338–340.

¹²⁷ AWUOZ Białystok, R. Brykowski, I. Galicka, *Karta ewidencyjna zabytku*, 1963, nr 09451.



Il. 5. Hodyszewo, Sanktuarium Matki Bożej Pojednania, źródło: <http://www.hodyszewo.pl/pl/sanktuarium/galeria/17-cudowny-obraz> (dostęp: 12 lutego 2020)

w diecezji drohiczyńskiej¹²⁸. Obrazy o analogicznej ikonografii nie należą do rzadkości na Ukrainie, np. z początku XVII w. obraz z okolic Lwowa¹²⁹, w którym podobne są pozy postaci i cechy fizyczne, widoczne m.in. w krótkim podbródku Maryi.

12. Hołubla

Obraz, wymieniony w wizytacjach unickiej cerkwi w 1726, 1757 i 1812 r., obecnie znajduje się w ołtarzu wielkim kościoła parafialnego Narodzenia NMP¹³⁰. Osłania go metalowy okład¹³¹; obie postacie zostały ukoronowane. Okoliczności pojawienia się obrazu nie są znane, miał być sprowadzony ze Wschodu i umieszczony w cerkwi ok. 1545 r.¹³², ale wątpliwe, by mógł powstać w XVI w. Prawdopodobnie pochodzi z XVII w.¹³³ Obraz osłania metalowa ryza. W pozach postaci, pochyleniu głowy Maryi ku Jezusowi, zawiązanej na kokardę wstążce na chitonie Jezusa i układzie lewej dłoni Maryi łatwo dostrzec ikonograficzne analogie z wizerunkiem Hodegetrii

¹²⁸ AUG, Domanowo, *Plan odnowy miejscowości Domanowo na lata 2009–2016*, (mps) Marzec 2009, Zał. Nr 1 do Uchwały nr II/2/09 Zebrania Wiejskiego Wsi Domanowo z 16.03.2009, s. 6–7; AWUOZ Białystok, M. Giedz, *Domanowo. Kościół parafialny p.w. św. Doroty. Dokumentacja historyczno-architektoniczna*, PKZ, Białystok 1981 (mps); J. Kotyńska-Stetkiewicz, *Drewniany kościół parafialny w Domanowie*, „BKWP” 2010, nr 15–16, s. 7–32.

¹²⁹ *Давна українська ікона із приватних збірок*, il. 27, s. 70, kat. nr 27, s. 321.

¹³⁰ Obecnie jest zasłaniana obrazem św. Jacka (R. Ukleja, *Miejsca święte w Polsce*, Warszawa 2007, s. 127).

¹³¹ Ozdobę nałożono na obraz w 1927 r. Ikona nosi lokalne miano obrazu Matki Bożej Pocieszenia, w parafii jest przechowywana *Księga łask otrzymanych za pośrednictwem Matki Bożej Hołublańskiej*, założona w 1964 r.; tamże, s. 21, 23.

¹³² JAG, *Ciekawe miejsca. Hołubla: Królowa Pocieszenia*, „Echo Katolickie” 2008, nr 10, s. 11.

¹³³ KZSP, *Województwo warszawskie*, t. X, z. 22, s. 2.

z Drohiczyna, podobnie w słynącej łaskami ikonie w klasztorze w Barkuławowie (Баркулабава) na Białorusi¹³⁴, na której maforium tworzy tło dla Syna, odzianego w chiton przewiązany wstążką. Zbliżone cechy noszą dwie ikony z końca XVIII w. w Bielsku Podlaskim w cerkwi św. Michała¹³⁵ oraz Zmartwychwstania¹³⁶.

13. Horodyszcze (zaginiona)

Cerkiew powstała zapewne w połowie XVI w.¹³⁷, kolejną, wzniesioną w 1760 r.¹³⁸, po 1811 r. gruntownie odnowiono. Parafia przyjęła unię w 1596 r.¹³⁹; ok. 1875 r.¹⁴⁰ została prze-

¹³⁴ Н. Ф. Высоцкая, *Иканіс Беларусі XV–XVIII ст.*, Мінск 1992, snlb. 78, il. 36; P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 89; С. Снегирева, *Земная жизнь*, s. 329–330; Боркулабовская икона Божией Матери, „ПЭ” 2003, т. VI, s. 76–77 [Ю. А. Пискун]. Opowieść odnosząca czas jej pojawienia się w cerkwi w 1659 r. nie wytrzymuje krytyki: w tym roku nie było tu żadnych działań wojennych, nie wiadomo, o jakim kniaziu Pożarskim mowa w przekazie; tamże.

¹³⁵ AWUOZ Białystok, L. Stalończyk, Karta ewidencyjna zabytku, 1976, nr 1944.

¹³⁶ Tamże, L. Stalończyk, Karta ewidencyjna zabytku, 1976, nr 1979.

¹³⁷ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsytorz Greckokatolicki (dalej: CHKGK), Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprowadzone, sygn. 121, k. 36; tamże, Akta obejmujące spis majątku duchownego należącego do kościoła i probostwa r.g. w mieście Horodyszczu, sygn. 342, k. 3v.; J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii horodyskiej*, „Podlaski Kwartalnik Kulturalny” (dalej: „PKK”) 2004, nr 1, s. 98. Zdaniem rosyjskiego autora z końca XIX w. dokument fundacyjny parafii w Horodyszczu pochodził z połowy XVI w., po jej pożarze na ziemi zwanej „Kątem” powstała nowa, drewniana cerkiew Narodzenia NMP. (В. Шайдицкий, *Историко-статистическое описание Горыдзиского и Полюбичского прихода Влодавского уезда Седлецкой губернии*, „ХБЕВ” z 15 (27) IX 1891, nr 18, s. 294).

¹³⁸ Rok budowy został utrwalony na kamieniu umieszczonym we wschodniej części fundamentu (tamże).

¹³⁹ J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii*, s. 98.

¹⁴⁰ Według innych źródeł cerkiew została przemianowana na prawosławną w 1874 r. (J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii*, s. 100).

mianowana na prawosławną, ok. 1919 r. na rzymskokatolicki kościół pw. Serca Jezusowego¹⁴¹. Według legend Matka Boska objawiła się w 1550 r. w koronie lipy stojącej nieopodal świątyni, do lat osiemdziesiątych XX w. przy kościele leżał głaz, według wierzeń z odciskiem stopy Maryi, przy wznoszeniu nowej świątyni umieszczony w jednym z narożników kościoła¹⁴². Obecność obrazu i wotów w ołtarzu wielkim potwierdziła wizytacja z 1725 r.¹⁴³ oraz inne, z 1775¹⁴⁴, 1781¹⁴⁵, 1801¹⁴⁶ i 1812 r.¹⁴⁷

Obecnie w ołtarzu kościoła parafialnego mieści się kopia zaginionego oryginału¹⁴⁸, otoczona trzynastoma wotami z XVIII w.¹⁴⁹ Ikonograficznie obraz jest powtórzeniem słyną-

¹⁴¹ KZSP, *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 18, s. 13 i n.; T. Demidowicz, *Horodyszcze. Zarys dziejów*, Biała Podlaska 1996, s. 3.

¹⁴² A. Maniowiec, *Słownik obiektów fizjograficznych Horodyszcza i okolic, Gm. Wisznica*, „PKK” 2003, nr 3, s. 69–71.

¹⁴³ APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 152v–153.

¹⁴⁴ APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 36; zob. D. Wereda, *Sanktuaria unickie na Podlasiu*, s. 210.

¹⁴⁵ Tamże, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego [1781–1782] odprawione, sygn. 130, k. 40.

¹⁴⁶ APL, CHKGK, Wizyty cerkwi dekanatu wisznickiego [w 1801 r.], sygn. 138, k. 4–4v.

¹⁴⁷ APL, CHKGK, Sprawozdanie z wizytacji i wizytacje cerkwi w dekanatach, sygn. 139, k. 168–169v. Opis cerkwi z 1857 r. potwierdza obecność ikony otoczonej sześcioma sześcioma wotami w polu wielkiego ołtarza (J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii*, s. 99).

¹⁴⁸ Autorkami kopii były Halina Hryniewicz i Hanna Przywalska (tamże, s. 100). Księdzu Jerzemu Pietrzakowi, proboszczowi parafii w Horodyszczu, serdecznie dziękuję za pomoc w zebraniu materiałów.

¹⁴⁹ Wota pochodzą z 1746 r., z przełomu XVIII i XIX w. (KZSP, *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 18, s. 14 i n.); APL, CHKGK, Akta obejmujące spis majątku duchownego należącego do kościoła i probostwa r.g. w mieście Horodyszczu, sygn. 342, k. 20.

cego łaskami wizerunku z Żyrowic, należącego do najśłynniejszych w tej części I Rzeczypospolitej.

Nie znamy pochodzenia i czasu powstania, obraz opisano jako namalowany na desce *antiquitissime picture*, zdobiła go purpurowa sukienka oraz bukietki jedwabnych i srebrnych kwiatów. Wątpliwe, by wizerunek pojawił się w horodyskiej cerkwi ok. połowy XVI w., wykluczają tę hipotezę historyczne dane: ikona z Żyrowic zyskała szczególną sławę ok. połowy XVII w., nieprawdopodobne, by repliki pierwotnego wzoru pojawiły się wcześniej.

14. Jaczno (zaginiona)

W cerkwi parafialnej Proroka Eliasza kultem cieszyła się ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem, o której legenda głosi, że kiedy przewożący ją zaprzęg zatrzymał się w miejscu innym niż wybrane przez parafian na budowę cerkwi, wierni uznali, że Maryja sama wybrała miejsce¹⁵⁰. Cerkiew miała tu istnieć w początkach XVI w.¹⁵¹, kolejna, z 1856 r. poświęcona Prorokowi Eliaszkowi¹⁵² spłonęła w 1985 r. Ikona jest znana z fotografii i opisów¹⁵³. Do wartych uwagi detali wizerunku

¹⁵⁰ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 230; (arc), *Икона Божай Маці ў Ячце, „Ніва”* z 28. V 2000, nr 22 (2298), s. 8.

¹⁵¹ J. Wiśniewski, *Osadnictwo Wschodniej Białostoczczyzny*, s. 38. Według Leszka Adamczuka i Antoniego A. Mironowicza cerkiew wzmiankowana w 1732 r. (L. Adamczuk, A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, Warszawa 1993, s. 46). Zdaniem Przemysława Borowika i Grzegorza Ryżewskiego cerkiew została zapewne ufundowana przez królową Bonę (*Wizytacje cerkwi unickich*, s. 101, przyp. 199); A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 268; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 229.

¹⁵² Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 129; zdaniem Grzegorza Sosny – w 1846 r.; (arc), *Икона Божай Маці ў Ячце, „Ніва”* 2000, nr 22, s. 8.

¹⁵³ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 129; M. Bołtryk, *Marzenia się spełniają*, „Przegląd Prawosławny” 2005, nr 5, s. 14.

należy wyprostowana sylwetka Maryi, bose stopy Jezusa ułożone jedna przed drugą¹⁵⁴ i nimby z równoramiennymi trójkątami – promieniami¹⁵⁵.

Na odwrociu ikony widniał napis świadczący o jej powstaniu w Lipsku w 1624 r.¹⁵⁶ Pierwowzór pozostaje nieznan; podobne cechy ikonograficzne odnajdziemy w wielu zabytkach, np. w obrazie *Salus Populi Romani* w pozie Chrystusa i cechach fizycznych oblicza Maryi. Układ dłoni łączy ją z kultową bizantyńską ikoną *Theotokos Pammakaristos* w Konstantynopolu¹⁵⁷. Kolejne analogie są czytelne w obrazie w kościele w Rosieniach (*Raisieniai*) na Żmudzi: w pozie Maryi i układzie stóp Jezusa¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Ilustracja ikony zob. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 109, il.

¹⁵⁵ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 129; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 230. Nakładane aureole nie należą do rzadkości na Bałkanach i w Grecji, np. w dwóch ikonach Andreasa Ritzosa z drugiej połowy XV w. (*История иконописи, истоки, традиции, современность, VI–XX в., Т. Моисеева / red. /*, Москва 2002, s. 102, il. 9–10).

¹⁵⁶ W 2014 r. Walerij Szirokow z Galerii Trietiańskiej w Moskwie na konferencji naukowej w Supraślu przedstawił referat o ikonie *Hodegetrii*, która do 1915 r. znajdowała się w klasztorze supraskim. Ikona nosi na odwrocie napis „P[ok]y 1626 / Обп[а]з / w Lipsku / [?] Szymona”. Panu Walerijowi Szirokowowi serdecznie dziękuję za wiadomość o ikonie.

¹⁵⁷ Od 1456 r. był to kościół katedralny patriarchy Konstantynopola (R. Loverance, *Byzantium*, London 2004, s. 84 i n.); B. Kiilerich, *Aesthetic Aspects of Palaiologian Art in Constantinople: Some Problems*, [w:] *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture*, Istanbul 2004, s. 19; A. v. Millingen, *Byzantine Churches in Constantinople*, Cambridge 2010, s. 132; E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, s. 212.

¹⁵⁸ J. Buszyński, *Kościół dominikanów w Rossieniach na Żmudzi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1861, t. IV, s. 239; ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 565.

15. Juchnowiec

W kościele Św. Trójcy znajduje się otoczona kultem ikona Hodegetrii¹⁵⁹ z przełomu XVI i XVII w.¹⁶⁰ Przed 1639 r. w przebudowanym starszym kościele wzniesiono trzy ołtarze boczne, w jednym z nich umieszczono ikonę¹⁶¹, która w tym czasie stała się źródłem niezwykłych wydarzeń¹⁶². Po remoncie kościoła w 1724 r. ten niewielki obraz znalazł się w pierwszej kondygnacji ołtarza głównego¹⁶³. Ikonę przykrywa srebrny złożony okład¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 38–42. Akt fundacyjny parafii jest datowany 12 listopada 1547 r. w Wilnie i podpisany przez Stanisława Włoszka; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 333.

¹⁶⁰ AWUOZ Białystok, J. Kotyńska, *Juchnowiec Kościelny, województwo białostockie. Kościół parafialny p.w. św. Trójcy, Dokumentacja historyczno-architektoniczna wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku* (mps), Białystok 1984, s. 12–13; AWUOZ Białystok, J. Kotyńska, Karta ewidencyjna zabytku, nr 3415, 1984. W protokole wizytacji dziekańskiej z 8 września 1948 r. pojawił się zapis informujący, że ikona pochodzi z XV w. (Archiwum Archidiecezji Białostockiej /dalej: AAB/, Archiwum Parafii Juchnowiec /dalej: APJ/, Protokół wizytacji dziekańskiej, k. 1); zob. M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 89–92, 332–334.

¹⁶¹ AAB, APJ, Inwentarz z 14 czerwca 1711 r., k. 19; S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 86.

¹⁶² Zdaniem Józefa Maroszka początek niezwykłych wydarzeń przy obrazie należy odnieść do 1639 r. (J. Maroszek, *Pięć wieków Ziemi Juchnowieckiej, Juchnowiec Kościelny* 2013, s. 288).

¹⁶³ AAB, APJ, Księga metryk, nr 4, s. 137; AAB, APJ, Wizyta dekanalna, 1804, k. 1; ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 91 i n. Budowę nowego kościoła rozpoczęto w 1764 r., ołtarz główny został postawiony na początku XIX w. (tamże, s. 89–90); J. Nieciecki, *Testament J. K. Branickiego*, „Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku” 2001, t. V, s. 23.

¹⁶⁴ Na wewnętrznej desce oprawy umieszczono odręczny napis: „W Roku 1800 ten ołtarz został z kamienia wyprowadzony, a skończony zupełnie w Roku 1801. Kościół zaś na 28 [lat] przed tym. Ołtarz i kościół wystawiony przez JWX J. Daniszewskiego [Dzi]ekana Knyszyńskiego. MB ten ołtarz jest wystawiony kosz[tem] Parafianów, a osobli[wie] JWP Ludwika Kruszeńskiego CZB” (tamże, il. XXVIII).

Najstarsza wiadomość o ikonie pochodzi z 1633 r., wzmianka informuje o „obrazku Moskiewskim w srebro oprawnym”¹⁶⁵. Okoliczności jej pojawienia się w Juchnowcu nie są znane, zapewne została przywieziona przez uczestnika wojen moskiewskich na początku XVII w., co zdają się potwierdzać cechy formalne¹⁶⁶. Według legend na początku XVI w. pewnemu włościaninowi objawiła się Matka Boska polecając zbudowanie kościoła we wskazanym miejscu. Według innej, Maryja wędrując ze Wschodu do Częstochowy zatrzymała się w Juchnowcu, gdzie później zbudowano kościół¹⁶⁷.

W 1639 r. w kronice parafialnej znalazł się zapis: „miracula in Juchnowiec”¹⁶⁸. Największą sławę ikona zyskała w drugiej połowie XVII w.¹⁶⁹ Część bardzo licznych złotych i srebrnych wotów, spisanych w 1724 r.¹⁷⁰, sprzedano na budowę nowego kościoła¹⁷¹.

¹⁶⁵ Vilniaus Universiteto Biblioteka (dalej: VUB, Wilno), Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, Liber Visitationis Ecclesiae Vilnensis per Casperum Zaliwski 1633, sygn. F. 57-B53-40, Actus Visitationis Ecclesiae Parochialis in Juchnowiec, k. 213; ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 116.

¹⁶⁶ Tamże, s. 118 i n.; J. Maroszek, *Dwór polski. Lewickie*, „Rubieże” 1992, nr 2–3, s. 107–111; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 91.

¹⁶⁷ AAB, APJ, Notatka na temat obrazu Hodegetrii z Juchnowca (AAB, APJ, Wiadomość o istnieniu Cudownego Obrazu Najświętszej Maryi Panny i Matki Boskiej w Juchnowieckim parafialnym kościele niegdyś drewnianym zbudowanym w 1547 r. i terazniejszym murowanym założonym w 1764 r. oraz o czasowej bytności w tymże kościele Cudownego Obrazu N. Maryi Panny Różanostockiej); ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 125.

¹⁶⁸ AAB, APJ, Illustrissime et Reverendissime Dne, (Kronika parafii spisana przez księdza Ludwika Orzeszko), k. 2v.

¹⁶⁹ AAB, APJ, Illustrissime et Reverendissime Dne, (Kronika parafii spisana przez księdza Ludwika Orzeszko), k. 1–3v.; AAB, APJ, Inwentarz z 16 listopada 1663, k. 3–8.

¹⁷⁰ AAB, APJ, Inwentarz kościoła Juchnowieckiego iako i całej ekonomii, 1724 r., k. 1. W dokumencie wymieniono znaczną liczbę przedmiotów ze złota.

¹⁷¹ AAB, APJ, Wizyta dekanalna, 1804, k. 1; ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 123.

Wizerunek wyróżnia gest lewej dłoni Jezusa, dotykającego lewej dłoni Matki. Próba ustalenia pierwowzoru¹⁷² jest bardzo trudna, cechy zbieżne wykazuje ikona Hodegetrii Smoleńskiej, szczególnie przypisywana Istomie Sawinowi¹⁷³.

16. Klimówka

Obraz z kościoła parafialnego Św. Trójcy w Klimówce jest wariantem wizerunku z Jasnej Góry¹⁷⁴. Skopiowany przez wojewodzinę witebską, księżną Marcybellę z Koreckich Miłokojową Hlebowiczową¹⁷⁵, zasłynął cudami, kiedy jego właścicielem został marszałek dworu¹⁷⁶. W 1656 r. pobożna niewiasta otrzymała we śnie nakaz przeniesienia obrazu do kościoła, po uroczystym wprowadzeniu w 1689 r. „zajaśniał jeszcze większymi łaskami”, zaś miejscowość zyskała miano Świętej Klimówki¹⁷⁷. Sanktuarium objęli opieką dominikanie¹⁷⁸, po kasacie klasztoru obraz trafił do kościoła w Odel-

¹⁷² M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 90.

¹⁷³ В. Антонова, *Древнерусское искусство в собрании Павла Корина*, Москва 1966, il. 88.

¹⁷⁴ Jako kopię obrazu Matki Bożej Częstochowskiej opisał go S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 108.

¹⁷⁵ S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 108; ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 231–232.

¹⁷⁶ Wołyniak [J. M. Giżycki], *Wiadomości*, s. 112. Cuda za sprawą wizerunku spisał o. Grzegorz Szymak w dziele *Prerogatywa zakonu kaznodziejskiego SS. Maryi Panny dotąd doświadczonych zabrana przez X. Józefa Tomasza Grzegorza Szymaka przeora konwentu Filipa i obu Jakubów w Wilnie*, Wilno 1755, s. 436.

¹⁷⁷ Tamże. Obraz był przeznaczony do fundacji dominikańskiej w Mścisławiu, dokąd nigdy nie trafił (J. Maroszek, *Klasztory Podlasia*, s. 31; L. Jasielczuk, *Dzieje klasztoru ojców dominikanów w Klimówce 1682–1832*, Białystok 2005, s. 83).

¹⁷⁸ Wołyniak [J. M. Giżycki], *Wiadomości*, s. 112; L. Jasielczuk, *Dzieje klasztoru*, s. 24.

sku¹⁷⁹. Dziś znajduje się w głównym ołtarzu kościoła w Klimówce¹⁸⁰.

Matka Boża ukazana w półpostaci trzyma Syna na lewej ręce, podobrazie przykrywa metalowa ryza z zaznaczonymi aureolami i dwunastoma gwiazdkami wokół. Obie postacie noszą zamknięte korony zwieńczone krzyżami.

17. Kodeń (koronowany)

Pierwowzorem obrazu w kościele św. Anny była zapewne figura Matki Bożej z prywatnej kaplicy papieskiej, według legendy dzieło św. Augustyna z Canterbury. Rzeźba trafiła do Guadalupe w Hiszpanii, a obraz pozostał w Rzymie do czasu, gdy w 1630 r. został jakoby wykradziony przez Mikołaja Sapięgę i umieszczony w kodeńskiej kaplicy zamkowej. Ta opowieść nie znajduje potwierdzenia w źródłach archiwalnych¹⁸¹, obraz zapewne powstał w Hiszpanii w XVII w., w Polsce zasłynął cudami i otrzymał wiele darów: król Jan Kazimierz ofiarował rubin do obrazu, Kazimierz Władysław Sapięha dwie srebrne blachy z historią figury Matki Bożej z Guadalupe i ilustracją legendy o kradzieży.

Obraz został ukoronowany koronami papieskimi w 1723 r.¹⁸²; legendę o kradzieży obrazu spopularyzował Mikołaj II Sapięha i rycina Teodora Strzelbickiego¹⁸³.

¹⁷⁹ Tamże, s. 195, 203; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia*, s. 30.

¹⁸⁰ Świątynię wzniesiono w 1928 r. (L. Jasielczuk, *Dzieje klasztoru*, s. 33, 83).

¹⁸¹ Z. Świechowski, *Budowle renesansowe w Kodniu*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1954, t. XXXVI, s. 155–161.

¹⁸² Podlasiak [J. Pruszkowski], *Kodeń Sapięhów. Jego kościoły i starożytny obraz Matki Boskiej Gwadelupeńskiej (de Guadalupe). Z dawnych i współczesnych źródeł*, Kraków 1898, passim; M. Skrudlik, *Matka Boska Kodeńska: szkic historyczno-ikonograficzny*, Warszawa brw., passim; A. Rachuba, *Legenda o obrazie Matki Bożej Gwadelupeńskiej*, [w:] *Dom Sapiężyński*, E. Sapięha (oprac.), Warszawa 1995, s. 48–50.

¹⁸³ T. Demidowicz, *Kodeń*, s. 11.

18. Korycin

Kościół Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Świętego w dekanacie knyszyńskim diecezji wileńskiej¹⁸⁴ miał zostać założony w 1571 r.¹⁸⁵, lecz brak potwierdzenia istnienia świątyni w tym czasie. Według innych źródeł kościół miał powstać w 1601 r.¹⁸⁶

Otoczona kultem kopia Obrazu Częstochowskiego zyskała sławę w czwartej dekadzie XVII w., według tradycji wizerunek objawił się w koronach lip na terenie folwarku plebańskiego, nieopodal znajdowało się źródło, którego wodę wierni uznali za leczniczą¹⁸⁷. Według monografisty powiatu sokólskiego obraz został umieszczony w kościele tuż po wzniesieniu go w 1601 r., największym kultem cieszył się w czwartej dekadzie XVII w. i w XVIII w.¹⁸⁸

19. Krasnybór (koronowany)

Kościół w dekanacie grodzieńskim diecezji wileńskiej¹⁸⁹ ufundowali Chreptowiczowie na przełomie XVI i XVII w.¹⁹⁰

¹⁸⁴ B. Szady, *Geografia struktur*, s. 111.

¹⁸⁵ Ks. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, s. 245. Wcześniej wieś nosiła nazwę Dąbrowa Kumiała (P. Borowik, G. Ryżewski, *Korycin w czasach nowożytnych*, „BKWP” 2005, nr 11, s. 39).

¹⁸⁶ W. Przyałgowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. II, Petersburg 1860, s. 98.

¹⁸⁷ Obraz jest wzmiankowany w wizytacji z 1633 r.; VUB, F. 57, b. 53, nr 40, k. 250.

¹⁸⁸ W. Bujnowski, *Powiat sokólski, jego przeszłość i stan obecny*, Warszawa 1939, s. 55, cyt. za: P. Borowik, G. Ryżewski, *Korycin*, s. 39–44, przyp. 37.

¹⁸⁹ Ks. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, s. 180. Od 1799 r. w diecezji wigierskiej, od 1818 r. zaś w augustowskiej czyli sejneńskiej.

¹⁹⁰ Wołyniak [J. M. Giżycki], *Wiadomości*, s. 122; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 132; *Kościół katolicki na Podlasiu. Zbiór dokumentów erekcyjnych i funduszo- wych*, 4, Krasnybór, G. Ryżewski (oprac.), Białystok 2000, s. 4–5; J. Maroszek,

Informację o obrazie zawiera dokument z 1661 r.¹⁹¹ i dzieło dominikanina o. Grzegorza Szymaka¹⁹². O sile kultu świadczą wota, wymienione w opisie z 1660 r.¹⁹³

Siedemnastowieczny¹⁹⁴ obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem charakteryzują długie, rozpuszczone włosy Matki, różaniec i kula ziemiska w rękach Syna, nakładane promieniste aureole i zamknięte korony. Okrywa go osiemnastowieczna ryza¹⁹⁵. Obraz spopularyzował miedzioryt Pawła Floriana Piotrowicza z 1675 r.¹⁹⁶ Według inskrypcji dzięki temu wizerunkowi, słynącemu cudami od pięćdziesięciu lat, wielkich łask doznała Marcybella Jundziłowa. Obraz został ukoronowany koronami papieskimi w 2001 r.¹⁹⁷

Klasztory Podlasia, s. 31; G. Ryżewski, *Sztabin*, s. 76 i n.; W. Jemielity, *Parafia Sztabin*, Łomża 1990, s. 9, 11; *Kościół katolicki*, s. 5; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia*, s. 31; T. Kempa, *Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII w.*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2005, t. III, s. 147.

¹⁹¹ *Kościół katolicki*, s. 19.

¹⁹² G. Szymak, *Prerogatywy Zakonu Kaznodziejskiego, z faworów, łask...*, Wilno 1755, s. 442; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 108.

¹⁹³ G. Ryżewski, *Sztabin*, s. 87 i n.

¹⁹⁴ W. Jemielity, *Parafia Sztabin*, s. 33; *Kościół katolicki*, s. 19.

¹⁹⁵ Archiwum Parafialne, Krasnybór, Dokumentacja konserwatorska, (mps), Warszawa 1985, s. 6, cyt. za: *Kościół katolicki*, s. 19; W. Jemielity, *Sanktuaria*, s. 62 i n.; Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 340.

¹⁹⁶ *Kościół katolicki*, s. 20; *Senoji Lietuvos Grafika XVI–XIX a.*, Vilnius 1995, s. 29. Piotrowicz jest znany tylko z tej ryciny, por. SAP, VII, s. 208.

¹⁹⁷ F. Mróz, Ł. Mróz, *Koronacje papieskie*, s. 38.



Il. 6. Krasnybór, Sanktuarium Matki Bożej Rożańcowej, źródło: http://dragany-bibliotekamaryjna.blogspot.com/2012/04/krasnybor-sanktuarium-matki-bozej_2316.html (dostęp: 12 lutego 2020)

20. Krypno (koronowany)

Czas powstania dawnego kościoła filialnego NMP w dekanacie knyszyńskim diecezji wileńskiej pozostaje nieznanym¹⁹⁸, przypuszczalnie istniał w XVI w.¹⁹⁹ Sanktuarium funkcjonuje od XVII w., proveniencja obrazu nie jest znana, najstarsze wota pochodzą z przełomu XVI i XVII w.²⁰⁰ Miał się objawić w nieznanym czasie w koronie lipy nad poidłem (krypą) dla koni, nieznane są jego dzieje ani łaski²⁰¹. Po raz pierwszy wzmiankowany jako słynący cudami w wizytacji z 1731 r.²⁰²

Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem umieszczony w ołtarzu głównym jest wariantem rzymskiego wizerunku *Salus Populi Romani*, od którego różni się hieratyczną postawą Maryi, podobnie jak wizerunek w Dorpacie²⁰³. Pochodzi zapewne z końca XVI lub początku następnego stulecia²⁰⁴. Kult

¹⁹⁸ Ks. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, s. 181; B. Szady, *Geografia struktur*, s. 462.

¹⁹⁹ A. Walentynowicz, *Krypniański obraz NMP Pocieszenia łaskami słynący*, Wilno 1938; Ś. Hodun, *Sanktuarium maryjne w Krypnie*, Białystok 1983, s. 20; J. Maroszek, *Knyszyński dworec królewski*, „Białostoczczyzna” 1993, nr 3, s. 22; Z. Cybulko, *Krypno. Z dziejów kościoła parafialnego*, „BKWB” 1996, nr 2, s. 36.

²⁰⁰ Ks. T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, s. 64.

²⁰¹ A. Friedrich SJ, *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. III, Kraków 1908, s. 110; *Ż dawna Polski Tyś Królową. Koronowane wizerunki Matki Boskiej. Przewodnik po sanktuariach maryjnych 1717–1990*, Szymanów 1990, s. 458; Z. Cybulko, *Krypno, Z dziejów kościoła parafialnego*, „BKWB” 1996, nr 2, s. 36, przyp. 4.

²⁰² Ks. T. Krahel, *Sanktuaria maryjne z koronowanymi obrazami Matki Boskiej w diecezji wileńskiej*, [w:] *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, ks. T. Kasabuła, ks. A. Szot (red.), Białystok 2014, s. 193.

²⁰³ A. P. Bieś SJ, L. Grzebień SJ, *Obrazy Matki Bożej Śnieżnej (Salus Populi Romani) w Polsce na przełomie XVI i XVII w. Legendy i fakty*, Kraków 2016, s. 114.

²⁰⁴ K. A. Jabłoński, *Kościelny ruch budowlany w latach 1863–1895 na obszarze obecnej Archidiecezji Białostockiej*, „ST” 2001, t. XIX, s. 355.



Il. 7. Krypno, Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia, źródło: <https://sanktuariapolskie.com.pl/2018/10/09/krypno-koscielne-sanktuarium-matki-bozej-pocieszenia/> (dostęp: 12 lutego 2020)

rozwijał się zapewne od XVII w., wtedy ufundowano pierwszą sukienkę obrazu²⁰⁵. W 1985 r. obraz ukoronowano koronami papieskimi²⁰⁶.

21. Kozany

Data powstania cerkwi św. Jerzego Męczennika nie jest znana²⁰⁷. Zniszczoną w 1774 r., odbudowano w latach osiemdziesiątych tego stulecia²⁰⁸. W 1835 r. parafia kozańska została zniesiona²⁰⁹, w 1873 r., gdy świątynię rozebrano²¹⁰, ikonę przeniesiono do cerkwi w Rybołach²¹¹. W 1893 r. w Kozanach powstała nowa cerkiew prawosławna i do niej trafił obraz²¹².

O okolicznościach objawienia obrazu informuje notka z 1780 r.: „Woły pasąc z Pastuszkami gdy im dał się widzieć obraz we trzech osobach pod nogami miesiąc tak że te pa-

²⁰⁵ S. Hodun, *Sanktuarium maryjne*, s. 26–27; Z. Cybulko, *Krypno*, s. 36.

²⁰⁶ Ks. T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, s. 61; Tenże, *Sanktuaria maryjne*, s. 193; Z. Cybulko, *Krypno*, s. 35.

²⁰⁷ Н. Забытый, *Заметка о Кожанской церкви Белостокского уезда, Гродненские епархиальные ведомости* (dalej: „ГЕВ”) z 17 VII 1905, nr 28, s. 711; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 268; J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 15; ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 41; J. Maroszek, *Dwór polski, Lewickie*, s. 109; A. Laszuk, *Zaścianki i królewszczyny. Struktura własności ziemskiej w województwie podlaskim w drugiej połowie XVII w.*, Warszawa 1998, s. 113; J. Maroszek, *Pięć wieków*, s. 43.

²⁰⁸ Tamże. Archiwum Państwowe Białystok (dalej: APB), Akta Stanu Cywilnego parafii prawosławnej w Kozanach, sygn. 1, 1771–1787, k. 52.

²⁰⁹ Według innych źródeł w 1838 r. parafia została podzielona między wsie Ryboły, Rąjsk i Suraz, cerkiew zaś przeniesiono na cmentarz w Rybołach (*Katalog świątyń*, s. 43).

²¹⁰ G. Sosna, D. Fionik, *Parafia Ryboły*, s. 112.

²¹¹ С. Снегирева, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы*, s. 591. Ikonę opisano bardzo krótko: „Сия икона славится в Гродненской губернии”.

²¹² G. Sosna, D. Fionik, *Parafia Ryboły*, s. 93. Korespondencja z władzami duchownymi na temat zwrotu ikony do Kozan trwała 10 lat. G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 346.

stuszki powiadają [...] my widzieli obraz. [...] Też pastuszki przyprowadziwszy pokazali [...]. Ten cud stał się w lasku nad granicą kożańską w Roku 1780”²¹³.

Ikona jest datowana na pierwszą połowę XVII w.²¹⁴ lub pierwszą połowę następnego stulecia²¹⁵, lecz jeśli objawiła się w 1780 r., takie datowanie należy wykluczyć. Obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem wyróżnia berło w prawej dłoni Matki oraz zamknięte korony²¹⁶. Być może jej wzorcem był wizerunek oparty na obrazie z Jasnej Góry, np. obrazie z Różanego-stoku, który w tej części Rzeczypospolitej należał do najbardziej znanych.

22. Leśna Podlaska (koronowany)

Według legend znaleziona w 1683 r. przez pastuszków w lesie²¹⁷ płaskorzeźba na kamieniu trafiła do dworu w Bu-

²¹³ APB, Akta Stanu Cywilnego parafii prawosławnej w Kożanach, sygn. 1, 1771–1787 r., k. 92; J. Maroszek, *Pięć wieków*, s. 52.

²¹⁴ AWUOZ Białystok, B. Cichońska, Karta ewidencyjna zabytku, 1996, nr 7805.

²¹⁵ K. Stawecki, *Konserwacja obrazów z metalowymi sukienkami na przykładzie ikon z Kożan i Kleszczel*, „BKWP” 2010, nr 15–16, s. 147.

²¹⁶ Ikonę przykrywała metalowa, złożona i srebrzona sukienka datowana na 1843 r. AWUOZ Białystok, KZSP, *Powiat Białystok*, oprac. A. Troja, E. Żyłko (mps), Warszawa 1962, nr inw. 246; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 242 i n. W procesie konserwacji została usunięta (K. Stawecki, *Konserwacja obrazów*, s. 150).

²¹⁷ K. Dobrowolski, *Historia zjawienia cudownego obrazu*, passim; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 139–140; Podlasiak [J. Pruszkowski], *Historia zjawionego*, passim; K. Szafraniec, *Decus Podlachiae-Ozdoba Podlasia. Sanktuarium Matki Boskiej Leśniańskiej w trzechsetlecie istnienia (1683–1983)*, Warszawa 1982; ks. Z. Zalewski, *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „SC” 1988, t. IX, s. 65; tamże, T. Dobrzeniecki, *Cudowna ikona Matki Boskiej Leśniańskiej. Analiza ikonograficzna*, „SC” 1988, t. IX, s. 38; T. Łukaszuk ZP, *Myśl teologiczna w kanonicznym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*, „SC” 1988, t. IX, s. 47; M. P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospoli-*

kowicach²¹⁸. W 1686 r. powstał kościół Najświętszej Maryi Panny i Apostołów Piotra i Pawła²¹⁹, w 1700 r. wizerunek uznano za słynący łaskami²²⁰, a w 1727 r. opiekę nad sanktuarium objęli paulini. W 1758 r. trafił do głównego ołtarza nowej świątyni²²¹.

Autorzy rosyjscy odmiennie przedstawiają historię wizerunku: w dawnej cerkwi w Bukowiczach²²² koło Leśnej Podlaskiej znajdowała się objawiona ikona, którą przejęli zakonnicy paulińskiego klasztoru w Leśnej²²³.

Owalna płaskorzeźba w piaskowcu w typie wczesnochrześcijańskiej formuły *imago clipeata*²²⁴ przedstawia półpostać Maryi z Dzieciątkiem na prawej ręce, otwartą książką w lewej i gołębicą²²⁵, Chrystus lewą (!) dłonią błogosławi, w prawej trzyma książkę.

tej, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski (red.), Warszawa 2007, s. 123; A. Bosiacka, *Leśniańska księga cudów*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 2006, t. XIII, nr 1, s. 207–236; Taż, *Religijność na Podlasiu*, s. 54–59.

²¹⁸ Tamże, s. 66 i n.

²¹⁹ Tamże; zob. też ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 357–360; K. Szafraniec, *Decus Podlachiae – Ozdoba Podlasia*.

²²⁰ T. Dobrzeniecki, *Cudowna ikona*, s. 38; T. Łukaszuk ZP, *Myśl teologiczna*, s. 47.

²²¹ S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 139–140; ks. Z. Zalewski, *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „SC” 1988, t. IX, s. 68.

²²² Cerkiew w miejscowości Bukowicze nie jest znana, w dekanacie mielnickim była cerkiew Trójcy Św. w Bukowicach (APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 344). Zapewne chodzi o rosyjską formę nazwy (*Устройство и посвящение церкви в селе Буковичах Седлецкой губернии*, „ХБЕВ” z 15 / 27 / I 1897, nr 2, s. 30). W Bukowicach funkcjonowała filia parafii w Leśnej Podlaskiej, w XIX w. przejęta przez prawosławie (J. Zbuidniewek, *Katalog domów i rezydencji polskiej prowincji Paulinów*, „Nasza Przyszłość” 1969, t. XXXI, s. 193).

²²³ П. Батюшков, *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья*, С. Петербург 1887, Приложение, s. 11, 45, il. 173.

²²⁴ T. Dobrzeniecki, *Cudowna ikona*, s. 42.

²²⁵ Tamże, s. 39.

Przy obecnym stanie wiedzy jest to najstarsze ze znanych ikonowych wyobrażeń Matki Boskiej Częstochowskiej, przetworzone przez ludowego artystę, korzystającego z przerysu dewocyjnej ikony, który po odwróceniu przeniósł na kamień²²⁶. W 1963 r. wizerunek został ukoronowany na prawie diecezjalnym.

23. Lipsk

Obraz wzmiankują inwentarze z 1804, 1809, 1812 i 1816 r.; w 1826 r. wzniesiono nową cerkiew²²⁷, do której trafiły ołtarze ze starszej świątyni²²⁸. W wizytacji datowanej na 1816 r. odnotowano, że w cerkwi była ikona ciesząca się kultem²²⁹ i jest to pierwsza wzmianka o jej cechach²³⁰. Datowany na XVII w.²³¹ miał być przechowywany w cerkwi w Skieblewie²³², skąd w nieznanym czasie trafił do Lip-

²²⁶ W. Kurpik, *Jasnogórska Bogarodzica w malarstwie ikonowym*, „SC” 1988, t. IX, s. 35.

²²⁷ APL, CHKGK, Akta erekcji, podań, wizyt kanonicznych i dziekańskich dotyczących się probostwa r.g.u. Lipsk, sygn. 384, Список инвентарного имущества Греко-униатской церкви в посаде Липск составлен Приходскому свящ. Яакову Шидловскому, k. 351; tamże, Древние документы о фундушях Липской церкви, sygn. 385, k. 7–9.

²²⁸ APL, CHKGK, Akta erekcji, podań, wizyt kanonicznych i dziekańskich dotyczących się probostwa r.g.u. Lipsk, sygn. 384, Список инвентарного имущества Греко-униатской церкви в посаде Липск составлен Приходскому свящ. Яакову Шидловскому, k. 351 i n.

²²⁹ VUB, Wilno, Oddział Rękopisów, Inwentarz Cerkwi Lipskiej, sygn. F. 4-36822, k. 1.

²³⁰ J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 23. Obraz 2 sierpnia 2001 r. został ukoronowany („Echo Lipska” 2001, nr 9, s. 1–2; M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 100–101).

²³¹ AWUOZ Białystok, Delegatura w Suwałkach, E. Ptaszyńska, Karta ewidencyjna zabytku nr 3 (466), 1985; reprodukcja obrazu zob. J. Rosikoń, *Totus Tuus. Madonny papieskie*, Warszawa 2004, s. 24.

²³² J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 23.

ska²³³. Jego charakterystycznym rysem jest silnie wydłużony owal twarzy i ciemna karnacja ciała Maryi. Obraz okrywa metalowy okład z 1892 r.²³⁴

Ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem jest zapewne wariantem obrazu Matki Boskiej Śnieżnej²³⁵; jej bezpośrednim pierwowzorem był wizerunek z Jaczna, o czym jednoznacznie świadczy układ postaci, cechy fizyczne i dekoracja tła z motywem stylizowanych liści. Oparte na analizie porównawczej opinie o ikonograficznych związkach ikony w Lipsku z rzymskim obrazem *Salus Populi Romani* wydają się przekonujące, lecz przy obecnym stanie wiedzy nie ma bezpośrednich dowodów na poparcie tej tezy.

24. Łazów (zaginiona)

Według legend ok. połowy XVI w. na głązie miała się objawić Maryja, kamień przeniesiono później do świątyni, stał się podstawą ołtarza z ikoną Matki Boskiej. W 1913 r. ikona upamiętniająca to wydarzenie została wywieziona do Rosji, jej późniejsze losy nie są znane²³⁶.

²³³ M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 100. Według Tadeusza Moćkuna ikona trafiła do Lipska wraz ze starą świątynią (T. Moćkun, *Cudami słynący*, s. 5).

²³⁴ AWUOZ Białystok, Delegatura w Suwałkach, E. Ptaszyńska, Karta ewidencyjna zabytku nr 3 (466), 1985.

²³⁵ R. Stankevičienė, *The Image "The Blessed Mary with the Child" of the Šiluva Basilica: The Problems of the Origin, Iconographic Context and Dating*, MIIK, t. V, *Šiluva Lietuvos Kultūroje*, Kaunas 2009, s. 26; A. Ярашэвіч, *Абраз Маці Божай Santa Maria Maggiore на Беларусі*, „Наша Вера” 2000, nr 4, s. 11; Tenże, *Іканаграфічны тып (ізоад) Маці Божай Рымскай (Salus Populi Romani) на Беларусі ў XVII–XVIII стст.*, „Przegląd Wschodni” 2000, t. VII, z. 3, s. 861–874.

²³⁶ J. Jakubik, *Łazówek. Cudowna miejscowość na Podlasiu, jednodniówka jubileuszowa wydana z okazji 25-lecia restytuowania parafii, Łazówek 1946*, s. 33; M. Danielak-Chomać, *Společné wymiary sanktuariów kultowych na Podlasiu*, „Rocznik Białokopodlaski” 1995, t. III, s. 174–175.

Obraz miał powstać w XVII w.²³⁷, jego znana dziś kopia przedstawia Hodegetrię z berłem w prawej dłoni. Głowy Matki i Syna otaczają metalowe aureole z półplastycznymi promieniami. Według źródeł w ołtarzu za cyborium znajdował się napis świadczący, iż ołtarz pomalowano w 1680 r. i – jak przypuszczał monografista – obraz już się wówczas tu znajdował. W XIX w. nadal był otoczony kultem, przybywali doń pielgrzymi, nawet „oporni” (*ynорствующие*), odmawiający przyjęcia prawosławia. Po przejęciu cerkwi przez prawosławie obraz znalazł się za carskimi wrotami²³⁸, wota uległy zniszczeniu w czasie pożaru w 1813 r.²³⁹

Pierwowzór ikony nie jest znany, atrybut w postaci berła łączy ją z obrazami Hodegetrii w kościele Narodzenia NMP w Ostrożanach i Wniebowzięcia NMP oraz św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Narwi. W 2012 r. biskup drohiczynski dokonał koronacji obrazu²⁴⁰.

25. Łosice

Początki cerkwi nie zostały rozpoznane, według niepotwierdzonych wiadomości miała istnieć w 1264 r.²⁴¹, erekcję cerkwi Preczystyjskiej notowano na 1428 r., a w 1648 r. przyjęła unię brzeską²⁴².

²³⁷ Tamże, s. 34.

²³⁸ Tamże; А. Глинский, *Обозрение приходов Седлецкого округа Преосвященным Тихоном епископом Люблинским*, „ХБЕВ” z 10 I 1899, nr 2, s. 24; Tenże, *Из Подляшья. Архипастерские посещения Преосвященного Евлогия епископа Люблинского*, „ХБЕВ” z 12 X 1903, nr 42, s. 510.

²³⁹ J. Jakubik, *Łazówek*, s. 43.

²⁴⁰ „Biuletyn Informacyjny Gminy Sterdyń” z 29 VIII 2012 r., nr 10, s. 1–2.

²⁴¹ Н. Теодорович, *Описания учебных заведений седлецкой губернии*, т. II, *Константыновский уезд, Седльце* 1906, s. 185; S. Alexandrowicz, *Zarys historii miasta Łosice w XII–XVIII w.*, [w:] *Łosice 1266–1966*, J. Kazimierski (red.), Warszawa 1969, s. 14.

Ikona Hodegetrii z połowy XVII w.²⁴³ znajduje się obecnie w nawie bocznej kościoła św. Zygmunta²⁴⁴. Wymieniana w inwentarzach z 1726 i 1774 r., była najpierw jedną z ikon namiestnych w ikonostasie, później trafiła do ołtarza wielkiego.

Pochodzenie nie jest znane, miał ją ofiarować w 1270 r. Jan z Łosic²⁴⁵. W czasie wojen szwedzkich czczony przez wiernych różnych obrządków chrześcijańskich obraz jakoby został zbezczeszczony, później zaś zaginął²⁴⁶. Według niepotwierdzonych informacji na prośbę mieszczan łosickich królowa Maria Kazimiera d'Arquien podarowała jego kopię, namalowaną jakoby przez zakonników w pobliskim klasztorze

²⁴² S. Alexandrowicz, *Zarys historii*, s. 20, przyp. 13. W 1551 r. w mieście funkcjonowały dwie cerkwie „greckiego zakonu”: św. Przemysła i św. Michała Archanioła; Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Skarbu Koronnego, sygn. LVI, M2, I, Inwentarz starostwa mielnickiego i łosickiego, k. 57–66. Cerkiew św. Michała spłonęła w 1878 r. T. Dobrowolski, *Łosickie cerkwie*, „PKK” 1999, nr 1, s. 20 i n. W aktach wizytacji pierwsza cerkiew nosi wezwanie Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 333v–334); S. Alexandrowicz, *Zarys historii miasta Łosice*, s. 10–16; T. Demidowicz, *Łosice. Zarys dziejów. Dawne miasta i miasteczka Podlasia Południowego*, t. X, Biała Podlaska 1999, s. 3–9.

²⁴³ Archiwum Parafialne Łosice, Z. Blizińska, M. Orthwein, *Dokumentacja konserwatorska obrazu Matki Boskiej z Dzieciątkiem „Przemysła” z Łosic* (mps), Warszawa 1994, s. 1.

²⁴⁴ A. Średzińska, *Życie codzienne miasteczka Łosice w XVII–XVIII w.*, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr. hab. J. Maroszka, prof. UwB, UwB, AWHŚ, Białystok 2005, s. 118. Ikonę, wywiezioną w 1915 r. do Żytomierza, odnaleziono w 1994 r. w kościele parafialnym pw. św. Zygmunta (T. Dobrowolski, *Łosickie cerkwie*, s. 23; A. Średzińska, *Życie codzienne*, s. 117).

²⁴⁵ A. Średzińska, *Życie codzienne*, s. 116; M. Blizińska, M. Orthwein, *Dokumentacja konserwatorska*, s. 1.

²⁴⁶ T. Dobrowolski, *Łosickie cerkwie*, s. 22. W 1920 r. wobec braku prawosławnych wiernych cerkiew została przejęta przez Kościół.



II. 8. Łosice, Kościół św. Zygmunta, obrazek dewocyjny

w Jabłecznej²⁴⁷. Inne źródła podają, że Jan III Sobieski przybywszy do Łosic, uległ suplikom mieszkańców proszących o kopię ikony, pracę tę mieli wykonać nadworni malarze królewscy. Przywilej na jarmarki nadany w 1689 r. historycy wiązą z wprowadzeniem obrazu do cerkwi²⁴⁸. Ikonograficzne analogie łączą go z obrazami Hodegetrii z Supraśla i Hodyszewa: takie same są pozy postaci, gest błogosławiącej dłoni Chrystusa, rysy oblicza Zbawiciela.

26. Miedzna (koronowany)

Pierwsza wzmianka o kościele św. Stanisława, obecnie Zwiastowania Pańskiego, pochodzi z 1470 r., ale zapewne istniał wcześniej²⁴⁹. Świątynia w dekanacie węgrowskim diecezji łuckiej²⁵⁰ w drugiej połowie XVI w. stała się zborem ewangelickim. Po powrocie do Kościoła rzymskokatolickiego powstał nowy kościół, tu w 1727 r. znalazł się obraz²⁵¹.

Według legendy obraz został odnaleziony przez rzemieślnika u miejscowego młynarza, gdy zaś wkrótce stał się źródłem niezwykłych wydarzeń, przeniesiono go do kościoła²⁵². Wizerunek przedstawia popiersie Maryi zwróconej w prawo ze spojrzeniem skierowanym na widza. Obraz przykrywa metalowa sukienka ze złocistym maforium i srebrzystą suknią zdobioną półplastycznymi gałązkami kwia-

²⁴⁷ M. Bliźńska, M. Orthwein, *Dokumentacja konserwatorska*, s. 2.

²⁴⁸ T. Dobrowolski, *Łosickie cerkwie*, s. 22.

²⁴⁹ Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 441; T. Jaszczołt, *Fundacje kościelne*, s. 38; A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu*, s. 99.

²⁵⁰ B. Szady, *Geografia struktur*, s. 510.

²⁵¹ A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów*, t. III, s. 400; A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu*, s. 60.

²⁵² Ks. E. Borowski, *Sanktuarium Matki Bożej w Miedznej*, Drohiczyn 1996, s. 26; A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu*, s. 60–61.



Il. 9. Miedzna, Sanktuarium Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych, źródło: <http://www.sanktuarium-miedzna.pl/index.php/galeria/kocia> (dostęp: 12 lutego 2020)

tów, ufundowaną przez Michała Butlera²⁵³. Obraz otrzymał korony papieskie w 1997 r.²⁵⁴

27. Narojki

Data erygowania cerkwi nie jest znana²⁵⁵. W 1653 r. źródła wzmiankują parocha Grzegorza²⁵⁶. Opis z 1797 r. informuje: „Fundusz orginalny nadany od Wgo JMość Pana Jerzego Urbańskiego Podstolego Sanockiego i Braci Jego, podpisany w R. 1758”²⁵⁷.

Obecnie w cerkwi świętych Kosmy i Damiana znajduje się ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem na lewej ręce i berłem w prawej, obie Jej dłonie są splecione, Chrystus swobodnie opuszcza lewą dłoń. Ikona jest datowana na pierwszą połowę XVIII w.²⁵⁸, okład zaś na drugą połowę XIX w. Z wizytacji z 1757 r. wynika, że w cerkwi powstałej „*de nova radice in Anno 1738*”²⁵⁹ istniał ołtarz przeniesiony z nieznanego kościoła z obrazem przeniesionym ze starej cerkwi. O ikonie jako wizerunku objawionym na gruszy pisał Fiodor Pokrow-

²⁵³ A. Fridrich, *Historye cudownych obrazów*, t. III, s. 402.

²⁵⁴ F. Mróz, Ł. Mróz, *Koronacje papieskie wizerunków NMP w Polsce w latach 1990–2011*, „PC” 2012, z. 23, s. 36.

²⁵⁵ W. Kołbuk, *Kościół Wschodnie*, s. 315; APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 369v.

²⁵⁶ KZSP, *Województwo białostockie*, t. XII, z. 1, s. 44.

²⁵⁷ Lietuvos valstybės istorijos archyvas [Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne, /dalej: LVIA/], Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-59, Akta wizyty pełnej dekanatu drohiczyńskiego, k. 55. Nowa cerkiew w Narojkach została zbudowana w 1866 r. (Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 111; G. Sosna, *Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Część alfabetyczna*, Białystok 1984, s. 118).

²⁵⁸ AWUOZ Białystok, B. Cichońska, Karta ewidencyjna zabytku, 1985, nr 3292.

²⁵⁹ APL, CHKGK, Wizyta dekanatu drohiczyńskiego, sygn. 109, k. 54v.

ski²⁶⁰, wiadomość tę powtórzył biskup Josif²⁶¹. Są to jedyne potwierdzenia, iż obraz cieszył się kultem i ma być tożsamy z zachowaną w cerkwi ikoną Matki Boskiej²⁶². Napis na okładzie identyfikuje ją z ikoną z Galaty²⁶³. Pierwowzorem ikony miałby być obraz z klasztoru w dzielnicy Galata w Konstantynopolu²⁶⁴, jego kopia z końca XVII w. była obrazem słynącym cudami²⁶⁵. Ta ikona przedstawia Matkę z berłem w prawej dłoni lekko pochyloną ku Synowi, Jezus w lewej dłoni trzyma królewskie jabłko²⁶⁶. Od ikony z Narojek domniemany pierwowzór różni się postawą Matki, układem rąk obu postaci i pozą Jezusa.

Na tym samym wzorcu co ikona z Narojek jest oparty obraz Kongregacki (Studencki) w grodzieńskiej katedrze św. Franciszka Ksawerego z XVII w.²⁶⁷ Przedstawienia tego tematu należały do bardzo częstych w unickich cerkwiach, zapewne do tej grupy należy ikona z Narojek. Na Podlasiu nie udało się odnaleźć przykładu ikony opartej na pierwowzorze z Galaty.

²⁶⁰ Ф. Покровский, *Арелогическая карта*, s. 122.

²⁶¹ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 111.

²⁶² G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 273 i n.

²⁶³ AWUOZ Białystok, B. Cichońska, Karta ewidencyjna; Galata – dzielnica Konstantynopola, położona w europejskiej części miasta. O czczonej ikonie w tym klasztorze wspomina Nikodem Kondakow (por. Н. П. Кондаков, *Иконография Богоматери*, t. II, s. 35).

²⁶⁴ *Галатская икона Божией Матери*, „ПЭ” 2005, t. X, s. 304–305 [Э. Шевченко]; zob. Архиепископ Сергей (Спаский), *Полный месяцеслов Востока*, t. III, Москва 1997, s. 542; С. Снегирева, *Земля жизнь*, s. 289; И. Кочетков, *Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX в.*, [w:] *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, s. 404–417.

²⁶⁵ Э. Шевченко, *Галатская икона*, s. 304.

²⁶⁶ J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 73.

²⁶⁷ Tamże, s. nlb. 25, il. s. 26.

28. Nosów

Potwierdzenie obecności kultowej ikony zawiera wizytacja z 1774 r., te same wiadomości znalazły się w późniejszych wizytacjach w 1775, 1787, 1790, 1792, 1823, 1828 i 1830 oraz w opisie z 1817 r. Obecnie w ołtarzu cerkwi prawosławnej św. Michała Archanioła w Nosowie znajduje się ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem datowana na XVIII w.²⁶⁸ Owalny obraz powtarza ikonografię obrazu Matki Bożej Leśniańskiej, Maryja podtrzymuje Syna prawą ręką, lewą wskazując Go gestem Hodegetrii²⁶⁹. Postacie osłania metalowa sukienka odsłaniająca tło, twarze, dłonie postaci oraz stopy Jezusa; obie noszą zamknięte korony.

29. Ostrożany

Pierwszy kościół założyli bracia Ostrożańscy w 1450 r.²⁷⁰ Z inwentarza z 1666 r. wynika, że otoczony wotami wizerunek znajdował się wówczas w ołtarzu głównym²⁷¹. Według legendy Matka Boska objawiła się na kamieniu, na którym odcisnął się ślad Jej stopy²⁷². Od 1710 r. prowadzono rejestr cudów.

Wizerunek przedstawia Matkę z Synem na lewym ręku, w uniesionej prawej ręce Maryja trzyma berło. Postacie są ukoronowane, nad głową Matki koronę podtrzymują

²⁶⁸ KZSP, *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 2, s. 195.

²⁶⁹ AWUOZ Lublin, Delegatura w Białej Podlaskiej I. Dąbrowska, Karta ewidencyjna zabytku, 1993.

²⁷⁰ Ks. E. Borowski, *Sanktuarium Matki Bożej w Ostrożanach*, Drohiczyn 1986, s. 6; AWUOZ Białystok, I. Galicka, H. Sygietyńska, Karta ewidencyjna, 1964; AWUOZ Białystok, J. Kotyńska, Karta ewidencyjna, 1987.

²⁷¹ Ks. E. Borowski, *Sanktuarium Matki Bożej w Ostrożanach*, s. 10.

²⁷² Tamże; *Z dawna Polski Tyś Królową*, s. 480; J. Kotyńska-Stetkiewicz, *Barokowy kościół w Ostrożanach*, „BKWP” 2004, t. 10, s. 150.

putta²⁷³. Postacie osłania srebrna, częściowo złożona sukienka, ufundowana w 1769 r., pod nią malowane są tylko twarze i dłonie Matki i Syna oraz putta²⁷⁴.

30. Płonka Kościelna (koronowany)

Data założenia kościoła nie jest znana, pierwsza wzmianka pochodzi z 1471 r.²⁷⁵, w 1591 r. powstał nowy²⁷⁶. W ołtarzu głównym kościoła parafialnego św. Michała Archanioła znajduje się wizerunek ukoronowanej Immaculaty, na półksiężycu, z rękoma złożonymi na piersiach, otoczonej czterema aniołami. Jego autorem ma być nieznany bliżej Teodor Łosicki, do kościoła wizerunek podarował w 1658 r. pewien parafianin²⁷⁷. Od 1673 r. obraz znajdował się w ołtarzu głównym, potem w osobnej kaplicy²⁷⁸. W 1678 r. uznano go za słynący cudami, w księdze cudów spisano 738 uzdrowień; do sanktuarium docierali pielgrzymi z Grodna, Wilna i Warszawy²⁷⁹.

Obraz został ukoronowany w 1985 r. koronami papieskimi i rekoronowany w 2001 r.²⁸⁰

²⁷³ Ks. E. Borowski, *Sanktuarium Matki Bożej w Ostrożanach*, s. 169.

²⁷⁴ KZSP, *Województwo białostockie*, s. 51.

²⁷⁵ T. Jaszczołt, *Fundacje kościelne*, s. 48.

²⁷⁶ A. Fridrich TJ, *Historie cudownych obrazów*, s. 425–426.

²⁷⁷ *Z dawna Polski Tyś Królową*, s. 455; B. Jaszcuk, *Dzieje parafii Płonka Kościelna do 1795 r.*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. S. Alexandrowicza i dr. J. Maroszka, Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Humanistyczny, Instytut Historii, Białystok 1999, s. 33; J. Dobrzyński, *Zarys dziejów parafii w Płonce Kościelnej. Kilka słów o związkach z Juchnowcem Kościelnym*, [w:] *Juchnowieckie szepty historii*, t. II, J. Dobrzyński (red.), Juchnowiec Kościelny 2017, s. 45–53.

²⁷⁸ A. Fridrich TJ, *Historie cudownych obrazów*, s. 425; W. Jemielity, *Matka Boska Płonkowska*, Łomża 1989.

²⁷⁹ A. Fridrich TJ, *Historie cudownych obrazów*, s. 428–429.

²⁸⁰ F. Mróz, Ł. Mróz, *Koronacje papieskie*, s. 40.



Il. 10. Płonka Kościelna, Kościół św. Michała Archanioła, źródło: B. Jaszczuk, *Dzieje parafii Płonka Kościelna do 1795 r.*, (praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. S. Alexandrowicza i dr. J. Maroszka), Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Humanistyczny, Instytut Historii, Białystok 1999

31. Puchły

Cerkiew Opieki Matki Boskiej miała istnieć w 1580 r.²⁸¹, kolejną wzniesiono w 1756 r.²⁸², lecz wkrótce potem spłonęła²⁸³. W 1773 r. wizytator opisał ołtarz boczny z obrazem Najświętszej Panny Protekcji²⁸⁴, z 1804 r. pochodzi wzmianka o obrazie Opieki Matki Boskiej w ołtarzu wielkim nowej wówczas cerkwi²⁸⁵.

Według przekazów ikona objawiła się w koronie lipy²⁸⁶. Legendę o początkach kultu spisał w 1870 r. ks. Flor Sosnowski, podając, że wota w formie głowy, serc, rąk i nóg otaczały ikonę, niektóre były datowane (1646, 1710, 1732, 1812, 1830 i 1855) i nosiły podpisy ofiarodawców. Obecność wotów sprzed pożaru w 1771 r. może wskazywać, że obraz objawił się wcześniej. Nie można wykluczyć, że spalony oryginał został zastąpiony kopią. Obraz²⁸⁷ jest dwustrefową kompozycją,

²⁸¹ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 269. Ikona miała być ukoronowana w 1836 r. J. Matus, *Cudowne ikony Matki Bożej w parafii Puchły i Żerczyce*, „Białorutenistyka Białostocka” 2017, t. IX, s. 375.

²⁸² APR, Księga chrztów z lat 1752–1756, cyt. za: *Księga wizyty*, s. 99, przyp. 1; J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 15.

²⁸³ *Księga wizyty*, s. 99 i n.

²⁸⁴ Tamże.

²⁸⁵ „Konsekrowana [...] w R. 1802”; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty pełnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego, k. 125–126.

²⁸⁶ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 299; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 282; „ЛЕБ” 1870, nr 24, s. 1068–1071, cyt. za: G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 283; A. Сергеев, *Пухловская чудотворная икона Покрова Пресвятой Богородицы*, „ГЕБ” z 4 XII 1911, nr 48–49, s. 467–469.

²⁸⁷ AWUOZ Białystok, B. Cichońska, Karta ewidencyjna zabytku, 2005, nr 9555. Ikona przed 1836 r. została ukoronowana, por. Г. Сосна, *Ikona Покровы Божьей Матери*, H, nr 41 (1998), s. 9; Tenże, *Ikona Pokrowy Matki Bożej w Puchłach*, PP, nr 9 (wrzesień 1998), s. 43; *Pamięć fundatora*, s. 88, il. 11 (z domniemaną datą powstania obrazu: 1756).

łączącą temat Opieki Matki Boskiej oraz Mater Misericordiae: dolną część zajmują wierni, zwrócenie ku przedstawionej w górze Maryi rozpościerającej płaszcz opieki²⁸⁸. IkonoGRAFIA wywodzi się z tradycji bizantyńskiej i wizji św. Andrzeja w Blachernach²⁸⁹. Na rozwój uproszczonej ikonografii tematu Opieki Matki Boskiej miała zapewne wpływ sztuka łacińska i przedstawienia znane jako Mater Misericordiae.

32. Rajsk (zaginiona)

Cerkiew miała istnieć w 1570 r.²⁹⁰, w 1671 r. kapłanowi cerkwi unickiej nadano ziemię „do obrazu Matki Bożej cudownego”²⁹¹. Świątynia miała powstać w miejscu objawienia się ikony na uroczysku, gdzie zatrzymał się wiozący ją zaprzęg²⁹². Wizytacje z ok. 1725–1727 r. i z lat 1784 i 1797 r. notują większą liczbę wotów przy ikonie, wzmiankuje ją też Fiodor Pokrowski²⁹³.

²⁸⁸ B. Szafraniec, *Matka Boska w płaszczu opiekuńczym*, [w:] K. S. Moisan, B. Szafraniec, *Maryja Orędowniczka wiernych. IkonoGRAFIA nowożytniej sztuki kościelnej w Polsce*, ks. J. Pasierb (red.), t. II, Warszawa 1987, s. 13; W. Deluga, *Ukraińskie graficzne wyobrażenia*, s. 319.

²⁸⁹ Дмитрий Ростовский, *Жития святых*, t. X (декабрь), Киев 2007 [re-edycja wyd. z 1907 r.], s. 3–6; M. Gębarowicz, *Mater Misericordiae – Pokrow – Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*, Wrocław 1986, s. 79–178; W. Deluga, *Ukraińskie graficzne wyobrażenia*, s. 318; В. Г. Пуцко, *Покров Богоматери: от реликвии к видению (по материалам сакрального искусства на Руси)*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики” 2005, nr 21, s. 83.

²⁹⁰ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 270; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 293.

²⁹¹ VUB, Wilno, sygn. F-4-36896, cyt. za: J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 16.

²⁹² G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 294.

²⁹³ APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacje cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 160v–161v.; LVIA, Wilno, Zbiór

Wobec sprzecznych wiadomości dotyczących wymiarów trudno ustalić wielkość obrazu i jego temat. Rosyjscy autorzy stwierdzili, że była to ikona unicka z Matką Boską z Synem na prawej ręce, co jest wariantem rzadszym. W 1880 r. wierni „odnowili” pociemniały obraz i sprawili doń srebrną ryzę²⁹⁴. W 1915 r. wywieziono ją do Rosji, jej późniejsze losy nie są znane.

33. Rajgród (koronowany)

Kościół powstał w nieznanym czasie, dokument źródłowy z 1485 r. wzmiankuje kapłana, w 1519 r. fundację odnowiono²⁹⁵. W ołtarzu głównym znajduje się obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem, datowany na XVII w.²⁹⁶ Przedstawia półpostać pochylonej w prawo Hodegetrii z Synem na lewym ręku, obie opuszczone dłonie Jezusa są skierowane ku prawej dłoni Matki. Postacie są ukoronowane. Obraz przykrywa srebrna sukienka²⁹⁷, spod niej są widoczne twarze i dłonie Matki i Syna oraz stopy Jezusa. Pierwowzór obrazu pozostaje nieznan.

Obraz został ukoronowany koronami papieskimi w 2000 r.²⁹⁸

duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-51, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, k. 24; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 28v–29v; Ф. Покровский, *Археологическая карта*, s. 66–67; G. Sosna, A. Troc-Sosna *Święte miejsca*, s. 293–300.

²⁹⁴ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 324. Ryzę wykonał moskiewski warsztat Chlebnikowa.

²⁹⁵ KZSP, *Seria nowa, Województwo łomżyńskie, Kolno, Grajewo i okolice*, M. Kałamajska-Saeed (oprac.), Warszawa 1988, s. 32; T. Jaszczółt, *Fundacje kościelne*, s. 51.

²⁹⁶ KZSP, *Seria nowa, Województwo łomżyńskie*, s. 32.

²⁹⁷ Tamże.

²⁹⁸ F. Mróz, Ł. Mróz, *Koronacje papieskie*, s. 36.

34. Różanystok

Kościół zbudowali Dominikanie, od 1662 r. sprawujący opiekę nad sanktuarium²⁹⁹, parafia powstała w 1811 r.³⁰⁰ Obraz³⁰¹ należał do najbardziej znanych na Podlasiu. Namalowany jakoby w 1652 r. przez luterńskiego malarza z Grodna, był domowym obrazem Tyszkiewiczów, od 1658 r. stał się źródłem niezwykłych wydarzeń: roztaczał piękny zapach, lampa sama się zapalała, kwitły zasuszone kwiaty³⁰². Wkrótce liczba pielgrzymów dochodziła do 20 tysięcy osób³⁰³. W 1915 r. obraz został wywieziony do Rosji, dziś ma się znajdować w klasztorze prawosławnym pod Moskwą³⁰⁴. Jego wygląd znamy z kopii, graficznych powtórzeń i archiwalnej fotografii³⁰⁵.

²⁹⁹ J. Kubiak, *Zarys dziejów zespołu poddominikańskiego w Sejnach*, [w:] *Studia nad historią dominikanów*, t. II, Warszawa 1975, s. 273; W. Jemielity, *Sanktuarium Maryjne*, s. 151; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia*, s. 39; ks. A. Fridrich TJ, *Historie cudownych obrazów*, s. 430; ks. W. Zaleski SDB, *Sanktuaria Polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988, s. 211.

³⁰⁰ Ks. T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, s. 63.

³⁰¹ J. Łotowski, *Sanktuarium Różanostockie*, Warszawa 1987, tamże reprodukcje obrazu od fotografii z około 1907 r. do kopii wykonanej przez Jana Sawczyka w Warszawie w 1928 r.; A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu*, s. 50–54; J. Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej – ikona czy obraz?*, [w:] *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX w.*, Białystok 2008, s. 873–880.

³⁰² J. Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej*, s. 873–875.

³⁰³ W. Sułkowski, *Kartka z dziejów Kościoła katolickiego w Polsce rosyjskiej*, t. II, Kraków 1889, s. 366.

³⁰⁴ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 328; zob. też A. Radziukiewicz, *Na tropie Krasnostockiej ikony. Matuszka w archiwum*, „PP” 2000, nr 8, s. 13–16.

³⁰⁵ J. Łotowski, *Sanktuarium Różanostockie*, il. nlb. 5–6.



Il. 11. Różanystok, Sanktuarium Maryjne, źródło: <http://www.rozanystok.pl/?q=fotogalerie/27/wizerunki-matki-bo-ej-r-anostockiej> (dostęp: 12 lutego 2020)

Wizerunek, przez różnych autorów przedstawiany jako katolicki obraz lub ruska ikona³⁰⁶, jest powtórzeniem Obrazu Jasnogórskiego³⁰⁷.

35. Ryboły

W parafialnej cerkwi świętych Kosmy i Damiana³⁰⁸ znajduje się ikona Hodegetrii datowana na drugą połowę XVII w.³⁰⁹ Wota przy obrazie wymieniono w wizytacjach z 1751 r., a także w 1773, 1774, 1776, 1779, 1780, 1781, 1782, 1785 i 1788 r.³¹⁰

³⁰⁶ J. Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej*, s. 873–874.

³⁰⁷ W. Sułkowski, *Kartka z dziejów Kościoła*, s. 366. Wizerunek jest widoczny na portrecie Eufrozyny Tyszkiewiczowej przechowywanym w Muzeum Historycznym w Moskwie; J. Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej*, s. 876.

³⁰⁸ W. Kołbuk, *Kościół Wschodnie*, s. 92; AWUOZ Białystok, Z. Cybulko (oprac.), *Ryboły. Dokumentacja historyczno-przestrzenna wsi dokonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku*, (mps), Białystok 1985. Według innych źródeł cerkiew istniała w 1570 r. (A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 270). W unickim okresie świątynia nosiła wezwanie świętych Kosmy i Damiana i Złożenia Szat Matki Bożej (*Księga wizyty*, s. 104). Wizytacja z 1804 r. informuje, iż pierwszy fundusz został nadany przez króla Zygmunta Augusta w 1550 r. (LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty pełnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego, k. 123).

³⁰⁹ AWUOZ Białystok, K. Iwanicka, *Dokumentacja konserwatorska Ryboły. Ikona Hodegetrii* (mps), PP PKZ Warszawa 1979, s. 4; AWUOZ Białystok, J. Poskrobko, Karta ewidencyjna zabytku, 1986, nr 4127; J. Tomalska, *Ikony*, s. 38, fot.

³¹⁰ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty generalnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego, k. 118–120; APR, Круковский, Описание Рыболовского Прихода, k. 35; AWUOZ Białystok, K. Iwanicka, *Dokumentacja konserwatorska*; AWUOZ Białystok, Poskrobko, Karta ewidencyjna zabytku, 1986, nr 4127; Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 112; *Księga wizyty*, s. 104–105; J. Tomalska, *Ikony*, s. 38–39; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 344–351; G. Sosna, D. Fionik, *Parafia Ryboły*, s. 89, 91; M. Janocha, *Icon Painting*, il. 10; J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 228–229.

Ikoneę wyróżnia gest prawej dłoni Jezusa, analogiczny jak w ikonie Hodegetrii z Supraśla (na tle Jego piersi). Należy odrzucić przypuszczenie, że pierwowzorem był obraz z cerkwi w Kożanach³¹¹, porównanie obu wyklucza tę tezę³¹², ikony różnią się postawą Maryi, berłem i koronami w ikonie³¹³. Pierwowzór obrazu pozostaje nieznany, ikonograficzne podobieństwa łączą obrazy w Rybołach, Łosicach i Hodyszewie. Najbliższą analogią jest wizerunek z Hodyszewa, różnice ograniczają się do odmiennego układu lewej dłoni Matki.

36. Sejny

Obiektem kultu jest wykonana w lipowym drewnie figura Matki Boskiej, przez fundatora pierwszego kościoła w Sejnach i klasztoru dominikanów Jerzego Grodzińskiego, który kupił ją ok. 1602 r. w Królewcu. Na prawym kolanie tronującej Matki stoi podtrzymywane prawą Jej dłonią Dzieciątko Jezus, w lewej trzyma jabłko³¹⁴. Najstarsze wota pochodzą z XVII w., do Sejn pielgrzymowali Polacy, Litwini i Rusini, także z bardzo odległych stron.

³¹¹ J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 228.

³¹² AWUOZ Białystok, J. Poskrobko, Karta ewidencyjna zabytku, 1986, nr 4140.

³¹³ Obie ikony osłaniają nakładane na lico ozdoby: w Rybołach drewniany pozłacany okład zamknięty od góry łukiem półkolistym, ale widoczne fragmenty malatury nie odpowiadają prześwitom, dłoni Matki Boskiej charakteryzuje odmienny układ palców, ugiętych i skierowanych ku górze, nie zaś, jak wskazywałby kształt prześwitu, z palcami ułożonymi równolegle do dolnej krawędzi. Układ postaci na okładzie w Rybołach w pełni odpowiada kompozycji obrazu w Kożanach. Kiedy ikona trafiła do cerkwi w Rybołach, wierni ufundowali w 1864 r. nowy okład, po przywróceniu parafii w Kożanach ikona wróciła do tej cerkwi, lecz jej okład pozostał w cerkwi w Rybołach i z czasem został umieszczony na miejscowej ikonie.

³¹⁴ Ks. W. Guzewicz, *Sejneński ośrodek kościelny. Wybrane zagadnienia*, „Civitas et Lex” 2016, nr 2, s. 69.

Rzeźba reprezentuje ikonograficzny typ Madonny szafkowej, będący formą przenośnego ołtarza. Skomplikowany typ ikonograficzny łączy wizerunek Tronującej Matki Bożej z Dzieciątkiem (Sedes Sapientiae), Tronu Łaski (Trójcy Świętej w postaci siedzącego Boga Ojca z Krzyżem w obu rozpostartych dłoniach i Ducha Świętego pod postacią Gołębic) oraz idei opiekuńczej Matki – na fałdach płaszcza po otwarciu ukazują się postacie wiernych, adorantów, zakonników i stanów, których Matka opiekuńczo osłania połami płaszcza³¹⁵. Ten typ przedstawienia był owocem inspiracji, wywodzącym się z prądów religijnych XIV i XV w., opartym na mistycznych wizjach, np. błogosławionej Doroty z Mątówów Wielkich (1357–1394), której wizje spisywał jej spowiednik Jan z Kwidzyna. Figura ukoronowana koronami papieskimi w 1975 r.

37. Stary Kornin (zaginiona)

Pierwsza cerkiew powstała w 1631 r.³¹⁶, kolejna w 1724 r.³¹⁷ Nową, w której ustawiono ołtarz z 1715 r. ze słynącą łaskami ikoną, ufundował Jan Klemens Branicki. Ołtarz przetrwał do naszych czasów, wprawdzie losy ikony wywiezionej w 1915 r. do Rosji nie są znane³¹⁸, lecz zachowała

³¹⁵ R. Knapieński, *Od „Pokrowy” do „Płaszczu Opieki”. Przeobrażenia ikonograficznego typu „Mater Misericordiae”*, „Studia Warmińskie” 2002, nr 39, s. 144.

³¹⁶ AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1992, nr 5692; D. Stankiewicz, *O niektórych zabytkach ruchomych z cerkwi p.w. św. Michała Archaniola i św. Anny w Starym Korninie*, „Białostocczyzna” 1992, nr 3, s. 56–57.

³¹⁷ *Из прошлого*, „ГЕБ” z 17 V 1909, nr 19–20, s. 119.

³¹⁸ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 18v.; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 376, przyp. 13.

się Księga cudów³¹⁹. Ikona około 1709 r. stała się obiektem kultu³²⁰, przypisywano jej uratowanie wielu ludzi w czasie zarazy w 1709 r. i w późniejszych latach³²¹ i samoistnie uniknęła spalenia w pożarze cerkwi. W 1716 r. metropolita powołał komisję do zbadania prawdziwości wydarzeń³²². Obraz okrywała srebrna złocona ryza³²³, postacie nosiły inkrustowane brylantami korony.

Według historyków³²⁴ ikona była powtórzeniem wizerunku Matki Boskiej Leśniańskiej³²⁵, lecz cytowane źródło, *Protokół Potoczny [...] o miejscach i y obrazach cudownych w dy-*

³¹⁹ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 371–373; *Księga cudów*, s. X.

³²⁰ J. Korch, *Parafia w Starym Korninie*, s. 84; Taż, *Stary Kornin jako ośrodek pątniczy*, s. 26–41; zob. także: *Освящение Его Высокопреосвященством церкви в селе Старый Корнин Бельского уезда гродненской губернии*, „ЛЕВ” 1893, nr 31, s. 276; E. A. Молокин, *Мастерская церковной живописи*, „ЛЕВ” 1889, nr 27, s. 337; С. С. Р., *О Леснянской иконе Пресвятыя Богородицы*, „ХБЕВ” z 1 (13.) III 1879, nr 5, s. 74–75; *Из прошлого*, „ГЕВ” z 17 V 1909, nr 19–20, s. 119.

³²¹ *Księga cudów*, s. 8.

³²² *Описание документов*, s. 38, nr 1172; *Księga cudów*, s. 1.

³²³ *Księga cudów*, s. X.

³²⁴ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 375; J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 23; P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 132; *Księga cudów*, s. X.

³²⁵ K. Dobrowolski, *Historia zjawienia cudownego obrazu N. M. Panny na kamieniu wyrytego, znalezionej przez pasterzów w r. 1683 na drzewie gruszkowym w Leśny, Jasna Góra 1844*; zob. A. Демянович, *О Леснянской иконе Пречистой Богородицы*, „ХБЕВ” z 1 (13) III 1879, nr 17, s. 73 i n.; Ф. Гербачевский, *Русские древности и памятники православия Холмско-подлянской Руси*, Warszawa 1892, s. 116 i n.; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 139–140; Podlasiak [J. Pruszkowski], *Historia zjawionego...*, Kraków 1897; KZSP, *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 2, s. 150 i n.; K. Szafraniec, *Decus Podlachiae – Ozdoba Podlasia*; ks. Z. Zalewski, *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „SC” 1988, t. IX, s. 65; T. Łukaszuk ZP, *Myśl teologiczna w kanonicznym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*, tamże, s. 47; M. P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymskokatolickich dawnej Rzeczypospolitej*, s. 123; T. Demidowicz, *Leśna Podlaska. Zarys dziejów*, Biała Podlaska 2010, s. 5.

ecezyi Supraskiej będących³²⁶ nie opisuje tego obrazu, domniemanie jest nadinterpretacją.

38. Strabla

Ikona Hagiosoritissy³²⁷ jest umieszczona w wielkim ołtarzu kościoła parafialnego Wniebowstąpienia Pańskiego, Zwiastowania NMP i Wszystkich Świętych³²⁸. Murowaną świątynię wzniesiono na miejscu starszej w 1629 r.³²⁹ Obraz, datowany na XVI w.³³⁰, ostatnią jego ćwierć³³¹ lub koniec tego stulecia³³², pochodzi zapewne z grupy Deesis nieznanej

³²⁶ А. Демянович, *Еще несколько слов о леснянской иконе, „ХБЕВ”* z 1 (13) I 1879, nr 5, s. 80–81; „*Protokół Potoczny od ustanowienia Konsystorza w Supraślu, zaczynającym się od dnia 16 marca 1796 r., aż do dnia 11 sierpnia 1805, Doniesienie o miejscach i y obrazach cudownych w dyecezyi Supraskiej będących*”.

³²⁷ Na temat ikonografii obrazu zob. A. Prasał, *Mały słownik ikon maryjnych*, Warszawa 1996, s. 48; E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, s. 111; M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 126, il. 103; bibliografia tematu: I. Bentchev, *Bibliographie der Gottesmutter*, Bonn 1992, s. 144–146.

³²⁸ Wypis z APS zawarty w Tekach Glinki: „*Kościół strabelski tym imieniem zwać się począł od r. 1617*”; NID Warszawa, TG. 412, s. 1; AWUOZ Białystok, J. Pyzia, *Strabla pow. Bielsk Podlaski, woj. białostockie. Kościół parafialny p.w. Wniebowstąpienia Pańskiego. Dokumentacja historyczno-architektoniczna wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku*, Białystok 1983; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła parafialnego w Strabli*, „BKWP” 2000, nr 6, s. 8; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 82–84, 328 i n.

³²⁹ Data budowy pierwszej świątyni nie jest znana (J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 8).

³³⁰ AWUOZ Białystok, M. Orthwein (oprac.), *Dokumentacja konserwatorska prac wykonanych przy obrazie Matki Boskiej z kościoła parafialnego w Strabli (mps)*, Warszawa 1975, s. 3; AWUOZ Białystok, J. Hościłowicz, *Karta ewidencyjna zabytku*, 1982, nr 6720; M. Janocha, *Icon painting*, s. 87, il. 5; Tenże, *Ikony w Polsce*, s. 128, il. 104.

³³¹ M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 107, 328.

³³² M. Orthwein, *Dokumentacja konserwatorska*, s. 2; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 28, il. 45–49.



Il. 12. Strabla, Kościół Wniebowstąpienia Pańskiego, źródło: J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła parafialnego w Strabli*, „BKWP” 2000, nr 6, il. 48

cerkwi. Przedstawiona w półpostaci Maryja z dłońmi wyciągniętymi w geście błagania kieruje się w prawo. Ikonę przykrywa srebrny okład z odsłaniającym oblicze wycięciem w kształcie serca. Proweniencję wskazują niewielkie rozmiary ikony i koła na odwrociu, typowe dla sztuki szkoły strogonowskiej³³³.

Inwentarz kościoła w Strabli z 1612 r. wymienia dziesięć ikon moskiewskich³³⁴, w tym „obraz moskiewski” nad ołtarzem³³⁵. Przyjmuje się, że mowa o interesującym nas dziele³³⁶. W 1696 r. podstoli podlaski polecił opiece spadkobierców „obraz cudowny”³³⁷, późniejsza wzmianka z 1770 r. mówi o ołtarzu wielkim z obrazem „łask pełnym”³³⁸, z 1782 r. o „obrazie łaskami słynącym Naświętszey Maryi Panny” w ołtarzu głównym³³⁹, zaś z 1795 r. o obrazie ozdobionym srebrnym okładem³⁴⁰. Niewiele się zmieniło w latach 1803, 1804,

³³³ Tamże, s. 55; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy*, s. 71, 84.

³³⁴ J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 9–10.

³³⁵ Archiwum Diecezjalne Siedlce, Oblata Inventarii Ecclesiae Strablensis, sygn. 20 DJ, k. 29–30; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 10 i n.; M. Janocha, *Malarstwo ikonowe*, s. 31; ks. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 118.

³³⁶ Janina Hościłowicz zwróciła uwagę, że w późniejszych dokumentach (Inwentarze z lat 1919, 1920, 1925, 1934, 1945), kiedy ikona Hagiosoritissy z całą pewnością znajdowała się w głównym ołtarzu, podawano mylnie jej tytuł: „ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem” (J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 63, przyp. 149).

³³⁷ AAB, Actum in Curia Regia Branscens FERIA Secunda Festum Natiui Latis Beatissime Virginis Mariae, proxime, bez nr inw., s. nlb. 2; testament z 1696 r. wpisany do akt brańskich w 1728 r.; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 12, 32, 58 przyp. 35.

³³⁸ NID Warszawa, TG, T. 412, s. 2.

³³⁹ Archiwum Diecezji Drohiczyńskiej, Drohiczyn (dalej: ADD), Archiwum Parafialne, Strabla (dalej: APS), sygn. III/1/1782, k. 1–3. Wota zostały oddane w 1794 r. na sprawę narodową (tamże; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 40).

³⁴⁰ ADD, APS, sygn. III/1/1795, Inwentarz Kościoła i Plebanii Strabelskiej, k. 1–6; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 40.

1810, 1820, 1825, 1832, 1834, 1837 i 1838, obraz pozostawał w ołtarzu głównym kościoła³⁴¹.

Wizerunek Hagiosoritissy zyskał popularność na Rusi od XII w., gdy kultem cieszył się obraz Matki Boskiej Bogolubskiej³⁴², jego powtórzenia są bardzo liczne. Przypuszczalnie ikona została przywieziona z wypraw na Ruś Moskiewską przez jednego z właścicieli dóbr strabelskich³⁴³.

39. Studzieniczna (koronowany)

Pierwsza wzmianka o miejscu pochodzi z 1740 r., gdy w lesie na półwyspie pojawił się pierwszy pustelnik, a kilka dekad później inny, były żołnierz³⁴⁴. Kaplica Matki Bożej Częstochowskiej z kopią Obrazu Jasnogórskiego powstała w 1786 r. jako filia kościoła parafialnego w Szczebrze³⁴⁵. Obok kaplicy pustelnik miał wykopać studzienkę, której woda leczyła ludzi³⁴⁶.

Wizerunek był obiektem kultu od końca drugiej dekady XVIII w.³⁴⁷ Zachowane opisy kaplicy, niezwykłych wydarzeń

³⁴¹ Tamże, s. 41–45.

³⁴² Н. П. Кондаков, *Иконография Богоматери*, t. II, s. 298. Wasilij Pucko twierdzi, że temat nie zyskał popularności w sztuce ruskiej i rosyjskiej (В. Г. Пуцко, *Произведения искусства*, s. 138; Tenże, *Икона Богоматери Агиосоритиссы*, *Зборник Народног Музеја*, t. VIII, Beograd 1975, s. 345–362).

³⁴³ Autorem tej koncepcji jest Józef Maroszek (W. F. Wilczewski, *Rzeczy „ruskie – moskiewskie”*, s. 106–121); M. P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymskokatolickich dawnej Rzeczypospolitej*, s. 119–128; J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła*, s. 33.

³⁴⁴ A. Połujański, *Wędrowki po guberni augustowskiej w celu naukowym odbyte*, Warszawa 1859, s. 111; Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 635.

³⁴⁵ W. Jemielity, *Matka Boska Studzieniczna*, Łomża 1988, s. 1–2; A. Fridrich TJ, *Historie cudownych obrazów*, s. 434.

³⁴⁶ A. Fridrich TJ, *Historie cudownych obrazów*, s. 435.

³⁴⁷ W. Jemielity, *Matka Boska Studzieniczna*, s. 2.

i wota potwierdzają ciągłość kultu i stałą obecność obrazu od 1804 r. Kaplicę odnowiono w 1847 r., w ołtarzu pojawił się obraz namalowany przez nieznanego malarza z Augustowa³⁴⁸, nie jest jasne, czy obraz został odnowiony, czy też wierni umieścili nowy wizerunek. Obecnie jest umieszczony w ołtarzu z 1908 r.³⁴⁹ Obraz został ukoronowany koronami papieskimi w 1995 r.³⁵⁰

40. Supraśl (zaginiona)

Ikona Hodegetrii z klasztoru supraskiego³⁵¹ dziś jest znana z archiwalnych fotografii³⁵², reprodukcji³⁵³ i graficznych powtórzeń³⁵⁴, w 1915 r. została wywieziona do Rosji i jej dalsze losy nie są znane³⁵⁵. Archimandryta supraski Gerasim Welikonte (1609–1635) spisał księgę cudów³⁵⁶, zaś Szy-

³⁴⁸ A. Połujański, *Wędrowki po guberni augustowskiej*, s. 111.

³⁴⁹ W. Jemielity, *Matka Boska Studzieniczna*, s. 4.

³⁵⁰ F. Mróz, Ł. Mróz, *Koronacje papieskie*, s. 35.

³⁵¹ Na temat kultu ikony zob. Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський Монастирь*, s. 463–464; Е. Поселянин, *Сказание о чудотворных иконах*, t. II, s. 489–490; J. Tomalska, *Uwagi na temat wyposażenia*, s. 40–43; Taż, *Ikony klasztoru w Supraślu*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” (dalej: „BZH”), 2013, nr 39, s. 99–117; Taż, *Hodegetria Supraska. Problem ikonografii i atrybucji*, [w:] *Dzieje Opactwa Supraskiego w XVI–XX w.*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Rzym–Łublin–Mińsk 2015, s. 318–353.

³⁵² AISPAN, Warszawa, nr neg. 9414; VUB, Wilno, nr inw. F. 82-2303/15.

³⁵³ П. Батюшков, *Белоруссия и Литва*, il. s. 173; Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський Монастирь, Историко-статистическое описание*, С. Петербург 1892, s. 462 i n. Pewną informacją o wyglądzie zaginionej ikony są jego kopie znajdujące się w cerkwi św. Jana Teologa w Supraślu.

³⁵⁴ С. Снегирева, *Земная жизнь*, s. 345. Na podstawie rysunku Skrobeckiego powstała litografia (zob. Архимандрит Хиколой /Далматов/, *Супрасльський Благовещенський Монастирь*, s. 462 i n.).

³⁵⁵ G. Sosna, A. Tros-Sosna, *Święte miejsca*, s. 399 i n.

³⁵⁶ Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський*, s. 463; zob. także: „АСД” 1870, t. IX, s. 95, 158.

mon Starowolski w dziele z 1632 r. odnotował, że z powodu cudów (autor nie podał, jakich) do klasztoru przybywały tłumy³⁵⁷.

Obraz powstał w technice olejnej, co wyklucza przyjmowany czas powstania na początek XVI w.³⁵⁸ Przypuszczalnie został namalowany w pierwszej połowie XVII w. Pierwotny wzór ikonograficzny pozostaje nieznany, porównanie z ikoną Hodegetrii Smoleńskiej, której miał być kopią³⁵⁹, wykazuje zbyt wiele różnic, by uznać tę interpretację. Kopią jest siedemnastowieczna ikona w Męskim Klasztorze Zwiastowania NMP w Supraślu³⁶⁰. Warto rozpatrzyć ewentualne związki

³⁵⁷ S. Starowolski, *Polonia sive status Regni Poloniae descriptio*, Coloniae 1632, s. 65.

³⁵⁸ *Inwentarz Jaworowski*, k. 7v. Н. Далматов, *Супрасльський Благовещенський Монастирь*, s. 463. Wymiary ikony podaje również Józef Jodkowski, por. И. Иодковский, *Церкви, приспособленные к обороне*, s. 263. Materiały źródłowe różnią się w opisie podobrazia: Leon Jaworowski twierdził, iż był *na blasie miedzianej malowany* (*Inwentarz Jaworowski*, k. 7v.). Zdaniem Mikołaja Dałmatowa, biskupa Josifa i Józefa Jodkowskiego ikonę namalowano na płótnie naklejonym na deskę (Архимандрит Николай /Далматов/, *Супрасльський Благовещенський Монастирь*, s. 463); Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 9; Иодковский, *Церкви, приспособленные к обороне*, s. 263. Technika olejna w malarstwie weszła w powszechne użycie w XV w. w Niderlandach, stopniowo wypierając starszą temperową (*Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, S. Kozakiewicz /red./, Warszawa 1976, s. 333).

³⁵⁹ Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський*, s. 464 i n. Biskup Josif pisał o przypuszczeniach dotyczących pochodzenia ikony i jej związków z obrazem Hodegetrii Smoleńskiej (Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 9. Wiadomość powtórzyło wielu autorów, m.in. Н. Кондаков, *Иконография Богоматери*, t. II, s. 199–201; A. Mironowicz, *Życie monastyczne*, s. 12, przyp. 19; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 382; P. Chomik, *Wpływ kultu supraskiej ikony*, s. 46; Tenże, *Miejsca objawień*, s. 99, 103; W. Załęski, *Supraska Madonna*, s. 22, 42–43, 51–52; S. Dmitruk, *Geneza rodu Chodkiewiczów*, „BZH” 2004, nr 21, s. 45.

³⁶⁰ AWUOZ Białystok, I. Marcinowicz-Jakimiuk, Karta ewidencyjna za-
bytku, 2003, nr 9458; AWUOZ Białystok, J. Polaska, *Dokumentacja konserwa-
torska ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem* (mps), Białystok 2003, nr 7051. Z ob-

z ikoną Matki Boskiej Dobrej Śmierci, do 1944 r. funkcjonującej w kościele pokarmelickim w Warszawie³⁶¹. Podobne warianty Hodegetrii są znane na Ukrainie³⁶² i w sztuce słowackiej³⁶³.

41. Topczewo

Kościół w Topczewie powstał jako fundacja prywatna w 1433 r.³⁶⁴ Obraz objawił się w czasie wojen ze Szwedami w 1655 r., kiedy ukazał swą moc: mimo że pocięty i zakopany przez najeźdźców, został odnaleziony w 1657 r. za sprawą niezwykle światłości, której był źródłem. W 1720 r. proboszcz topczewski poświadczył, że dzięki interwencji obrazu został wskrzeszony³⁶⁵. Pierwowzór wizerunku był znany, Ambroży Nieszporkowicz w dziele poświęconym ikonie z Jasnej Góry uznał obraz topczewski za jedną z jej kopii³⁶⁶.

razem Hodegetrii zachowała się ikona Pantokratora, malowana w XVII w. na desce o wymiarach 97x65 cm (AWUOZ Białystok, K. Stawecki, *Dokumentacja prac konserwatorskich ikony „Chrystusa Pantokratora” z Męskiego Klasztoru Prawosławnego w Supraślu* /mps/, Białystok 2004).

³⁶¹ M. Skrudlik, *Królowa Korony Polskiej*, s. 99.

³⁶² Por. *Давня українська ікона из приватних збірок*, wstęp O. Сидор, Київ 2003, il. na s. 70, 94, 130, 146, 235, 252–253.

³⁶³ V. Grešlik, *Ikony 17. storočia na Vychdnom Slovensku*, Prešov 2002, il. 38, 40.

³⁶⁴ T. Jaszczołt, *Fundacje kościelne*, s. 46; A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu*, s. 66.

³⁶⁵ A. Nieszporkowicz, *Odrobiny z Stołu Królewskiego Królowy Nieba y Ziemi, Najswiętszey Bogarodzicy Panny Maryi Historyę, Łaskami y Cudami Obrazu Częstochowskiego, Częstochowa 1720*, s. 48–49; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 268; ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 666.

³⁶⁶ Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 49.



Il. 13. Topczewo, źródło: <https://sanktuariapolskie.com.pl/2018/10/31/topczewo-sanktuarium-matki-bozej-topczewskiej/> (dostęp: 12 lutego 2020)

42. Wasilków (zaginiona)

W unickiej kaplicy słynął cudami obraz na płótnie „dobrego malowania” Matki Bożej Bolesnej w półpostaci, z pierśią przeszytą mieczem³⁶⁷. Schemat ikonograficzny łączy go z wizerunkiem Matki Boskiej opisanym przez Pietra Bombellego³⁶⁸. Powstanie sanktuarium legenda wiąże z „papiernikiem” supraskim Bazylim, który odzyskał wzrok po przemyciu oczu w źródółku zwanym Święta Woda. Jako wotum dziękczynne w 1719 r. ufundował tu kaplicę³⁶⁹. W 1740 r. źródółko znajdowało się już wewnątrz kaplicy; wizytacja z 1773 r. informowała o wotach przy obrazie w ołtarzu bocznym³⁷⁰. Nowa kaplica z 1756 r.³⁷¹ uległa zniszczeniu, zachował się tylko ołtarz boczny z obrazem³⁷². W „Księdze cudów” opisano dwadzieścia trzy uzdrowienia z lat 1761–1788³⁷³. Współczesna ikona w cerkwi prawosławnej ukazuje popiersie Maryi o łagodnym obliczu, z uniesioną głową i spojrzeniem skierowanym ku górze³⁷⁴.

³⁶⁷ Г. А. Флікоп, *Абразы беларускай школы ў зборы нацыянальнага гістарычнага музея РБ: да пытання фарміравання калекцыі*, [w:] *Культура і быт беларусов в этнографических исследованиях и музейных коллекциях: материалы Международной научной конференции 7–8 июня 2012 г.*, Минск, А. И. Локотко (red.), Минск 2012, s. 254, il. 1.

³⁶⁸ P. Bombelli, *Raccolta delle imagini della beatissima Vergine*, t. IV, Roma 1792, s. 187.

³⁶⁹ J. Maroszek, *Sanktuaria i miejsca cudowne zachodniej polaci Archidiecezji Wileńskiej*, „Dyskusja” 1991, nr 25, s. 79–80; W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie k. Wasilkowa*, „Białostocczyzna” 1997, nr 3, s. 24; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony*, s. 128; P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 144.

³⁷⁰ W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie*, s. 16; *Księga wizyty*, s. 139.

³⁷¹ P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 192.

³⁷² Tamże, s. 16.

³⁷³ P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 190–195.

³⁷⁴ J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 228.

W 1915 r. obiekt kultu został wywieziony do Rosji, jego dalsze losy nie są znane³⁷⁵.

43. Wąsosz

Mazowiecka miejscowość w XVI w. podlegała dekanatowi łomżyńskiemu archidiaconatu pułtuskiego, w końcu XVII w. dekanatowi wąsoskiemu diecezji płockiej, od 1818 r. zaś dekanatowi augustowskiemu diecezji wileńskiej³⁷⁶. Pierwszy kościół został ufundowany z lokacją miasta w 1436 r., budowa obecnego została zakończona w drugiej lub trzeciej dekadzie XVI w.³⁷⁷ Karmelici zostali sprowadzeni do Wąsoszy na początku XVII w., drewniany klasztor został zastąpiony murowanym w drugiej połowie tego stulecia, kościół zaś powstał z przebudowanej kamienicy.

Obraz z XVII w. znajduje się w ołtarzu głównym pokarmelickiego kościoła filialnego Nawiedzenia NMP³⁷⁸. Przedstawia hieratycznie wyprostowaną Matkę Boską z Synem na lewym ręku, w prawej Maryja dwoma palcami trzyma gałązkę róży z trzema kwiatami. Wizerunek okrywa srebrna sukienka, postacie są ukoronowane koronami ufundowanymi przez wojskiego Mściławskiego w 1659 r.³⁷⁹

³⁷⁵ W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie*, s. 22.

³⁷⁶ *Atlas historyczny Polski. Mazowsze w drugiej połowie XVI w.*, cz. II, Warszawa 1973, s. 61; S. Litak, *Parafie i ludność diecezji płockiej w drugiej połowie XVIII w.*, „*Studia Płockie*” 1975, t. III, s. 230–231.

³⁷⁷ KZSP, *Seria nowa. Województwo łomżyńskie*, s. 54; M. Karczewski, *Źródła archeologiczne do historii małych miast. Trzy przykłady: Boćki, Suraż, Wąsosz*, [w:] *Małe Miasta. Przestrzenie*, M. Zemło (red.), Supraśl 2003, s. 266–267.

³⁷⁸ KZSP, *Seria nowa. Województwo łomżyńskie*, s. 58.

³⁷⁹ Tamże, s. 59, il. 55.

44. Zawyki (zaginiona)

Kaplica filialna Imienia NMP parafii w Surażu powstała około 1761 r.³⁸⁰ Wizytacja z 1773 r.³⁸¹ zawiera wzmiankę o kopii otoczonego wotami obrazu z Borun, w późniejszych protokołach z lat 1776, 1779, 1780, 1781 i 1782 nie odnotowano istotnych zmian³⁸².

Ikona Matki Boskiej Boruńskiej, datowana na piątą lub szóstą dekadę XVIII w., zachowała się w powiecie brzeskim na Białorusi³⁸³. W szesnastowiecznym wariacie obrazu z Częstochowy, w kościele Św. Trójcy w Traskunach (Troškūnai)³⁸⁴, analogie ikonograficzne są widoczne w układzie rąk, od ikony z Borun wizerunek różni się hieratyczną pozą Matki Boskiej. Analogiczne gesty postaci łączą wizerunek z Zawyk z obrazem Madonna del Ponte, ukoronowanym w 1647 r., reprodukowanym w dziele Pietra Leone Bombellego³⁸⁵.

45. Żerczyce (zaginiona)

Cerkiew św. Demetriusza Męczennika powstała zapewne w 1661 r.³⁸⁶ Ikona jest wzmiankowana w 1789, 1797

³⁸⁰ *Księga wizyty*, s. 113 i n.; J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 15; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 416.

³⁸¹ *Księga wizyty*, s. 113 i n.

³⁸² Tamże, s. 114–116.

³⁸³ *Ікананіс Заходняга*, s. 246, il. 80.

³⁸⁴ L. Šinkūnaitė, D. Jasulaitis, K. Driskius, *Lietuva – Marijos Žemė*, s. 114–117; R. G. Skrinkas, *Pilgrimo vadovas. Po stebuklingas Marijos vietas*, Kaunas 1999, s. 258 i n.

³⁸⁵ P. Bombelli, *Raccolta delle imagini della beatissima Vergine*, t. II, Roma 1792, s. 13.

³⁸⁶ APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 375v. Według innych źródeł cerkiew powstała w 1576 r.; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 271.

i 1804 r.³⁸⁷ Okoliczności objawienia nie są znane, miała być znaleziona w kapliczce lub w 1654 r. przynieśli ją uchodzący z Wilna dominikanie³⁸⁸. Według proboszcza prawosławnej parafii żerczyckiej ikona, będąca kopią obrazu Matki Boskiej Tychwińskiej, pierwotnie znajdowała się w kapliczce, w której wierni składali skromne dary i gdzie miały się wydarzyć pierwsze cuda, przy próbie ich kradzieży. Niezwykłym wydarzeniem był wypadek żołnierza uczestnika wojen połowy XVII w., który chciał strzelić do ikony, lecz boskim zrządzeniem został oślepiiony. Źródło tych wiadomości nie jest znane³⁸⁹.

Słynąca łaskami ikona spłonęła w 1944 r. Wobec braku obiektu i przekazów graficznych trudna do ustalenia ikonografia³⁹⁰ może się opierać wyłącznie na niepotwierdzonych przypuszczeniach i przekazach, informujących o słynącej łaskami ikonie Matki Boskiej Tychwińskiej. Na tej kruchej podstawie można założyć, że ikonografia obrazu była zbliżona do wizerunku z Brańska, który również bywa określany takim mianem.

³⁸⁷ APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 375–375v; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 64; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-59, Akta wizyty pełnej dekanatu drohickiego, k. 81.

³⁸⁸ O. E. Pańko, *Cerkiew na polu chwały ruskiego oręża*, „НБН” 2003, nr 6, s. 15; M. Bołtryk, *Krzyże na kurhanie*, „Przegląd Prawosławny” 2011, nr 12, s. 14; J. Matus, *Cudowne ikony*, s. 377. Źródła tych wiadomości nie są znane.

³⁸⁹ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 425.

³⁹⁰ Jedyna znana fotografia, zamieszczona w książce G. Sosny i A. Troc-Sosny, jest bardzo nieczytelna (G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 423).

46. Żurobice (zaginiona)

Cerkiew powstała w nieznanym czasie³⁹¹. W filialnej świątyni św. Michała Archaniola znajdowała się czczona ikona, zapewne wywieziona do Rosji w czasie I wojny światowej, znana z opisów w dziewiętnastowiecznej literaturze rosyjskiej³⁹². Potwierdzeniem lokalnego kultu było skromne wotum – sznur paciorków³⁹³. W źródłach mowa o czczonym obrazie, o czym wspominają wizytacje z lat 1789³⁹⁴, 1797³⁹⁵, 1804³⁹⁶. Według biskupa Josifa jej cechą były korony wieńczące postacie, poważny wyraz oblicza Maryi i ciemny koloryt, i napisy „Słowo stało się ciałem”, „Gdy ludzie czynią niegodziwe postęпки tam wstawiennictwo Maryi droższe od złota, żelazne serca nawraca do Boga”³⁹⁷.

Nie zachowało się żadne graficzne powtórzenie, przy próbie analizy możemy się oprzeć wyłącznie na opisach. Dziewiętnastowieczni autorzy Fiodor Pokrowski i biskup Josif uznali ikonę za kopię obrazu z Rudni³⁹⁸. Tej zaś kopia

³⁹¹ Według innych źródeł cerkiew powstała w 1576 r. (A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 271).

³⁹² J. Matus, *Cudowne ikony*, s. 379.

³⁹³ Kopalina, składająca się z magnezji, krzemu i glinki (*Słownik języka polskiego*, t. IV, Warszawa 1908, s. 133).

³⁹⁴ APL, CHKGK, Wizyty dekanatu drohiczyńskiego, sygn. 132, k. 29v.

³⁹⁵ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 65.

³⁹⁶ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-59, Akta wizyty pełnej dekanatu drohiczyńskiego, k. 87.

³⁹⁷ Ikona miała mierzyć 71x53,5 cm (Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 332; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 432).

³⁹⁸ Jeden z najbardziej znanych wizerunków tego typu objawił się w miasteczku Rudnia koło Mohylewa w 1687 r. (*Энциклопедия Православной святости*, t. II, Москва 2003, s. 127).

z początku XVIII w. jest przechowywana w Ermitażu³⁹⁹. Czytelne są tu ikonograficzne analogie z obrazem z Jasnej Góry: są widoczne w pozach postaci, układzie stóp Chrystusa i koronach⁴⁰⁰. Temat należał do popularnych w XVIII i XIX w.⁴⁰¹, często na podstawie siedemnastowiecznej grafiki Corneliusa Galle, z dolną częścią osłoniętą istniejącymi wówczas na obrazie blachami⁴⁰².

³⁹⁹ „Gdy ludzie czynią niegodziwe postęпки tam wstawiennictwo Maryi droższe od złota, żelazne serca nawraca do Boga” – fragment epigramu św. Dymitra Rostowskiego, napisanego z okazji zdobycia ikony Matki Bożej Rudniańskiej. Napis na ikonie w Ermitażu brzmi: „Истинное подобие чудотворного образа Пр[ечист]ия / Б[огородиц]ы в Рудни [и]деже творяшеся жел[езо] от блата Тамо Д/[е]ва вселися дражайшая злата, Да людем жестокие нр/ авы умягчает И железные к Богу с[ерд]ца обращает”. Ten sam tekst widniał na ikonie żurowickiej (И. Бусева-Давыдова, „Ченстоховская”, s. 55).

⁴⁰⁰ И. Бусева-Давыдова, „Ченстоховская”, s. 55. Autorka zauważyła niejednoznaczność miana ikony, znanej jako wizerunek Matki Bożej zmiękczającej złe serca („Умягчение злых сердец”), które odnosi się też do wyobrażenia Maryi bez Dzieciątka Jezus, z sercem przebitym siedmioma mieczami.

⁴⁰¹ Na Zachodnim Polesiu zachowała się jedna ikona z XVI–XVII w. z takim przedstawieniem, z XVIII w. – jedenaście, z połowy XIX w. – sześć, z XX w. zaś dziewięć (*Иканпис Заходняга*, s. 320).

⁴⁰² M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 88–89, il. 78.

Marta Wróbel

Figury Jezusa Nazareńskiego Wykupionego na terenie Archidiecezji Białostockiej (Suraż, Dobrzyniewo Kościelne i Kalinówka Kościelna). Kontekst historyczny

W drugiej połowie XIX w. do trzech kościołów parafialnych w dekanacie białostockim diecezji wileńskiej (w Surażu, Dobrzyniewie Kościelnym i Kalinówce Kościelnej¹), w toku prowadzonych prac remontowo-budowlanych sprowadzono figury przedstawiające Chrystusa o charakterystycznym ujęciu ikonograficznym, znanym jako Jezus Nazareński Wykupiony. W Surażu i Dobrzyniewie zostały one umiejscowione w głównych ołtarzach, wierni wszędzie otoczyli je żywym kultem, trwającym po dziś dzień. Obecność tego wizerunku Zbawiciela w wymienionych świątyniach świadczy o powszechności Kościoła, wyrażającej się w niewidzialnych więzach, które w ciągu minionych stuleci połączyły oddalone o setki kilometrów Hiszpanię i północną Afrykę

¹ Współcześnie kościoły te przynależą do Archidiecezji Białostockiej: Suraż do dekanatu Białystok Nowe Miasto, Dobrzyniewo do dekanatu Białystok Bacieczki, Kalinówka do dekanatu Knyszyn (*Schematyzm Archidiecezji Białostockiej* 2014, Białystok 2014, s. 109–112). Na zachodnich krańcach XIX-wiecznej diecezji wileńskiej zachowała się figura Jezusa Nazareńskiego w kościele parafialnym w Narwi (J. Kotyńska-Stetkiewicz, *Barokowy kościół w Narwi*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2005, z. 11, s. 103–104).

z Wilnem i małymi miejscowościami na północnym Podlasiu. Przedmiotem niniejszego artykułu będą okoliczności pojawienia się przedstawień Chrystusa Nazareńskiego we wspomnianych kościołach oraz nieprzypadkowa (zwłaszcza w okresie zaborów) symbolika, którą ze sobą niosły.

Wizerunki Jezusa Nazareńskiego Wykupionego rozpowszechnili w nowożytnej Europie trynitarze – Zakon Trójcy Przenajświętszej od Wykupu Niewolników. Został on założony w końcu XII w. przez świętych Jana de Matha i Feliksa de Valois, a w 1198 r. zatwierdzony bullą *Operante divine dispositionis* przez papieża Innocentego III. Głównym charyzmatem zgromadzenia było wykupowanie chrześcijańskich niewolników z rąk pogan (tzw. redempcja) oraz opieka nad chorymi i ubogimi. Interesujące nas przedstawienie Chrystusa było związane z obserwancką gałęzią zakonu, trynitarzami bosymi, którzy u schyłku XVI w. wydzielili się w duchu reformy przeprowadzonej przez św. Jana Chrzyciela od Poczęcia NMP i zostali potwierdzeni w 1599 r. przez papieża Klemensa VIII².

Pierwowzorem figur Jezusa Nazareńskiego Wykupionego była statua Chrystusa znajdująca się obecnie w kościele kapucynów w Madrycie (tzw. *Cristo de Medinaceli*), której dzieje sięgają XVII w. W połowie tego stulecia w miejscowości Mamora³, hiszpańskiej fortecy na wybrzeżu Afryki, wskutek eksplozji materiałów wybuchowych został zniszczony kościół. Posługujący przy nim kapucyni poprosili klasztory hiszpańskie o pomoc w odbudowie i wyposażeniu nowej świątyni. W ten sposób do Mamory trafiła, według tra-

² Trynitarze, czyli być w służbie wyzwolenia i miłosierdzia albo co należy wiedzieć o Zakonie Trójcy Przenajświętszej, K. Wójtowicz (red.), Kraków 1999, s. 13–34; A. Witko, *Multa difficilia inceptu. Sobre los principios de la orden de la Santísima Trinidad en Polonia. O początkach zakonu Trójcy Najświętszej w Polsce*, Ariccia-Kraków-Rzym 1999, s. 105–107.

³ Mehdiya, miasto na wybrzeżu Maroka.

dycji kapucyńskiej pochodząca z Sewilli, figura Zbawiciela dźwigającego krzyż, o ruchomych, możliwych do formowania kończynach, odziana w zdobne szaty, w peruce z prawdziwych włosów – przedstawienie znane jako Jezus Nazareński, wykorzystywane podczas procesji pasyjnych w Wielkim Tygodniu.

W kwietniu 1681 r. Mamora została podbita przez muzułmanów. Chrześcijanie znaleźli się w niewoli, a wszystkie chrześcijańskie wizerunki wywieziono jako trofea do króla Muley Ismaela do Meknes⁴, tam je zbezczeszczono, wlokąc ulicami miasta i rzucając na pożarcie lwom. Na wieść o wydarzeniach w Afryce trynitarze przystąpili do redempcji, wykupując z rąk Maurów ponad 200 osób i 17 świętych przedstawień. Według osiemnastowiecznej legendy, figura Chrystusa postawiona na wadze w cudowny sposób ważyła tyle, co jedna złota moneta i za taką cenę została odzyskana. W sierpniu 1682 r. przywiezione do Madrytu świętości zostały wystawione w kościele trynitarzy bosych, a na każdej z figur zawieszono trynitarzski szkaplerz z niebiesko-czerwonym krzyżem (zakonnicy umieszczali go na szyjach wykupionych niewolników na znak oswobodzenia). Po zakończeniu trzydniowych uroczystości dziękczynnych statua Jezusa Nazareńskiego Wykupionego aż do XIX w. pozostawała w trynitarzkiej świątyni, która w 1895 r. została przekazana kapucynom⁵.

Wizerunek Chrystusa, uznawany za cudowny i otoczony czcią wiernych, szybko rozpowszechnił się w kościołach trynitarzy bosych w całej Europie. Powstawały modlitwy i nabożeństwa zatwierdzone przez papieży, wierni świeccy zakładali bractwa i kongregacje Niewolników Jezusa Naza-

⁴ Mequinez, miasto w północnym Maroku.

⁵ A. Witko, *Sztuka w służbie Zakonu Trójcy Świętej w siedemnastym i osiemnastym wieku*, Warszawa 2002, s. 117–125; Tenże, *Jezus Nazareński Wykupiony*, Kraków 2010, s. 13–24.

reńskiego, które zrzeszały ludzi w kulcie Zbawiciela oraz różnych dziełach miłosierdzia wobec chorych, cierpiących i ubogich⁶. Najwcześniejszym wzorcem madryckiej figury, który stał się podstawą licznych naśladownictw, był miedzioryt Marcosa Orozco z 1685 r., przedstawiający umęczonego Chrystusa w koronie cierniowej na głowie, w długiej szacie, z dłońmi skrępowanymi sznurem, mającego na szyi szkaplerz Trójcy Świętej. Niebiesko-czerwony krzyż, godło trynitarzkie, odwzorowano także na postumencie figury. Wokół Jezusa artysta rozmieścił sześć aniołów trzymających w dłoniach narzędzia Męki Pańskiej (*Arma Christi*). Obecność szkaplerza wyróżniała przedstawienia Jezusa Nazareńskiego Wykupionego od zbliżonych pasywnych wizerunków Chrystusa, znanych w sztuce jako *Ecce Homo*, prezentujących Zbawiciela w koronie cierniowej, po biczowaniu, ze skrępowanymi lub skutymi rękoma i odzianego w purpurowy płaszcz⁷.

W 1685 r. trynitarze za zgodą króla Jana III Sobieskiego zostali sprowadzeni do Polski i rok później otworzyli pierwszy klasztor we Lwowie. Sieć trynitarzskich konwentów i mniejszych placówek zakonnych rozrastała się dynamicznie w kolejnych dziesięcioleciach, co doprowadziło do ustanowienia w 1726 r. polsko-litewskiej prowincji św. Joachima, zatwierdzonej przez papieża Benedykta XIII w 1727 r. Trynitarze działali głównie na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej, wykupując chrześcijan z tureckiego jasyru⁸. U schyłku epoki przedrozbiorowej do prowincji należało ok. 30 klasztorów, rezydencji i kolegiów trynitarzskich⁹,

⁶ A. Witko, *Trynitarze*, Kraków 1999, s. 149–150.

⁷ J. Szlaga, H. Wegner, *Ecce Homo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1985, szp. 641–642; A. Witko, *Sztuka w służbie Zakonu Trójcy Świętej*, s. 135–136.

⁸ *Trynitarze, czyli być w służbie wyzwolenia i miłosierdzia*, s. 54–75.

⁹ W 1772 r. konwenty mieściły się we Lwowie (2), Beresteczku, Brahiłowie, Krotoszynie, Łucku, Orszy, Stanisławowie, Teofilpolu, Tomaszowie

których liczba w XIX w. stopniowo malała wraz z kasatami przeprowadzanymi przez władze zaborcze. Najdłużej (do 1864 r.) przetrwały klasztory w Wilnie i Warszawie, zamknięte w ramach represji po Powstaniu Listopadowym. Zakonnicy ze zlikwidowanych placówek zazwyczaj podejmowali obowiązki duszpasterskie w świeckich parafiach¹⁰, a ostatnim trynitarzem żyjącym na ziemiach polskich był związany z diecezją wileńską o. Anzelm od św. Antoniego Noniewicz (1836–1907)¹¹. Restytucja zakonu w Polsce nastą-

Lubelskim, Trynopolu i Wilnie, a rezydencje w Bursztynie, Brześciu Litewskim, Kamieńcu Podolskim, Krakowie (na Kazimierzu), Krzemieńcu, Lublinie, Mielcu, Mołodecznie, Warszawie (na Solcu), Witebsku, Horochowie, Krzywiczach i Rzysszczowie (*Zakony męskie w Polsce w 1772 r.*, L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski / red., /, Lublin 1972, s. 286–287, tab. 66); por. M. Sobczyńska-Szczepańska, *Architektura trynitarzy na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Katowice 2017, s. 51–112; R. Stankevičienė, *Antakalnio Jėzus ir kiti stebuklingojo Jėzaus Nazariečio atvaizdai Lietuvoje*, Vilnius 2017, s. 382.

¹⁰ M. Radwan, *Zakony męskie na ziemiach zabranych w XIX wieku*, Lublin 2004, s. 21–27, 58, 106–121.

¹¹ W latach 1857–1860 odbył nowicjat w klasztorze trynitarzy w Wilnie, w 1861 r. przyjął święcenia kapłańskie, po kasacie konwentu w 1864 r. przeniesiony do klasztoru karmelitów; po 1866 r. posługiwał przy kościele parafialnym świętych Piotra i Pawła w Wilnie, potem w Komajach (od 1870 r.), Daugieliszkach (od 1872 r.), Niemoniunach (od 1875 r.) i Jeznie (od 1888 r.). W 1894 r. został proboszczem i dziekanem sokólskim. W latach 1901–1904 rozbudował miejscowy kościół pw. św. Antoniego Padewskiego, we wnętrzu którego został pochowany (*Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Vilnensi in annum [...] 1867*, [Vilnae 1866], s. 97; *Ordo Divini officii [...] Dioecesis Vilnensis pro anno [...] 1870*, Vilnae 1869, s. 180; *Ordo Divini officii [...] Dioecesis Vilnensis pro anno [...] 1873*, Vilnae 1873, s. 204; *Directorium horarum canonicarum et missarum pro clero romano-catholico Dioecesis Vilnensis in Annum [...] 1888*, Vilnae 1887, s. 176; *Directorium [...] pro Dioecesi Vilnensi in Annum [...] MDCCCXCIV*, Vilnae 1893, s. 201; *Directorium [...] pro Dioecesi Vilnensi in Annum [...] MDCCCXCV*, Vilnae 1894, s. 209; *Directorium [...] pro Dioecesi Vilnensi in Annum [...] MCMVIII*, Vilnae 1907, s. 198, 228; *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*, P. Kubicki (oprac.), cz. 2, t. IV, San domierz 1938, s. 336); *Trynitarze, czyli być w służbie wyzwolenia i miłosierdzia*, s. 75.

piła w 1986 r. Współcześnie zakonnicy prowadzą kapelanie w aresztach śledczych i więzieniach oraz pracują z osobami uzależnionymi¹².

Na obszarze Rzeczypospolitej Obojga Narodów pierwsze wizerunki Jezusa Nazareńskiego Wykupionego pojawiły się już w latach dziewięćdziesiątych XVII w., praktycznie zaraz po narodzeniu się jego kultu. Trynitarze lokowali w swoich kościołach figury o zróżnicowanej, niekiedy wysokiej wartości artystycznej, często poświęcone w Rzymie przez papieża, po czym uroczystie wprowadzane do świątyń zakonnych. Na ziemiach polskich szczególną czią cieszyły się wizerunki z Lwowa, Wilna, Beresteczka, Łucka, Teofilpola, Kamieńca, Brahiłowa, Orszy i Warszawy, jeszcze w XX w., pomimo likwidacji klasztorów, żywym nabożeństwem otaczano figury z Krakowa, Warszawy, Lwowa i Wilna. Wizerunek Jezusa Nazareńskiego do kościoła trynitarzy wileńskich sprowadzono z Włoch w 1700 r., a w 1716 r. w uroczystej procesji wprowadzono go do nowo wzniesionej świątyni pw. Pana Jezusa Zbawiciela (il. 1)¹³. Ośrodek wileński silnie oddziaływał na religijność Wielkiego Księstwa Litewskiego i był inspiracją dla licznych kopii figury, malowideł, przedstawień procesyjnych na feretronach i in., umieszczanych w świątyniach zakonnych i parafialnych zarówno katolickich, jak i unickich¹⁴. Kopie nierzadko zostały pozbawione, wskutek niezrozumienia, wyróżniającego szkaplerza trynitarzskiego,

¹² E. Ziemann, *Trynitarze*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2014, szp. 1094.

¹³ A. Witko, *Trynitarze*, s. 156–162; M. Sobczyńska-Szczepańska, *Architektura trynitarzy*, s. 173–179.

¹⁴ Na początku XIX w. figura Jezusa Nazareńskiego Antokolskiego znajdowała się np. w ołtarzu głównym cerkwi unickiej w Lipsku. Obecnie przeniesiona do tamtejszego kościoła pw. Matki Bożej Anielskiej (J. Tomalska, *Warsztat ikonowy w Lipsku nad Biebrzą w XVII w. Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 2, A. Gronek, A. Z. Nowak /red./, Kraków 2019, s. 156–159).



Il. 1. „Prawdziwy Wizerunek P. Jezusa Nasaran[skiego] w Wilnie na Antokolu u xx. Trynitarzow”, grafika, Józef Perli, ok. 1800 r., źródło: Biblioteka Narodowa, sygn. G. 2037

podobnie zmianom podlegały szaty oraz ułożenie i skrepowanie dłoni¹⁵.

W kościele parafialnym pw. Bożego Ciała w Surazie znajduje się, jedyna w granicach Archidiecezji Białostockiej, figura Jezusa Nazareńskiego Wykupionego, z peruką z naturalnych włosów¹⁶, ruchome ręce umożliwiają jej ubieranie w szaty, w kolorze zależnym od okresu liturgicznego (il. 2). Półtorametrowej wysokości figura jest usytuowana na drewnianym postumencie, w centralnej części ołtarza głównego, w prostokątnej niszy wysłanej czerwonym materiałem i obramowanej takąż kotarą z lambrekinem. Obecne przedstawienie Chrystusa odbiega od dziewiętnastowiecznego, częściowo uszkodzonego podczas I wojny światowej, nie ma szkaplerza trynitarского ani spętanych dłoni. Współczesna dekoracja tekstylna wnęki ołtarzowej także jest znacznie skromniejsza od znanej z archiwalnych fotografii¹⁷, a jej układ nawiązuje do przedstawień figury wileńskiej, rozpowszechnionych na XVIII- i XIX-wiecznych grafikach¹⁸. Statua jest zasłaniana obrazem Najświętszego Serca Jezusa z 1931 r. autorstwa malarza Kazimierza Zybury¹⁹.

¹⁵ Analiza przedstawień Jezusa Nazareńskiego Antokolskiego na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego od XVIII do XXI w. w pracy R. Stankevičienė, *Antakalniū Jėzus*, passim.

¹⁶ Figurom Jezusa Nazareńskiego często towarzyszy legenda, że ich włosy rosną. W Surazie postrzyżyn wizerunku zwyczajowo dokonywały dziewczęta idące do I Komunii Świętej, a trwało to podobno do czasu, kiedy pewna Cyganka wdrapała się na ołtarz i ucięła pukiel włosów do odprawiania gusiel (J. Maroszek, *Figura Chrystusa Nazareńskiego w Surazie*, „Kurier Poranny” 1991, nr 28, s. 10).

¹⁷ Zob. M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia pw. Bożego Ciała w Surazie. Monografia historyczna do 1939 r.*, Suraz 2010, s. 199, fot. 27.

¹⁸ Por. A. Witko, *Jezus Nazareński*, il. 55–57; R. Stankevičienė, *Antakalniū Jėzus*, il. VI.10.1–VI.21.

¹⁹ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), Akta Dziekana Białostockiego (z. nr 3) (dalej: ADB), *Inwentarz kościoła parafialnego w Surazie z 22 kwietnia 1931 r.*, k. nn.; *Katalog Zabytków Sztuki. Województwo podlaskie (białostockie). Powiat białostocki (tekst)*, M. Zgliński, K. Kolendo-Korczak (red.), Warszawa 2016, s. 246.



Il. 2. Figura Chrystusa Nazareńskiego z Suraża, 2007 r., fot. ze zbiorów autorki

Parafia w Surażu należy do najstarszych ośrodków kościelnych archidiecezji, a jej fundacja na początku XV w. jest przypisywana wielkiemu księciu litewskiemu Witoladowi²⁰. Figura Jezusa Nazareńskiego pojawiła się w niej w 1876 r. w związku z wyposażaniem nowej murowanej świątyni. Wcześniejszy kościół drewniany, wzniesiony w latach 1744–1746 według projektu architekta Jakuba Fontany, 27 lipca 1872 r. spłonął od uderzenia pioruna. Wierni wraz z administratorem parafii, trynitarzem o. Teofilem Hryniewickim, niezwłocznie zaczęli starania o uzyskanie zgody władz gubernialnych i diecezjalnych na budowę nowego kościoła, zaprojektowanego na przełomie 1872 i 1873 r. przez białostockiego architekta Romualda Samotyję Lenczewskiego. Zezwolenie na podjęcie prac otrzymano dopiero w lipcu 1874 r., a w ciągu kolejnych dwóch lat wzniesiono budowlę i wyposażono jej wnętrze. Konsekracji świątyni dokonał 18 listopada 1876 r. dziekan białostocki, ks. Stanisław Lubatyński. Podczas uroczystości w nastawie głównego ołtarza umieszczono figurę Jezusa Nazareńskiego, którą zasłaniano wówczas obrazem Wieczerzy Pańskiej, przesuwanym za pomocą specjalnego mechanizmu²¹.

Już w trakcie prac budowlanych proboszcz i parafianie czynili starania o wyposażenie wnętrza świątyni, zwracając się do konsystorza wileńskiego o możliwość nieodpłat-

²⁰ Na temat dziejów parafii zob. m.in. A. Stafiński, *Z przeszłości Suraża. Materiały do monografii miast obecnego powiatu białostockiego*, Białystok 1937; J. Maroszek, *Układ przestrzenny miasta Suraża*, „Białostoczczyzna” 1995, z. 3, s. 37–55; M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia pw. Bożego Ciała w Surażu*; D. Krasnodębski, H. Olczak, *Pozostałości najstarszej suraskiej świątyni na uroczysku Piszczewo, woj. podlaskie (stan. 21, AZP 41–85/3)*, „Podlaskie Zeszyty Archeologiczne” 2014–2015, z. 10–11, s. 107–119; M. Wróbel, *Kościół parafialny w Surażu i jego wyposażenie w świetle szesnastowiecznych inwentarzy*, [w:] *Małe Miasta. Osobliwości*, M. Zemło (red.), Lublin–Sędziszów Małopolski–Supraśl 2016, s. 225–246.

²¹ M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia*, s. 180–190.

nego pozyskania nieużywanych przedmiotów kultu pochodzących ze zlikwidowanych kościołów i klasztorów. W maju 1876 r. uzyskali zgodę na sprowadzenie do Suraża figury Jezusa Nazareńskiego oraz obrazów pochodzących ze skasowanego kościoła w Kobryniu²². Faktycznie chodziło o zamkniętą w 1857 r. cerkiew unicką pw. św. św. Apostołów Piotra i Pawła, w której rzeczoną statuetkę wzmiankowano już w 1802 r.²³ Relacja jednego z uczestników delegacji parafialnej do miasta nad Muchawcem, Karola Łapińskiego, przetrwała za pośrednictwem jego wnuka, Jana Łapińskiego zwanego Pielgrzymem, w pamięci mieszkańców Suraża. Według niej parafianie surascy spotkali na kobryńskim rynku mężczyznę, który zaoferował przybyšom pomoc. Powiedział, że zna miejsce, w którym zakopano różne święte figury, jednak wszystkie, oprócz rzeźby Chrystusa, zgniły. Mężczyzna wspomniał, że otrzymał we śnie nakaz, aby oddać figurę „tam, gdzie kościół od pioruna spalony”. Surażanie zostali przez niego ugłoszczeni, a następnie zabrali statuetkę na wóz i przywieźli ją do swego miasteczka²⁴.

W sprawie sprowadzenia figury Jezusa Nazareńskiego do kościoła suraskiego oraz rozwinięcia jego kultu istotnym wydaje się udział dwóch wymienionych wcześniej kapłanów. Ksiądz Stanisław Lubatyński, proboszcz i dziekan białostocki w latach 1870–1880, z urzędu pośredniczący w kontaktach pomiędzy parafialnym duchowieństwem dekanatu a władzami zwierzchnimi (tak duchownymi, jak i świeckimi), był dobrze zorientowany w staraniach parafian suraskich o wyposażenie nowej świątyni. Być może nieprzypadkowo pozyskali oni wizerunek Chrystusa z Kobrynia, w którym ks. Lu-

²² Tamże, s. 308.

²³ R. Stankevičienė, *Antakalnio Jėzus, s. 407, 430. Por. Katalog Zabytków*, s. 246.

²⁴ J. Maroszek, *Historia cudownej figury Jezusa Nazareńskiego z Suraża*, „Kurier Poranny” 1991, nr 43, s. 10.

batyński, bezpośrednio przed objęciem funkcji w Białymstoku, od 1867 r. sprawował posługę jako administrator miejscowej parafii, nauczyciel religii w szkole powiatowej oraz dziekan kobryński²⁵.

Drugą osobą był ówczesny proboszcz suraski o. Teofil Hryniewicki, zakonnik przez ponad 20 lat związany z klasztorem trynitarzy w Wilnie, gdzie pełnił obowiązki kaznodziei i skąd zapewne przywiózł szczególną cześć do figury Jezusa Nazareńskiego²⁶. Szybko udzieliła się ona parafianom suraskim, a także pielgrzymom licznie przybywającym do kościoła pw. Bożego Ciała. Wizerunek Zbawiciela stał się obiektem czczonym jako cudowny, a wierni

²⁵ Ks. S. Lubatyński (1831–1880) ukończył gimnazjum w Świsłoczy (1841–1848) i Seminarium Wileńskie (1851–1854); po święceniach posługiwał jako wikariusz w Dolistowie (1854) i Różanymstoku (od 1854 r.), administrator, a następnie proboszcz parafii w Dereczynie (od 1857 r.), skąd w 1867 r. postąpił na administratora i dziekana do Kobrynia; 25 czerwca 1870 r. został mianowany proboszczem i dziekanem białostockim; dodatkowo miał nauczać religii w gimnazjum i Instytucie Panien Szlacheckich w Białymstoku, ale nie przyjął tych obowiązków; w zamian za zgodą władz kościelnych był kapłanem katolików służących w jednostkach wojskowych, stacjonujących w mieście i powiecie (AAB, ADB, *Формулярный списокъ духовенства Гродненской Губерніи Белостокскаго Деканата за 1875 годъ*, k. nn.; *Формулярный списокъ духовенства Гродненской Губерніи Белостокскаго Деканата за 1881 годъ*, k. nn.).

²⁶ O. T. Hryniewicki (1819–1898) odbył nowicjat w klasztorze wileńskim w latach 1839–1842, w 1843 r. przyjął święcenia, w latach 1847–1861 posługiwał jako kaznodzieja, a równocześnie w latach 1856–1859 był kapłanem w wileńskim szpitalu wojskowym; w 1861 r. został czasowo wyznaczony kapłanem w kościele filialnym w Janopolu; po jego zamknięciu w 1865 r. na kilka miesięcy mianowano go wikariuszem w Juchnowcu Kościelnym, a potem administratorem w Berezie Kartuskiej; 19 września 1866 r. mianowany administratorem w Surazu, gdzie (z wyjątkiem lat 1880–1881, kiedy administrował parafią w Choroszczy) sprawował posługę do śmierci w 1898 r. (AAB, ADB, *Формулярный списокъ духовенства [...] за 1875 годъ*, k. nn.; *Формулярный списокъ духовенства [...] за 1881 годъ*, k. nn.; M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia pw. Bożego Ciała w Surazu*, 306–315).

świadczyli o uzyskanych za jego pośrednictwem dobrodziejstwach. W 1927 r. w archiwum parafialnym przechowywano dowody łask i cudów, a jeszcze przed wybuchem II wojny światowej po obu stronach wnętrza ołtarza głównego znajdowały się wyściełane materiałem tablice, na których zawieszano wota²⁷.

Figura Jezusa Nazareńskiego cieszyła się także popularnością wśród wiernych obrządku wschodniego, przed kasatą unii brzeskiej w 1839 r. w większości grekokatolików. Z tego powodu, po protestach administratora cerkwi suraskiej ks. Mikołaja Wasilewskiego, od 1885 r. z rozkazu gubernatora grodzieńskiego figura została zasłonięta na stałe. Gubernator tłumaczył swą decyzję wszczęciem śledztwa, które miało udowodnić cudowność statuy. Zakaz podtrzymywano w następnych latach, w związku z tym w marcu 1891 r. rada miasta wyasygnowała 100 rubli, planując ozdobienie postumentu figury napisem dziękczynnym: „Na pamiątkę ocalenia życia Jego Imperatorskiej Mości i jego cesarskiej rodziny 17 października 1888 r.” (chodziło o nieudany zamach bombowy na cara Aleksandra III). Pomysłodawcy mieli zapewne nadzieję, że inskrypcja umożliwi odsłonięcie wizerunku Jezusa, uzyskali nawet zgodę konsystorza wileńskiego, ale inicjatywa spełzła na niczym z powodu odmowy władz gubernialnych. We wrześniu 1891 r. gubernator grodzieński zabronił proboszczowi suraskiemu odkrywać figurę i cokolwiek na niej pisać, miała pozostawać w zamknięciu do rozstrzygnięcia śledztwa o jej cudowności²⁸. Dopiero w 1901 r. administrator suraski ks. Ryszard Knobelsdorf uzyskał zgodę na odsłanianie statuy Jezusa w dni świąteczne. Podczas remontu wielkiego ołtarza latem tegoż roku odnowiono wizerunek Chrystusa i zakrywający go obraz Wieczerzy Pańskiej.

²⁷ M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia pw. Bożego Ciała w Suraziu*, s. 192–193.

²⁸ Tamże, s. 313–314.

Parafianie ufundowali do figury zasłonę o wartości 100 rubli, posiadała wówczas również zapas jedwabnych szat, wyszywanych złotymi nićmi²⁹.

Podczas ostrzału artyleryjskiego w 1915 r. kościół suraski został poważnie uszkodzony: „lewe jego narożniki uległy całkowitemu rozbiciu, ściana porysowana przez pęknięcie zagrażała obaleniem się, a wieża zupełnie strącona. Dwa pociski rosyjskiej artylerii przebiły sklepienie nad wielkim ołtarzem i dokonały spustoszenia wewnątrz kościoła. Sufit w środkowych i bocznych nawach spadł. Ołtarze, zwłaszcza wielki, ławki w kościele oraz organ o 12 głosach ustawiony staraniem ks. prob. T. Hryniewickiego zostały zniszczone”³⁰. Figura Jezusa Nazareńskiego prawdopodobnie spadła z ołtarza, uległ zniszczeniu przesłaniający ją obraz. Głowa rzeźby zachowała się w oryginale, ale dłonie zostały dorobione przez miejscowego rzemieślnika, Franciszka Szyszko. Przez pewien czas figura pozostawała odkryta, dopóty w 1931 r. nie sprawiono nowego obrazu przedstawiającego Najświętsze Serce Jezusa. W okresie międzywojennym figura posiadała zestaw strojów, wykonanych z adamaszku, w kolorach białym, zielonym, czerwonym, fioletowym i czarnym, który w 1934 r. powiększył o nową fioletową suknię proboszcz suraski, ks. Jan Przybiński. Bez większych zniszczeń figura Jezusa Nazareńskiego Wykupionego przetrwała II wojnę światową i cieszy się kultem wiernych po dziś dzień³¹.

W tym samym czasie co w Suraziu, statua Chrystusa z trynitarą dystynkcją pojawiła się w kościele pw. Zwiastowania NMP w Dobrzyniewie Kościelnym, w parafii ufun-

²⁹ Tamże, s. 316.

³⁰ Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie (dalej: LPAH Wilno), f. 604, op. 1, d. 10827, k. 5.

³¹ M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia pw. Bożego Ciała w Suraziu*, s. 192–193.

dowanej w 1519 r. przez wojewodę wileńskiego i kanclerza wielkiego litewskiego Mikołaja Radziwiłła (ok. 1470–1521)³². W przeciwieństwie do suraskiej i kalinowskiej (zob. niżej) dobrzyniewska figura kilkakrotnie zmieniała swoją lokalizację w obrębie świątyni. Obecnie, w efekcie prac restauracyjnych przeprowadzonych we wnętrzu kościoła w ramach przygotowań do jubileuszu 500-lecia parafii, odnowiony wizerunek Zbawiciela został ustawiony na drewnianym postumencie w sąsiedztwie ściany tęczowej, po południowej stronie prezbiterium. Jest to pełnopostaciowa, polichromowana rzeźba drewniana, przedstawiająca umęczonego Jezusa w ciemnozielonej (wcześniej złoczonej) koronie cierniowej na głowie, odzianego w czerwoną suknię, z rękoma założonymi na piersi i skrzepowanymi długim sznurem, spływającym ku stopom postaci. Na piersi Chrystusa znajduje się szkaplerz Trójcy Świętej z niebiesko-czerwonym równoramiennym krzyżem, którego oryginalna kolorystyka przed pracami restauracyjnymi była ukryta pod złoceniem (il. 3).

Dobrzyniewska figura została zidentyfikowana jako pochodzące z warsztatu ludowego przedstawienie „Ecce Homo, Chrystus Wyszadzony tzw. Brahiłowski”³³, co stanowi słuszne skojarzenie z przedstawieniem Jezusa Nazareńskiego Wykupionego, poświęconym przez papieża Klemensa XII i czczonym od 1740 r. w kościele trynitarским w Brahiłowie³⁴. Rzeźba z Dobrzyniewa jest datowana na drugą poł.

³² Na temat dziejów parafii zob. J. Maroszek, *Pięć wieków parafii dobrzyniewskiej*, Dobrzyniewo 2019; *Parafia Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Dobrzyniewie Kościelnym 1519–2019*, M. Wróbel (oprac.), Dobrzyniewo Kościelne 2019.

³³ Zob. informacje na stronie internetowej parafii, <http://www.dobrzyniewo.archibial.pl/index.php/zabytki/kosciol/rzezby/> (dostęp: 30.01.2020); R. Stankevičienė, *Antakalniū Jėzus*, s. 394.

³⁴ Brajlów, miasteczko w obwodzie winnickim na Ukrainie. M. Sobczyńska-Szczepańska, *Architektura*, s. 97–99.



Il. 3. Figura Chrystusa Nazareńskiego z Dobrzyniewa Kościelnego, 2006 r.,
fot. ze zbiorów autorki

XVIII w. (?), a zachowane w parafii, towarzyszące jej niegdyś *Arma Passionis* – na przełom XVIII i XIX stulecia³⁵.

Podczas dotychczasowej kwerendy archiwalnej nie udało się ustalić, gdzie i przez kogo została wykonana statua³⁶ albo skąd sprowadzono ją do Dobrzyniewa. Wiadomo natomiast, że nastąpiło to podczas szeroko zakrojonych prac remontowo-budowlanych w obrębie beneficjum³⁷, rozpoczętych w latach siedemdziesiątych XIX w. z inicjatywy parafian i ówczesnego proboszcza ks. Grzegorza Rybałtowskiego³⁸. W drugiej poł. XIX stulecia drewniany kościół parafialny, kilkakrotnie odnawiany od czasów fundacji, był zbyt mały na potrzeby rosnącej liczby wiernych. Już w 1869 r. parafianie mieli przygotowane materiały i drewno na rozpoczęcie rozbudowy świątyni, którą udało się zrealizować w latach 1873–1875. Powstała wówczas przybudówka od frontu kościoła o długości ok. 10 m, nowa kruchta i frontowa wieża, dostawiono drugą zakrystię przy prezbiterium. Ściany budowli zostały oszalowane i pomalowane. W części wieżowej wykonano nowy chór, na który w 1875 r. sprawiono dziesięciogłosowe organy³⁹.

³⁵ R. Stankevičienė, *Antakalniū Jėzus*, s. 394; *Katalog Zabytków*, s. 62–63.

³⁶ Być może jej twórcą był rzeźbiarz Napoleon Rogowski, por. przyp. 42.

³⁷ Szczegółowe i chronologiczne omówienie prac w obrębie beneficjum zawiera księga inwentarzy przechowywana w: AAB, Parafia Rzymskokatolicka pw. Zwiastowania NMP w Dobrzyniewie Kościelnym (z. nr 145) (dalej: Parafia Dobrzyniewo), *Inwentarz dobrzyniewskiego rzymsko-katolickiego parafialnego kościoła dekanatu białostockiego* (1859–1884). Informacje w niej zawarte zduplikowano i uzupełniono o kolejne lata w inwentarzu wizytacyjnym z 1895 r. (LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 108–118).

³⁸ Zarządzał parafią w latach 1856–1902, z wyjątkiem lat 1866–1869 (AAB, ADB, *Формулярный списокъ духовенства [...] за 1881 годъ*, k. nn.; M. Wróbel, *Pamiętka po proboszczu dobrzyniewskim ks. Grzegorzu Rybałtowskim /1824–1902/, „Drogi Miłosierdzia”* 2019, nr 7–8, s. 29).

³⁹ LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 111v–112v.

Do odświeżonego wnętrza świątyni w 1876 r. sporządzono nowy ołtarz główny (obecnie stojący w nawie południowej), malowany na biało i częściowo złocony, udekorowany licznymi figurami, w tym 16 postaciami aniołów. W centralnej części nastawy w złotym obramowaniu urządzono zamkniętą półkoliście niszę, wyłożoną niebieskim materiałem i pikowaną 60 srebrnymi gwiazdami. We wnętrzu ustawiono figurę Jezusa Nazareńskiego, a wokół niej na tkaninie wyściełającej niszę zawieszono 18 srebrnych wotów⁴⁰. Chodziło o *Arma Passionis*, z których do dnia dzisiejszego zachowały się w parafii srebrna kolumna biczowania, młotek, obcęgi, drabina, pałka, różgi, bicz, kości do gry, gwóźdź, rękawica i sakwa ze srebrnikami. Na fotografii ołtarza z lat dwudziestych XX w. przy figurze można się także dopatrzeć korony cierniowej i kielicha (il. 4)⁴¹. Wnęka ołtarzowa była przesłanianą nowo namalowanym obrazem przedstawiającym Zwiastowanie NMP⁴².

Niewykluczone, że figura została sprowadzona (lub kupiona) do Dobrzyniewa z jakiegoś zamkniętego przez władze rosyjskie kościoła lub cerkwi unickiej. Dzięki dużej ofiarności parafian dobrzyniewskich i ks. Rybałtowskiego w kolejnych latach kontynuowano prace nad wystrojem wnętrza

⁴⁰ Tamże, k. 112v.

⁴¹ *Katalog Zabytków*, s. 63, fig. 1460.

⁴² LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 112v–113. Podczas prac konserwatorskich przy ołtarzu na jego odwrocie odkryto następującą inskrypcję: „Ufundowany staraniem ks. Grzegorza Rybałtowskiego, Bratczyków [mowa o bractwie Różańca Świętego zawiązanym w 1832 r. – M.W.], Jana Ostrowskiego przez pozłotnika Juliana Kaczanowskiego, rzeźbiarza Napoleona Rogowskiego, kunsztymistrza Aleksandra Sakowicza i innych w roku 1876. Na miejsce starego ołtarza budowanego w 1649 r. W tymże 1876 r. ukończona restauracja z gruntu całego kościoła, kosztem Dobrzyniewskich parafian i znacznej ofiary Hrabów Krasieńskich” (<http://www.dobrzyniewo.archibial.pl/index.php/2011/03/28/inskrpcja-na-oltarzu-chrystusa-krola/> (dostęp: 30.01.2020)).



Il. 4. Ołtarz z figurą Chrystusa Nazareńskiego z Dobrzyniewa Kościelnego w latach 20. XX w., fot. ze zbiorów Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku

świątyni, a część elementów wyposażenia pozyskano właśnie z tego, swego rodzaju, kościelnego „demobilu”. Dotyczyło to drewnianej ambony, odkupionej w 1876 r. przez proboszcza z wyposażenia skasowanego w 1865 r. kościoła w Karpowiczach⁴³. W tym samym czasie do wykonania nowych mens przy istniejących ołtarzach bocznych, św. Józefa i św. Marii Magdaleny, wykorzystano mense oraz część stalli, zapewne pobazylikańskich, zakupionych w klasztorze w Supraślu przez ks. Rybałtowskiego. Pochodziły stamtąd także rzeźbione drewniane ramy, w które oprawiono połowę z 14 stacji Drogi Krzyżowej, ufundowanych w latach 1881–1882 oraz figury Ukrzyżowanego Chrystusa, umieszczone na sprawionych w 1882 r. krucyfikсах, jednym ściennym, a jednym przy katafalku. Być może podobnej proveniencji były też pomniejsze figury aniołków, popiersia i relikwiarze, użyte do dekoracji ołtarzy, w 1876 r. kupione przez dobrzyniewskiego proboszcza⁴⁴. Z kolei w 1884 r. na podstawie zarządzenia biskupa wileńskiego przekazano do Dobrzyniewa z parafii w Różanie monstrancję, pacyfikał oraz 4 dalmatyki⁴⁵.

Figura Jezusa Nazareńskiego Wykupionego znajdowała się w głównym ołtarzu kościoła w Dobrzyniewie aż do budowy murowanej świątyni w latach 1905–1910. Projekt sporządził wspomniany wcześniej architekt Romuald Samotyja

⁴³ LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 113v–114. Dotychczas w literaturze obecny był przekaz, że całe wyposażenie z rozebranego kościoła karpowickiego przekazano do kościoła w Suchowoli (por. G. Ryżewski, A. Totoris, *Dziedzictwo kulturowe Kalwarii i Suchowoli*, Suchowola–Kalwaria 2018, s. 28).

⁴⁴ LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 113–114, 116–117. Por. *Katalog Zabytków*, s. 60, którego autorzy wskazują na liczne osiemnastowieczne popiersia i figury, użyte jako dekoracje ołtarzy, w tym 2 popiersia kobiece z warsztatu Jana Chryzostoma Redlera, zaznaczając, że „rzeźby z tego samego cyklu nieznaney proveniencji są również w kościele par. pw. Świętej Trójcy w Supraślu”.

⁴⁵ LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 118v.

Lenczewski, dobrzyniewski parafianin, już wcześniej zaangażowany w prace budowlane przy miejscowym beneficjum. Nową siedzibę parafii poświęcił 29 września 1910 r. dziekan białostocki ks. Wilhelm Szwarz⁴⁶. Do wnętrza przeniesiono elementy wyposażenia ze starej świątyni, w tym ołtarz z figurą Jezusa Nazareńskiego, który po ufundowaniu w latach 1912–1915 nowego ołtarza głównego został, jako boczny, usytuowany na ścianie zamykającej nawę południową. Stary ołtarz odrestaurowano oraz dobudowano w nim drugą kondygnację. W tym samym czasie zbudowano niewielki ołtarz w kaplicy na zamknięciu nawy północnej, do którego w 1926 r. członkowie Apostolstwa Modlitwy ufundowali obraz św. Teresy z Lisieux. W tym ołtarzu w okresie powojennym (około 1960 r.) we wnęce wyłożonej purpurową tkaniną została zainstalowana interesująca nas figura Zbawiciela. Na miejscu Jezusa Nazareńskiego w niegdysiejszym ołtarzu głównym ułożono gipsową statuę Chrystusa Króla, ofiarowaną do świątyni dobrzyniewskiej około 1930 r. przez Dominika Łosia ku pamięci zmarłego ojca Hieronima, jednego z członków Komitetu Budowy Kościoła. Jezus Nazareński, otoczony wciąż i licznymi wotami, świadczącymi o wymodlonych łaskach, pozostawał w kaplicznym ołtarzu do 2016 r., kiedy przywrócono w nim wizerunek św. Teresy⁴⁷.

Stosunkowo najmniej udało się dotychczas ustalić na temat okoliczności sprowadzenia figury Jezusa Nazareńskiego Wykupionego do kościoła parafialnego pw. św. Anny w Kalinówce Kościelnej (il. 5). Parafia, podobnie jak dobrzyniewska, zawdzięcza powstanie fundacji wojewody wileń-

⁴⁶ K. A. Jabłoński, *Budownictwo kościelne 1795–1939 na terenie Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2002, s. 129–130.

⁴⁷ AAB, Parafia Dobrzyniewo, *Księga inwentarzowa rok 1929–1931*, k. 1–2v, 7–10; AAB, Kuria Metropolitalna Białostocka (z. nr 1), *Kwestionariusz dotyczący kościołów diecezji wileńskiej [...] parafii dobrzyniewskiej* (1947), s. 5; *Inwentarz rzymsko-katolickiego kościoła w Dobrzyniewie 1961 rok*, k. 2–5; J. Maroszek, *Pięć wieków parafii dobrzyniewskiej*, s. 18–19.

skiego i kanclerza litewskiego Mikołaja Radziwiłła, dokonanej w 1511 r. Zachowana w Kalinówce barokowa świątynia z drugiej poł. XVIII w. należy do najcenniejszych zabytków architektury drewnianej w województwie podlaskim⁴⁸. Statua Chrystusa znajduje się w dolnej kondygnacji jednego z bocznych ołtarzy, w niszy ozdobionej snycerską kotarą z lambrekinem i zasłanianej obrazem Przemienienia Pańskiego. Zastosowana dekoracja w formie kotary, podobnie jak w przypadku figury z Suraża, nawiązuje do znanego z grafik i obrazków dewocyjnych antokolskiego wizerunku Jezusa Nazareńskiego⁴⁹. W pomalowanej na kolor błękitny wnęce kalinowskiego ołtarza stoi drewniana pełnopostaciowa polichromowana rzeźba o wysokości około półtora metra, przedstawiająca Jezusa w złotej koronie cierniowej, ciemnoczerwonej sukni, z dłońmi związanymi złościstym, opadającym ku dołowi sznurem. Na piersi Zbawiciela widoczny jest szkaplerz trynitański z równoramiennym krzyżem, wtórnie pomalowany złotą farbą, który potwierdza przynależność ikonograficzną przedstawienia⁵⁰.

⁴⁸ Na temat dziejów kościoła i parafii zob. Z. Cybulko, *Kilka uwag do dziejów kościoła kalinowskiego*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego”, z. 5, 1999, s. 161–171; zbiór artykułów opublikowanych w tomie jubileuszowym *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511–2011. Pięć wieków historii*, A. Szot (red.), Białystok–Kalinówka Kościelna 2011; M. Wróbel, *Dwa projekty kościoła parafialnego w Kalinówce Kościelnej z początku XX wieku i okoliczności ich powstania*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2011, z. 17, s. 221–235; A. Kakareko, „*Fabrica ecclesiae kalinoviensis*” w II połowie XVIII wieku i na początku XIX wieku, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2018, t. XVII/3, s. 273–286. Za pomoc w wykonaniu fotografii figury autorka serdecznie dziękuje ks. Antoniemu Wiszowatemu.

⁴⁹ Por. A. Witko, *Jezus Nazareński*, il. 55–57; R. Stankevičienė, *Antakalniū Jėzus*, il. VI.10.1–VI.21.

⁵⁰ W karcie ewidencyjnej zabytku figura została zidentyfikowana jako *Ecce Homo* (Kościół parafialny pw. św. Anny w Kalinówce Kościelnej – rzeźba Chrystus „*Ecce Homo*”, karta ewidencyjna zabytku, Z. Cybulko /oprac./, WUOZ Białystok, 1998, nr 8515); Z. Cybulko, *Kilka uwag do dziejów kościoła kalinowskiego*, s. 167.



Il. 5. Figura Chrystusa Nazareńskiego z Kalinówki Kościelnej, 2020 r., fot. ze zbiorów autorki

Kalinowska figura od jej zainstalowania w świątyni niezmienne znajduje się w niszy bocznego ołtarza. Na podstawie cech stylistycznych datowana jest na początek⁵¹ lub drugą połowę XIX w.⁵² Brakuje źródeł pisanych, wskazujących jednoznacznie na czas i okoliczności jej wykonania albo ewentualne miejsce, z którego sprowadzono statuetkę do Kalinówki. Z dostępnych materiałów archiwalnych wiadomo, że figura nie wchodziła w skład wyposażenia kościoła przed 1861 r. Szczegółowo opisujące wnętrze świątyni inwentarze wizytacyjne z lat 1828–1829 nie wzmiankują o Jezusie Nazareńskim ani przy opisie ołtarza bocznego św. Antoniego⁵³, ani w żadnym innym miejscu. Informacji o omawianej figurze nie dostarcza tzw. kronika kościoła z 1851 r.⁵⁴ ani inwentarz parafii sporządzony za lata 1857–1861, w którym wyliczono (z datami) podjęte prace remontowe i nabyte paramenty liturgiczne⁵⁵. Dopiero z wizytacji z 1895 r. po raz pierwszy dowiadujemy się o zmienionym wystroju wnętrza kościoła i wzbogaceniu bocznego ołtarza o przedstawienie Chrystusa. Wizerunek św. Antoniego został już wów-

⁵¹ Kościół parafialny pw. św. Anny w Kalinówce Kościelnej – rzeźba Chrystus „Ecce Homo”, karta ewidencyjna zabytku.

⁵² R. Stankevičienė, *Antakalnio Jėzus*, s. 393.

⁵³ „Drugi ołtarz na prawym boku stolarskiej i snycerskiej roboty z tarcic, kredą białą pobielony, dwoma kolumnami ozdobiony, u których kolumn u wierzchu gzymsy pozłacane; w tym umieszczony obraz św. Antoniego w ramach snycerskiej roboty posrebrzanych i pozłacanych, wysokości arszyn 2 [ok. 1,4 m], szerokości 1,5 [ok. 1,1 m] na płótnie malowany; nad tymże ołtarzem znajduje się obraz miernej wielkości Świętej Trójcy. Postument tego ołtarza z tarcic stolarskiej roboty. Gradusów przy onym znajduje się dwa i portatyl” (LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 3747, k. 2–2v /1828/; f. 694, op. 1, d. 4074, k. 3 /1829/).

⁵⁴ Druk w: G. Ryżewski, *Kronika kościoła w Kalinówce z 1851 r.*, [w:] *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511–2011. Pięć wieków historii*, A. Szot (red.), Białystok–Kalinówka Kościelna 2011, s. 177–181.

⁵⁵ AAB, ADB, *Визыта приходскаго Калиновскаго и филияльнаго Бржозовскаго костеловъ [...] составленная за 5 лет отъ 1857 до 1861 года*, k. nn.

czas przeniesiony do zwieńczenia ołtarza, natomiast w dolnej kondygnacji powstała nisza obramowana posrebrzаныmi ramami z mierzącą 2 arszyny (ok. 1,4 m) figurą Chrystusa Nazareńskiego, pomalowaną czerwoną farbą i częściowo pozłacaną. Postać Zbawiciela zasłaniano nowym obrazem ze sceną Przemienienia Pańskiego malowaną na płótnie, który również zachował się do dnia dzisiejszego⁵⁶.

Najbardziej prawdopodobnym czasem wprowadzenia figury do kościoła kalinowskiego wydają się lata osiemnastolatki XIX w., kiedy – analogicznie do przykładów pozostałych dwóch świątyń – podjęto w parafii szeroko zakrojone prace remontowe. Kościół wymagał naprawy dachu przeciekającego podczas deszczu, oszalowania i pomalowania ścian, odrestaurowania ołtarzy i ambony oraz zakupu nowych organów. Wierni wraz z ówczesnym administratorem parafii, ks. Janem Słomińskim, już w 1878 r. rozpoczęli starania o uzyskanie wymaganej akceptacji remontu przez władze gubernialne i diecezjalne. Na podstawie sporządzonych na potrzeby postępowania administracyjnego kosztorysów, przygotowanych przy udziale technika architekta Karola Borowskiego i złotnika Juliana Kaczanowskiego (wspomnianego wyżej przy kościele dobrzyniewskim) wiadomo, że zaplanowano m.in. pozłocenie, polakierowanie i prace stolarskie przy wszystkich trzech ołtarzach. Zgodę na podjęcie inwestycji parafia otrzymała dopiero po dwóch latach, pod koniec 1880 r.⁵⁷, a nadzór nad pracami sprawował następca ks. Słomińskiego, o. Konrad Sidorowicz, bernaryn, administrator kalinowski od maja 1881 r.⁵⁸ Prace we wnętrzu świątyni, polegające na oszalowaniu i odmalowaniu ścian i sufitu,

⁵⁶ LPAH Wilno, f. 694, op. 1, d. 4124, k. 87–87v.

⁵⁷ LPAH Wilno, f. 604, op. 4, d. 3378, k. 1–12; M. Wróbel, *Parafia w Kalinówce Kościelnej w latach 1795–1914 w świetle działalności jej duszpasterzy*, [w:] *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511–2011*, s. 261–264.

⁵⁸ AAB, ADB, *Формулярный списокъ духовенства [...] за 1881 годъ*, k. nn.

poprawkach w części chórowej budowli, a także przy odnawianiu i złoceniu elementów ołtarza głównego przeprowadzono w 1884 r.⁵⁹ Być może w tym samym czasie dokonano restauracji bocznego ołtarza, wprowadzając doń figurę Jezusa Nazareńskiego Wykupionego, która pozostaje w nim niezmiennie po dziś dzień.

Współcześnie statua Chrystusa jest odsłaniana w Kalinówce podczas obchodów Triduum Paschalnego. Wnęka z postacią Zbawiciela jest zastawiana symboliczną kratą, a ołtarz pełni funkcję ciemnicy, czyli miejsca przechowywania Najświętszego Sakramentu pomiędzy Mszą św. Wieczery Pańskiej a liturgią Wielkiego Piątku. Tradycyjnie przy przeciwległym ołtarzu bocznym św. Mikołaja urządzany jest Grób Pański⁶⁰.

Nie budzi wątpliwości związek przedstawień Jezusa Nazareńskiego w omówionych kościołach dekanatu białostockiego z figurą trynitarą z Wilna, której kult promieniował na całą diecezję. Likwidacja wileńskiego konwentu, wpisana w szerszą politykę władz rosyjskich względem zakonów katolickich, była uzasadniana przez władze gubernialne sympatyzowaniem trynitarzy z Powstaniem Styczniowym, głoszeniem podburzających mów i kazań, a nawet werbowaniem młodzieży do insurekcyjnych oddziałów⁶¹. Po kasatach wielu zakonników, tak jak o. Hryniewicki, rozpoczęło posługę w parafiach świeckich i mogło rozniecać wśród wiernych kult Jezusa Nazareńskiego. Jeszcze łatwiej było to możliwe w przypadku parafii w Surżu, Dobrzyniewie i Kalinówce, położonych w jednym dekanacie w stosunkowo nie-

⁵⁹ M. Wróbel, *Parafia w Kalinówce Kościelnej w latach 1795–1914*, s. 264–265.

⁶⁰ Zob. fot. z uroczystości na parafialnej stronie internetowej, <https://get.google.com/albumarchive/100056967925586382117> (dostęp: 30.01.2020).

⁶¹ P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów kon-systorskich, zakonnych i prywatnych*, Sandomierz 1939, s. 335–337.

wielkich odległościach od siebie. Tworzyło to pewne środowisko, które znało się, spotykało i wymieniało między sobą informacje i pomysły, także te związane z pracami budowlanymi w poszczególnych parafiach. Byli w nim duchowni przynależący do dekanatu wraz z poinformowanym, przynajmniej z urzędu, o wszelkich sprawach dziekanem; byli architekci, artyści i rzemieślnicy, współpracujący z parafiami przy projektach, kosztorysach i pracach budowlanych; byli wreszcie wierni, zorientowani co do położonych w regionie miejsc słynących z cudownych figur i obrazów.

Interesującą jest zbieżność czasu, w którym figury Jezusa Nazareńskiego Wykupionego pojawiły się w omówionych świątyniach. Nastąpiło to w okresie wzmożonych represji wobec Polaków i Kościoła Katolickiego, w odwecie za wybuch Powstania Styczniowego. Wydarzenia powstańcze odcisnęły piętno na ludności każdej z wymienionych parafii⁶². Trynitański wizerunek Chrystusa doskonale wpisywał się ze swoją symboliką w sytuację pozostających pod zaborem Polaków, którzy wyczekiwali na niepodległość Ojczyzny i swoje wykupienie z niewoli.

⁶² Por. J. Maroszek, *Wydarzenia suraskie 22–23 maja 1863 r.*, „Białostoczczyzna” 1995, z. 3, s. 103–110; M. Sokół, W. Wróbel, *Kościół i parafia pw. Bożego Ciała w Surazju*, s. 304–304; H. Zdanowicz, *Represje rosyjskie wobec ludności Choroszczy i okolic w latach 1863–1865*; <https://pamiec.org.pl/represje-ro-syjskie-wobec-ludnosci-choroszczy-i-okolic-w-latach-1863-1865/> (dostęp: 30.01.2020); *Katalog miejsc pamięci powstania styczniowego w województwie podlaskim*, I. Górka (red.), Białystok 2013, s. 35 i in.

Marlena Brzozowska

Krzyże i kapliczki przydrożne dekanatu szepietowskiego

Stare te zabytki wiejskiej sztuki i budownictwa giną z rokiem każdym i przyjdą czasy, w których z powodu samej starości znikną zupełnie. Dopóki więc istnieją tu i ówdzie, choć nie zawsze piękne lub ciekawe, ale zawsze dające obraz miejscowej kultury, powinny być ołówkiem lub fotografią odtworzone i zebrane z całego kraju

Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*

Krzyże i kapliczki przydrożne są ważnym elementem dziedzictwa kulturowego Polski. Pomimo obecności w krajobrazie z powodu niedostatecznej ochrony są bardzo mocno przekształcane, przez co często zaciera się ich regionalny wymiar. Brak przekazu międzypokoleniowego powoduje, że zapomnieniu ulegają opowieści o ważnych wydarzeniach, które były powodem ich wznoszenia. Historyczne pogranicze Mazowsza i Podlasia, jakie stanowi powiat wysokomazowiecki, było w przeszłości zamieszkiwane przez drobną szlachtę przywiązaną do religii i jej symboli, stąd w krajobrazie udało się zaobserwować dużą liczbę tego przejawów.

Krzyże i kapliczki przydrożne to jeden z elementów małej architektury sakralnej. Razem z fundacjami w ogrodach, krzyżami misyjnymi i figurami przy kościołach stanowią jeden z symbolów regionu.

Budowano je z wielu powodów, np. w dziękczynieniu za boską pomoc czy jako wotum w ważnej dla rodziny lub społeczności sprawie. Ich najbliższe otoczenie służyło jako miejsce spotkań okolicznej ludności, a same obiekty stanowiły znaki drogowe i graniczne. Miały odstraszać złe duchy i otaczać wsie opieką. Często ich fundacja stanowiła sposób na upamiętnienie wydarzenia ważnego dla okolicznej ludności, ale też stanowiła odbicie nastrojów widocznych w całym kraju. Przykładem może być np. dziesiąta rocznica odzyskania niepodległości, której obchody były motywem do ustawienia kapliczki we wsi Wyszonki-Wypychy¹.

Krzyże i kapliczki przydrożne to obiekty budowane najczęściej przez lokalnych rzemieślników: kowali, snycerzy, stolarzy, a nawet murarzy. Kwestia krzyży i kapliczek jako zjawiska powszechnego była często marginalizowana, wobec tego pozostało niewiele źródeł ponad te, które zostały wytworzone przez urzędników Królestwa Polskiego w końcu XIX w. Źródła wytworzone przez instytucje kościelne ograniczają się do ogólnych rozporządzeń.

Historię małej architektury sakralnej opowiadają nie tylko same obiekty. Ważnym nośnikiem historii są ludzie. A z krzyżem czy kapliczką jest związanych wiele osób. Nie chodzi tylko o aspekty religijne, a również o codzienną opiekę. Są to najbliżsi sąsiedzi obiektu, opiekunowie odnawiający krzyże przed Wielkanocą lub w końcu kwietnia. Wiele obiektów to mała architektura sakralna tak wiekowa, że jej fundatorzy dawno nie żyją. Pamięć o nich trwa, przekazywana przez kolejne pokolenia rodzin i sąsiadów za sprawą krzyży i kapliczek, które po sobie zostawili.

Obiekty małej architektury sakralnej, w tym krzyże i kapliczki przydrożne, nie są niszczone przez wandalów, *sacrum* powstrzymuje ludzi przed celowymi działaniami. Wartość

¹ Pamiętnik Antoniego Fiedorczyka, narracja pamiętnikarska doprowadzona do 1983 r., rękopis w archiwum prywatnym córki autora.

zabytkowa jest jednak niszczona nieświadomie i z „dobrej woli”. Osoby zajmujące się codzienną opieką nad tymi obiektami starają się utrzymać je w pewnej estetyce, naprawiając je metodami gospodarczymi, które często nie są odpowiednie do tego typu obiektów (np. plastikowa stolarka okienna). Konieczność przeprowadzania rewitalizacji obiektów ulegających warunkom atmosferycznym jest niepodważalna, jednak czy warto zamieniać kapliczkę z czerwonej cegły na kapliczkę z cegły klinkierowej?

W niniejszym artykule posiłkowano się projektem stypendialnym, którym było utworzenie katalogu krzyży i kapliczek przydrożnych², powstałym dzięki stypendium Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego na 2017 r. w dziedzinie opieki nad zabytkami. Obszar objęty opracowaniem to dekanat Szepietowo, leżący w diecezji łomżyńskiej. Obszar ten stanowi południową i południowo-wschodnią część powiatu wysokomazowieckiego.

Definicje i historia

Zwyczaj budowania krzyży i kapliczek upowszechnił się tak dawno, że ich istnienie w krajobrazie przyjmujemy jako oczywiste. Warto jednak zastanowić się, skąd pochodzi zwy-

² Po kwerendach kartograficznych, weryfikowanych w terenie (okazało się, że na współczesnych mapach brakuje ok. 1/3 krzyży i kapliczek przydrożnych), przeprowadzono kwerendy w Archiwum Państwowym w Białymstoku Oddział w Łomży. Materiały urzędów administracji państwowej Królestwa Polskiego (koniec XIX w.) są dość obszernym materiałem badawczym, trzecim źródłem okazała się ludzka pamięć. Badania przeprowadzono przy pomocy ankiet i pogłębionych wywiadów (47 rozmów). Ważnym źródłem są same obiekty. Kilka obiektów miało już spisane historie. Materiały te, uwzględniające stan obiektów z przełomu XX i XXI w., opublikowane w „Rocznikach Ciechanowieckich”, dotyczyły gmin Klukowo i Ciechanowiec.

czaj stawiania ich przy drogach, a w konsekwencji również nad tym, w jaki sposób kultuwuje się (lub nie) stare zwyczaje z nimi związane.

Krzyże i kapliczki przydrożne funkcjonują w dwóch aspektach (materialnym i niematerialnym), więc ich definicja winna objąć zarówno położenie w krajobrazie, jak i rolę w życiu lokalnej społeczności. Każda z osób zajmujących się opracowaniem małej architektury sakralnej inaczej kategoryzuje i definiuje te obiekty uwzględniając różne ich cechy: materiał, z którego zostały wykonane, motywy ich wybudowania czy usytuowania w krajobrazie³. Podziały takie wymusza najczęściej specyfika regionu i charakterystycznych dla niego obiektów, gdzie indziej mogących wcale nie występować. W niniejszym tekście przyjęto podział na obiekty przydrożne i prywatne, a omówieniem objęto pierwszy typ.

Tak jak budynki, tak i niewielkie obiekty sakralne stawiano według wzorów odpowiednich dla różnych miejsc. Na terenie dzisiejszej Polski zauważa się regionalizację tradycyjnych form budowania krzyży i kapliczek – wyróżnik stanowi zarówno forma jak i materiał, z którego je wykonywano. Przykład stanowią kapliczki warmińskie, budowane z czerwonej cegły⁴, czy też kamienne krzyże na południu Polski⁵.

Te obiekty należące do małej architektury sakralnej, wydzielone z przestrzeni wspólnej lub prywatnej, są dostępne wszystkim mieszkańcom społeczności. Od architektury sakralnej znajdującej się na prywatnych posesjach różnią się

³ J. Hohleinstern, *Krzyże i kapliczki Warmii Południowej*, Olsztyn 2004; T. Czerwiński, *Krzyże i kapliczki przydrożne w Polsce*, Warszawa 2012; T. Seweryn, *Krzyże i kapliczki przydrożne w Polsce*, Warszawa 1958.

⁴ J. Hohleinstern, *Krzyże i kapliczki Warmii Południowej*, s. 56–60.

⁵ J. Adamowski, *Motywacje stawiania krzyży i kapliczek przydrożnych*, [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, religijnej i kulturowej pamięci*, J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), Lublin 2011, s. 17.

nie tyle genezą (często fundowane w intencji rodzin lub pojedynczych osób), co późniejszą dostępnością ich dla ogółu. Dostępność ta wiąże się z ich położeniem: w pasie pobocza drogi, na polu, w lesie, na działce wydzielonej z prywatnej posesji otwartej na drogę – tam gdzie bez pytania właściciela posesji o zgodę możemy zajrzeć do kapliczki lub odpocząć pod krzyżem.

Drugi aspekt funkcjonowania krzyży i kapliczek przydrożnych dotyczy ich roli w życiu wsi i miasteczek. Mieszkańcy traktują je najczęściej jako obiekty wspólne, organizują przy nich obchody świąt. W regionie funkcjonuje słowo, które wskazuje, które kapliczki i krzyże są przydrożne – przymiotnik „wsiowe” dotyczy tych miejsc, które ludzie traktują jako wspólne i należące do wspólnoty. Wsiowy krzyż, kapliczka czy figura mogą znajdować się na fragmencie działki osoby prywatnej, jednak tradycja nadaje im wspólny charakter. Zdarza się, że krzyż w trakcie swego długiego trwania traci funkcję, zmienia swą przynależność, zostaje przygrodzony do posesji lub przeniesiony, ponieważ w ten sposób łatwiej się nim opiekować.

Tradycja budowania przy drogach i w innych miejscach małej architektury sakralnej jest odbiciem bardzo starych tradycji, częściowo zapomnianych, a częściowo zastąpionych przez nowe. Na polskich ziemiach krzyże stawiano początkowo w miejscach kultu religii, które wyparło chrześcijaństwo. Paweł Jasienica pisze nawet, że „pod zwyczajnym krzyżem polnym, stawianym przez pokolenia w jednym i tym samym miejscu, mogą się kryć w ziemi mogiły z czasów pradawnych, plemiennych”⁶. Tak więc tradycje te mogą sięgać nawet kilkunastu setek lat. Symbole nowej religii wprowadzanej od końca X w., podobnie jak sama religia, nie były przyjmowane z radością. Dopiero rządy króla Kazimierza

⁶ P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 1983, s. 47.

Odnowiciela przyniosły pewien powrót do religii chrześcijańskiej i stosunkowo powszechnie zaczęto stawiać drewniane krzyże. Materiał, z którego były wykonane, nie dawał szans na zachowanie ich do naszych czasów. Ze względu na usytuowanie ulegały łatwemu niszczeniu przez warunki pogodowe. Na tym tle wyróżnia się niewątpliwie Śląsk, gdzie od czasów średniowiecza zachowały się pamiątki dawnego prawa w formie kamiennych krzyży⁷.

Wbrew swoim założeniom duże znaczenie w kwestii budowania krzyży i kapliczek miała reformacja. Kamieniem milowym w tradycji ich budowania był sobór trydencki i synod z 1621 r., który nakazał stawianie znaków religijnych we wszystkich miejscowościach (tradycja zachowana do dzisiaj) i przy drogach. Miało to służyć wskazaniu, które wsie i miasteczka zamieszkują katolicy przeciwni reformacji⁸.

Biskup lubelski Wojciech Skarszewski pełniący funkcję przewodniczącego Sekcji Duchownej Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydał 10 marca 1824 r. rozporządzenie skierowane do biskupa administratora Diecezji Augustowskiej o treści:

(...) Gdy niektóre Kościołki i Kaplice i miejsca odwiedzane szczególnie przez lud pobożny, a znajdujące się po miejscach ustronnych jako to lasach i pustyniach itp. znacznie od Kościołów parafialnych oddalonych nie mogą być przyzwolicie dozorowane skąd częstokroć wielorakie nadużycia wynikają, przeto Kommissya Rządowa chcąc zapobiedz nadal szkodliwym skutkom i podobny stan rzeczy sprawdzić mógłby, uznała za rzecz potrzebną wezwać nieniejszem JW. Biskupa Administraora Jkiego Dyecezyi Augustowskiej aby chciał zaistąpić dokładnych wiadomości o wszystkich tego rodzaju miejscach i następnie specyfikację ich przedstawił Komissyi

⁷ T. Czerwiński *Krzyże i kapliczki przydrożne w Polsce*, Warszawa 2012, s. 20–22.

⁸ Tamże, s. 20–22.

Rządzący z opinią czyli i które z tychże miejsc wypadałoby w inny sposób urządzić lub też dla zapobieżenia zgorszeniom całkowicie poznać⁹.

Już w pierwszej połowie wieku XIX spostrzeżono, jakie znaczenie mają krzyże i kapliczki przydrożne dla mieszkańców terenów Polski, w szczególności wsi. Nie podlegały bezpośrednio władzom kościelnym ze względu na oddalenie od kościoła i małą wiedzę księży na ich temat. Badacz polskiej i regionalnej kultury, Zygmunt Gloger, w *Encyklopedii staropolskiej* wyjaśnił powód budowania małej architektury sakralnej na ziemiach polskich:

(...) Symbol ten chrześcijański ofiary życia dla cierpiącej ludzkości stawiany był w Polsce przez ludzi pobożnych, ze wszystkich zarówno stanów, w miejscu dawnych kościołów i kaplic, przy drogach rozstajnych, w miejscu bitew, potyczek i mogił. Gdzie ziemię krew chrześcijańska przesiąkła i ciała poległych pogrzebano, tam czernił się krzyż pochylony, aby przechodniów i przejezdnych pobudzić do zmówienia modlitwy za dusze zmarłych. Stawiano takie figury jako fundacje skruszonych winowajców, inne wznosili osieroceni rodzice po stracie najukochańszego lub kilkorga dzieci. Lud nasz stawiał krzyże z Bożą-męką na podziękowanie Bogu za podźwignięcie z ciężkiej niemocy, na pamiątkę jubileuszu, na intencję uśmierzenia zarazy morowej, cholery (...) Pogrzeb samobójcy zwykle się dopełnia na ustroniu lub rozdrożu, pod Bożą-męką, a nie na cmentarzu poświęconym, stąd gdy mowa o śmierci jakiego złego człowieka, słyszymy wyrażenie: „niewart, aby go nawet pod Bożą-męką grzebano”. Na gościńcach i drogach więcej uczęszczanych, dziady i baby zebrzące pod Bożą-męką siadywały, śpiewając pieśni kantyczkowe i wzywając przechodniów

⁹ Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej ADŁ), *Rozporządzenie Komisji Rządowej do Spraw Religijnych i Oświecenia Publicznego z 10 marca 1824 roku, Akta konsystorza Jeneralnego dotyczące Dyecezyi Augustowskiej dotyczące się budowl nowych kaplic i krzyży*, zespół II, sygn. 325, k. 1.

do udzielenia im „wspomożenia” (...) Włościanie dostawali zawsze drzewo na ten cel darmo z lasu dziedzica (...) Około r. 1880 w porze zimowej przeszedł ponad krajem tak gwałtowny huragan, że prawie wszystkie drewniane krzyże powalił. Wydany też został przepis, utrudniający stawianie krzyżów drewnianych, które w skutek tego zaczęto powszechnie zastępować żelaznymi, w kamień osadzonymi¹⁰.

Krzyże przydrożne traktowano i jako symbol religijny, i jako symbol polskości. Władze zaborcze widziały w nich metodę na upamiętnianie bohaterów powstania, gdyż stawiano je na mogiłach i w innych miejscach związanych z narodowym zrywem (przykładem krzyż we wsi Krasowo Wólka, ustawiony po kilkunastu latach od pogrzebania powstańców, jednak pamięć zarówno o mogile jak i wydarzeniu przetrwała, również dzięki obecności krzyża). Pierwsze kroki w celu ograniczenia wolności stawiania krzyży podjął Murawiew, zabraniając odbudowywania i stawiania nowych krzyży przydrożnych. „Wieszateli” już w 1864 r. stwierdził, że wiara

(...) katolicka tego kraju nie jest wiarą, lecz herezją polityczną; biskupi rzymsko-katoliccy, księża i zakonnicy nie są duchownymi a emisariuszami politycznymi głoszącymi nienawiść względem rządu rosyjskiego i względem wszystkiego co tylko jest rosyjskie i prawosławne¹¹.

W 1867 r. wprowadzono podobne zasady w Królestwie Polskim. Odtąd na postawienie krzyża czy kapliczki zgodę miał wyrazić gubernator. Urzędniczy proces wydania dokumentu potwierdzającego pozwolenie był dość skom-

¹⁰ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. I, Warszawa 1972, s. 190, hasło: Boża-męka.

¹¹ P. Paszkiewicz, *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721–1917*, Warszawa 1999, s. 90.

plikowany. Dokumenty wędrowały przez urząd policmajstra, gminny i powiatowy. Osoba starająca się o zgodę musiała mieć poświadczoną policyjnie nieskazitelną przeszłość. Warto dodać, że wszystkie analizowane przypadki otrzymały pozytywne rozpatrzenie wniosku¹². Dokumenty, które pozostały po urzędniczych czynnościach dotyczących obecnego dekanatu Szepietowo, można odnaleźć w Archiwum Państwowym w Białymstoku Oddział w Łomży¹³.

Na Litwie ludzie potrafili w ciekawy sposób obchodzić zakaz Wiesziela. Jak podaje Bronisław Piłsudski, tradycyjne miejsce ustawienia krzyża musiało być zachowywane, wobec czego mieszkańcy wsi uciekali się do podstępów, aby je utrzymać. Pisze:

(...) Ażeby zmylić czujność policji, która ze zbytnej gorliwości nielitościwie prześladowała spokojną ludność, smarowano jakąś farbą krzyż grożący upadkiem – równocześnie robiono w ukryciu inny, pokrywano go tym samym odcieniem i pewnej bardzo ciemnej nocy, ustawiwszy zewsząd strażę, możliwie najciszej, wkopywano¹⁴.

Zmiany administracyjne z 1867 r. przyniosły nowe prawo i rozporządzenia dotyczące małej architektury sakralnej w Królestwie Polskim. Stan prawny krzyży, kapliczek i innych symboli sakralnych w krajobrazie uregulowały dwa rozporządzenia. Jedno z nich zostało wydane 24 lipca 1867 r. przez dyrekcję do spraw duchownych. Okólnik wystosowany do gubernatorów mówił o powszechności istnienia w krajobrazie polskich wsi elementów sakralnych. Nie podle-

¹² M. Winograd, M. Brzozowska, Ł. Faszcza, M. Mironowicz, I. Urbaniak-Mastalerz, *Nasze – obce – wspólne dziedzictwo kulturowe*, Białystok 2016, s. 111–150.

¹³ *Akta zarządu powiatowego mazowieckiego*, różne sygnatury, Archiwum państwowe w Białymstoku oddział w Łomży (dalej APŁ).

¹⁴ B. Piłsudski, *Krzyże litewskie*, Kraków 1922, s. 8–10.

gające dotąd odrębnym prawom stawianie krzyży miało być odtąd regulowane podobnie jak w Cesarstwie. Okólnik określał dokładny tryb, jaki miało przejść podanie o zgodę na wybudowanie obiektu, dotyczący zarówno budowania nowych obiektów, jak i remontowania istniejących. Zgodę na inwestycję miał wyrażać sam gubernator, prośby miały wpływać za pośrednictwem starosty powiatowego. Zwracano uwagę również na posiadanie zgody właściciela posesji, na której miał stanąć obiekt. Przy wydawaniu zgody gubernator miał zwracać szczególną uwagę na miejsce, czas, a także znaczenie religijne krzyża¹⁵.

W związku z okólnikiem gubernatorowie rozesłali powiadomienia do naczelników powiatowych. Pismo takie skierowano do gubernatora łomżyńskiego w dniu 6 (18) września 1867 r. Informowało o powstających w nieznannej intencji obiektach, a idąc dalej zabraniało stawiania krzyży (i innych znaków religijnych) przy drogach, na polach i poza obrębem posesji kościelnych bez pozwolenia. 29 września rozporządzenie uzupełniono zleceniem skierowanym do naczelników powiatowych o zwrócenie szczególnej uwagi na księży. Sankcje, które rozporządzenie wprowadzało, dotyczyły duchownych, którzy mieli święcić obiekty wybudowane niezgodnie z obowiązującym prawem¹⁶.

18 (30) września 1867 r. wprowadzono regulacje dotyczące skarbonek umieszczanych przy krzyżach i kapliczkach. Zebrane w ten sposób pieniądze miały służyć odbudowie i renowacji obiektów, co zwróciło uwagę ówczesnego prawodawcy. Mające służyć nadużyciom skarbonki miały być odtąd zawieszane wyłącznie za zgodą proboszczów, co więcej, miały być zamykane na klucz, który miał znajdować się u proboszcza. Otwieranie ich miało odbywać się w obec-

¹⁵ W. Jemielity, *Krzyże przydrożne w guberni łomżyńskiej w latach 1867–1914*, „Studia Teologiczne” 1989, t. 7, s. 74.

¹⁶ Tamże, s. 75.

ności cywilnego urzędnika. Wydatki z tych funduszy miały być ewidencjonowane w księgach¹⁷. Podobne zawiadomienie z Sekcji Duchownej Ministerstwa Obcych Wyznań dotarło do biskupa sejnieńskiego¹⁸ 25 sierpnia (6 września) 1867 r.:

Zdarza się często, że przy figurach na placach, ulicach i przed kościołami w miastach, miasteczkach i wsiach bywają umieszczane bez pozwolenia Władzy skarbonki dla zbierania ofiar na utrzymanie w porządku i oświeceniu rzeczonych figur. Dla zapobieżenia nadużyciom jak również dla ustanowienia koniecznej pod tym względem kontroli, poczytuje za niezbędne ustanowić następujące przepisy: włożyć na proboszczów i administratorów obowiązek, żeby podobne skarbonki przed figurami dla zbierania ofiar na światło, upiększenie lub utrzymanie tych figur były zaprowadzane i wydawane nie inaczej jak za wiadomością i dyspozycją zarządzającego kościołem, żeby o każdym zamierzonym zaprowadzeniu skarbonki proboszcz lub administrator uwiadomił [nieczytelne] Dyecejalny i właściwą władzę Administracyjną, a mianowicie Prezydentów lub Burmistrza miast i miasteczek lub wójtów gmin dla zaopatrzenia w pieczęć kościelną i w pieczęć rzeczonej Władzy Administracyjnej i żeby klucze do skarbonki były w zachowaniu u proboszcza lub administratora kościoła, który w miarę potrzeby otwierał będzie skarbonkę, lecz nie inaczej niż w obecności Prezydenta lub innej przez niego delegowanej osoby w miastach, Burmistrza w miasteczkach i Wójta Gminy w wsiach, żeby wydatkowanie pieniędzy jakie znajdują się w skarbonce było dokonywane pod bezpośrednim dozorem i kontrolą Zarządzającego z wpisywaniem do oddzielnej książki, która powinna być przedstawiana Komisarzowi na każde zążądanie (...) ¹⁹

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Od 1818 r. parafie obecnego dekanatu należały do diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej, z siedzibą w Sejnach.

¹⁹ ADŁ, Zarządzenie, Akta obwieszczeń rządowych ogłoszonych przez obiegniki, zespół II, sygn. 4928, k. 253, 253b.

Prawo to złagodzono 22 sierpnia 1897 r., kiedy wprowadzono ustępstwa w kwestii odbudowywania zniszczonych obiektów. Miały jednak wyglądać tak jak wcześniejsze. Zakaz dobrowolności wciąż obejmował nowe krzyże²⁰.

Mieszkańcy wsi Pułazie Świerże wielokrotnie zwracali się do rosyjskich władz gubernialnych o pozwolenie na postawienie krzyża. Jednym z występujących z prośbą w 1886 r. był Iwan Mystkowski. Nie znamy dokładnej daty wystąpienia o pozwolenie, wiemy natomiast, że wójt gminy Szepietowo, do której należała wtedy miejscowość, wystosował pismo do naczelnika powiatu 2 czerwca 1886 r. o braku przeciwwskazań do pozwolenia na wybudowanie przez mieszkańca wsi drewnianego krzyża na własnym wygonie²¹. W aktach znajdują się raporty policyjne stwierdzające brak owych przeszkód m.in. z 15 sierpnia 1886 r.²² Obiekt ten już nie istnieje.

Mieszkańcy sąsiedniej wsi, Kostry Litwa, również prosili o zgodę na postawienie krzyża. Ślady tych starań odnajdziemy w aktach Zarządu Powiatowego Mazowieckiego. Znajduje się tam raport prawdopodobnie służb policyjnych o braku przeszkód co do postawienia krzyża, skierowany do urzędu gubernatorskiego 18 maja 1886 r.²³ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych 13 lipca tego roku wyraziło zgodę na ustawienie drewnianego krzyża z inskrypcją: „Za dusze zmarłych proszę o pobożne westchnienie”²⁴.

Chęć zastąpienia drewnianego krzyża nowym żelaznym wysunęli mieszkańcy wsi Kostry Śmiełki. Krzyż miał stać na prywatnej posesji, przy drodze do wsi Wyszonki

²⁰ W. Jemielity, *Krzyże przydrożne w guberni łomżyńskiej w latach 1867–1914*, „*Studia Teologiczne*” 1989, t. 7, s. 75–76.

²¹ APŁ, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4265, k. 18.

²² APŁ, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4265, k. 77, k. 34.

²³ APŁ, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4265, k. 21.

²⁴ APŁ, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4265, k. 21b.

Kościełne. Właściciel ziemi, Konstanty Szepietowski, wyraził zgodę na działania. Raport o stanie pracy został dostarczony naczelnikowi powiatu 28 września 1890 r.²⁵ Brak przeszkód potwierdzono gubernatorowi 7 października 1890 r.²⁶

Roch Wyszyński, mieszkaniec wsi Warele Stare, starał się o postawienie na własnej ziemi żelaznego krzyża bez napisów, na miejscu drewnianego. Miał on stanąć przy drodze do wsi Wyszonki Kościełne. „Żadnych przeszkód nie napotkano” pisał kancelista Ministerstwa Spraw Wewnętrznych do naczelnika powiatu 16 września 1890 r.²⁷

Dużo krzyży zaczęło powstawać na przełomie wieków XIX i XX z inicjatywy Kościoła dla uczczenia początku dwudziestego stulecia od narodzin Jezusa Chrystusa²⁸. Powodem wzmożenia ruchu budowlanego był jednak przede wszystkim ukaz tolerancyjny dotyczący budownictwa katolickiego z 17 kwietnia 1905 r.²⁹

Jeszcze przed zakończeniem I wojny światowej, 31 października 1918 r., Rada Regencyjna Królestwa Polskiego wydała dekret o „opiece nad zabytkami sztuki i kultury”. Ujęto w nim między innymi kwestie związane z małą architekturą sakralną, tj. rozstrzygnięto kwestię jej przynależności do grupy zabytków ruchomych lub nieruchomych. Ustawodawca zakwalifikował ją do grupy zabytków nieruchomych: „(...) Za zabytki nieruchome w myśl ustawy niniejszej uznane być mogą: (...) c) luźno stojące pomniki, nagrobki, kapliczki, figury, krzyże, kolumny, słupy graniczne i t.p.”³⁰

²⁵ APL, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4385, k. 24.

²⁶ APL, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4385, k. 24b.

²⁷ APL, Akta zarządu powiatowego Mazowieckiego, sygn. 4385, k. 22.

²⁸ T. Seweryn, *Krzyże i kapliczki przydrożne*, Warszawa 1958, s. 11.

²⁹ W. F. Wilczewski, *Zwiasztuny powszechnej radości*, Białystok 1995, s. 6.

³⁰ Dekret Rady Regencyjnej o opiece nad zabytkami sztuki i kultury, Dz.U. 1918 nr 16 poz. 36, art. 12.

II wojna światowa nie oszczędziła obiektów małej architektury sakralnej. Bezpośrednie działania wojenne często nie zdołały zniszczyć krzyży i kapliczek znajdujących się przy drogach. Obiekty te były natomiast ofiarami aktów wandalizmu, o które mieszkańcy wsi do dzisiaj oskarżają żołnierzy rosyjskich stacjonujących we wsiach. W ankietach zostały odnotowane trzy przypadki znane z przekazów ustnych świadczące o takim zachowaniu. Były to: kapliczka z figurą we wsi Gierałty Nowe, którą rozstrzelano³¹, drewniany prosty krzyż we wsi Wojny Pogorzel z postrzelonym w klatkę piersiową Jezusem³² oraz krzyż w Kostrach Podsędkowiętach³³.

Powojenne ustawodawstwo nie wyszczególnia podziału na zabytki ruchome i nieruchome, nie wyróżnia też obiektów małej architektury sakralnej³⁴. Obiekty te pomija również ustawa z 2003 r., nie kwalifikując w żaden sposób obiektów małej architektury sakralnej³⁵. Obiekty te wyróżnia ustawa o prawie budowlanym z 1994 r. Według tego dokumentu o krzyżach i kapliczkach można mówić jako o obiektach małej architektury, szerzej jako o obiektach budowlanych, na których budowę nie potrzeba pozwolenia. Jedynie umieszczanie ich w miejscach publicznych wymaga wcześniejszego uzyskania zgody³⁶.

³¹ Rozmowa z Anną Pruszyńską z 21.03.2014, zapis w archiwum autorki.

³² Rozmowa z Waldemarem Turkowskim z 22.03.2014, zapis w archiwum autorki.

³³ A. Cutter, K. Misiewicz, A. Mosiewicz, B. Prus, *Przydrożne sacrum gminy Klukowo*, „Ciechanowiecki Rocznik Muzealny” 2008, t. 4, s. 323–362.

³⁴ *Ustawa z dnia 15 lutego 1962 r. o ochronie dóbr kultury*, Dz.U. 1962 nr 10 poz. 48, art. 5.

³⁵ *Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami*, Dz.U. 2003 nr 162 poz. 1568, art. 6.

³⁶ *Ustawa z dnia 7 lipca 1994r. o prawie budowlanym*, Dz.U. 1994 nr 89 poz. 414, art. 3 ust. 5, art. 29 ust. 22, art. 30 ust. 1 pkt 4.

Krzyże i kapliczki dekanatu szepietowskiego

Mała architektura sakralna w dalszym ciągu jest budowana i utrzymywana przez ludzi pobożnych, niewątpliwie różnego stanu majątkowego i będących w każdym wieku. Czasem obowiązek opieki nad krzyżami i kapliczkami przydrożnymi dziedziczy się od starszych członków rodziny. Jest to tradycja nigdzie niezapisana, a powszechnie akceptowana i kontynuowana.

Kapliczki

Słowo „kapliczka” badacze wywodzą od średniowiecznego *capella*, które pochodzi od *cappa* – płaszcz. Relikwie św. Marcina, m.in. płaszcz, przechowywano właśnie w małym budyneczku. Nazwa ta przyjęła się z czasem dla każdego obiektu, w którym znajdowała się święta figura:

(...) Do Polski wyraz ten dostał się (jak utrzymuje Karłowicz) przez Czechy, gdzie brzmiał: kapla, kaple, kaplice. Możliwi stawiali przy swych dworach kaplice do modlitwy nad grobami dla zmarłych, ubożsi stawiali tylko ozdobne daszki na słupach dla postaci Chrystusa, Matki Boskiej lub figur innych świętych, które też nazywano pospolicie, „świętymi figurami”. Pobożna szlachta, mieszczenie i kmiecie budowali wszędzie takie kapliczki i figury. Przy każdym miasteczku, dworze, wsi i drogach rozstajnych znajdowało się ich po kilka. (...) Gdzie na drogach były mosty, brody, stawiano figury św. Jana Chrzciciela. W ogóle kapliczki te i figury pierwotnie musiały być u nas wszystkie drewniane, później ci, którzy posiadali cegłę i wapno, murowali je, inni do ostatnich czasów stawiali z drzewa³⁷.

³⁷ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. III, Warszawa 1972, s. 2–3.

We wsi Szepietowo Podleśne znajduje się kapliczka brogowa pochodząca z XIX w., której patronem jest św. Jan Nepomucen. Na placach remiz Ochotniczych Straży Pożarnych w Szepietowie i Wojnach Pogorzeli widzimy figury św. Floriana, kapliczce w Wyszonkach Kościelnych patronuje św. Jakub. Zazwyczaj jednak lokalnym kapliczkom patronuje Matka Boska lub Jezus, których wizerunki umieszcza się zarówno w formie figur, jak i obrazów.

Kapliczki dekanatu Szepietowo można podzielić na kilka kategorii, również ze względu na materiał, z którego zostały wykonane. Można zatem wyróżnić: kubaturowe kapliczki o cechach neogotyckich, wybudowane już w XX lub XXI w. (Wyliny Ruś, Wojny Szuby Szlacheckie, Kuczyn, Wyszonki Nagórki, Hodyszewo), drewniane kapliczki skrzynkowe zawieszane na drzewach lub krzyżach (Kaliski, Łuniewo Wielkie, Łuniewo Małe, Skłody Borowe), współczesne kapliczki z dużą ilością przeszkleń ustawione na podstawach z cegieł klinkierowych (Krasowo Wólka, Hodyszewo, Klukowo). W jednym przypadku odnotowano kapliczkę w formie brogowej (Szepietowo Podleśne). Cennymi obiektami są również murowane kapliczki zwieńczone latarniami (Nowe Piekuty, Wyszonki Kościelne). Współczesne krzyże z kapliczkami wykonane z lastryka spotkamy we wsiach Nowe Rzepki, Stare Żochy. Jeszcze do niedawna na terenie miejscowości znajdowały się kapliczki wykonane z cegieł oraz gliny, jednak zostały zastąpione innymi obiektami (Wyszonki Kościelne).

Krzyże

Symbol krzyża jest najpopularniejszym znakiem religii katolickiej w regionie. Krzyże występujące w dekanacie można podzielić na kilka kategorii, ze względu na cechy. Do najbardziej charakterystycznych należą wysokie, kowalskiej roboty, krzyże osadzone w podstawach z ciosanego

granitu lub w kamieniach polnych. Krzyże tego rodzaju pochodzą najczęściej z przełomu XIX i XX w. (Nowe Piekuty, Kostry Litwa). Często są to również ażurowe, współczesne obiekty ustawiane w niskich lub wysokich podstawach z betonu lub murowanych z cegły klinkierowej (por. Kozarze, Malinowo).



Il. 1. Piekuty Urbany, wyróżnikiem regionu okolic szlacheckich są wysokie ażurowe krzyże osadzone w podstawach kamiennych. Prośbę o zgodę na postawienie tego krzyża wystosował Anastazy Krasowski w maju 1893 r. Jego fundację możemy oglądać do dzisiaj³⁸, fot. M. Brzozowska

³⁸ APL, Zarząd Powiatowy Mazowiecki, sygn. 4521, k. 17.

Krzyże drewniane w dużej części zostały zastąpione lastrykowymi lub metalowymi, jednak kilka przykładów tych drewnianych ciągle można odleźć na terenie dekanatu. Najczęściej występują w najprostszej formie (Wojny Krupy, Hodyszewo), w jednym przypadku belki udekorowano wyłobieniami (Piętki Żebry). We wsi Pułazie Świerże znajduje się krzyż z ramionami zakończonymi wyrzeźbionymi gałkami.

Najstarszy drewniany krzyż, którego datę udało się dokładnie ustalić, pochodzi z 1908 r. Po około stu latach wymagał zabezpieczenia impregnatami i wymiany części drewnianych elementów. Na krzyże przeznacza się w szczególności drewno dębu i sosny (dębowy krzyż ustawiono we wsi Wojny Pogorzel, sosnowy w Wojnach Krupach). Najwcześniejszej degradacji ulegają elementy osadzone w podłożu. Dawniej pionową belkę umieszczano bezpośrednio w ziemi, obecnie stosuje się różnego rodzaju zabezpieczenia, aby ograniczyć kontakt drewna z gruntem: są to najczęściej betonowe wylewki lub żelazne sztaby wzmacniające. Zwykle stosuje się obie metody jednocześnie. Kiedy pionowa belka była zniszczona do tego stopnia, że krzyż groził przewróceniem, odcinano zgniły fragment, a resztę wkopywano ponownie. Z czasem krzyż malał, aż stawał się zbyt niski, wtedy wymieniano go na nowy (taki ucinany krzyż można zobaczyć we wsi Stare Żochy).

„Powszechnym był także zwyczaj (...) po zaduszkach udawać się gromadnie do krzyżów zawioskowych celem podparcia tych, które się pochyliły, lub głębszego wkopania ich w ziemię. Dawniej krzyże drewniane z Bożą-męką usiłowano stawiać jaknajodrobniejsze, z daszkami, godłami t.j. narzędziami męki, galeryjką i wprawionym obrazkiem (...)”³⁹ – pisał Gloger. Współczesnymi odpowiedni-

³⁹ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. I, s. 190.

kami prostych obiektów drewnianych są wysokie krzyże wykonywane z kątownika (Wojny Szuby Włosciańskie, Nowe Warele).

Najbardziej chyba powszechnym materiałem używanym do końca XX w. było lastryko. Krzyże z tego materiału znajdują się w większości wsi. Wykonywano je głównie w formie konstrukcji schodkowej, z wnęką na postać Matki Boskiej lub Jezusa Chrystusa. W nieco innej postaci, bo zwięźającej się ku górze, są przygotowywane przez kamieniarzy krzyże z polerowanego granitu, wykonywane najczęściej z różnokolorowych lub w różnym odcieniu elementów. Najrzadziej występują krzyże odlewane z żeliwa osadzone w podstawach z granitu, czy też wtórnie w betonowych (Ślody Przyrusy). Trudno dostępny materiał, z którego były wykonywane sprawiało, że wybierano rozwiązania bliższe – lokalnych kowali.

Motywy i zwyczaje

Krzyże i kapliczki przydrożne w dekanacie Szepietowo fundowano w różnych tradycyjnych miejscach, z których najbardziej charakterystycznym jest granica wsi. Zazwyczaj jest to ten skraj, z którego droga prowadzi do kościoła parafialnego lub kaplicy pełniącej funkcję kościoła. Taki krzyż lub kapliczka znajduje się w każdej, najmniejszej nawet miejscowości dekanatu. Jest to związane ze zwyczajem odprowadzania zmarłych na granicę wsi, do krzyża, i odmawiania tam modlitw pożegnalnych. Krzyż musi stać na skraju lub w innym miejscu, zawsze w kierunku kościoła. Zwyczaj ten jest związany z zakazem cofania się z trumną w kierunku wsi. Kondukt musi od razu wędrować w kierunku kościoła. Krzyż przydrożny jest końcowym etapem tzw. wyprowadzenia trumny ze zmarłym. Z ludowej tradycji, zapisanej przez Stanisława Dworakowskiego i ciągle żywej na wsiach i w miasteczkach regionu, można stwierdzić, że od-

prowadzanie zmarłego do krzyża było ważnym elementem obrządku pożegnalnego i mogło wróżyć o przyszłości lub rychłej śmierci. Obowiązywała zasada, że nie można mijać pochodu, póki nie doszedł do krzyża, bo „zawracało to śmierć do wsi”. Po dojściu do krzyża ksiądz miał śpiewać pieśń „Witaj, Królowo” i żegnać się z uczestnikami konduktu. Każda pozostała osoba modliła się osobno, czasem rzucając trzy szczypty ziemi za oddalającą się trumną, transportowaną na wozie. Członek rodziny zmarłego prosił w jego imieniu o wybaczenie przewin, które przebaczano. Przy krzyżu zaprasza się na późniejsze nabożeństwo (o ile nie uczyniono tego wcześniej)⁴⁰. W jednej relacji jest mowa o fakcie niesienia trumny aż do kościoła, kiedy granicznego krzyża zabrakło, a odległość wynosiła ok. dwa kilometry⁴¹.

Krzyż i kapliczka przydrożna były często najbliższym ludzom upostaciowaniem Boga na ziemi. Były tak bliskie, że za ich sprawą starano się „załatwić” w niebie różne sprawy związane z suszą, powodzią, klęską głodu, chorobą zwierząt, a nawet niesfornym lub chorym dzieckiem (według tradycji uważanym za zauroczone). Stanisław Dworakowski w badaniach nad regionem odnotował zwyczaj, który kazał brać kobietom i dzieciom wodę w naczynia i polewać nimi krzyż, gdy panowała przedłużająca się susza: „zeby desc padał”⁴².

Zdarzało się, że krzyż budowano jako wotum. Jeden z obiektów postawiono jako błaganie o zachowanie przy życiu nowo narodzonych dzieci, wobec dużej umieralności niemowląt w rodzinie. Krzyż w Wojnach Szubach Włosciańskich ustawiony w 1901 r. przez Antoniego Komorowskiego miał uchronić jego przyszłe dzieci przed losem zmar-

⁴⁰ S. Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Warszawa 1935, s. 154–155.

⁴¹ Rozmowa z Marią Krystosiak, z 21.05.2014, zapis w archiwum autorki.

⁴² S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok 1964, s. 107.

łej czwórki. Jak wspomina rozmówczyni – skutecznie wypełnił swoje zadanie⁴³. Postawienie krzyża lub kapliczki miało stanowić antidotum na bezpłodność. Tradycja wskazywała, że śmiertelności dzieci oprócz innych zabiegów miało zapobiegać fundowanie przez kobietę obrusa do kościoła, a przez mężczyznę krzyża przydrożnego. Stanisław Dworakowski przytacza opowieść związaną z tym wotum:

Jeden człowiek nie mog się dochować dzieci. Co mu się umłoży to zaraz i zemże. Martwiuł się nieborak, że mu Pan Bóg na dzieciach nie błogosławi, że nie będzie komu ostawić gospodarki. Udał się ten gospodarz do jenej kobiety, co już chiba ze sto lat miała, i radzi się. Ona, niby ta kobieta, po-uważała i tak – i siak gada, że trzeba postawić figurę. Chłop buł nabozny i zrobił tak, jak mu baba naraiła. Nie minoł jesce rok, a tu już pisky w kolebece bachur, nie minoł drugi – jest znowu. I tak – co rok prorok. Znowu źle. Namoczyło się tyle tego drobiazgu, co śmiecia. Chłop już i w strachu – tyle zje-dzi! nie wytrzyma, jak Bóg na niebie! Zginie z pierzamy. Posed znowu do baby. A była mądra ta stara, oj, mądra! Kazała mu nadciąć krzyż, w odziemku ciekać. Chłopina przysadził się i rzetelnie przyciął. Po niejakiem czasie wszystkie dzieci, jakie miał wymarli mu – i znowu nic nie było, nawet na pokazkie⁴⁴.

Wśród mieszkańców kilku wsi krążą opowieści o karach spotykających ludzi za złe traktowanie obiektów małej architektury sakralnej. We wsi Szepietowo Podleśne w kapliczce przy drodze stoi drewniana figura Jana Nepomucena. Jeszcze do niedawna stała tam figura z II połowy XIX w., ale została przeniesiona do kościoła parafialnego w Dąbrówce Kościelnej (wcześniej poddana renowacji). Figura w kościele nie ma jednej dłoni, a wina za jej utratę jest przypisywana bolszewickiemu żołnierzowi, który do Szepietowa tra-

⁴³ Rozmowa z Marią Krystosiak z 21.05.2014, zapis w archiwum autorki.

⁴⁴ Dworaki Pikaty nie leżą w dekanacie Szepietowo, ale należą do regionu wschodniego Mazowsza.

fił w 1920 r. z Armią Czerwoną. Dłoń miała być odcięta szabłą. Rzeczywiście, ślady mogą przypominać znaki po cięciu bardzo ostrego narzędzia⁴⁵. Niszczenie krzyży i kapliczek zazwyczaj okupowane było śmiercią wandala lub jakimś nieszczęściem go spotykającym. Przykładem z nieco bliższych nam czasów jest krzyż w Wojnach Pogorzeli. Tutaj zniszczeniu uległa figura Chrystusa, zwana pasyjką. Rosyjski żołnierz miał strzelać do krzyża i za chwilę zginąć. Co ważne, w krzyżu zachowały się kule, które utkwily w drewnie. Można by się domyślać, że był to przypadek, jakich na wojnie wiele. Jednak umiejscowienie kul – dokładnie w boku pasyjki, jeden otwór w drugim – jest dowodem przemawiającym za prawdziwością przekazywanej przez pokolenia opowieści. Podobna historia jest związana ze zniszczeniem figury we wsi Nowe Gierały, rozstrzelanej przez rosyjskiego żołnierza⁴⁶.

Konieczność utrzymywania małej architektury w porządku i traktowania jej z szacunkiem jest wyrażona w opowieści ze wsi Wyszonki Wypychy. Na początku XX w. albo jeszcze w końcu XIX, podczas burzy padł krzyż (może podczas wielkiej wichury w 1880 r., którą opisywał Zygmunt Gloger?). Jeden z mieszkańców stwierdził, że krzyż naprawi. Nie naprawił i przyniosło to nieszczęście jego rodzinie: zaczęły umierać młode kobiety. Tragedie skojarzono w niespełnioną obietnicą, więc mężczyzna krzyż odbudował, a każda kobieta we wsi musiała podejść do nowego i go dotknąć, aż śmierć przestała nawiedzać okolicę⁴⁷.

Zmiany w kościelnej administracji, szczególnie powstawanie nowych parafii, np. w Wojnach Krupach, przyczyniało się do powstawania nowych obiektów. Czasem do nowego kościoła droga prowadziła w przeciwną stronę niż do sta-

⁴⁵ Tablica informacyjna w kościele pw. św. Anny w Dąbrówce Kościelnej.

⁴⁶ Rozmowa z Anną Pruszyńską z 21.03.2014, zapis w archiwum autorki.

⁴⁷ Rozmowa z Reginą Pieniążek z 22.05.2017, zapis w archiwum autorki.



Il. 2. Wojny Krupy, zdjęcie wykonano podczas uroczystości ustawiania krzyża misyjnego w Wojnach Krupach prawdopodobnie w 1972 r. Krzyż na kościelnej posesji ustawiono jeszcze przed wybudowaniem świątyni. Uwagę przykuwa sposób udekorowania krzyża girlandami. W ustawianiu bierze udział wiele osób, które wspierają belki za pomocą tyczek. Fotografia udostępniona przez p. Jadwigę Mierzwińską, autor nieznany.

rego – pojawiała się potrzeba postawienia krzyża. Tak było we wsi Warele Filipowicze. Nowy kościół znajdował się w innym kierunku, wobec tego postawiono nowy krzyż. Stary jest wciąż zadbane i pełni swą funkcję, lecz tylko dla części wsi.

Krzyże przydrożne stanowiły granicę oddzielającą posiadłości różnych majątków. Są śladami po dawno już zapomnianych traktach prowadzących w kierunku kościoła parafialnego lub miejscowości, w której odbywały się targi. Wyznaczanie granic zabudowań i rozłogów wsi oraz prośba zanoszona do nieba w ich sprawie może być też związana z obyczajem święcenia pól zwany czasem „obychodami”.

Dawniej święcenie pól w regionie obchodzono zgodnie z uznaniem. Terminy były różne, w zależności od inicjatywy wsi i księdza: Zielone Świątki, okres pomiędzy Zielonymi Świątkami i św. Janem lub św. Piotrem i Pawłem. Na początku w kościele odprawiano mszę w udziałem mieszkańców. Później uczestnicy mszy w uroczystej procesji razem z księdzem udawali się na pola. Procesja składała się z chorągwi niesionych przez mężczyzn, obrazu niesionego przez dziewczęta i pozostałych uczestników, którzy śpiewali pieśni. Grupa procesyjna udawała się do czterech kopców granicznych, w których były zakopane cztery ewangelie. Po modlitwie ksiądz kropił pola święconą wodą⁴⁸. Ze zwyczajem „obychodów” wiązało się oborywanie pól należących do wsi, co miało ustrzec od zarazy. Zwyczaj ów przekształcił się z czasem prawdopodobnie w święcenie pól wykonywane spod krzyża granicznego. „Obychody” straciły na popularności po I wojnie światowej, co być może było spowodowane zmianami własnościowymi gruntów, a po II wojnie światowej mimo chęci ludzi powrotu do starego zwyczaju (jak wspominają niektórzy) władze nie patrzyły nań przychylnie.

⁴⁸ S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, s. 105–106.

Czasem święcenie pól postrzegane jest jako nowy zwyczaj: „(...) przed wojną nie było tu żadnych modlitwow, tyle ja lat przeżył i nie było (...) Po wojnie zaczęli. A to, to poświęcenie pól wprowadzili młode”⁴⁹. Obecnie święcenie pól odbywa się symbolicznie, a procesje rzadko wychodzą poza granice zabudowań wsi⁵⁰. Zwyczaj kultywuje się w np. we wsi Wojny Szuby Włociańskie (parafia Wojny Krupy) i Kiewłaki (parafia Hodyszewo), a dzieje się to „jak już siano koszą to wtenczas”⁵¹.

Krzyże i kapliczki przydrożne to *sacrum* lokalne, nie mniej ważne niż parafialne. Skupiały one często wokół siebie życie wsi. Były miejscem wspólnym i znanym. Odbywały się tutaj spotkania religijne, a przy okazji towarzyskie. Przykładem może być majowe święto ku czci Matki Boskiej, odprawiane często w ścisłym otoczeniu krzyża lub kapliczki w centrum lub na obrzeżach wsi: „(...) Pod Bożą-mękę we wsi lub za wioską zbierano się na śpiewanie pieśni nabożnych w wieczory wiosenne, zwłaszcza w dni niedzielne od Wielkiejnocy do Zielonych świątek”⁵². Odbywało się to często w domach prywatnych, lecz zdarzało się, że przenoszono je pod krzyż lub łączono te dwa miejsca. Jedna z mieszanek mówi: „Dziewczyny byli i chłopaki. Chłopaki sobie na bruku tam leżeli, a dziewczyny w chałupie modlili się, a później do krzyża to znowuś z tyłu szli i tam klęczeli”⁵³.

Majowe modlitwy jeszcze niedawno były tradycją. We wsiach, skąd trudno było dojechać do kościoła, odmawiano

⁴⁹ Rozmowa ze Stanisławem i Stanisławą Zaniewskimi z 16.06.2017 r., zapis w archiwum autorki.

⁵⁰ A. Gawęł, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostoczczyźnie od połowy XIX wieku do początku XXI wieku*, Kraków 2009, s. 221–226.

⁵¹ Rozmowa ze Stanisławem i Stanisławą Zaniewskimi z 16.06.2017 r., zapis w archiwum autorki.

⁵² Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. I, s. 190.

⁵³ Rozmowa z Janiną Konicką z 20.04. 2013 r., zapis w archiwum autorki.

litanie i śpiewano pieśni maryjne. Miejsce musiało być specjalnie przygotowane. Przed obiektem ustawiano ławki lub krzesła, czasem stół. W kwietniu obiekty czyszczono i odnawiano, zawieszano nowe dekoracje. Całemu obrządkowi modlitwy przewodniczyła jedna osoba, najczęściej kobieta, która posiadała zeszyt z zanotowanymi modlitwami⁵⁴. Tradycja majowych modlitw pod krzyżem stopniowo zanika, chociaż istnieje świadomość jej niedawnego jeszcze funkcjonowania. Głównym powodem wymienianym przez mieszkańców jest brak chętnych do wspólnych spotkań, kiedy indziej wspomina się o tym, że ludzie jeżdżą na majowe do kościoła. Jedna z rozmówczyń wspomniała, że dzisiaj każdy modli się oddzielnie, przy radiu.

Nie tylko niegdyś popularne „majowe” zbierały ludzi pod krzyżami. Zielone Świątki, czyli Niedziela Zesłania Ducha Świętego, to jedno ze świąt ruchomych przypadające siedem tygodni po Wielkanocy. Zwyczajem opisywanym przez Oskara Kolberga jest wicie w tym dniu wieńców: „W drugi dzień Zielonych – świątek, wiją tam także po wielu wsiach na obręczach wieńce, i nad wieczorem ze śpiewami zawieszają po trzy na każdym krzyżu za wsią lub we wsi stojącym”⁵⁵. O ubieraniu krzyży w zielone liście i kwiaty pisze również Stanisław Dworakowski⁵⁶. O zwyczaju tym wspomina mieszkanka wsi Nowe Gierałty⁵⁷. Nie spotkamy już wieńców witych w Zielone Świątki zawieszanych na krzyżach, a jednak zauważymy pewien relikw tego zwyczaju. Na prawie każdym krzyżu znajduje się wieniec, nie z żywych kwiatów, a sztucz-

⁵⁴ Rozmowa z Haliną Markowską z 21.05.2014, zapis w archiwum autorki.

⁵⁵ O. Kolberg, *Mazowsze część V. Mazowsze Stare, Mazury, Podlasie*, Kraków 1890, s. 89.

⁵⁶ S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, s. 107.

⁵⁷ Rozmowa z Anną Pruszyńską z 21.03.2014, zapis w archiwum autorki.

nych. Wianuszki przeznaczone specjalnie na krzyże można kupić w kwiaciarniach, trzeba je wcześniej zamówić.

Innym przetrwałym do końca XIX w. zwyczajem było palenie pod krzyżami po Zielonych Świątkach brzozowych gałęzi, które pozostały po Bożym Ciele. Obchody te mogą być związane ze świętem nazywanym na Podlasiu kupałą, kupalnocką lub sobótką⁵⁸.

Krzyże (częściej niż kapliczki) budowano na rozstajach dróg. Miejsca te są traktowane w tradycji jako miejsca spotkań diabłów z czarownicami. W przekazie ludowym rozstaje dróg miały być też miejscem skąd czarownice rozpoczynały swój lot na miejsce sabatu⁵⁹. Na rozstajach grzebano zmarłych nienaturalną śmiercią⁶⁰. Budowanie krzyży w tych miejscach miało odpędzić tego rodzaju niepożądane we wsiach spotkania. Przykładem zastosowania antydemonicznego kapliczkowego *sacrum* jest wieś Kaliski w gminie Klukowo, w parafii Wyszonki Kościelne. Wieś założona w latach dwudziestych XX w. przez osadników z Lubelszczyzny miała być nękana przez duchy. Aby zapobiec ich działaniu, na dębie w miejscu ich pojawiania się umieszczono kapliczkę. Obiekt istnieje do dziś, lecz funkcja znana jest jedynie starszym osobom. Drzewo, na którym umieszczono szafkową kapliczkę, jest tak okazałe w porównaniu do młodszych drzewek, że można chyba stwierdzić, że pozostawiono je celowo ze względu na świętość, jaką prezentuje od czasu powieszenia na nim kapliczki⁶¹.

Ale czy tylko złe zjawiska mogą prowokować postawienie obiektu sakralnego? Oczywiście, że nie. Typową motywacją budowania obiektów małej architektury sakralnej jest

⁵⁸ O. Kolberg, *Mazowsze część V*, s. 89.

⁵⁹ J. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce: wiek XVI–XVIII*, t. I, Warszawa 1976, s. 288.

⁶⁰ Tamże, s. 555.

⁶¹ Rozmowa z Reginą Pieniążek z 22.05.2014, zapis w archiwum autorki.

motywacja religijna, związana z obecnością *sacrum* objawionego⁶². Obiekty sakralne pojawiały się tam, gdzie zdarzał się cud, objawiał się święty lub Matka Boska. Kapliczki takie przekształcały się często w sanktuaria. Gdy objawienie działo się przy źródle, woda nabierała właściwości cudownych, które pozwalały na leczenie chorób lub im zapobieganie. Patron kapliczki stawał się opiekunem miejsca i to do niego należało zanosić modlitwy⁶³. Na terenie dekanatu szepietowskiego objawienie Matki Boskiej tradycja umiejscawia w Hodyszewie. Jednak istnieje opowieść, że Matka Boska najpierw wybrała sobie wieś Kiewłaki, jak opowiada mieszkanka wsi, p. Felicja Lewandowska:

(...) ja też z tej samej wioski, tylko na siedlisko przyszła za mężem. To była tu taka brzoza, teraz to tylko pień ostał (...) na tej brzozie Matka Boska Hodyszewska się objawiła. Ale co ten dom stoi, to karczma była i widać się dla Matki Boskiej nie podobało i poszła do Hodyszewa. Tam była, ale też się nie podobało, ale jak poszła na Krynice, to i tam została⁶⁴.

Obecnie w tym miejscu znajduje się lastrykowy krzyż, ustawiony na miejscu starszej kapliczki, w 1982 r. pozyskanej do zbiorów Podlaskiego Muzeum Kultury Ludowej w Białymstoku. Dzięki uprzejmości pracowników Muzeum wiemy, że jest to drewniany słup z kapliczką szafkową, wykonany przez S. Wróblewskiego na początku XX w., z obrazkiem Matki Boskiej Hodyszewskiej wewnątrz⁶⁵.

⁶² J. Adamowski, *Motywacje stawiania krzyży i kapliczek przydrożnych*, s. 17.

⁶³ K. Kraczoń, *Zwyczajowe i obrzędowe gesty sakralne w krajobrazie kulturowym wsi*, „*Sacrum w krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2012, nr 17, s. 142.

⁶⁴ Rozmowa z Felicją Lewandowską z 21.05.2017, zapis w archiwum autorki.

⁶⁵ Korespondencja w archiwum autorki.

Ważną intencją budowania krzyży i kapliczek była ochrona przed epidemiami, które nawiedzały różne regiony Polski. Krzyż stawiano na obu krańcach wsi, aby przy wjeździe do niej bronił wieś przed atakiem cholery lub innej choroby. Stąd popularne dla wielu miejscowości obiekty z suplikacjami „Od powietrza, głodu, ognia i wojny zachowaj nas, Panie”. Intencje te wiązały się również z tragediami uważanymi za najgorsze, a które mogły nawiedzać wsie. Wojny lub przemarsze wojsk wiązały się nie tylko z możliwością utraty życia w konsekwencji działań zbrojnych, a również z roznoszeniem przez żołnierzy chorób zakaźnych. Przebywanie wojsk na danym terenie wiązało się również z konfiskatą na rzecz wojska produktów spożywczych i paszy, co skutkowało głodem. Drewniane zabudowania wsi pustoszyły pożary, więc intencję tę wyryto wśród najważniejszych. Sentencja umieszczana na krzyżu była zazwyczaj prośbą całej społeczności modlącej się o uchronienie od nieszczęść⁶⁶. Dzisiaj ów motyw pojawia się coraz rzadziej, najczęściej obecny jest przy obiektach przedwojennych, jak w przypadku granitowego krzyża we wsi Kostry Podśędkowięta Kolonia. Suplikacja taka znajdowała się i na krzyżu we wsi Kaliski, usuniętym w 2014 r. Na nowym obiekcie nie ma żadnych napisów.

Od powrotu epidemii miał chronić krzyż zwany karawką lub karawiką: krzyż łaciński z dodatkową poprzeczną belką u góry. Nazwa pochodzi od hiszpańskiego miasta Caravacca, w którym znajdował się w XVI w. słynący cudami krzyż z dwiema belkami poziomymi. Do Polski trafił najpierw w formie relikwiarzy, później zaczęto je stawiać na skraju wsi w czasach panującej w okolicy epidemii⁶⁷ lub

⁶⁶ T. Seweryn, *Krzyże i kapliczki*, s. 25–31.

⁶⁷ Zob. Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. III, Warszawa 1978, s. 8. hasło: karawaka.

w miejscu tworzonego cmentarza epidemicznego, zwano je też krzyżami cholerycznymi⁶⁸. Podobne krzyże odnajdziemy we wsi Wyszonki Wypychy, Piętki Gręzki i Kostry Podsędkowięta. Do 1975 r. taki krzyż znajdował się we wsi Piętki Szeligi, został jednak zastąpiony nowym⁶⁹.

Krzyż wykonywany w celach ochronnych przed zarazą musiał być wykonany i ustawiony w ciągu jednego dnia, drzewo musiało być ścięte w tej samej dobie⁷⁰. Ważne było zawieszenie na krzyżu fragmentu płótna wykonanego w ciągu jednego dnia.

Nie zawsze krzyż mający chronić przed epidemią lub ją zatrzymać musiał mieć formę karawki. Zdarzało się, że był to prosty krzyż, wykonywany jednak zgodnie z zasadą jednego dnia. Taki przypadek odnajdziemy we wsi Średnica Pawłowiecia⁷¹. Krzyże tego rodzaju noszą często daty pomorów, mogą więc stanowić rodzaj źródła dla badaczy historii regionu. Przekazy na temat pomorów są ciągle żywe wśród mieszkańców wsi, w których znajdują się krzyże epidemiczne, zwłaszcza kiedy krzyż jest karawką. W miejscach związanych z ofiarami epidemii stawiano też kapliczki. Często były to latarnie umarłych, walcowate lub czworoboczne obiekty z wnękami na zapalanie światła lub wstawienie figury (obrazu) świętego. Kapliczki wznoszono pod wezwaniem św. Rozalii i św. Rocha⁷². Miejsca te „(...) głuszy bujny chwast i dzikie krzewy. W ich sąsiedztwie nikt nie śpiewa nawet pieśni nabożnych. Panuje tu cisza i strach zabobonny,

⁶⁸ T. Seweryn, *Krzyże i kapliczki*, s. 27.

⁶⁹ Rozmowa z Józefem Olszewskim z 04.04.2017, zapis w archiwum autorki.

⁷⁰ Rozmowa z Józefem Olszewskim z 04.04.2017; rozmowa z Anną Parczewską z 23.05.2014, zapisy w archiwum autorki.

⁷¹ Rozmowa z Kazimierą Rzymską z 23.05.2014, zapis w archiwum autorki.

⁷² T. Czerwiński, *Krzyże i kapliczki przydrożne w Polsce*, s. 53.

by rozgwarem życia nie ocknąć gdzieś w pobliżu uśpionej śmierci”⁷³.

Dzisiaj kapliczki i krzyże epidemiczne są uważane za ciekawy element kultury ze względu na unikatowość, stąd otaczane są szczególną opieką⁷⁴. Kapliczkę poświęconą św. Rochowi możemy podziwiać we wsi Wyszonki Kościelne.

Krajobraz kulturowy to jedno z ważnych źródeł badania przeszłości regionu. Krzyże i kapliczki przydrożne są nośnikiem informacji na temat wydarzeń z przeszłości. Duża ich ilość ufundowana w krótkim czasie może świadczyć np. o jakimś nieszczęściu, które gwałtownie dotknęło okolice. Przykładem są krzyże ustawiane w latach dziewięćdziesiątych XIX w. na terenie całego dekanatu. W Królestwie Polskim notowano wówczas nieurodzaj oraz pandemię cholery we wsiach. Korespondent „Gazety Warszawskiej” opisywał sytuację z niedalekiego Białegostoku:

(...) nie sposób zacząć od czego innego, jak od trapiącej nas od połowy lipca – cholery. (...) O pojawieniu się u nas w tym roku epidemii można było być pewnym wobec tego, iż wszystkie dawniejsze epidemie grasowały również i w Białymstoku, jak i w gub. Grodzieńskiej (...) Świetne urodzaje jakieśmy sobie w tym roku obiecywali, z przyczyny niepogody towarzyszącej zbiorom, strasznym gradobiciem ucierpiały zwłaszcza pow. Brzeski, Słonimski (...) a że siana zbiory tego lata o wiele mniej niż dawniej, koniczyny nie obrodziły tego lata powszechnie, kartofle z racji ciągle obecnie padających deszczów gnić zaczynają itd. itd. Ziemianom naszym przeto rok obecny w rocznikach ich gospodarskich nieświetną wcale postawi kreskę⁷⁵.

⁷³ T. Seweryn, *Krzyże i kapliczki*, s. 27.

⁷⁴ T. Czerwiński, *Krzyże i kapliczki przydrożne w Polsce*, s. 314.

⁷⁵ Verdicus, *Listy od korespondentów. Białystok 2-go września*, „Gazeta Warszawska” 1893, nr 239, s. 2.

Na obszarze dekanatu szepietowskiego (a może i dużo szerszym) znajdziemy co najmniej kilka krzyży pochodzących z lat 1891–1893. Ciekawe jest, że wszystkie zostały stworzone według charakterystycznego tylko dla tego okresu wzoru, a także podpisane datą. Nie udało się ustalić, czyje ręce je ustawiły, a czasem tylko z czyjej fundacji powstały. Warto wobec tego zwrócić uwagę na stosunkowo wysokie krzyże ustawione w podstawach betonowych lub kamiennych we wsiach: Piekuty Urbany, Krasowo Wielkie, Kostry Litwa, Kostry Podsędkowięta, Kostry Śmiejski, Malinowo, Lubowicz Byzie, Łopienie Zyski, Wiktorzyn. Dat na nich należy szukać na podstawach lub na wysokości 1/3 dolnej pionowej belki, wykutych przez kowala jako ażurowy element dekoracyjny lub na umieszczonej w tym miejscu kutej tabliczce. Część obiektów wymieniono na nowe, bez podkreślenia poprzedniej daty, więc możliwe, że było ich więcej. Fakt jakiegoś rodzaju nieszczęścia na tym terenie podkreślają źródła wykorzystywane przez historyków do badań demograficznych, które wykazują duży ubytek ludności np. w gminie Piekuty Nowe w latach 1891–1893⁷⁶.

Rośliny, przydrożni towarzysze krzyży

Rośliny grają w życiu ludzi wiele ról. Twórcy czerpią inspiracje z natury, opierając elementy swoich prac na motywach roślinnych. Nie inaczej działa się z krzyżami i kapliczkami przydrożnymi. Dość rozpowszechnioną lokalnie formą dzieła kamieniarskiego są krzyże w formie pni drzew z odciętymi konarami (Wojny Piecki). Do wykonania zdo-

⁷⁶ M. Dajnowicz, *Drobna szlachta ziemi łomżyńskiej na przełomie XIX i XX wieku*, Łomża 2002, s. 23, tab. 7.

bień jednej z podstaw krzyża użyto motywu liści akantu (Dąbrówka Kościelna). Powszechne jest wykuwanie w formach, najczęściej granitowych, motywów liści oliwnych (Wojny Izdebnik, Krasowo Wólka).

Rośliny towarzyszące małej architekturze przy drogach mają znaczenie zarówno symboliczne jak i dekoracyjne. Drzewa sadzone w pobliżu miejsc związanych z *sacrum* mają symbolikę związaną zarówno z chrześcijaństwem, jak i wcześniejszymi wierzeniami. Drzewa bywały traktowane jako siedziby bóstw, symbole zmartwychwstania i nowego życia. Postacie związane ze sferą *sacrum* zjawiają się wśród koron drzew. Drzewa są symbolem siły i vitalności, nowego życia i zmartwychwstania⁷⁷. Wartości przypisywane poszczególnym gatunkom drzew pozostają z związku z ludowym postrzeganiem religii. Lipa jest drzewem, które ma szczególne cechy ze względu na kojarzoną z nią Matkę Boską. Stąd częste występowanie kapliczek zawieszanych właśnie na tym drzewie. Lipa miała ponadto chronić przed piorunem, a rzeźba wykonana z drewna lipowego miała być środkiem antydemonicznym⁷⁸. Krzyże w pasie pobocza często funkcjonują w towarzystwie drzew, m.in. właśnie lip, zdarza się, że dużo starszych niż sam obiekt (Żabiniec, Lendowo Budy, Łuniewo Wielkie), czy też są zawieszane bezpośrednio na dębach (Kaliski, Krasowo Wielkie). Drzewa te dają wrażenie jakby koronami miały chronić krzyże ustawione pomiędzy nimi. Rośliny pełnią ważną funkcję dekoracyjną. W otoczeniu krzyży i kapliczek sadi się zatem bez, który kwitnie późną wiosną, w czasie obchodów świąt związanych z kultem maryjnym. Ciekawym przykładem jest jarzębina, wskazana jako wyjątkowo dekoracyjne drzewo, które najpierw zdobi baldachami kwiatów, później zielonymi, a w końcu

⁷⁷ J. Dębowski, L. Zacharczuk, *Motywy przyrodnicze w polskiej i białoruskiej kulturze ludowej pogranicza (aspekt ekologiczny)*, Siedlce 2003, s. 22.

⁷⁸ Tamże, s. 112.

czerwonymi owocami. Współcześnie sadi się również tuje i bukszpany⁷⁹.

Przydrożna architektura sakralna przeważnie jest otaczana ogrodzeniem, które pozwala na łatwiejsze zapanowanie nad estetyką roślin. Wyznacza ono raczej granicę opieki nad otoczeniem, niż granicę panowania *sacrum*, ponieważ krzyże miały otaczać opieką całą wieś. W obrębie ogrodzenia sadi się tradycyjne kwiaty, spotykane w przydomowych ogrodach: tulipany, lilie, piwonie. *Lilia candidum*, zwana lokalnie lilią Matki Boskiej⁸⁰ bardzo często towarzyszy małej architekturze sakralnej. Pomiedzy kamieniami można spotkać różne gatunki rozchodników. O kwiaty dbają najczęściej kobiety, czasem mężczyźni – mieszkańcy wsi.

⁷⁹ Rozmowa z Haliną Markowską z 21.05.2014 r., zapis w archiwum autorki.

⁸⁰ Rozmowa z Janiną Konicką z 20.04. 2013 r., zapis w archiwum autorki.

Sławomir Wnęk

Geografia duchowości Galicji
w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego
na przełomie XIX i XX w.
Wybrane zagadnienia

W średniowieczu wykształciła się przestrzeń chrześcijańska sakralna, która z czasem wzmacniała się i rozwijała wraz z rozwojem sieci parafialnej. Obiekty z najbliższego otoczenia kościoła (ołtarze i obrazy, dzwonnica, plac kościelny), a w dobie staropolskiej cmentarz przykościelny, od końca XVIII w. lokalizowany z dala od zabudowań mieszkalnych, były chronione przepisami prawa kościelnego. Przestrzeń otwartą coraz skuteczniej przejmowały kaplice, kapliczki i krzyże przydrożne, jako przykłady tzw. małej architektury sakralnej. W XVII, a zwłaszcza od XVIII w. nasilił się kult obrazów i figur uznanych za cudowne; koronowane stały się celem pielgrzymek na masową skalę, ściągając pielgrzymów z najdalszych stron¹. Do najważniejszych sanktuariów katolickich o zasięgu ponadregionalnym, czyli obejmującym terytorium kilku diecezji, zaliczano: Bardo,

¹ A. Witkowska, *Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717–1992*, [w:] *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, A. Jackowski (red.), Kraków 1995, s. 87–103.

Berdyczów, Częstochowę, Gidel, Gietrzwałd, Jarosław, Kalwarię Paclawską, Kalwarię Zebrzydowską, Kodeń, Kraków, Leżajsk, Piekary Śląskie, Skępe, Trzebnicę i Wilno – Ostrą Bramę. W księgach cudów spisywano relacje nadzwyczajnie uzdrowionych, co dodatkowo wzmacniało więź duchową pielgrzymów z tymi miejscami².

Tysiące wiernych regularnie pielgrzymujących do miejsc świętych utartym szlakiem przyczyniło się do rozwinięcia infrastruktury turystyki religijnej zapewniającej pątnikom nie tylko doznania religijne, o które zabiegali, a przy tej okazji także wrażenia estetyczne i poznawcze. W tych sanktuariach, obok materialnej przestrzeni sakralnej, wykształciły się niematerialne elementy obszaru sakralnego – mam na myśli nazwy ulic i placów prowadzących do tych miejsc.

Pod budowę świątyni wybierano miejsca zapewniające jej uprzywilejowaną pozycję względem innych budynków. Zazwyczaj było to wyraźnie zaznaczone wzniesienie wolne od zabudowań lub wzgórza podkreślające wyjątkowość miejsca. W ten sposób podkreślano znaczenie i funkcję kościoła, wraz z otoczeniem tworząc najważniejszą przestrzeń sakralną w parafii. Wierni widzieli w kościele miejsce codziennych i świątecznych spotkań. Udzielano sakramentów porządkujących życie duchowe wiernych. Udział w procesjach wynikających z kalendarza liturgicznego (Boże Ciało, misterium Męki Pańskiej) dodatkowo jednoczył wspólnotę religijną. Tym wydarzeniom towarzyszyła muzyka organowa³. Wspomnijmy o roli organistów, którzy oprócz umie-

² T. Wiślicz, *Religijność wiejska w Rzeczypospolitej szlacheckiej. Problemy i trzy przybliżenia*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 2004, nr 2, s. 97–117.

³ B. Bartkowski, *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987, s. 12–57; D. Pustelak, *Organisci kościelni w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w czasach zaborów – funkcje i pozycja społeczna*, [w:] *Człowiek, społeczeństwo, źródło. Studia dedykowane Profesor Jadwidze Hoff*, S. Kozak i in. (red.), Rzeszów 2014, s. 250–267.

jętności gry na instrumencie czynnie uczestniczyli w łacińskiej mszy z elementami języka polskiego według instrukcji kościelnej:

(...) czuwać należy nad śpiewem kościelnym, aby nie był krzykliwym, dzikim, rażącym niemile ucho, albo teatralnym; lecz aby był poważnym, zgodnym, przyjemnym i melodyjnym. Śpiew ludowy w języku ojczystym jest najodpowiedniejszy dla nabożeństw ludowych, jakimi są suplikacje, nabożeństwa brackie, majowe, różańcowe, pasyjne itp. Podczas sumy zaś, nieszpórów i innych nabożeństw liturgicznych powinno się w śpiewie używać języka łacińskiego⁴.

Poetycką ilustrację znaczenia kościoła w życiu wiernych znajdujemy w wierszu Artura Rimbaud, *Biedni ludzie w kościele* z 1871 r., przekład Jana Kasprowicza.

Wtłoczeni w kąty wilgotne kościoła,
Co dech ich studzi, w ław dębowych cieśni,
K'pozłocie chóru obróciwszy czoła,
Z dwudziesty gardeł zbożne ryczą pieśni.
Zapachy wosku chłonąc jak woń chleba,
Szczęśliwi, korni jak pies pod batogiem,
Ubodzy w Panu, ci wybrańcy nieba
Śmieszne Oremus składają przed Bogiem.
Po sześciu znojných dniach spocząc na gładkiej
Ławie – dla kobiet jakaż to ponęta (...),
W domu chłód, zimno, i mąż pijanica.
To nic.... – Chwileczkę!.... Potem niech je zdepce
Trud. Teraz wokół charkot, poszept, lica
Starych babinek postrojonych w czepce (...)

Od 1996 r. Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego wydaje czasopismo „Peregirius Cracoviensis” zajmu-

⁴ Kurenda I Konsystorza Biskupiego przemyskiego ob. ł. r. 1892. *List pasterski w którym się przepisuje porządek nabożeństwa publicznego w kościołach parafialnych...*, Przemyśl 1892, s. 16.

jące się badaniem zależności między religią a zmieniającą się przestrzenią geograficzną. Ogłaszane tam artykuły w wielu przypadkach zamieniły się w samodzielne opracowania⁵.

Kościół i ich otoczenie

Świątynie

Położenie Przemyśla na pograniczu polsko-ruskim spowodowało, że od X do XIV w. miasto było wymiennie w posiadaniu każdej ze stron konfliktu. Od roku 1375 rozpoczął się długotrwały proces budowy struktury rzymskokatolickiej na Rusi włączonej przez Kazimierza Wielkiego do Korony. W wyniku życzliwości kolejnych monarchów skorzystała społeczność katolicka Przemyśla. W 1412 r. Władysław Jagiełło odebrał prawosławnym katedrę zamkową i przekazał przemyskim katolikom⁶. W latach 1375–1500 w Przemyśle wzniesiono cztery kościoły. W 1460 r. rozpoczęto budowę nowej katedry łacińskiej, funkcjonującej do dzisiaj, oraz dwu kościołów przyklasztornych należących do dominikanów i franciszkanów⁷.

W latach 1883–1903 przeprowadzono prace restauracyjne w katedrze przemyskiej według projektów Tomasza Pryglińskiego (1847–1895), dokończone pod kierunkiem Stanisława Majerskiego (1872–1926), przemyskiego architekta. Zorganizowaną formę opieki nad zabytkami opracowało

⁵ G. Holly, *Przekształcanie krajobrazu sakralnego na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim (XIX–XXI wiek)*, Ustrzyki Dolne 2014, s. 58–100.

⁶ J. Krochmal, *Kościół katolickie w Przemyśle w latach 1375–1412*, „Rocznik Przemyski” 1996, t. 32, z. 1. Historia, s. 3–18.

⁷ J. Krochmal, F. Kyrk, *Stosunki wyznaniowe 1375–1500*, [w:] *Dzieje Przemyśla*, t. 2 (1340–1772), cz. 1. *U źródeł średniowiecza*, F. Kyrk (red.), Przemyśl 2003, s. 162.



Il. 1. Katedra przemyska, fotografia z początku XX w.

galicyjskie środowisko konserwatorskie podczas kongresu w 1888 r. Galicję podzielono na dwa odrębne środowiska konserwatorskie: dla Galicji Zachodniej z siedzibą w Krakowie i dla Galicji Wschodniej we Lwowie. W dobie autonomii galicyjskiej zawiązywały się komitety diecezjalne w celu sprawowania opieki nad zabytkami sztuki chrześcijańskiej⁸. Ta inicjatywa uchroniła przed zniszczeniem najcenniejsze (najstarsze) zabytki architektury sakralnej, a także zwróciła uwagę na funkcjonujące w przestrzeni sakralnej drewniane kościoły. W połowie XIX w. na terenie diecezji prze-

⁸ J. Frycz, *Restauracja i konserwacja zabytków architektury w Polsce w latach 1795–1918*, Warszawa 1975, s. 164, 189–190.

myskiej w 282 parafiach były 163 kościoły drewniane (57,8%) i 119 murowanych, jeden częściowo murowany z elementami drewnianymi. Na początku XX w. drewniane kościoły powoli wypierała z krajobrazu moda na murowane kościoły neogotyckie, no i czas⁹. W celu ochrony tych obiektów galicyjskie środowisko konserwatorskie rozpoczęło wówczas na szeroką skalę ich dokumentowanie. Tadeusz Spiss (1882–1954), urzędnik lwowskiego c.k. Namiestnictwa, opracował katalog drewnianej architektury sakralnej obrządku rzymskokatolickiego i greckokatolickiego na terenie Galicji. We wstępie do katalogu napisał:

(...) W konserwacji zabytków na szczególną uwagę zasługuje u nas opieka nad budowlami drewnianymi. Dzieła architektury przekazane nam przez wieki średnie w przeważnej swej części są tworem myśli, a zarazem dziełem rąk i sił z zagranicy się rekrutujących. Twórczość tubylcza ujawniła się w kraju naszym, jako kraju na wskroś lesistym w budownictwie drewnianym. Stąd też kościoły i cerkwie drewniane, pochodzące z lat dawnych, są dla nas nie tylko pozostałością po ojcach naszych, lecz zarazem świadectwem rozwoju sztuki rodzinnej, której najwspanialszym objawem był kościół¹⁰.

W krajobrazie wiejskim drewniany kościół stanowił, obok dworu lub pałacu, najważniejszy akcent architektoniczny polskiej wsi. Kościoły o przysadzistej bryle i wysokim dachu wznosiły się w sąsiedztwie cmentarza porośniętego starodrzewem, otoczonego żywopłotem, a od połowy XVIII w. najczęściej murem. Zainteresowanie ochroną krajobrazu obserwujemy od II połowy XIX w. W przestrzeni sakralnej dostrzeżono rodzaj duchowości godny ochrony i zachowania.

⁹ R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna diecezji przemyskiej*, „Nasza Przyszłość” 1976, t. 46, s. 53–79.

¹⁰ T. Spiss, *Wykaz drewnianych kościołów i cerkwi w Galicji*, Lwów 1912, s. V.



Il. 2. Drewniany kościół parafialny w Lutczy z XVI w., widok współczesny

Prawo kanoniczne regulowało kwestię kultu obrazów. Administratorom obiektów kościelnych zwracano uwagę, aby wystawiane w kościołach dzieła o treści religijnej przeznaczone do publicznej czci były zgodne z przyjętym w Kościele sposobem ich przedstawiania. Zabroniono wystawiania i umieszczania na ołtarzach i ścianach figur i obrazów o małej wartości artystycznej. Sugerowano więc, aby obrazy, rzeźby i witraże zamawiano „u wybitnych i głęboko religijnych artystów”.

Naturalnym łącznikiem pomiędzy przestrzenią sakralną a obszarem przestrzeni otwartej była droga prowadząca do kościoła¹¹. Bogaty w architekturę sakralną Przemyśl wyróżniał się okazałymi kościołami należącymi do biskupstwa i zgromadzeń zakonnych. Ich pierwszorzędne znaczenie

¹¹ G. Jaritz, *Droga do kościoła w późnym średniowieczu. Splendor i kurz*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2005, nr 2, s. 131–145.

podkreślały nazwy ulic: Biskupia, Kanonicza oraz Zaklasztorna, mające średniowieczną metrykę¹². W parafiach miejskich drogę prowadzącą do kościoła nazywano zazwyczaj ulicą Kościelną. Jej lokalizacja w sąsiedztwie miejsca kultu stawiała ją w uprzywilejowanej pozycji w stosunku do mniej uczęszczanych ulic. Przy tej ulicy koncentrowało się życie w dni świąteczne, poprzedzające udział w mszy i po jej zakończeniu. W parafiach wiejskich drogi prowadzące do kościoła były dobrze znane parafianom *ab antiqua via*, jak zapisywano w dokumentach wizytacyjnych. Drogi te były utrzymywane w czystości.

W otoczeniu kościoła wyróżniał się plac przykościelny wyraźnie określający obszar sakralny. W parafii Boguchwała bryłę murowanego kościoła z 1729 r. otaczał ceglany mur datowany na 1860 r. z wygrawerowanymi inicjałami (H.S.) fundatora Henryka Straszewskiego (1820–1889) kolatora parafii i właściciela obszaru dworskiego. W wewnętrznej stronie muru znajdowały się emalie wykonane na blasze, sprowadzone na zamówienie parafii z Paryża, przedstawiające kolejne stacje Drogi krzyżowej. Na początku XX w. wizerunki te zostały przeniesione do kościoła. Rozmieszczono je w dobudowanym przedsionku świątyni¹³.

Przestrzeń sakralną wzmacniały i wyróżniały kościoły należące do zgromadzeń i zakonów męskich i żeńskich. Na terenie diecezji przemyskiej w 1914 r. funkcjonowało 9 zgromadzeń i zakonów męskich rozlokowanych w 23 miejscowościach, w większości na terenie miast. Oto ich lokalizacja: bernardyni – Dukla, Leżajsk, Przeworsk, Rzeszów, Sambor; dominikanie – Borek, Dzików, Jarosław, Wielkie Oczy; franciszkanie – Jasło, Kalwaria, Krosno, Przemyśl, Sanok;

¹² F. Kiryk, *Terytorium, zabudowa i mieszkańcy*, [w:] *Dzieje Przemyśla*, t. 2, s. 75.

¹³ Kronika Diecezji Przemyskiej 1911, nr 10–11, s. 500.

jezuici – Chyrów, Stara Wieś; kapucyni – Sędziszów, Krośno, Rozwadow; karmelici – Sąsiadowice; misjonarze – Dębowiec; redemptoryści – Mościska i reformaci – Biecz, Jarosław, Przemyśl, Sądowa Wisznia. Zgromadzeń i zakonów żeńskich było 9 w 15 miejscowościach, zajmujących się przede wszystkim opieką nad sierotami i wspieraniem najuboższych. Benedyktynki były w Przemyślu; boromeuszki – Łańcut, Rzeszów, Wielkie Oczy; dominikanki – Wielowieś; felicjanki – Besko, Gorlice, Iwonicz, Jarosław, Krościenko Niżne, Przemyśl, Rzeszów, Sanok, Słocina; karmelitanki – Przemyśl; niepokalanki – Jarosław; opatrzościanki – Łąka, Przemyśl; służebniczki – Stara Wieś i wizytki w Jaśle.

Cmentarze

Mocą dekretu cesarskiego Józefa II z 23 sierpnia 1784 r. na terenie Galicji zamknięto przykościelne nekropolie powołując się na względy sanitarne. Obowiązek wykonania tego aktu prawnego nałożono na duchowieństwo i właścicieli obszarów dworskich. Proces likwidacji cmentarzy przykościelnych rozpoczęty w końcu wieku XVIII w parafiach miejskich postępował sprawnie. W warunkach wiejskich proces ten trwał nawet kilkadziesiąt lat i w związku z oporem mieszkańców wobec nowego sposobu grzebania zmarłych zakończył się dopiero na początku XIX w.¹⁴ Największe nekropolie Galicji: Lwów (cmentarz Łyczakowski) i Kraków (cmentarz Rakowicki) założone w latach osiemdziesiątych XVIII w. zachwycają architekturą nagrobną. Do tych wzorów starały się nawiązywać mniejsze ośrodki miejskie, zamawiając nagrobki w najlepszych warsztatach kamieniarskich.

¹⁴ J. Dziobek-Romański, *Prawo grzebalne w Galicji (1772–1918). Zarys problematyki*, [w:] *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski południowo-wschodniej*, t. 1, Z. Budzyński (red.), Rzeszów 2003, s. 161.

Na początku XX w. na terenie Galicji działało blisko 200 zakładów kamieniarskich. W Galicji Zachodniej najbardziej znany był krakowski kamieniarz Fabian Hochstim mający zakłady przy ul. Poselskiej i ul. Szpitalnej. Specjalizował się w pomnikach, grobowcach i ornamentach budowlanych. Prace z jego zakładu znajdowały się na cmentarzach w rozległej diecezji krakowskiej, a także w diecezji przemyskiej, wyróżniając się formą artystyczną. W Przemyśle od 1867 r. działała firma kamieniarsko-rzeźbiarska Ferdynanda Majerskiego (1832–1921), wszechstronnie przygotowanego do tego zawodu artysty. Od 1890 r. działał w Rzeszowie zakład Franciszka Janika, kamieniarza wykształconego w Krakowie i Lwowie¹⁵. Wiejskie nekropolie sporadycznie zdobiły prace najwybitniejszych galicyjskich kamieniarzy.



Il. 3. Nagrobek ks. Aleksandra Ciesielskiego (1816–1883) proboszcza w Boguchwale, z warsztatu kamieniarskiego Fabiana Hochstima

¹⁵ *Skorowidz przemysłowo-handlowy Królestwa Galicji*, Lwów 1906, s. 161–164.

Wypada wspomnieć o cmentarzach epidemiologicznych („cholerycznych”) zlokalizowanych w znacznej odległości od zabudowań mieszkalnych i cmentarza parafialnego. Powstały skutkiem dramatycznych załamań demograficznych wywołanych chorobami zakaźnymi w XIX w., głównie cholera. Poza lokalizacją cmentarze te różniły się od cmentarzy parafialnych symboliką, kształtem cokołów, również treścią napisów nagrobnych¹⁶.

Kaplice rodowe, kapliczki, krzyże przydrożne

W drugiej połowie XIX w. przestrzeń sakralną wzbogaciły kaplice rodowe budowane jako fundacja ziemiaństwa galicyjskiego. Najzamożniejsi zadbali o bogate wyposaże-



Il. 4. Figura Jana Nepomucena z połowy XVIII w., fot. współczesna

¹⁶ J. Kolbuszowski, *Wiersze z cmentarza*, Wrocław 1985, s. 42.

nie, przywożąc z zagranicznych podróży (lub tam zamawiając) obrazy o treści funeralnej. Na temat częstotliwości i rozmieszczania kapliczek, kamieni i krzyży przydrożnych w diecezjalnej przestrzeni sakralnej w pełni zdajemy sobie sprawę, gdy pochylimy się nad galicyjskimi mapami wojсковymi. Przestrzeń galicyjską wypełniała ludowa rzeźba kamienna o treści sakralnej autorstwa anonimowych lub zapomnianych dziś twórców ludowych, pieczołowicie dokumentowana, inwentaryzowana i opisywana przez etnografów i konserwatorów¹⁷.

Dzwony

W symbolice chrześcijańskiej wieża, na której zamocowano dzwon lub dzwony, była widocznym symbolem religii chrześcijańskiej¹⁸. Powszechnie wiadomo, że kościoły katedralne posiadały pięć dzwonów, kolegiackie trzy, parafialne dwa lub trzy, zależnie od zamożności, a w dawniejszych czasach bywało, że wystarczał jeden. Dźwięk dzwonów regulował porządek dzienny, wypełniał przestrzeń sakralną powszechnie znanymi odcieniami brzmień, których znaczenie właściwe odczytywano. Przepisy liturgiczne przewidywały, że:

(...) dzwoni się na Anioł Pański codziennie trzykrotnie, tj. rano, w południe i wieczorem, za każdym razem z trzema przestankami, należy ściśle przestrzegać, bacząc na to, aby w porze letniej dzwoniło o godzinie 5 rano, o 12 w południe i o zacho-

¹⁷ T. Seweryn, *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*, Warszawa 1958, s. 7–62; R. Reinfuss, *Ludowa rzeźba kamienna w Polsce*, Wrocław 1989, s. 12–33; U. Janicka-Krzywda, *Fundacje kapliczek i krzyży przydrożnych na polskim Podkarpaciu. Geneza i typologia*, „Nasza Przyszłość” 1998, t. 89, s. 401–444.

¹⁸ D. Forstner, *Symbolika świata chrześcijańskiego*, Warszawa 1990, s. 380–381.

dzie słońca wieczorem; w porze zimowej o 6 rano, o 12 w południe i o zachodzie słońca¹⁹.

Przepisy kanoniczne nakazywały biskupom przeprowadzenie czynności poświęcenia dzwonów. Jednak z uwagi na rozległość diecezji i trudności komunikacyjne, także wiek i stan zdrowia biskupów, zdarzało się, że zabiegali oni w Stolicy Apostolskiej o możliwość uzyskania zastępstwa. Tę zmianę uzasadniali koniecznością udziału poświęconych dzwonów w praktykach religijnych.

W badaniach nad odlewnictwem uwzględniano formę dzwonu i jego dekorację, tj. walory artystyczne przedstawień figuralnych i ornamentalnych, ponadto inskrypcje i elementy heraldyczne. O tym dowiadujemy się z książki podsumowującej straty wywołane działaniami wojennymi w latach 1914–1916. Przygotowana wówczas dokumentacja dała ogólny obraz pracowni ludwisarskich działających na terenie Małopolski począwszy od średniowiecza. Z ustaleń tych wynika, że dominowały importowane warsztaty ludwisarskie z Norymbergii, ponadto ze Spiszu i Węgier. Najstarszy dzwon datowano na XIII w.²⁰ W opracowaniu tym pojawia się informacja na temat krakowskiej ludwisarni Jana Freudentala działającej w połowie XV w. Należała do najbardziej znanych warsztatów odlewniczych. O randze tego warsztatu świadczą zamówienia z kościołów katedralnego i mariackiego. Spoza Krakowa odbiorcami dzwonów ludwisarni Freudentala były liczne parafie z diecezji przemyskiej. Oto kilka przykładów. Dzwon z kościoła parafialnego w Zgłobniu, datowany na rok 1442, miał cylindryczną formę zdobioną łacińskim tekstem wykonanym gotycką

¹⁹ Kurenda I *Konsystorza Biskupiego przemyskiego*, s. 19–20.

²⁰ T. Szydłowski, *Z dziejów odlewnictwa w Polsce*, [w:] *Dzwony starodawne sprzed r. 1600 na obszarze b. Galicji*. T. Szydłowski (ulożył i zredagował), Kraków 1922, s. 1–35.



Il. 5. Dzwon z kościoła parafialnego w Dobrzechowie datowy na 1448 r., fot. współczesna

majuskułą. Dzwon z Dobrzechowa z 1448 r., o wadze 840 kg, w 1891 r. przewieziony do niemieckiej gizerni w Wiener Neustadt. Na rok 1569 datowany jest dzwon z medalionem przedstawiającym Sąd Parysa, zamówiony do kościoła parafialnego w Olpinach²¹. Dzwon wykonano w krakowskiej pracowni Oswalda Baldnera (zm. 1575), nadwornego ludwisarza Zygmunta Augusta, pochodzącego z Norymbergii²². W roku 1808, w Kałuszu, rozpoczęła działalność ludwisarnia Felsztyńskich, od połowy XIX w. działająca w Przemyśle już jako spółka rodzinna.

²¹ Katalog dzwonów sprzed 1600 r. opracowany przez Karola Badeckiego, Feliksa Kopereę, Tadeusza Szydłowskiego i Stanisława Tomkowicza, [w:] *Dzwony starodawne sprzed r. 1600 na obszarze b. Galicji*. T. Szydłowski (ułożył i zredagował), Kraków 1922, s. 35–95.

²² J. Samek, *Polskie rzemiosło artystyczne*, Warszawa 1984, s. 29.

Pielgrzymim szlakiem do *locus sacra*

Mediewiści odtworzyli drogę pielgrzymów do relikwii św. Wojciecha w Gnieźnie. Znany jest piętnastowieczny krakowski szlak pątniczy, na którym znajdowało się 17 miejsc kultu, jako ważna część przestrzeni sakralnej królewskiego Krakowa²³. Do naszych czasów przetrwał kult św. Stanisława Biskupa Męczennika²⁴. Wyjątkiem na skalę europejską stała się Kalwaria Zebrzydowska, zaprojektowana na początku XVII w. przez Paulusa Baudaertha (ok. 1580–ok. 1617), architekta flamandzkiego, na zamówienie Mikołaja Zebrzydowskiego (1553–1620), wojewody krakowskiego²⁵. Na okolicznych wzgórzach w sąsiedztwie Lanckorony z wykorzystaniem znacznej przestrzeni umieszczono kilkadziesiąt kaplic (pawilonów) nawiązujących do Męki Pańskiej. Wzorowano się na planie dawnej Jerozolimy, stąd też początkowa nazwa tego miejsca – Nowa Jerozolima²⁶. Kaplice połączone drózkami wyznaczały pielgrzymom kierunek uczestnictwa w uroczystościach religijnych, na największą skalę w misteriach wielkanocnych²⁷. Zebrzydowski oddał klasztor bernardynom, którzy urządzili tam jedno z najważniejszych w Polsce miejsc kultu²⁸. Na tej kalwarii wzorowały się kolejne sanktuaria znajdujące się w granicach diecezji przemyskiej.

²³ J. Rajman, *Kraków. Zespół osadniczy. Proces lokacji. Mieszczanie do roku 1333*, Kraków 2004, s. 147–152.

²⁴ A. Witkowska, *Przestrzeń sakralna późnośredniowiecznego Krakowa*, [w:] *Ecclesia et civitas. Kościół w mieście średniowiecznym*, H. Manikowska, H. Zaremska (red.), Warszawa 2002, s. 37–48.

²⁵ T. Chrzanowski, *Geografia niderlandyzmu polskiego (XV–XVII w.)*, [w:] *Niderlandyzm w sztuce polskiej*, T. Hrankowska (red.), Warszawa 1995, s. 59–80.

²⁶ E. Świerczek, *Kalwaria jako polska Jerozolima*, „*Peregrinus Cracoviensis*” 1995, nr 2, s. 27–28.

²⁷ L. Kaszowski, *Chrześcijańskie spojrzenie na środowisko geograficzne jako przestrzeń pielgrzymowania*, „*Peregrinus Cracoviensis*” 1996, nr 4, s. 76.

²⁸ E. Bilska, *Przemiany kulturowych i religijnych funkcji kalwarii w Polsce*, [w:] *Przestrzeń i sacrum*, s. 201–220.

Niektóre gromadziły tysiące pielgrzymów, np. Jarosław, Kalwaria Pałacowska, Krosno, Leżajsk, Rzeszów, Stara Wieś, znajdujące się pod zarządem duchowieństwa diecezjalnego lub zakonnego. Przeważały jednak sanktuaria lokalne (tabela 1).



Il. 6. Cudowny obraz Matki Bożej Strzyżowskiej z połowy XVII w., fot. współczesna

W drugiej połowie XIX w. wykształciła się w Galicji zorganizowana infrastruktura turystyczna przygotowana do obsługi coraz liczniejszej rzeszy pielgrzymów. Od krajoznawców galicyjskich dowiadujemy się o przygotowywanych z myślą o pielgrzymach domach zajezdnych, których nazwy nawiązywały do celu podróży. Informowano podróżnych o trudnościach z zakwaterowaniem, wyżywieniem, przestrzegano przez złodziejami. Etnograficznego kolorytu

Tabela 1. Sanktuaria maryjne w diecezji przemyskiej

Babice	Golcowa	Krzemienica	Poraż	Targowiska
Bachórz	Haczów	Krzywcza	Pralkowe	Tarnobrzeg
Blizne	Harkłowa	Lesko	Przemysł	Tarnowiec
Brzozów	Hoczew	Leżajsk	Pruchnik	Trześniów
Brzyska	Hyżne	Lubatorowa	Przeworsk	Tuligłowy
Budziwój	Jaćmierz	Lubenia	Radomyśl	Tyczyn
Buszkowice	Jarosław	Lubla	Radymno	Ustianowa Górna
Chłopice	Jasień	Łańcut	Rogi	Ustrzyki Dolne
Chyrowa	Jasionka	Łączki Jagiellońskie	Rozwadów	Węglówka
Chmielnik Rzeszowski	Jasło	Malawa	Rymanów	Wielkie Oczy
Czudec	Jaśliska	Medyka	Rzeszów	Wielowieś
Dąbrówka Sanocka	Jedlicze	Miejsce Piastowe	Sanok	Wietrzno
Dębowiec	Jodłówka	Mrukowa	Sieniawa	Wrocanka
Dobrzechów	Kalwaria Paławska	Niechobrz	Sietesz	Zabrodzie
Domaradz	Kańczuga	Nienaszów	Skalnik	Zagórz
Dubiecko	Klimkówka	Nowotaniec	Słocina	Zahutyń
Dukla	Kobylany	Nowy Żmigród	Sokołów Małopolski	Załęże
Dydnia	Kołaczyce	Odrzykoń	Stalowa Wola	Zarzecze
Dynów	Kombornia	Osiek Jasielski	Stara Wieś	Zręcin
Frysztak	Krosno	Osobnica	Stary Borek	
Futoma	Krościenko Wyżne	Polańczyk	Strzyżów	
Głogów Małopolski	Królik Polski	Połomia	Średnia Wieś	

Sanktuaria wymienione w tabeli 1 obejmują obiekty funkcjonujące w granicach diecezji przemyskiej sprzed 1992 r. Źródło: W. Zaleski, *Sanktuaria polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, M. i J. Lempiccy (oprac.), Warszawa 1988, s. 315–343.

tym uroczystościom dodawali dziadowie wędrowni, wyróżniający się śpiewem i widocznym kalectwem²⁹. Rozpowszechniano przewodniki dla pielgrzymów zawierające historię sanktuarium, opisy cudownych uzdrowień, ponadto pieśni nabożne wykonywane w czasie pielgrzymki³⁰. Szczególnie uroczysty przebieg miały obchody setnej rocznicy koronacji figury lub cudownego obrazu przy nadzwyczajnej frekwencji sięgającej w porze letniej nawet 100 000 wiernych. W roku 1853 w Leżajsku obchodzono jubileusz koronacji (1752) obrazu Najświętszej Marii Panny³¹. W obiegu wydawniczym znajdowała się broszura w nakładzie 2000 egzemplarzy, zawierającą treść modlitwy do cudownego obrazu w Leżajsku³². W 1856 roku jezuici zorganizowali w jarosławskim sanktuarium jubileusz setnej rocznicy koronacji Figury Matki Bożej z Chrystusem z krzyża zdjętym³³. Rzeszowscy bernardyni zorganizowali podobną uroczystość w 1863 roku z okazji jubileuszu koronacji obrazu Najświętszej Marii

²⁹ S. Wnęk, *Odkrywanie codzienności Galicji na wybranych przykładach quasi-przewodników i przewodników turystycznych. Od Andrzeja Ewarysta Kuropatnickiego (1786) do Mieczysława Orłowicza (1914)*, [w:] *Małe Miasta. Codzienność*, M. Zemło (red.), Białystok–Głogów Małopolski–Supraśl 2019, s. 437–441.

³⁰ *Trzy pieśni do NP. Maryi kalwaryjskiej dla wygody pielgrzymujących do Kalwarii Pałacowskiej napisał sługa z Gwoźnicy w 1789 r.*, Rzeszów 1879, s. 2–16; z najnowszych opracowań: D. Opaliński, *Galiczyjskie trasy według przewodników turystycznych*, [w:] *Galiczyjskie drogi i bezdroża. Studium infrastruktury, organizacji i kultury podróżowania*, J. Kamińska-Kwak (red.), Rzeszów 2013, s. 255–264.

³¹ J. Półcwiartek, *Kult maryjny w miastach galicyjskich. Wpływ odpustów na rozwój i aktywizację gospodarczą miasta na przykładzie Leżajska*, [w:] *Rozwój przestrzenny miast galicyjskich położonych między Dunajcem a Sanem w okresie autonomii galicyjskiej*, Z. Beiersdorf, A. Laskowski (red.), Jasło 2001, s. 413–430.

³² *Nabożeństwo do Najświętszej Marii Panny w obrazie leżajskim*, Rzeszów 1859.

³³ W. Zgrzebny, *Pielgrzymka do Matki Bożej Bolesnej jarosławskiej polnej w dzień stuletniej pamiątki Jej koronacji obchodzonej w poniedziałek w uroczystość narodzenia N. Marii Panny 8 września r. p. 1856*, Rzeszów 1859.

Panny³⁴. Przykłady cudownych uzdrowień doznanych przed cudownymi obrazami lub figurami dokumentowano w księgach cudów podając okoliczności uzdrowienia oraz nazwiska świadków³⁵.



Il. 7. Druk okolicznościowy (1863) na stulecie koronacji figury Najświętszej Maryi Panny

³⁴ Na pamiątkę stuletniej koronacji Najświętszej Maryi Panny w kościele o.o. Bernardynów rzeszowskich na dniu 8 września 1863 roku odbyć się mającej, Rzeszów 1863, s. 1–15; *Historia zjawienia się statui Najświętszej Marii Panny, która w kościele oo. Bernardynów rzeszowskich cudownymi słynie łaskami...*, Rzeszów 1865.

³⁵ A. Sikora, *Krótką historią cudownego obrazu Matki Bożej Niepokalanej w Kościele Parafialnym w Strzyżowie nad Wisłokiem*, „Strzyżowski Rocznik Muzealny” 2018, t. 4, s. 243–266.

Masowa turystyka pielgrzymkowa była przykładem nieco pokazowej religijności. W związku z tym polecono księżom diecezjalnym podjęcie określonych działań. Pouczenie w tej kwestii ogłoszono w prasie diecezjalnej:

(...) Czuwać także winno Czcigodne Duchowieństwo nad pielgrzymkami do miejsc odpustowych i pouczać lud, jak ma tę pielgrzymkę podejmować i odprawiać, aby Panu Bogu były rzeczywiście miłe i pielgrzymującym przyniosły pożytek duchowy. Lud nasz jest bardzo skłonny do tych pielgrzymek, ale rzadko odprawia je w sposób należyty i z pożytkiem dla duszy³⁶.

Obraz diecezji przemyskiej w świetle druków diecezjalnych

Chcąc zarysować geografę duchowości na terenie diecezji przemyskiej należy zdać sobie sprawę z jej przestrzeni terytorialnej, na której kluczową rolę odgrywała sieć parafii rzymskokatolickich. Diecezja przemyska wchodziła w skład metropolii lwowskiej. Należała tam do największych pod względem powierzchni wynoszącej 23 570 km². W 1914 r. diecezję przemyską zamieszkiwało 1.181 569 osób zróżnicowanych pod względem narodowościowym (Niemcy, Polacy, Rusini i Żydzi) i wyznaniowym: rzymskokatolicy, unici i przedstawiciele wyznania mojżeszowego³⁷.

Schematyzmy diecezjalne dostarczały wszechstronnych informacji na temat funkcjonowania diecezji. W interesującym nas okresie publikowano je po łacinie. Dostarczały in-

³⁶ Kurenda I Konsystorza Biskupiego przemyskiego, s. 20.

³⁷ I. Homola, *Organizacja terytorialna i duszpasterska diecezji przemyskiej rzymskokatolickiej w latach 1867–1914*, „Nasza Przeszłość” 1975, t. 43, s. 238–239.

formacji na temat struktury organizacyjnej diecezji (dekanaty, parafie), które stały się podstawą źródłową dla badaczy zajmujących się zmianami zachodzącymi w strukturze organizacyjnej diecezji w II połowie XIX w. Informacje te wydawca uzupełniał o dane statystyczne dotyczące stosunków wyznaniowych. W roku 1914 diecezja podzielona była na 32 dekanaty, te zaś na okręgi parafialne.

Tabela 2. Struktura organizacyjna diecezji przemyskiej 1914 r. według podziału na dekanaty i parafie

Dekanat i parafie	Dekanat i parafie	Dekanat i parafie	Dekanat i parafie
Przemyśl miasto – 2	Głogów – 10	Łańcut – 10	Rudnik – 15
Przemyśl pozamiejski – 7	Jaćmierz – 8	Miechocin – 11	Rymanów – 12
Biecz – 11	Jarosław – 9	Mościska – 12	Rzepiennik – 10
Brzostek – 9	Jasło – 10	Ołpiny – 7	Sambor – 13
Brzozów – 10	Jaworów – 10	Pruchnik – 10	Sanok – 8
Dobromil – 9	Krosno – 7	Przeworsk – 13	Strzyżów – 10
Drohobycz – 11	Lesko – 10	Rzeszów – 13	Tyczyn – 8
Dynów – 12	Leżajsk – 11	Rudki – 8	Żmigród – 16

Źródło: *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos rit. lat. Premisliensis pro anno domini 1914, Premisliae 1914, passim.*

Prezentując kolejne parafie z osobna schematyzmy przybliżyły jej historię i teraźniejszość. Pisano na temat okoliczności założenia parafii i budowy kościoła wraz z jego tytułem³⁸.

³⁸ „(...) Każdy kościół konsekrowany lub poświęcony powinien posiadać swój tytuł (...). Tytuł *titulus ecclesiae* jest to wezwanie, jakie kościół otrzymuje przy konsekracji lub poświęceniu, na wzór imienia nadawanego osobom przy chrzcie św. Tytułem kościoła może być Trójca Przenajświętsza lub inna tajemnica wiary świętej, Najświętsza Maryja Panna, Aniołowie lub święci Nowego Zakonu; nie mogą zaś nimi być, bez szczególnego przywileju Stolicy Apostolskiej, błogosławieni ani święci Starego Zakonu. (...) Tytuł kościoła wybiera ordynariusz przy poświęceniu ka-

Informowano o nazwiskach fundatorów, wizytacjach biskupich jako szczególnym źródle historycznym do studiów nad ludnością wyznania rzymskokatolickiego³⁹. Podawano liczbę wiernych w parafii łącznie z wsiami i przysiółkami należącymi oraz odległość dzielącą je od kościoła parafialnego. Ożywienie religijne widoczne na przełomie XIX i XX w. wyrażało się wzrostem bractw i organizacji katolicko-społecznych. Na terenie diecezji przemyskiej były to: Bractwo Apostolatu Najświętszego Serca Jezusowego, Bractwo Boni Pastoris, Bractwo Najświętszego Sakramentu, Bractwo NMP Królowej Korony Polskiej, Bractwo Różańcowe, bractwa trzeźwości: Bractwo Trzeźwości dla dorosłych i Bractwo Aniołów Stróżów dla dzieci. W 1906 r. rozpoczął działalność Związek Katolicko-Społeczny z zadaniem krzewienia zasad katolickich w życiu społecznym⁴⁰. Ze schematyzmów dowiadujemy się o kolatorach parafialnych, którymi byli zazwyczaj właściciele obszaru dworskiego. Spoczywał na nich obowiązek wspierania finansowego parafii. W zamian otrzymywali honorowe miejsce w kościele blisko ołtarza (ławka kolatorska) oraz przywilej eksponowanego uczestnictwa w życiu religijnym parafii. Informowano o archiwach parafialnych pozostających pod opieką proboszcza, od którego wymagano, aby przechowywał je starannie w odpowiednich szafach, chroniąc przed zniszczeniem.

mienia węgielnego, ustanawia go zaś przy konsekracji lub poświęceniu. Zazwyczaj nadaje się jeden tylko tytuł (...) Jeżeli jest kilka tytułów, to wszystkie są równorzędne" (F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, wyd. 3, t. 2, Opole 1958, s. 353–354).

³⁹ Z. Budzyński, *Statystyka ludności polskiej na terenie diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w pierwszej połowie XVII wieku*, „Prace Humanistyczne” 1986, nr 26, s. 33–58.

⁴⁰ E. Kalnicka, *Religijna działalność Związku Katolicko-Społecznego w diecezji przemyskiej w latach 1906–1914*, „Rocznik Przemyski” 1996, t. 32, z. 1. Historia, s. 77–92.

Wymieniono sylwetki księży wchodzących w skład konsystorza przemyskiego obrządku rzymskokatolickiego liczącego około 60 księży. Na jego czele stał biskup ordynariusz. W latach 1870–1881 był to Maciej Hirschler, po nim Łukasz Solecki (1881–1900), którego zastąpił na prawie ćwierć wieku Józef Sebastian Pelczar (1900–1924). Sufragan przemyski bp Józef Karol Fischer (1901–1931) był wikariuszem generalnym. Kapitułę katedralną przewodził proboszcz katedralny i rektor seminarium, ks. infułat Teofil Łękawski (1834–1923), a dalej dziekan katedralny ks. infułat Jakub Federkiewicz (1852–1926); następnie scholastyk katedralny ks. infułat Józef Stachyrak (1868–1930). Trzem urzędnikom kościelnym powierzono funkcję kanoników gremialnych; kolejnych ośmiu proboszczów i dziekanów zajmowało stanowiska kanoników honorowych. Na stanowisku referentów konsystorialnych wymieniono 14 księży. Obsługę administracyjną konsystorza gwarantowało kolejnych czterech księży. Skład przemyskiego konsystorza uzupełniali dziekani. Przedstawiono kadrę pedagogiczną (15 osób) Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego. W tym wykazie uwzględniono stopnie naukowe i godności kościelne. Informacje tę uzupełniał wykaz kleryków⁴¹. Wiele informacji na ten temat znajdziemy w książce ks. Władysława Kochowskiego (1872–1917), wydanej z drżącym latami rękopisu poświęconego przemyskim szkołom teologicznym⁴².

W 1914 roku społeczność księży diecezjalnych liczyła blisko 500 osób, w większości wywodziła się ze środowiska chłopskiego. Do połowy XIX w. dostęp do studiów teologicznych młodzieży pochodzenia chłopskiego był ograniczony

⁴¹ *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos rit. lat. Premisliensis pro anno domini 1914*, Premisliae 1914, passim.

⁴² W. Kochowski, *Historia seminarium przemyskiego diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego (1687–1895)*, Lwów–Kraków 2011, passim.

z uwagi na liczne bariery administracyjne utrudniające zdobycie matury warunkującej podjęcie studiów.

W ostatniej dekadzie XIX w. dostęp do gimnazjów dla młodzieży pochodzenia chłopskiego stał się łatwiejszy, przez co wielu absolwentów galicyjskich gimnazjów w Jaśle, Krośnie, Przemyśle czy w Rzeszowie uzyskało możliwość podjęcia studiów teologicznych w Przemyśle, rzadziej poza diecezją, we Lwowie lub Tarnowie. Schematyzmy publikowały skrócony biogram księdza zawierający dane dotyczące roku i miejsca urodzenia, datę i miejsce przyjęcia święceń kapłańskich, w przypadku starszych wiekiem także egzaminu proboszczowskiego. Wymieniano godności kościelne, jak chociażby przywilej noszenia rakiety i mantoletu. W razie opuszczenia parafii publikowano nazwisko administratora. Z tego źródła dowiadujemy się także o przebiegu posługi kapłańskiej wikariuszy oraz księży rezydentów, sporadycznie także przedstawicieli kleru zakonnego. Zamieszczano tam dane dotyczące siedziby zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich.

Schematyzmy dostarczały szeregu informacji na temat palących problemów społecznych, jak pijaństwo wśród włościan, którego rozmiary zdołano ograniczyć organizując akcje trzeźwościowe zainicjowane przez biskupa Franciszka Zachariasiewicza (1840–1845) i kontynuowane przez jego następców⁴³. Poruszały społecznie ważną kwestię zorganizowanej opieki nad osieroconymi dziećmi podejmowanej najczęściej przez zgromadzenia zakonne.

W roku 1846 opublikowano pierwszy zeszyt *Kurendy*, redagowany przez konsystorz przemyski po łacinie w celu przedstawienia spraw Kościoła, i po niemiecku, w odniesieniu do kwestii administracyjnych. Sporadycznie drukowano komunikaty po polsku, jak np. informacje o chorobach epi-

⁴³ R. Pelczar, *Ruch trzeźwościowy w łacińskiej diecezji przemyskiej w czasach galicyjskich*, „Nasza Przyszłość” 2010, t. 113, s. 107–133.

miologicznych i sposobach przeciwdziałania. W latach sześćdziesiątych zamieszczano po polsku informację na temat życia religijnego. W 1900 r. Kurendę zastąpiła Kronika Diecezji Przemyskiej. Kronika składała się z dwóch części: urzędowej i nieurzędowej. Część pierwsza zawierała dokumenty Kościoła: encykliki i pisma Ojca Świętego, dekrety kongregacji do spraw wiary, listy pasterskie biskupów i dokumenty synodalne. Część druga zawierała artykuły i rozprawy dotyczące historii Kościoła, teologii, kwestii społecznych, szkolnictwa itp. Opublikowano informacje dotyczące przebiegu wizytacji biskupich i życia codziennego parafii. Znajdujemy tam informacje na temat Muzeum Diecezjalnego, obecnie Muzeum Archidiecezji Przemyskiej. Obowiązek organizowania tej placówki biskup Pelczar powierzył ks. Władysławowi Luteckiemu (1882–1968), malarzowi, historykowi sztuki sakralnej, któremu powierzono obowiązki kustosa. Na polecenie biskupa Pelczara ks. Lutecki podróżował po Europie poznając muzea europejskie. Doświadczenia te przyczyniły się do rozwoju przemyskiej instytucji i wzbogacenia jej w ekspozycję sztuki sakralnej.

Słowo w przestrzeni sakralnej

Nauczanie z udziałem jezuitów było widowiskowe. Atrakcyjność polegała na znajomości teologii w połączeniu z biegłością w zakresie retoryki, teorii dramatu i elementów sztuki aktorskiej. Ważną rolę odgrywał głos i gest wykształcony w przeszłości na najlepszych wzorach (Kwantylian), rozstrzygający w sporach i polemikach z przeciwnikami religijnymi⁴⁴. W Galicji jezuitom nie chodziło o spory religijne,

⁴⁴ I. Kadulska, *Między sztuką wymowy a sztuką aktorską. (O podręczniku Franciszka Langa SJ)*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, H. Dziechcińska (red.), Warszawa 1989, s. 244–255.

lecz o wyjaśnienie wiernym kwestii życia wiecznego i potępienia.

Ks. Ludwik Grzebień opublikował artykuł poświęcony misjom ludowym organizowanym przez jego współbraci, jezuitów, w okolicy Strzyżowa na przełomie XIX i XX w. Artykuł napisał na podstawie relacji prasowych wydawanych przez to zgromadzenie zakonne. Najbardziej przemawiająca jest korespondencja, zamieszczona poniżej, dotycząca przebiegu misji ludowych w parafii Niewodna (dekanat strzyżowski) we współpracy ze stowarzyszeniem Boni Pastoris od 7 do 16 czerwca 1874 r. Prowadzili je księża jezuici: Teofil Baczyński (1816–1886), Jan Ciszek (1820–1901), Ludwik Adler (1838–1887) i Władysław Sebastyański (1843–1903). Byli to doświadczeni misjonarze ludowi, wyborni mówcy z wieloletnim doświadczeniem kaznodziej-skim wyćwiczonym w różnych środowiskach, także poza granicami kraju⁴⁵:

Dla zrozumienia czym są misje, opiszę w kilku słowach, jak się ona odbyła w Niewodnej od 7 do 16 czerwca. Z kazalnicy na cmentarzu kościelnym ustawionej, wygłaszali ojcowie misjonarze codziennie siedem nauk. Mówili oni z mocą, głęboką serc ludzkich znajomością i praktycznością, czego najlepiej dowodzi wzruszenie, jakim przejęty był kilkunastotysięczny tłum pobożnych, biorących udział w nabożeństwie. Rachunek sumienia każdego wieczora, a potem uroczyste błogosławieństwo Przenajświętszym Sakramentem i modlitwy wspólne wzruszały tak głęboko obecnych, że nawet oczy widzów, z ciekawości przybyłych, zwilżały się łzami. Toteż kapłani przez osiem dni od rana do późnego wieczora mieli obfite w konfesjonałach żniwo. Spowiedzi wszystkie były generalne, z tej przyczyny niewiele ponad 3000 wysłuchano; lecz za to dotąd we wszystkich kościołach sąsiednich licznie przy-

⁴⁵ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (oprac.), Kraków 2004, s. 2, 23, 101, 609.

stępują do sakramentu pokuty. Mnogie restytucje, zerwane związki nieczne, śluby wstrzemięźliwości, zupełny powrót na drogę pokuty i cnoty – oto skutki takich misji⁴⁶.

W czasie nauk misyjnych wiodącym tematem była kwestia piekła, pasjonująca uczonych⁴⁷, artystów⁴⁸, nieobojętna również matematykom próbującym policzyć jego kubaturę na podstawie pism Ojców Kościoła. Dla wiernych mniej zorientowanych w zawiłościach teologicznych piekło było symbolem upadku człowieka i tak je sobie wyobrażano na podstawie ikonografii obecnej w przestrzeni sakralnej. Motywy piekielne znajdziemy w galicyjskim podręczniku dla szkoły ludowej z początku XIX w.:

Piekło jest miejscem, gdzie potępieni na wieki męczeni będą. Ten idzie do piekła, który w grzechu śmiertelnym umiera. Męki piekielne są tej właściwości, iż potępieni. 1. z widzenia i używania Boga będą na wieki ogołoceni. 2. Będą cierpieć wieczny ogień. 3. Wieczne ciemności (...) Rozważanie mąk piekielnych powinno w nas sprawić, ażebyśmy się grzechów wystrzegali, za popełnione pokutowali, za nie zadość uczynili. Wielkość i nieustanność mąk piekielnych daje nam poznać jak straszna jest rzeczą wpaść w ręce żywego Boga⁴⁹.

Motyw piekła znajdujemy w pieśniach religijnych. Oto jeden z wielu przykładów:

⁴⁶ L. Grzebień, *Misje i rekolekcje ludowe jako środek odnowy religijnej na ziemi strzyżowskiej w XIX i XX wieku*, „Strzyżowski Rocznik Muzealny” 2019, t. 5, s. 69.

⁴⁷ A. Bernstein, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz w początkach chrześcijaństwa*, Kraków 2006, s. 245–293.

⁴⁸ Aleksander Botticelli, malarz florencki, zilustrował *Piekło* Dantego, i wydał drukiem w 1481 r. Pisał o tym: G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, wyd. 2, Warszawa 1980, s. 250.

⁴⁹ *Nauka religii dla szkół normalnych i głównych...*, Lwów 1818, s. 180.

Słuchaj grzeszniku, nakłoń ucha twego,
Patrz do jakiego końca zmierzasz swego;
Idziesz do piekła, ziemi zapomnienia,
I potępienia...⁵⁰

W parafii Łąka (dekanat rzeszowski) ks. Wawrzyniec Puchalski (1842–1920), autor znakomitej kroniki parafialnej pozostającej w rękopisie, opisał atmosferę trzydniowych rekolekcji (1879) przy udziale 20 księży; zwieńczeniem rekolekcji była powszechna spowiedź. Puchalski zaznaczył wysoką frekwencję mimo niesprzyjającej marcowej pogody i znacznych odległości w tej rozległej parafii. W dzień przeznaczany na naukę dla kobiet ks. Puchalski zanotował: „Mimo roztopów, bo wszystkie ścieżki i drogi stały pod wodą, kobieciątka pchały się do kościoła, jedne na wozach a dużo ich przyjechało konno świątynia była pełna”. Rekolekcje prowadzili jezuici, w tym znany nam z misji ludowych w Niewodnej ks. Jan Ciszek. Ksiądz nawiązał do motywu piekła z następującym skutkiem, opisanym w relacji ks. Puchalskiego:

(...) Wspomnę jeden przypadek jaki się wydarzył w kościele w czasie nauki o piekle. Było to w pierwszym tygodniu. Ksiądz Ciszek grzmiał na ambonie, że aż okna brzęczą i przedstawia całą okropność mąk piekielnych. Wśród tego przepycha się przez zbitą masę chłopów jeden gospodarz, dochodzi pod wielki ołtarz i jak długi rzuca się na podłogę i zaczyna okropnie wyć. Ks. Ciszek słysząc to nie traci przytomności i woła „nie wyj, nie wyj, będziesz tak wył w piekle”. I chłop się uspokoił, i przestał (...). Jedna kobieta (...) po nauce o piekle wszędzie ogień upatrywała. Chleba jeść nie chciała, bo to ogień, niczego się nie tknęła, bo wszystko ogniem się jej zdawało⁵¹.

⁵⁰ *Zbiór pieśni nabożnych katolickich przeznaczonych do użytku kościelnego i domowego*, Pelpin 1871.

⁵¹ Archiwum Parafialne w Łące, *Kronika parafii Łąka*, s. 77–78.

* * *

Dziewiętnastowieczne galicyjskie mapy wojskowe pozwalają na szczegółowe odtworzenie przestrzeni sakralnej wykształconej w średniowieczu, która w zasadniczym kształcie przetrwała do połowy XX w. W kolejnych dekadach niekorzystne zmiany nabrały tempa. Złożyło się na to wiele czynników o charakterze społeczno-gospodarczym, szeroko opisanych w literaturze. Na tych zmianach ucierpiała przestrzeń sakralna, tracąc w krótkim czasie niepowtarzalny charakter. W drugiej połowie XX w. przepadła łacina jako język liturgiczny. O zachowanie w Kościele katolickim łacińskich treści teologicznych i powszechnej znajomości łaciny wśród duchowieństwa zabiegał Etienne Gilson (1884–1978), ale to się nie powiodło. Przestrzeń sakralna utraciła swe oryginalne brzmienie, naturalny łącznik z przeszłością. Mała architektura sakralna, ta najbardziej osobista, doznała znacznego uszczerbku wraz z zanikiem warsztatów kamieniarskich⁵².

⁵² T. Rudkowski, *Cmentarz wiejski – degradacja elementu krajobrazu kulturowego*, [w:] *Wieś i miasteczko u progu zagłady*, T. Rudkowski (red.), Warszawa 1990, s. 127–237.



DUCHOWOŚĆ W DZIAŁANIU

Eugeniusz Sakowicz

Wielcy święci miast małych

Nie ma miast¹, w tym miast małych, bez wielkich świętych!² I chociaż w epoce sekularyzacji, w której znaleźliśmy się (nie bez naszej winy) nie mówi się już raczej o świętych, to oni wszakże nie przestają „mówić”. Święci mimo wszystko i nade wszystko wskazują na duchowość miast³.

Gdzie można w małych miastach spotkać świętych? Kim oni są? Czy mają dziś do spełnienia określoną misję? A może winni zostać „spetryfikowani” w dostojnych, kiedyś popular-

¹ Na temat miasta i jego różnych wymiarów zob. Z. Skwierczyński, *Miasto*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 774; J. Styk, *Miasto. I. Aspekt socjologiczny. 1. Socjologia miasta*, [w:] tamże, kol. 774–778; J. Mariański, *Miasto. I. Aspekt socjologiczny. 2. Religijność miejska*, [w:] tamże, kol. 778–781; Cz. Bartnik, *Miasto. II. Aspekt teologiczny*, [w:] tamże, kol. 784–786. Zob. nadto: A. Zwoliński, *Miasto*, [w:] *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 12, Radom 2003, s. 68–75. W tym ostatnim opracowaniu przedstawiono rys historyczny miasta, jego „architekturę”, omówiono społeczną rolę miasta, miasto jako element propagandy, sacrum w mieście.

² Zob. E. Sakowicz, H. Misztal, H. Paprocki, *Świętych kult*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 415–418, zwłaszcza: H. Misztal, *Świętych kult. II. W Kościele katolickim i prawosławnym. I. W Kościele katolickim*, [w:] tamże, kol. 416–418. Zob. też: W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1984; H. Fros, S. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1982.

³ Zob. np. *Duchowość w kulturze wielkiego miasta*, M. Tatar (red.), Sandomierz 2018.

nych dziełach typu *Żywoty Świętych Pańskich*?⁴ Bo jaki byłby sens „wyprowadzania ich na ulice”?

Dla osób wyzwolonych i wyzwalających się z religii, dystansujących się od *sacrum*, od instytucji religijnej (a jednocześnie kulturowej), którą jest Kościół, święci stali się wyjątkowo obojętni. Mało kto pamięta, że znaczna część imion noszonych przez mężczyzn i kobiety to imiona świętych. Dzień imienin wciąż jest w Polsce obchodzony, zwłaszcza przez starsze pokolenie. Jest on dniem śmierci świętego, rozumianej jako jego narodziny dla Nieba. Nawet najbardziej zacieklego ateista może nosić imię upamiętniające wielkiego świętego, tym sposobem mając z nim „coś wspólnego”.

Święci znikają z mowy potocznej, nawet z żartów. Nie mówi się dziś już, tak jak kiedyś: „Każdy święty ma swoje wykręty”, nie powtarza się imperatywu: „Nie bądź taki święty!”, wskazującego na słabość albo na błędzenie człowieka. Nie śle się już inwektyw pod adresem drugiego, takich jak chociażby: „Ty świętoszku!”

Powiada się, iż każde miasteczko w północnych Włoszech ma swojego – lokalnego świętego, który dzięki uniwersalizmowi katolicyzmu jest świętym powszechnym, czyli katolickim. Są to uznani oficjalnie przez Kościół zbawieni, których życie, konkretnie narodzenie nastąpiło w tychże miastach. Średniowieczna święta (XIII w.) – Małgorzata z Kortony⁵, będąca patronką m.in. (nawróconych) prostytutek, każdej nocy po nawróceniu przynajmniej przez 2–3 godziny rozpaczliwie krzyczała w swoim mieście – w Kortonie, chcąc w ten sposób odpokutować wcześniejsze grzeszne życie i innych przed nim przestrzec.

⁴ Zob. np. *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dnie roku*. Opracowane podług ks. Piotra Skargi T. J., ojca Prokopa, kapucyna, ojca Bitschnaua, benedyktyna, wyd. 6, Mikołów–Warszawa 1919.

⁵ Zob. A. Witkowska, A. Kramiszewska, *Małgorzata z Kortony*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1017–1019.

A jak jest w Polsce, jeszcze niedawno chlubiącej się ze swojego wyjątkowego katolicyzmu, dziś coraz bardziej wstydzącej się wiary przodków? Warto by spróbować opracować mapę świętości – topografię świętości. Na pewno nie każde miasto czy wieś może poszczycić się swoim własnym – partykularnym świętym w nim urodzonym. Można natomiast wymienić bogatą listę świętych, błogosławionych, Sług Bożych, miejsce urodzenia których na trwałe wpisało się w ich życiorysy, a oni – w historię swego miejsca urodzenia.

Miejsce narodzin mówi o tożsamości danej osoby, jest świadectwem tejże tożsamości. W dawnej tradycji kapucyńskiej (i w każdej tradycji zakonnej) ważne było oprócz imienia także miejsce pochodzenia. Święty Ojciec Pio z Pietrelciny we Włoszech, bł. Honorat Koźmiński z Białej Podlaskiej – to typowe przykłady imion z geograficznym predykatem.

Katalog imiennie-geograficzny polskich świętych, błogosławionych oraz Sług Bożych⁶

Święci urodzeni na wsi lub w małych miastach

św. Albert Chmielowski	– wieś Igołomia pod Krakowem
św. Andrzej Bobola	– wieś Strachocina k. Sanoka
św. Faustyna Kowalska	– wieś Głogowiec k. Łęczycy
św. Jacek	– wieś Kamień Śląski na Opolszczyźnie
św. Jan Kanty	– Kęty (19 tys. mieszkańców)
św. Jan Paweł II	– Wadowice (ponad 18 tys. mieszkańców)
św. Jan Sarkander	– Skoczów (ok. 15 tys. mieszkańców)

⁶ Katalog zestawiał (w październiku 2019 r.) Szczepan T. Praškiewicz OCD, długoletni konsultor watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, obecnie relator tej Kongregacji, redaktor serii wydawniczej „Świętość kanonizowana” (14 tomów), autor wielu publikacji z duchowości i hagiografii, w tym prac: *Duchowość maryjna*, Kraków 2008; *Wybrane zagadnienia z prawa kanonizacyjnego i teologii świętości*, Kraków 2013; *Niebo Karmelu*,

św. Jan z Dukli	– Dukla (ponad 2 tys. mieszkańców)
św. Józef Bilczewski	– Wilamowice (ponad 3 tys. mieszkańców)
św. Józef Sebastian Pelczar	– wieś Korczyzna k. Krosna
św. Maksymilian Kolbe	– Zduńska Wola (dziś 40 tys. mieszkańców, w roku urodzenia przyszłego świętego – 20 tys.)
św. Stanisław (ze Szczepanowa)	– wieś Szczepanów k. Brzeska
św. Stanisław Kostka	– wieś Rostków k. Przasnysza
św. Stanisław Papczyński	– wieś Podegrodzie k. Nowego Sącza
św. Szymon z Lipnicy	– wieś Lipnica Murowana k. Bochni
św. Zygmunt Gorazdowski	– Sanok (dziś 40 tys. mieszkańców, w roku urodzenia przyszłego świętego – 10 tys.)
św. Zygmunt Szczęśny Feliński	– wieś Wojutyn na Wołyniu

Wybrani polscy błogosławieni urodzeni na wsi lub w małych miastach

bł. Aniela Salawa	– wieś Siepraw k. Krakowa
bł. Bronisław Markiewicz	– Pruchnik na Podkarpaciu (około 4 tys. mieszkańców)
bł. Edmund Bojanowski	– wieś Grabonóg w Wielkopolsce
bł. Ignacy Kłopotowski	– wieś Korzeniówka k. Drohiczyzna
bł. Jerzy Popoiełuszko	– wieś Okopy k. Suchowoli
bł. Józef Pawłowski	– Proszowice (ponad 6 tys. mieszkańców)
bł. Julian Nowowiejski	– wieś Lubienia k. Starachowic
bł. Karolina Kózkówna	– wieś Wał-Ruda k. Zabawy

Przemyśl 2018). Dziękuję S. T. Prażkiewiczowi OCD za życzliwą pomoc, inspirującą do podejmowania dalszych prac badawczych.

Notabene w niniejszym katalogu święci „są przedstawiani” z imienia, następnie z nazwiska. W niektórych przypadkach podaje się miejsce urodzenia. „Dawni” święci (kanonizowani przed wiekami) prezentowani są zasadniczo tylko z imienia. Imię jako znak rozpoznawczy świętego ma głęboką wymowę teologiczną. Charyzmat świętości jest bowiem budowany na łasce chrztu świętego, zawsze z wypowiedzeniem przez szafarza chrztu imienia osoby, nie nazwiska czy innego predykatu.

W katalogu podano wioski będące miejscem urodzenia przyszłych świętych. Podobnie w kolejnych punktach tego paragrafu wskazano na wioski urodzenia błogosławionych oraz kandydatów na ołtarze. Miasta wyróżniono tłustym drukiem. W nawiasach podano liczbę mieszkańców tych miast aktualną w 2019 r. Niektóre biogramy postaci wymienionych w niniejszym opracowaniu znaleźć można w monumentalnej *Encyklopedii katolickiej*, t. 1–20, Lublin 1973–2014.

- bł. bł. Kazimierz i Stefan (bracia) Grelewscy – wieś Dwikozy k. Sandomierza
bł. Ludwik Gietyngier – **Żarki (ok. 5 tys. mieszkańców)**
 bł. Michał Kozal – wieś Nowy Folwark k. Krotoszyna
bł. Regina Protman – **Braniewo (ok. 17 tys. mieszkańców)**
bł. Stefan Wincenty Frelichowski – **Chełmża (ok. 15 tys. mieszkańców)**
 bł. Wincenty Kadłubek – wieś Kargów vel Karwów w świętokrzyskim
 bł. Władysław Goral – wieś Stoczek na Lubelszczyźnie (gmina Niemce)

Niektórzy kandydaci na ołtarze ze wsi i miasteczek

- Adolf Piotr Szelązek** – **Stoczek Łukowski (ponad 2,5 tys. mieszkańców)**
 Alojzy Kosiba – wieś Libusza k. Gorlic
Anna Jenke – **Błażowa k. Rzeszowa (ponad 2 tys. mieszkańców)**
 Anzelm Gądek – wieś Marszowice k. Niegowici
August Hlond – **Brzęczkowice, dziś dzielnica Mysłowic**
Bernard z Wąbrzeźna – **Wąbrzeźno (ok. 14 tys. mieszkańców)**
Janina Woynarowska – **Piwniczna Zdrój (ok. 6 tys. mieszkańców)**
Kazimiera Gruszczyńska – **Kozienice (ponad 18 tys. mieszkańców)**
Kazimierz Wyszynski – **Czarnków n/Notecią (ok. 11 tys. mieszkańców)**
 Kunegunda Siwiec – przysiółek Siwcówka k. Stryszawy
Magdalena Epstein – **Pilica (2 tys. mieszkańców)**
 Marian Żelazek – wieś Pałędzie k. Poznania
 Piotr Gołębiowski – wieś Jedlińsk (dawniej miasto) k. Radomia
Piotr Skarga – **Grójec (ponad 16 tys. mieszkańców)**
 Rodzina Wiktorii i Józefa Ulmów – wieś Markowa w powiecie łańcuckim
 Rozalia Celakówna – wieś Jachówka w powiecie suskim
 Rudolf Warzecha – wieś Bachowice k. Wadowic
 Stanisław Sudół – wieś Zembrza w powiecie kolbuszowskim
 Stefan Wyszynski – wieś Zuzela k. Łomży
Teresa Kierocińska – **Wieluń (ponad 20 tys. mieszkańców)**
 Teresa Marchocka – wieś Stróże k. Zakliczyna
Wilhelm Gaczek – **Sucha Beskidzka (ok. 10 tys. mieszkańców)**
Wincenty Granat – **Ćmielów (4 tys. mieszkańców)**
 Wojciech Piwowarczyk – wieś Kamienica k. Miechowa

Oprócz fizycznej obecności świętych u początku ich przebywania w danym mieście wskazać też można na inne formy ich bytności w tym czy innym miejscu. Wielu świętych nieustannie się przemieszczało. Byli oni swego rodzaju pielgrzymami, zatrzymującymi się w danym miejscu na dłuższy bądź krótszy czas. Cennym dziełem byłoby takie, które zawierałoby trasy wędrówek świętych. Na przykład św. brat Albert Chmielowski był chyba „wszędzie”, od wielkich miast, w tym stolic Europy Zachodniej poczynając, na miastach, miasteczkach, wioskach i przysiółkach kończąc. Te ostatnie usytuowane były np. wokół Horyńca Zdroju, niewielkiego miasta na Podkarpaciu.

Wielcy święci patronowie

Nie ma chyba małego miasta (przynajmniej w Polsce) bez najmniejszej chociażby świątyni. Trudno wyobrazić sobie miasto bez wieży kościelnej, zwieńczonej krzyżem. Imiona świętych przydane zostały kościołom parafialnym, istniejącym w niektórych małych miastach od setek lat. I chociaż ulegały one zniszczeniu – skutkiem kataklizmów naturalnych, w tym pożarów (stąd bardzo popularnym świętym stał się św. Florian⁷, patron strażaków, chroniący przed żywiołem ognia, a także i przed ogniem pokus, w końcu – przed ogniem piekielnym) bądź kataklizmów „sterowanych”, takich jak ich burzenie, zamienianie na obiekty świeckie czy antyreligijne (np. muzea ateizmu bądź „knajpy” w byłym Związku Radzieckim), w końcu na skutek ich porzucenia – to prawie nigdy nie zostały zrównane z ziemią. Odradzały się, były odbudowywane, budowane na

⁷ Zob. K. Sobkowicz, *Wizerunek św. Floriana jako symbol heraldyczny w niektórych herbach polskich gmin i miast*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 2016, nr 1, s. 251–269.

nowo. W czasie wojen, okupacji, innych politycznych opresji obiekty sakralne były często profanowane, jak np. klasztor i kościół franciszkanów-reformatów w Lublinie zamieniony w XIX w. na browar.

Patron kościoła parafialnego w danym mieście był faktycznym jego władcą. Kolejni docześni władcy małych miast umierali. Inni sprzedawali je nowym ich właścicielom. Patroni często pozostawali nienaruszeni. Zdarzało się jednak, że świątynia katolicka stawała się zbojem kalwińskim – tak było od początku XVI do początku XVII w. w Bychawie nieopodal Lublina.

Ciekawym planem badawczym byłoby zestawienie – w wymiarze geograficznym oraz chronologicznym – patronów określonych miast. Byliby to: święci danych krain geograficznych (czy regionów), święci jednostek administracji terytorialnej, święci patronowie kościołów epoki zaborów, czasu wojen i okresu międzywojennego oraz świątyń zbudowanych i konsekrowanych w latach komunizmu. Owocem tych hagiograficznych badań nie tylko byłoby zestawienie określonych katalogów świętych i ich rodzinnych miast, a także interpretacja egzystencjalno-religijna obecności świętego w danym miejscu, środowisku. Możliwym stałoby się wówczas udzielenie odpowiedzi na pytanie: Dlaczego takie a nie inne postaci zostały wybrane do pełnienia roli kustosza danego kościoła? Dlaczego akurat św. Roch został patronem parafii Mikstat w Wielkopolsce albo też w powstałej w okresie międzywojennym parafii w Białymstoku?

Doroczną uroczystością związaną z tytułem świątyni jest tzw. odpust parafialny⁸. Przez wieki stanowił on bardzo ważne wydarzenie zarówno w sensie teologicznym, jak i kulturowym. W czasie uroczystości odpustowych zgroma-

⁸ J. Krukowski, *Odpust*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 342–344.

dzeni w świątyni i wokół niej wierni upewniali się po raz kolejny, iż życie religijne ma zawsze wymiar wspólnotowy. Utwierdzali się w przekonaniu, że życie ich ma sens, kiedy jego oś – centrum wyznacza świątynia. Odpust parafialny jest ważnym wydarzeniem, bowiem wiernym są darowane zaciągnięte przez nich winy, będące skutkiem grzechu. Wydarzenie to odgrywało zawsze specyficzną rolę *katharsis* – „oczyszczenia” danej wspólnoty parafialnej ze zła oraz jego konsekwencji, a tym samym wskazywało na niebo jako cel ich życia.

Cennym postulatem badawczym, sądzę, byłoby opisanie fenomenu odpustu w perspektywie zmieniającego się czasu, przemian kulturowych, kryzysów społecznych. Ważne byłoby tu pytanie: Czy święty patron kościoła, patron danej społeczności jest nadal dla niej osobą ważną? Kto z nas wie, kim był, kiedy żył i jakimi dokonaniem wypełnił swoje życie? Ilu współczesnych mieszkańców danej parafii pamięta, że może się do patrona swojej świątyni zwracać w życiowych potrzebach?

Święci wewnątrz świątyń

Oprócz istotnego tytułu świątyni związanego z danym świętym patronem, będącego jej znakiem tożsamości (a wyrażonym słowami „pod wezwaniem”) w jej murach „zamieszkują” również inni święci. Tworzą oni mistyczną wspólnotę Świętych obcowania. Jest to specyficzna sakralna „komunia osób” (*communio personarum*).

Centrum każdej świątyni, kościoła, kaplicy jest ołtarz usytuowany w prezbiterium. Według tradycji Kościoła katolickiego w ołtarz wkomponowane są relikwie⁹ osoby zbawio-

⁹ M. Konieczny, *Relikwie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1427–1429.

nej – świętej. Pocałunek składany przez kapłana na ołtarzu na początku celebracji świętych czynności – sprawowania Eucharystii – zawsze był wyrazem głębokiej czci i wdzięczności dla danego świętego za jego świadectwo życia. Kapłan nie składał pocałunku na obrusie, kamieniu bądź ołtarzowym stole, lecz na relikwiach. Dziś Kościół zdaje się rezygnować z tego zwyczaju i w „nowoczesnych” ołtarzach nie umieszcza się już relikwii.

Warto poznać postaci świętych, których doczesne święte członki – relikwie „wkomponowane” zostały w mensę ołtarzową. Świadectwo ich życia mogłoby stanowić przykład ofiarowywania Bogu wszelkich trudów dnia powszedniego.

W licznych świątyniach są przechowywane relikwie świętych postaci. Podczas uroczystości Wszystkich Świętych i w dniach kolejnych 2019 r. w świątyni parafialnej niewielkiego, wspomnianego już, miasta Bychawa zostały wystawione w bocznym ołtarzu, z lewej strony świątyni, relikwiarze z fragmentami doczesnych szczątków świętego. Stojący przed wiernymi wielcy święci małej Bychawy na pewno mieli (i mają) „coś do powiedzenia”. Byli to: św. Franciszek z Asyżu, św. Andrzej Bobola, św. Jan Maria Vianney, św. brat Albert Chmielowski, św. Maria de Mattias, bł. Bernardyna Jabłońska. Za ich „plecami” była usytuowana figura Zmartwychwstałego Pana, zdobiąca ołtarz główny w czasie Wielkanocy. Po prawej stronie prezbiterium, w drugim ołtarzu bocznym na stałe jest umieszczony relikwiarz z relikwiami św. Jana Pawła II. Ci wielcy święci małej Bychawy wyszli „na chwilę” – na kilka dni z sejfu czy innego bezpiecznego miejsca, by razem z wiernymi i za nich się modlić.

Zapewne interesującym postulatem badawczym byłoby prześledzenie historii danego relikwiarza i jego obecności w kościołach małych miast. Ci święci z relikwiarzy zdają się być cały czas ukryci, schowani gdzieś w zakamarkach zakrystii. Czy zatem uczestniczą oni w życiu miasta, czy są tylko ich anonimowymi, ukrytymi mieszkańcami? Co mają

oni dziś do powiedzenia? Kto i w jaki sposób ma sprawiać, by ich głos stawał się słyszalny?

Święci w obrazach i rzeźbach, kultycznych figurach, pomnikach, to kolejna forma ich obecności przede wszystkim w budynku sakralnym, jakim jest kościół, a ponadto w przestrzeni niekoniecznie sakralnej, jakimi są miasta. Obraz będąc plastycznym, figuratywnym wyobrażeniem danego świętego, jego „fotografią”, dwu- lub wielowymiarową (jeśli jest to malarstwo iluzjonistyczne), zarazem symbolizuje ich faktyczną, realną obecność w świecie. Obrazy i figury świętych, a także feretrony i chorągwie wynoszone z świątyń i procesjonalnie przenoszone przez wiernych czy to wokół kościoła, czy ulicami miast (np. w Boże Ciało) wskazują na ich fizyczną obecność w mieście. Nie są jakąś fatamorganą, lecz realnymi duchowymi postaciami, obecnymi „tu i teraz”. Pochód świętych w czasie tych peregrynacji w zwartych orszakach ma na celu przypomnieć miastu i jego mieszkańcom („Urbi et orbi”), iż topografia miasta jednakże mierzona jest miarą świętości.

W niektórych miastach obrazy świętych były umieszczane na bramach miejskich w obrębie murów okalających osadę bądź na budynkach mieszkalnych. Znana jest powszechnie postać św. Jana Nepomucena (XIV w.)¹⁰, zwanego też Nepomukiem, którego wyobrażenia w postaci rzeźb widnieją przecież nie tylko w małych miastach; znaleźć je można w metropoliach, np. w stolicy Austrii – Wiedniu. Swego czasu bawiąc w tym mieście zastanawiałem się, co święty ten tu „robi”. Dotychczas spotykałem się z nim prawie wyłącznie w małych miastach. I chociaż św. Jan Nepomucen był spowiednikiem królowej Niemiec i Czech, Zofii Bawarskiej, to jednak na trwałe zamieszkał w miastach małych, jak np. w tych na południu Polski. Dziś święty ten,

¹⁰ K. Kuźmak, *Jan Nepomucen*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 812–813.

obecny jak żaden inny w dziesiątkach czy setkach figur i rzeźb¹¹ usytuowanych przy skrzyżowaniach dróg, na placach miejskich, czy też przy mostach jest... powszechnie nieznanym.

Warto zapewne „ożywić” martwe figury św. Jana Nepomucena, tak by stał się aktywnym „obywatelem” miast, i nie wyłącznie małych. Ciekawym postulatem badawczym byłoby wyznaczenie mapy miast, w których obecny jest ten święty. Co on ma do powiedzenia mieszkańcom skupisk ludzkich?

Nie można nie zauważyć obecności wielkich świętych w herbach miast małych. Ciekawa byłaby analiza treściowa tychże herbów. W epoce PRL bardzo popularnym hobby, któremu oddawała się młodzież, było kolekcjonowanie niewielkich odznak herbów miast. Do dziś zachowałem kolekcję chyba 100 takich małych herbów, na których są też wizerunki świętych. Władze komunistyczne nie miały odwagi zedrzyć – wyeliminować – z herbów postaci świętych, biskupów, mnichów. Dziś chyba nieliczni mieszkańcy miast jednak znają swój herb, będący godłem, ale i obronną tarczą.

Szczególnie „zagęszczoną” przestrzenią obecności świętych w małych miastach są klasztory zakonów i zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich. Bardzo często zespół klasztorny dawał początek nie tylko miastu małemu. Nie byłoby małego miasta Pelplina¹², gdyby nie przybyli w XIII w. w okolice dzisiejszego Tczewa – na bagna Pomorza – cystersi. Osuszali bagna najpierw po to, by pozyskać ziemię pod uprawę, a jednocześnie by „przepędzić” z podmokłych terenów, z bagien złe duchy wciągające bezlitośnie ich mocą w swe otchłanie niewinne czy też winne ofiary. Pierwszym

¹¹ M. Jacniacka, *Jan Nepomucen w ikonografii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, kol. 813–814.

¹² A. Nadolny, B. Krasucka, *Pelplin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 247–252.

obywateltem Pelplina jest św. Bernard z Clairvaux, patron tego małego miasta.

Można by przejrzeć kroniki klasztorne (i w Pelplinie, i w opactwach innych zgromadzeń zakonnych), jeśli takowe się zachowały, by wynotować dziesiątki świątobliwych – świętych zakonników.

Przestrzenia duchowości, oczywiście, w odniesieniu do wszystkich miast, są cmentarze. Są one „miastem zmarłych” w „mieście żywych”. Na cmentarzach w Polsce niemal wszyscy zmarli są (byli) chrześcijanami. Krzyż – będący szczytem świętości, obecny na nagrobkach wskazuje na chrześcijańską tożsamość zmarłych. Cmentarze są znakami, symbolami wskazującymi na licznych anonimowych świętych. Cmentarze najczęściej mówią o żyjących, również żyjących w danym mieście. To w tych miejscach rzeczywistość ziemska styka się z rzeczywistością transcendentną. Tu spoczywają wielcy święci, którzy nigdy nie będą kanonizowani. Zresztą, kanonizacja nie jest warunkiem świętości. Stanowi jedynie potwierdzającą „pieczęć” Kościoła.

Na pewno ważnym tematem badawczym byłaby analiza „treściowa” nekropolii w małych miastach.

Przestrzeń konfrontacji świętych rzeczywistych z fikcyjnymi postaciami

W małych miastach chyba zawsze (a dziś szczególnie) to, co religijne, zмага się z tym, co bajeczne, baśniowe. Małym miastem, znanym chyba każdemu Polakowi, jest Szczecbrzeszyn¹³ na Roztoczu Zachodnim, nieopodal Zamościa. Nie będzie przesadnym żartobliwe stwierdzenie, iż każdy Polak wie, że „w Szczecbrzeszynie chrząszcz brzmi w trzci-

¹³ M. Leszczyński, *Szczecbrzeszyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1437–1438.

nie". Niejeden obcokrajowiec łamał język próbując powtórzyć tę prawdę za Polakiem, dumnym ze swoich zdolności „językowo-ekwilibrystycznych”. Z całej Polski przybywają tu liczni turyści, by zobaczyć pomnik chrząszcza dumnie stojącego na rynku miasta. Nieopodal pomnikowego owada, niczym pana miasta, wznoszą się kościół (katolicki), cerkiew (prawosławna) oraz synagoga (żydowska). Chrząszcz między świątyniami bardzo pasowałby do okrzyków zachwytu nad stworzeniem „w wydaniu” św. Franciszka z Asyżu.

O ile świątynia parafialna Kościoła katolickiego pod wezwaniem św. Mikołaja w Szczebrzeszynie jest wciąż żywa, o tyle filialna cerkiew Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w tym mieście, należąca do parafii św. Mikołaja w Zamościu, staje się okazjonalnie miejscem żywej liturgii. Synagoga jest miejscem wspomnienia dawnego kultu żydowskiego, gromadzącego na pewno niejedną świątobliwą osobę. Mury synagogi kryją w sobie tajemnicę Żydów modlących się przez wieki na tym miejscu, aż do „ostatecznego rozwiązania” ich egzystencji przez Niemcy faszystowskie. W Szczebrzeszynie jest jeszcze jedna parafia katolicka pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej¹⁴.

Goście przybywający do Szczebrzeszyna nawiedzają głównie miejsca, w których jest wyeksponowany chrząszcz, to znaczy na rynku miasta oraz w pobliżu jego granicy, tuż przy źródelku. O ile przy źródłach zwykle jawiły się obrazy świętych (jak np. św. Otylii w Urzędowie, w Lubelskiem) to w Szczebrzeszynie kustoszem tego miejsca jest owad – chrząszcz. Niektórzy tylko wstępują do dawnej synagogi, obecnie muzeum. Nieliczni przekraczają próg cerkwi, również nieliczni turyści zachodzą do jednego czy drugiego szczebrzeszyńskiego kościoła katolickiego. W małym

¹⁴ Zob. *Św. Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński (red.), Olsztyn 2016.

Szczębrzeszynie widać wyraźnie spięcie, zwarcie i mierzenie sił między postacią bajeczną, rodem z wierszyka dla dzieci – chrząszcza ubranego w realistyczny frak – z postaciami świętych, głównie patronów budynków sakralnych pobudowanych w obrębie granic miasta.

Innym niemal wzorcowym przykładem „zapasów” postaci bajecznej z realną jest Pacanów¹⁵, ponownie – od 2018 r. mający status miasta. Starsze pokolenie w swoim dzieciństwie na pewno zaczytywało się w kolejnych przygodach Koziółka Matołka autorstwa Kornela Makuszyńskiego, ilustrowanych przez Mariana Walentynowicza, prekursora komiksu w Polsce. Koziółek Matołek darzony był ogromną sympatią. Młodsze pokolenie, np. dzisiejszych sześćdziesięciolatków, zna sympatycznego Koziółka z ekranizacji. Reży-mowa telewizja epoki PRL dała wolność fikcyjnemu Koziółkowi Matołkowi, napiętnowała natomiast twórcę tej postaci – Kornela Makuszyńskiego. Dziś Koziółek stał się niemal patronem miasta, a przecież jest nim od wieków św. Marcin z Tours (IV w.), którego imię nosi parafia pacanowskiej bazyliki mniejszej oraz który widnieje w herbie miasta. Przygody tego pierwszego bardziej są znane od przygód – dziejów świętości tego drugiego.

Któż w Polsce nie zna kolejnego miasta małego – Wąchocka?¹⁶ Powstało dziesiątki, jeśli nie setki „kawałów”, dowcipów o tym mieście i jego słynnym sołtysie. Nie jest ważne, że dziś włodarzem tego miejsca jest burmistrz, a nie sołtys. W opowieściach pozostał sołtys. Małe miasto Wąchock przez dziesięciolecia w PRL było przedmiotem ironii, a jego mieszkańcy obiektem kpiny (*notabene* miastem, z którego nagrywali się Żydzi Rzeczypospolitej przedwojennej był Ber-

¹⁵ T. Gocel, *Pacanów*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1078–1079.

¹⁶ L. Poniewozik, *Wąchock*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2010, kol. 306–307.

dyczów.). Wysyp kawałów o Wąchocku to według niektórych interpretacji kara na to miasto i jego mieszkańców wymierzona przez reżym PRL za niezłomnych żołnierzy Zgrupowania Partyzanckiego Armii Krajowej, którzy w okolicach tego miasta za okupacji niemieckiej walczyli z wrogiem. Przewodził Zgrupowaniu „Ponury” – kpt. Jan Piwnik¹⁷, pośmiertnie w 2012 r. awansowany do stopnia pułkownika.

O ile jeszcze niedawno można było w różnych częściach Polski spotkać osoby sypiące jak z rękawa kawały o Wąchocku, o tyle mało kto mógł chociażby jedno zdanie powiedzieć o słynnym przez wieki, dziś wciąż żywym opactwie cystersów wąchockich. Ufundowane w wieku XII opactwo (wraz z romańskim kościołem klasztornym pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny i św. Floriana) miało niewątpliwie swoich świętych „anonimowych” oraz licznych kandydatów do chwały ołtarzy. Cennym polem badawczym byłoby studium hagiologiczno-hagiograficzne klasztoru cystersów w Wąchocku¹⁸.

Teologia miasta (nie tylko małego)

W opracowaniach z zakresu dziejów miasta w ogóle oraz fenomenu miasta w szczególności obecne są bardzo wyraźnie wątki religijne, hagiograficzne, teologiczne. Mówi się o sakralnym archetypie miasta. Wskazuje się wprost na teologię miasta. Na pewno w konstruowaniu teologii określonego miasta pomocą wielką mogą służyć jego święci, „fizycznie” w nich obecni, obecni w wyrazach wiary i przedstawieniach sakralnych.

¹⁷ L. Żebrowski, Piwnik Jan, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, Radom 2004, s. 171–173.

¹⁸ Zob. *Cystersi w Wąchocku*, „Spotkania z Zabytkami” 1997, nr 4, s. 18 n.

Teologia miasta¹⁹ nie stanowi kolejnej subdyscypliny nauk teologicznych, które – jak głosił wielki polski teolog XX w., urodzony w małym mieście Ćmielowie (w dzisiejszym woj. świętokrzyskim, którego herb przedstawia św. Krzysztofa – III w.) ks. prof. Wincenty Granat – ukiepunkowane są „ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie”. Jest natomiast refleksją nad zjawiskiem i wydarzeniem miasta w świetle Bożego Objawienia i w oświeceniu Tradycji.

Archetypem każdego miasta wielkiego i małego jest Niebiańskie Święte Jeruzalem²⁰. Jego przeciwieństwem, miastem grzechu, chaosu, niezgodny, dysharmonii we wszelkich wymiarach i odniesieniach jest Babilon. Struktura architektoniczna świątyni obecnej w mieście symbolizuje Górę Gólgotę z ustawionym na jej szczycie krzyżem. Droga Krzyżowa, której stacje są umieszczone na ścianach świątyni, odsyła zawsze do tej jedynej Drogi, jedyne Szlaku Zbawienia, nazywanej Via Dolorosa w Jerozolimie.

Wielcy święci miast małych są pełnoprawnymi „mieszkańcami” – „obywatelami” Niebiańskiego Jeruzalem. Nieustannie obecni w tym duchowym, soterycznym, zbawczym wymiarze życia, jednocześnie są wśród ludzi (nawet jeśli byli pustelnikami czy rekluzami), którzy ich wzywają w modlitwach, w zwyczajach, wierzeniach i obrzędach.

Miasta małe dzięki obecności w nich wielkich świętych nie stanowią jakiejś anonimowej, bezkształtnej społeczności. Święci – w wyniku czci, jaką odbierali od żyjących – niejako zstąpili z Nieba do żyjących, do ich środowisk, ich przestrzeni życia, by wiązać je z wiarą, z religią.

¹⁹ Zob. Cz. S. Bartnik, *Polska teologia miasta*, [w:] *Miasto i kultura polska doby przemysłowej. Wartości*, H. Imbs (red.), Wrocław 1993, s. 51–59; Tenże, *Miasto. II. Aspekt teologiczny*, kol. 784–786.

²⁰ Zob. S. Kobiela, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Poznań 1989.

Oprócz świętych – zbawionych ludzi są też aniołowie miasta, którzy chronią je przez działaniem złego ducha. Takim aniołem jest św. Michał Archanioł. Teza o mieście bez Boga, lansowana przez H. Cox'a nie sprawdziła się. Obecność świętych w tychże miastach teorii tej przeczy.

Święci miast, miasteczek i wiosek chcą wyzwolić i wyzwalają ich mieszkańców z poczucia doczesnej nieśmiertelności. Wyzwalają z zagrożenia „ciasnego myślenia”. Otwierają na to, co uniwersalne. Przywiązują do tradycji, przeszłości, która dysponuje mocą twórczą. Bronią małych miast przed wpędzaniem ich w świat fikcji przez różne działania tych, co są mistrzami manipulacji społecznej.

O tytule refleksji

Tytuł powyższej refleksji: „Wielcy święci miast małych” nasuwa dwojakie jego rozumienie. Można pojmować owych świętych jako duchowych mieszkańców miast, nie ukrywających się w nich i nie ukrywanych, lecz żywo obecnych. Z drugiej strony słowa te mówią o świętych, którzy zawsze są wielkimi. Świętość jest rzeczą wielką. Dzięki tym świętym miasta małe stają się wielkimi, chociaż liczba ich mieszkańców nie rośnie i niespecjalnie przybywa w nich nowoczesności. Są oni – a na pewno powinni być – chlubą konkretnej społeczności. Chronią ją, bronią, patronują jej i prowadzą do prawdziwej świętości, której początkiem, treścią i końcem jest radykalizm ewangeliczny i pełne otwarcie się na Boga.

Robert Borkowski

Bractwa i fundacje religijne w Głogowie Małopolskim od XVI do XVIII w.

Założony w roku 1570 Głogów Małopolski w pierwszych wiekach istnienia był zwany Głowowem od nazwiska założyciela miasta, Krzysztofa Głowy herbu Jelita. On to sprowadził osadników i nadał im przywilej lokacyjny potwierdzony w 1578 r. przez króla Stefana Batorego¹. Także z jego inicjatywy wybudowano kościół parafialny, raz pierwszy wzmiankowany już w 1581 r. Od początku nosił on wezwanie Trójcy Przenajświętszej. W skład ówczesnej parafii oprócz miasta wchodziły wsie Styków i Ogniwna². Jak informuje wizytacja biskupia z 1595 r., głogowski kościół wzniesiono z drewna i chociaż znajdował się w nim bogaty ołtarz wykonany z czystego srebra, nie był jeszcze konsekrowany. W wizytacji pojawia się nazwisko pierwszego plebana głogowskiego, ks. Ma-

¹ Oba dokumenty zachowały się, akt lokacji z 23 kwietnia 1570 r. znajduje się w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD) w Zbiorze dokumentów pergaminowych, sygn. 8836, a przywilej królewski przechowywany jest w Archiwum Państwowym w Rzeszowie (dalej: APRz) w zbiorze Akta miasta Głogowa Małopolskiego (dalej: AmGM), sygn. 1.

² *Źródła dziejowe*, t. 14, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statycznym*, A. Pawiński (oprac.), Kraków 1886, s. 265.

cieja Alberta z Góry, przez Krzysztofa Głowę przeniesionego do miasta z nieodległej Świńczy (dzisiaj Świlcza). Założyciel Głogowa Małopolskiego zatroszczył się o jego uposażenie. Pleban posiadał kilka łąnów ziemi, której uprawa miała mu przynosić rocznie 24 floreny dochodu. Oprócz tego mieszczanie mieli płacić w naturze tzw. meszne, czyli opłatę za odprawianie mszy św. Chłopi z parafii mieli odprowadzać do kościoła dziesięcinę, również w naturze. Parafia była już wtedy powiększona, gdyż na południe od miasta Krzysztof Głowa założył wieś Wólkę, dzisiejszą Wolę Cichą³.

Krzysztof Głowa zadbał o szkolnictwo przyparafialne. We wspomnianej wizytacji odnotowano, że przy kościele działała szkoła, a prowadzący ją nauczyciel otrzymywał 8 florenów rocznego uposażenia. Z wizytacji o rok późniejszej (1596) dowiadujemy się, że był nim Andrzej ze Świńczy, a przywędrował do Głogowa Małopolskiego zapewne razem z ks. Maciejem Albertem. Andrzej ze Świńczy jako pierwszy złożył przed wizytatorem wyznanie wiary. Po nim zrobiły to cztery inne osoby: wójt Wojciech Smolarz i rajcowie Piotr Osayca, Wojciech Jaźwiec oraz Paweł Kwiatek⁴, zapewne najwcześniej sprowadzeni do Głogowa Małopolskiego osadnicy.

Założyciel miasta po nagłej chorobie zmarł w 1582 r., lecz jego dzieło – Głogów Małopolski – przetrwało i rozwijało się pod pieczę Krystyny z Paniowa, wdowy po Krzysztofie Głowie. W roku 1598 założono w mieście pierwszy cech rzemieślniczy, który utworzyli szewcy⁵. Początkowo było to pięciu mistrzów, a ich grono wkrótce zostało rozszerzone do szesnastu osób, co oznacza, że w Głogowie Małopolskim funkcjonowało właśnie tyle warsztatów szewskich. Wobec chłonności rynku w drugiej połowie XVII w. ich ilość

³ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMKr), Akta wizytacji biskupów (dalej: AV Cap), sygn. 65, s. 26.

⁴ Tamże, sygn. 4, s. 175.

⁵ APRz, AmGM, sygn. 30, s. 1.

powiększono do dwudziestu czterech⁶. Cechy rzemieślnicze zajmowały się uregulowaniem zasad działania danego rzemiosła w mieście, dbały również o życie religijne jego członków. Statut głogowskiego cechu szewskiego nie zachował się, znana jest treść statutu cechu tkackiego utworzonego w Głogowie Małopolskim w 1635 r. Zgodnie z nim rzemieślnicy mieli posiadać w kościele parafialnym swój własny ołtarz ufundowany ze składek i dbać o to, żeby paliły się przed nim świece. Jeden z punktów określał, że mają te świece osobiście odlewać na specjalnych zebraniach cechowych. Organizowano uroczystości religijne w dniu patrona, w święta wielkanocne i Bożego Ciała, kiedy to udawano się na procesję i strzelano z broni palnej na wiwat⁷.

Kolejna wizytacja biskupia w Głogowie Małopolskim odbyła się w 1602 r. Właścicielką miasta nadal była Krystyna Głowowna; wakowało miejsce plebana. Obowiązki duchownego pełnił ks. Stanisław Rinda, wikariusz parafii w Zaceraniu, pomagał mu w tym wikariusz ks. Feliks Guts. Jako *rector scholae* jest wymieniony Andrzej Kreplicz. W dokumencie zapisano nazwiska trzech rajców głogowskich: Tomasz Skrzypnierz, Stanisław Biskupek i Wojciech Kokoszka. Kościół wciąż jeszcze nie był konsekrowany, co nie przeszkadzało, aby bez zgody biskupa odprawiano w nim msze św.⁸

Głogów Małopolski wraz z okolicznymi wsiami w 1604 r. nabył Mikołaj Spytek Ligęza, kasztelan sandomierski, pan na Rzeszowie. Krystyna z Paniowa już wówczas nie żyła. Włości głogowskie odprzedał imiennik założyciela miasta, Krzysztof Głowa, jego wnuk lub bratanek⁹. W związku z tym, że kościół parafialny nie był konsekrowany, nowy właściciel Gło-

⁶ R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego. Lata 1570–1945*, Głogów Małopolski 2018, s. 40, 73–74.

⁷ Tamże, s. 56–57.

⁸ AKMKr, AV Cap, sygn. 22, s. 95–97.

⁹ R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 44.

gowa Małopolskiego wystarał się o indult biskupi, oficjalną zgodę na odprawianie mszy św.¹⁰ Przy okazji kolejnej wizytacji (1618) umieszczono następujący wpis: *Fundavit ad eudem ecclesiam in Głowow hospitale Generosus Magno Dominium Nicolaus Spytek Ligęza de Bobrek*¹¹. Oznacza to, że odtąd zaczął działać przy głogowskim kościele szpital, czyli przytułek dla ubogich. W roku jego fundacji znalazło w nim utrzymanie trzech podopiecznych. Funkcjonowania szpitala nie sformalizowano ze względu na brak konsekracji kościoła.

Mikołaj Spytek Ligęza troszczył się o rozwój Głogowa Małopolskiego. Nadał miastu liczne przywileje, nakazał otoczyć je wałami obronnymi i doprowadził do konsekrowania kościoła, czego 20 kwietnia 1630 r. dokonał biskup sufragan krakowski, ks. Tomasz Oborski¹². Konsekracja upoważniła kasztelana sandomierskiego do wystawienia stałego aktu fundacji przykościelnego szpitala. Ligęza postanowiwszy go odpowiednio uposażyć, w 1631 r. wystawił dokument zaczynający się od słów:

Mikołaj Spytek Ligęza z Bobrku, kasztelan sandomierski, biecki, ropczycki etc. starosta, dziedzic jedyny miasta Głowowa i innych należących do niego wsi. Iż miłość bliźniego zawisła na dobroczynności ku upadłym, funduję szpital wiecznymi czasami przy kościele w mieście moim dziedzicznym Głowowie ode mnie zbudowany i obowiązuję potomki moje pod przekleństwem na tym świecie, a pod niełaską boską, aby temu wszystkiemu, co w tym przywileju napisane dosyć czynili¹³.

¹⁰ Tamże, s. 45.

¹¹ AKMKr, AV Cap, sygn. 37, s. 268.

¹² R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 50.

¹³ AGAD, Archiwum Lubomirskich z Małej Wsi, sygn. 1682, s. 47–51. Kopia aktu lokacji szpitala w Głogowie Małopolskim znajduje się w APRz, AmGM, sygn. 23.

Już wstęp wskazuje na dobroczynne intencje Mikołaja Spytki Ligęzy wspierania „upadłych”, tj. ubogich. W Głogowie Małopolskim żyło drugie pokolenie po pierwszych osadnikach. W mieście przybyło więc ludzi w starszym wieku, niezdatnych do pracy. Wśród nich zdarzały się osoby samotne albo takie, które nie mogły liczyć na wsparcie zbyt biednej rodziny i były skazane na żebranie. Ligęza dał im utrzymanie w zbudowanym własnym nakładem przytułku. Szpital był drewniany, znajdował się w północno-wschodnim narożniku rynku.

Przedewszystkiem Mikołaj Spytek Ligęza zobowiązywał przyszłych właścicieli miasta do dbania o stan budynku szpitalnego i w sytuacji, gdyby wymagał naprawy albo odbudowy po pożarze, „powinni izbę wielką, komorę, sień, ognisko i izdebkę dla chorych znowu z gruntu zbudować swoim kosztem i gontami podbić, i do pierwszego skutku, jako był przywieść”¹⁴. Następnie fundator wyznaczył liczbę osób mogących korzystać z przytułku: „Ubogich ma być in numero tylko dwanaście, a nie biegunów, ale vere pauperes z tegoż miasta albo z okolicznych do tego miasta należących wsi, którzy by na pańskich robotach się wyrobili albo jakim przypadkiem do ubóstwa, albo złego zdrowia i ułomności jakiej przyszli”. Ligęza potwierdził, że wcześniej przyznał szpitalowi pole i ogród, które nadal mają być użytkowane na rzecz znajdujących się w nim podopiecznych. Pole miała „gromada zaorać ze Stykowa i z Rudnej na Świątki, a na św. Jan odwrócić, uhakować, oskrudzić i na-przód na Siewną Pannę Marię zasiewać pierwej niżli sobie”. Chłopi mieli pracować na szpitalnym gruncie w ramach odrabiania pańszczyzny i do siewu używać zboża ze spichlerzy właściciela miasta. „Także i ogród – nakazywał Ligęza – na każdy rok zawsze w jesieni uprawiać i na

¹⁴ Tamże, również kolejne cytaty pochodzą z tego dokumentu.

wiosnę nasieniem ogrodny zasiewać". Chłopi pańszczyźniani z Rudnej byli dodatkowo zobowiązani oddawać szpitalowi prowianty: żyto „na chleb miary rzeszowskiej półtora korca”, tyleż jęczmienia i owsa, pół korca grochu na kwartał, raz w roku prosie, masło i ser. „Item na Wielkanoc i na Gody – czytamy w dokumencie – cielę albo barana z Rudnej i po pół beczki piwa na też święta oddawać będą powinni za kwitem starszego szpitalnego”. Chłopi mieli zatroszczyć się o dostawę drewna do szpitala. W zimie mieli przyprowadzić „trzy wozy drew na tydzień począwszy od św. Marcina aż do wiosny, a w lecie na tydzień wóz drew suchych”.

Akt lokacji szpitala informuje, że Mikołaj Spytek Ligęza w 1629 r. zapisał w księgach Nowego Miasta Korczyna sumę 60 zł polskich zabezpieczoną na Głogowie Małopolskim oraz sumę wyderkafową 1000 zł zabezpieczoną na innych włościach i zobligował „potomki moje, aby byli po śmierci mojej powinni oddać tę sumę oryginalną tysiąc złotych wyderkafową i na inną majątność przenieść, gdzie by tego requirował szpital albo prowizorowie jego”. Korzyści dla szpitala z powyższych kwot były następujące: „Z którego wyderkafu, aby na każdy rok dawano po złotych czterdzieści na mięso i na śledzie na post, aby każdy z ubogich w niedzielę, we wtorek, w czwartek po sztuce mięsa miał, a w poście w też dni po śledziu”.

Mikołaj Spytek Ligęza zadbał o odzież dla ubogich: „A co trzeci rok z osobna, aby Potomkowie moi z czynszu dawali na dwanaście sukien ubogim szpitalnym pro tunc tamże będącym, rachując z postawu cztery suknie, trzy postawy wyjdzie, a postaw każdy rachując po złotych siedemnaście, za nie przyjdzie złotych pięćdziesiąt i jeden, a na krawca grzywnę, rachując od każdej sukni po groszy cztery, tak aby suknie białe w Bieczu albo w Ciężkowicach kupowano, które sprawione ubogim suknie do rąk szpitalnego oddawać będą”. Cytat ten demonstuje, jak dobrze kalkulo-

wać potrafił Ligeża, wyliczając dokładnie ceny „sukien”, jak nazywano ubranie. „Także też ze skór jałowicznych każdemu ubogiemu na św. Marcin każdego roku trzewiki przestronne dostawać mają, tak żeby ich to dochodziło zawsze” – głosi kolejne postanowienie fundacji.

Na dozór szpitala miał być wybierany raz w roku starszy szpitalny – prowizor. Wybory mogły odbywać się „na św. Marcin”, czyli 11 listopada, albo w czasie obierania rady miejskiej. Miał to być „człek cnotliwy i wierny”, którego na czas sprawowania funkcji zwalniano od pełnienia straży miejskiej i „podatków zamkowych”, tj. czynszu, lecz nie od podatków państwowych i królewskich oraz „grodowej powinności”. Po wyborze starszy szpitalny miał przyklęknąć i publicznie złożyć następującą przysięgę:

Ja, N. przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu w Trójcy Św. Jedynemu, że wszystko to, co w przywileju tym szpitalnym napisano i condycje, i powinności w dozorze szpitala i ubogich chować i dość im czynić będę, gospodarstwa wszelakiego opuszczać nie będę, żywnością ubogich opatrywać będę i aby zimna, głodu, chorób, plugastwa, niedostatku nijakiego i nagości nie cierpieł przestrzegać będę, od Xiędza Plebana, aby nijakiej krzywdy ubogim nie czynił i do robót ich żadnych nie przymuszał bronić będę. Rolę, ogród w czas uprawiać, zasiewać, jałmużny wszelakie od obcych i z spiżarni pańskiej i te co należy ut supra szpitalowi na same tylko ubogie obracać będę i nic z nich penitus sobie nijakim sposobem ani przez się, ani przez jaką inszą osobę nie skorzystuję. Jeśliby też z tego faktorowie nie oddawali, tedy naprzód przed Panem Dziedzicznym, a potem przed Xiędzem Biskupem i Oficjałem taić nie będę. A jeśliby się na mnie krzywoprzysięstwo pokazało, tedy in confiscationem bonorum omnium upadać i wszystko przepadać do tego szpitala na ubogie mam. I tego przestrzegać będę powinien, aby ubodzy tego szpitala przy jednej mszy na każdy dzień pięć pacierzy i Zdrowaś Mario, także i jedno Credo przed ołtarzem wielkim padłszy krzyżem na ziemię nabożnie mówili i za odpuszczenie grzechów

fundatora, małżonki i dziątek jego Pana Boga gorąco prosili. I to, że na każdą niedzielę ten przywilej czytać będą powinni. Tak mi Panie Boże dopomóż i Krzyż Święty i Ewangelia Jego.

Zgodnie z treścią przysięgi ubodzy, którzy znaleźli tu opiekę, nie mogli przez „urzędnika namiestnika pańskiego i burmistrza, rajców miejskich, a także Xiędza Plebana głowowskiego” być przymuszanymi do wykonywania jakichkolwiek prac. Przywilej fundacyjny wpisano do ksiąg grodzkich Biecha i Nowego Miasta Korczyna, i „który też kazałem – pisał Ligęza – w księgi miejskie wójtowskie głowowskie artyfikować, a oryginały mają być, jeden w kościele głowowskim w skrzynce chowany, a drugi szpitalnych po sobie idącym do schowania dobrego” przekazany.

Gwarantami przywilejów szpitala mieli być rajcy głowowscy, miejscowy pleban, biskup krakowski i ksiądz oficjał krakowski. Mikołaj Spytek Ligęza nakazywał im interweniować, jeśli jego spadkobiercy i dziedzice nie przestrzegaliby zapisów. „Na sumieniu obowiązuję – odwoływał się kasztelan – i na Sąd Boży powołuję, gdzie by o to haeredes pożywać i prawa na nich przewodzić nie chcieli”.

Mikołaj Spytek Ligęza zmarł w 1637 r. i włości rzeszowskie oraz głogowskie objęła jego starsza córka Zofia Pudencjanna wraz z mężem Władysławem Dominikiem Ostrogskim-Zasławskim. Jej śmierć i zgon wszystkich jej dzieci spowodowały, że w 1653 r. majątek przejął Jerzy Sebastian Lubomirski w imieniu swoich dzieci spłodzonych z młodszą siostrą Zofii Pudencjanny, również nieżyjącą Konstancją¹⁵. W roku 1668 odbył się podział całego majątku Lubomirskiego i Rzeszów oraz Głogów Małopolski przypadł Hieronimowi Augustynowi Lubomirskiemu. On to przyczynił się do dalszego rozwoju miasta, m.in. doprowadził do powsta-

¹⁵ R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 65–70.

nia nowych cechów rzemieślniczych – krawieckiego, rzeźniczego i cechu rzemiosł różnych. Wystarał się także u króla Jana III Sobieskiego o przywilej zwiększający ilość dni jarmarcznych w roku¹⁶. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVII w. mieszczanie głogowscy dorabiali się nie małych fortun, rosła stopa życiowa, powstawały również fundacje religijne. Tomasz Abramowicz, mistrz cechu krawieckiego, 12 sierpnia 1695 r. spisał swój testament, w którym legował prebendę księdzu wikaremu mającemu sprawować opiekę duchowną przy ołtarzu krawieckim w głogowskim kościele. Nadzorcami prebendy uczynił członków cechu krawieckiego. Z tego testamentu – świadectwa wielkiej pobożności ludzi tamtych czasów – zamieszczam obszerny cytat:

W imię Trójcy Przenajświętszej, Ojca, Syna i Ducha Świętego, Amen. Ku wiecznej pamięci jako przenajdroższa krew Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela naszego na odkupienie wszystkiego świata jest wylana, tak najmniejsza jej kropelka taką wagę ma, jako i wszystkie, a to z tej okazji, kiedy jedni czynią fundacje na sto tysięcy, inni na sześćdziesiąt tysięcy, inni na trzydzieści tysięcy, inni na dwadzieścia tysięcy, ratując dusze w czyśćcu będące, na msze święte ordynują intencje. Za czym i ja, Tomasz Abramowicz, obywatel głogowski, mając swoją substancję, którą z rak boskich odebrałem, a pamiętając na dobrodziejstwa Jego święte, to sobie wziąłem w uwagę mając rekolekcję pożegnania się z tym światem i uważywszy nieskończone dobrodziejstwa łask boskich, tak mnie, jako i dziatkom moim wyświadczone. Z tychże darów od Pana Boga sobie danych postanowiłem, dziękując Panu Bogu Wszechmogącemu za dobrodziejstwa Jego święte, częśćkę dóbr moich na chwałę Jego świętą ofiarować, jakoż i ofiarowałem, gdy dnia dwunastego miesiąca augusta w roku tysięcznym sześćsetnym dziewięćdziesiątym piątym, czyniąc rekolekcję sumienia swego i z tym się światem żegnając, dyspozycję woli mojej

¹⁶ Tamże, s. 74–78.

tak zapisałem testamentem tymi słowy. Ponieważ w kościele głowowskim ciało moje leżeć będzie i tam czekać dnia ostatniego sądu bożego, leguję i oddaję złotych dwa tysiące polskich do kaplicy krawieckiej przy kościele głowowskim będącej pod tytułem Panny Przenajświętszej Marii, przy której, że są bracia ordynowani do zawiadowania interesów i wyderkałów tej kaplicy należących i JX. Wikary do odprawiania mszy świętych i wszelkiego porządku tej kaplicy należącego. Zaczynam, aby te dwa tysiące złotych należytych poszły postanowieniem, naprzód stanowią od nich pensję roczną, kto by chciał na dobra swoje niezawiedzione powziąć, to deklaruję, że od każdego tysiąca złotych powinien wyderkał płacić na każdy rok po złotych siedemdziesiąt (...) Aby tedy naprzód wiedzieli o tym Panowie Kościelni i Bracia tej kaplicy, na których dobrach takowa suma będzie zapisana (...), Wikaremu taka się stanowi obligacja, aby na każdy tydzień odprawił trzy msze święte de requiem, pierwszą pro fundatore Thoma Abramowicz, drugą pro consorte ejus, trzecią cum carissimo pignoribus, cum colectio fidelium Deus (...), złotych zaś pięć powinni będą Panowie Contrahentes wyderkałowi oddać na kwartał i wyliczyć Panom Braciom zawiadującym o tej kaplicy krawieckiej na wino i na воск, za której sumy kwartalnej odebraniem interesu powinni będą Panom Contrahentom wyderkałowym, Panowie Bracia kaplicy krawieckiej dawać kwit ręczny, o to pokornie upraszając, aby tak Jmć X. Wikary teraz i na potem będący tej kaplicy krawieckiej pod tytułem Panny Przenajświętszej Marii przy kościele głowowskim zostającej, jako i Panowie Bracia zawiadujący interesami i wyderkałami w zgodzie i miłości żyli, i tej ostatniej woli i dyspozycji zawsze zadość czynili¹⁷.

Tomasz Abramowicz uważając, że wypracowany przez niego i jego dzieci majątek był darem otrzymanym od Boga, poczuwał się do odwdzięczenia się za tę łaskę przez stworzenie funduszu religijnego, z którego stała pensja byłaby

¹⁷ AKMKr, Akta oficjałów (dalej: A. off.), vol. 170, s. 991–993.

wypłacana księdzu. Abramowicz kwotę 2 tys. złp umieścił na tzw. wyderkafie, co oznacza, że przekazał ją cechowi krawieckiemu, opiekunowi kaplicy, w celu wypożyczenia jej „kontrahentom”, czyli kontraktorom. Ci z kolei musieli zabezpieczyć otrzymane pieniądze na swoich „niezawiedzionych” (nie obciążonych innymi długami) nieruchomościach. Było to coś w rodzaju użyczenia pożyczki na 7%, bo od każdego tysiąca złotych kontraktorzy mieli wypłacać księdzu prebendarzowi rocznie kwotę 70 złp, łącznie 140 złp. W zamian za tę pensję ksiądz miał odprawiać trzy razy w tygodniu mszę, jedną za duszę Abramowicza, drugą za duszę jego życiowej partnerki nie wymienionej z imienia i trzecią za wszystkich wierzących w Boga. Osoby, które obracały pieniędzmi z legacji, miały dodatkowo wypłacać cechowi raz na kwartał 5 zł w celu zakupu wosku na świece oraz wina używanego przy odprawianiu liturgii. Wszystko miało być rozliczane na „kwicie ręcznym” (na piśmie). Abramowicz wzywał wikarego i rzemieślników cechu krawieckiego do zgodnego współdziałania w dysponowaniu sumą wyderkafową.

Znani są z imienia i nazwiska pierwsi kontraktorzy legacji. 27 lutego 1698 r. gubernator zamku rzeszowskiego, Mikołaj Pocieszowski, wydał następujące polecenie: „Mości Panie Wójcie Rzeszowski, przyjmij WM. ad acta Panu Rozeckiemu zapis na dwa tysiące w czym już i konsens zaszedł Jaśnie Wielmożnego księcia Lubomirskiego”¹⁸. Chodziło o Mikołaja Różeckiego i jego żonę Katarzynę, którzy wzięli pieniądze Abramowicza. Należało je zabezpieczyć na ich nieruchomościach w Rzeszowie poprzez odpowiedni zapis w rzeszowskiej księdze wójtowskiej. Różeccy na przyjęcie kwoty legacji musieli otrzymać zgodę samego Hieronima Augustyna Lubomirskiego, co zapewne wiązało się z udowodnieniem swej wypłacalności.

¹⁸ Tamże, s. 982–983.

Nieruchomości Różeckich kilka miesięcy później padły ofiarą wielkiego pożaru Rzeszowa. „Do urzędu radzieckiego rzeszowskiego – czytamy dalej w aktach – osobą swoją przyszedłszy sławetny Pan Tomasz Małkiewicz, rajca rzeszowski, upraszał tegoż urzędu o wydanie prawdziwego zeznania w sprawie zgorzenia domu w mieście Rzeszowie Mikołaja i Katarzyny Różeckich, małżonków, mieszczanów rzeszowskich, die nona octobris in anno millesimo sexcentesimo nonagesimo octavo [9 X 1698], na którym była zapisana suma złotych dwa tysiące na wyderkał i na folwarku, i polach wszystkich na przedmieściu krakowskim na Woli, tychże Pannów Różeckich, małżonków, legowane do kaplicy krawieckiej przy kościele głowowskim i testamentem nieboszczyka Pana Tomasza Abramowicza zapisane na wyderkał”¹⁹. Różeccy, straciwszy cały majątek w pożarze, zdecydowali się sprzedać zgłiszcza i folwark na przedmieściu Tomaszowi Kutkiewiczowi, mularzowi, jak wówczas nazywano muraży, i jego żonie Agnieszce. „Na którym gruncie i domie nowobudowanym tenże Pan Tomasz Kutkiewicz [z żoną] mieć będą, z których obydwójce obligowali się takowe wyderkały płacić”²⁰. Zatem Różeccy sprzedali nieruchomości razem z ciążącymi na nich sumami wyderkałowymi.

W aktach znalazło się potwierdzenie z 21 marca 1699 r., z informacją, że „uczciwy pan Tomasz Kutkiewicz, mularz, mieszczanin rzeszowski, z Agnieszką Opolszczanką, małżonką swoją, złotych siedemdziesiąt od sumy złotych tysiąca polskich do kaplicy krawieckiej przy kościele głowowskim zostającej Xiędzu kapelanowi na obligi, na wosk i na wino, na każdą ćwierć roku po złotych trzydzieści pięć, z fundacji nieboszczyka Jmci Pana Tomasza Abramowicza legowane”, przekazali²¹.

¹⁹ Tamże, s. 996–997.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 987.

Jak widać, mimo zniszczenia domu i zmiany właściciela, prowizja księdzu była nadal wypłacana. Umieszczenie kwoty legacji u mieszczan rzeszowskich dowodzi bliskich związków gospodarczych obu miast. Członkowie cechu krawieckiego z Głogowa Małopolskiego powierzyli pieniądze Różeckim, których musieli dobrze znać. Mimo że ich majątek uległ zniszczeniu, sama legacja nie przepadła.

Czasy prosperity skończyły się wraz z wielką wojną północną. Jesienią 1702 r. wojska szwedzkie pod dowództwem gen. Magnusa Stenbocka najechały majątek Hieronima Augustyna Lubomirskiego, który w tym czasie pełnił urzędy hetmana wielkiego koronnego i kasztelana krakowskiego. Stenbock zorganizował swą główną kwaterę w Rzeszowie, ale porzysłał również oddziały do innych miejscowości, m.in. do Głogowa Małopolskiego. Kontrybucje oraz rabunki miały zmusić Lubomirskiego do porzucenia wierności wobec króla Augusta II i przyłączenia się do Szwedów, dążących do zmiany władcy na polskim tronie. Wojska szwedzkie dotkliwie spustoszyły majątek hetmana, co doprowadziło do głębokiej pauperyzacji jego poddanych²².

Jeśli Tomasz Abramowicz ufundował prebendę przy ołtarzu krawieckim wyrażając wdzięczność Bogu za dobrobyt, jaki stał się jego udziałem, to innymi intencjami kierował się twórca kolejnej głogowskiej prebendy, Franciszek Słonina *alias* Żeglicki. Zainicjował on powstanie w Głogowie Małopolskim bractwa różańcowego. Doświadczenia wojenne sprawiły, że ludzie coraz częściej zaczęli szukać opieki w Bogu. Modlitwa i wiara dawały moc przetrwania, dlatego Słonina chciał, by mieszczenie gromadzili się w celu odmawiania różańca. Chciał również zapewnić bractwom różańcowym opiekę duchowną, gdyż kwestie te wykaczały poza obowiązki plebana. Dlatego ufundował prebendę

²² J. Nieć, *Rzeszowskie za Sasów*, Rzeszów 1938, s. 43–46.

na kwotę 2 tys. zł polskich dla księdza bractwa różańcowego, oddał działkę na budowę dla niego domu i przekazał księdzu na własność kawałek pola. Wiadomo, że za każdy dom w mieście obowiązywał czynsz należny właścicielowi Głogowa Małopolskiego. Dlatego Franciszek Słonina na początku lipca 1706 r. zwrócił się z prośbą o zwolnienie domu i pola z podatku, już do wdowy po Hieronimie Augustynie Lubomirskim, który zmarł 20 kwietnia 1706 r. Konstancja Lubomirska 12 lipca 1706 r. w zamku rzeszowskim wydała dokument o następującej treści:

Constancja, Św. Państwa Rzymskiego Xiężna, hrabina na Wiśniczu i Jarosławiu Lubomirska, kasztelanowa krakowska, hetmanowa wielka koronna, ryczywolska, kozienicka, smotrycka etc. starościna, na Rzeszowie, Głowowie etc., etc. Pani. Oznajmujemy wszem wobec i każdemu z osobna, komu o tym wiedzieć należy, osobiłwie panom ekonomom i administratorom dóbr naszych dziedzicznych Rzeszowa i Głowowa etc., teraz i na potem będących, także wójtom, burmistrzom i wszystkim starszyźnie miasta naszego Głowowa. Iż my, pobożną intencją Franciszka Słoniny, mieszczanina i poddanego naszego głowowskiego, naszym i sukcesorów naszych imieniem, którym tym przywilejem naszym do dotrzymania tej woli naszej obligujemy i zupełny consensus dajemy na to, aby mógł w księgach miejskich głowowskich lubo rzeszowskich grodzkich albo consystorskich plac swój dziedziczny Wąclawka nazwany, między placem Smolarzewskim z jednej, a drugim od samego wału przy samej plebanii głowowskiej z drugiej strony leżący, na fundację Xiędza promotora różańcowego przy kościele farnym głowowskim przez formalną erekcję być mającego, zapisać i prawem kościelnym wolności duchownej szczycącym się zawsze podbić i podać. Na tymże placu domek dla tego promotora różańcowego swoim kosztem fundować i wystawić z ogródkiem, jaki się na tym placu pomieścić może. Także dla większej wygody i zupełniejszej subsystencji tegoż promotora różańcowego, trzech ćwierci na wschód słońca leżących poczynających się od ogrodów ple-

bańskich od ulicy poprzecznej, a ciągnących się ku lasu, z prawej strony od między Łukasza Warchoła, mieszczanina i poddanego naszego głogowskiego, z lewej zaś strony od między Sebastiana Smolarza leżących, donacją zeznać uwalniając pomieniony plac i przerzeczone grunta od wszelkich powinności, podatków, czynszów i wszelkich powinności, tak zamkowych jak i miejskich. (...) A ponieważ tenże poddany nasz na pomienionego Xiędza promotora różańcowego subsystencję złotych dwa tysiące sumy polskiej legować umyślił, tedy na to pozwalamy i onę na wszelkich dobrach mieszczan głogowskich zapisać i od nich wyderkać kościelny płacić consensus dajemy²³.

Głogowianin Franciszek Kotula w swym najobszerniejszym opracowaniu o Głogowie-Głogowie Małopolskim napisał, że Słonina alias Żeglicki był bankierem i celowo zmienił sobie brzydkie nazwisko na brzmiące bardziej po szlachecku²⁴. Tymczasem „Słonina” to najprawdopodobniej przydomek, który zaczął funkcjonować jak nazwisko i sam fundator prebendy nie czuł wstydu z jego brzmienia. Zresztą przyłgnał on nie tylko do Franciszka Żeglickiego, lecz i do innych członków jego rodziny. Przydomek wskazuje, jakim zawodem parali się Żegliccy – niewątpliwie byli rzeźnikami. Franciszek Żeglicki przed wybuchem wojny dorobił się fortuny i część pieniędzy lokował w zakup ziemi i placów budowlanych w miasteczku. Nawet wojna nie odebrała mu całego bogactwa, dlatego zdecydował się ufundować prebendę. Jednak nie znalazł w Głogowie Małopolskim nikogo chętnego, kto w niepewnych czasach przyjąłby na siebie powinność wypłacania księdzu prowizji od kwoty legacji. W związku z tym pieniądze powędrowały częściowo do bogatego mieszczanina rzeszowskiego

²³ AKMKr, A. off., vol. 170, s. 1003–1005.

²⁴ F. Kotula, *Miasteczko na przykładzie Głogowa Małopolskiego i jego sąsiadów. Próba biografii*, Rzeszów 1982, s. 40.

Andrzeja Aleksego Passakiewicza i częściowo do Żydów rzeszowskich²⁵.

Duchownym, który przyjął obowiązek promotora różańcowego w Głogowie Małopolskim był pleban z podrzeszowskiego Staromieścia, ks. Pękoszowski. Przed księdzem Pękoszowskim na plebanii w Staromieściu służbę duszpasterską pełnił pochodzący z Głogowa Małopolskiego ks. Franciszek Piechowski. Wcześniej zabiegał on u zarządcy dóbr Lubomirskich, Wojciecha Hołodyńskiego, o przeniesienie go z parafii staromiejskiej do głogowskiej. „Za nóżki ścisnąwszy WMM Pana i Dobrodzieja – pisał ks. Piechowski w liście z 22 września 1705 r. – uniżenie upraszam i ściskam nóżki, abyś chciał WMM. Pan i Dobrodziej auxiliarem podać manum mnie i słudze swemu do otrzymania wzwyż pomienionej plebanii głogowskiej”²⁶. Ks. Piechowski doczekał się przenosin, 4 sierpnia 1706 r. został zatwierdzony na plebanii głogowskiej na miejsce zmarłego dotychczasowego plebana, ks. Jerzego Mutaczewskiego. Co prawda w księgach oficjałów krakowskich ks. Piechowski występuje pod imieniem *Adalbertus* – Wojciech, ale ówczesna moda noszenia dwóch imion, dzięki której człowiekowi patronowało dwóch świętych, pozwala domyślać się, że to ta sama osoba.

27 kwietnia 1706 r. gubernator zamku rzeszowskiego Franciszek Jan Kłosowski „przy prezencji P. Wojciecha Piechowskiego wójta na ten czas głogowskiego i sławetnych PP. rajców Stanisława Kaszubskiego, Michała Szewłogi, Walentego Wiechnickiego [i] burmistrza Małkiewicza, oddał (...) kielich wszystek złoty (...) i wotum białe serce, na którym imię Jezus [widnieje] do kościoła głogowskiego Najświęt-

²⁵ AKMKr, A. off., vol. 170, s. 1000.

²⁶ Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie, fond 835, spr. 1494, k. 39.

szej Panny na Piasku, który to kielich dał w moc urzędowi wzwyż pomienionemu głogowskiemu i następcom ich, aby o nim wiedzieli i w swojej mieli go dyspozycji i żeby Xięża plebani nie interesowali się do tego kielicha bez pozwolenia miasta”²⁷. Bardzo możliwe, że dar w postaci naczynia liturgicznego i wotum miał związek ze śmiercią Hieronima Augustyna Lubomirskiego i został złożony przez Kłosowskiego na polecenie Konstancji Lubomirskiej w celu odkupienia jego grzechów. Od dnia, kiedy hetman rozstał się z życiem do dokonania fundacji naczyń liturgicznych minął zaledwie tydzień.

Kościół na Piasku był drugą głogowską świątynią i poświęcono go Matce Bożej Śnieżnej. Nie znamy daty jego powstania, a wyżej cytowana wzmianka źródłowa informuje o jego istnieniu po raz pierwszy. Kościół stał na piaszczystym pagórku na zachód od miasteczka, stąd nazwa. Znajdujący się w nim obraz maryjny z czasem stanie się obiektem kultu. Kielich i wotum zostały przekazane magistratowi, a nie plebanowi, w dodatku Kłosowski zastrzegł, by ksiądz z kościoła farnego „nie interesował się” darami. Wynika z tego, że kościół na Piasku nie był kościołem filialnym parafii i nie znajdował się w jurysdykcji plebana. Domyślić się również można, że w nowym kościele nie było stałego duchownego, gdyż inaczej gubernator rzeszowski to jemu właśnie, a nie magistratowi, powierzyłby dary. Tajemnicą pozostanie, z czyjej inicjatywy wzniesiono kościół na Piasku, czy właściciele miasta, czy też mieszczan.

W połowie roku 1715 rada miejska postanowiła przejąć do budżetu 900 złp od synagogi rzeszowskiej z legacji Franciszka Słoniny na księdza bractwa różańcowego. Towarzyszył temu odpowiedni zapis w księgach wójtowskich:

²⁷ APRz, AmGM, sygn. 4, s. 77.

Niżej podpisani z urzędów jak burmistrzowskiego tak wójtowskiego obywatele miasta Głowowa, imieniem całego miasta to wyraźnie zeznajemy, iż my z legacji nieboszczyków dobrodziejów piae memoriae naprzód Jmci Xiędza Pękoszowskiego plebana staromiejskiego i Franciszka Żeglickiego mieszczanina głowowskiego (który to dobrodziej i domek dla Xiędza kapelana zbudował swoim kosztem i pola ćwierci trzy oddał, na co jest consensus i przywilej osobliwy od Jaśnie Wielmożnej Jejmoi Pani Konstancji Lubomirskiej, na ten czas wdowy, którego przywileju jest copia w księgach miejskich), zaciągnęliśmy na całe miasto tej sumy w potrzebie miejskiej złotych polskich dziewięćset w roku tysięcznym siedemsetnym piętnastym, od której sumy na każdy rok wyderkafu płacimy i nasi successorowie płacić będą wiecznymi czasy Jmci Xiędzu promotorowi różańcowemu po złotych sześćdziesiąt i trzy, której sumy na całym mieście zostającej obligujemy się nigdy nie zgubić, ale od niej wyderkaf pomieniony wypłacać. Więc dla lepszej wiary i waloru ten instrument wydając przy przyciśnieniu pieczęci miejskiej rękami własnymi podpisujemy się. Anno et die ut supra Michał Małecki burmistrz z rajcami głowowskimi manu propria²⁸.

Prowizja miała być wypłacana „wiecznymi czasy”... Nie zachowała się nawet księga wójtowska, do której deklarację wpisano, a jej tekst znany jest dzięki kopii sporządzonej dla księdza oficjała diecezji krakowskiej. Przejęcie części legacji prebendy należy traktować jak zaciągnięcie przez rajców miejskich pożyczki. Widocznie dochody z podatków miejskich spadły tak drastycznie, że burmistrz Małecki z kolegami z magistratu zdecydowali się przyjąć na całe miasto zastaw pod tę kwotę. Odtąd to głogowscy rajcy mieli wypłacać siedmioprocentową prowizję księdzu z bractwa różańcowego. W zamian za wyderkaf duchowny był zobligowany do następujących powinności:

²⁸ AKMKr, A. off., vol. 170, s. 1002–1003.

1. We wszystkie niedziele oraz w święta związane z Matką Bożą przed ołtarzem różańcowym odprawiać śpiewaną mszę wotywną w intencji fundatorów, dobroczyńców i wszystkich członków bractwa.
2. W dniu następnym po każdym święcie maryjnym odśpiewać wotum w intencji założycieli, dobroczyńców i członków bractwa różańcowego.
3. Raz na kwartał odprawić specjalną mszę śpiewaną w intencji założycieli i dobroczyńców.
4. Podczas uroczystości najświętszego różańca, która wypada w pierwszą niedzielę października odprawić wota przed ołtarzem różańcowym, w ramach których ma odbyć się msza główna z kazaniem oraz procesja wokół kościoła²⁹.

Z czasem obowiązki te przejął pleban głogowski i on też stał się odbiorcą sum wyderkafowych. Informacja o tym pochodzi z 1775 r., ale do ich przejęcia najprawdopodobniej doszło dużo wcześniej. Do tego czasu zwiększyła się też suma kapitału fundacji do ponadtrzykrotności pierwotnej kwoty fundacji. Jej rozdrobnienie na wiele osób przedstawia tabela 1.

Kontraktorami wyderkafowymi były pojedyncze osoby i całe grupy. Oprócz trzech mieszczan rzeszowskich, dwóch chrześcijan i Żyda, pewne kwoty fundacji dzierżyli mieszczanie głogowscy oraz Żydzi rzeszowscy. Nie znajdujemy już wśród nich Andrzeja Aleksego Passakiewicza ni jego spadkobierców, widocznie jego kwota fundacji została przekazana w inne ręce. Według wyliczenia, z tytułu sprawowania obowiązków powierzonych przez fundatorów bractwa różańcowego, w 1775 r. księdzu należało się rocznie 343 złp, i to z uwzględnieniem, że z niektórych części kwot fundacji nie był wypłacany pełny wyderka. Jednak rzeczywisty

²⁹ Archiwum Księży Zgromadzenia Misji w Krakowie (dalej: AKZM), *Initia et progressus ad praesens Status Domus Glogoviensis*, s. 661.

Tabela 1. Sumy fundacyjne głogowskiego bractwa różańcowego oraz wypłacane z tego tytułu wyderkafy

Kwota fundacji	Kontraktor	Płacony wyderkaf
1000 złp	Mieszczanie głogowscy	70 złp
2000 złp	Synagoga rzeszowska	Wypłacana tylko część 70 złp
1000 złp	Szumski, obywatel rzeszowski	70 złp
1000 złp	Minslinski, obywatel rzeszowski	Wypłacana tylko część 35 złp
500 złp	Jonasz, Żyd rzeszowski	Wypłacana tylko część 18 złp
Różne sumy	Mieszczanie głogowscy	80 złp

Źródło: Archiwum Księży Zgromadzenia Misji w Krakowie, *Initia et progressus ad praesens Status Domus Glogoviensis*, s. 658.

dochód wyniósł mniejszą sumę: kwotę 272 złp. Jej uzupełnieniem było 50 złp uzyskane z uprawiania pola przekazanemu bractwu jeszcze przez Franciszka Słoninę alias Żeglickiego³⁰. Łącznie był to dochód zbliżony do zysków czerpanych przez plebana z uposażenia ziemskiego nadanego mu jeszcze przez założyciela miasta Krzysztofa Głowę, które wynosiło, jak pamiętamy, 24 złote floreny, czyli inaczej dukaty i w 1775 r. obliczone zostało na 300 złp.

Po śmierci Hieronima Augustyna Lubomirskiego majątek rzeszowski i głogowski pozostawał pod wspólnym zarządem trzech jego synów: Jerzego Ignacego, Jana Kazimierza i Aleksandra Jakuba. W 1722 r. młodzi książęta zdecydowali się podzielić latyfundium i wyodrębnić trzy niezależne majątki ziemskie. Dobra głogowskie znalazły się wówczas w rękach Jana Kazimierza Lubomirskiego³¹. W roku 1727 poślubił on Urszulę z Branickich. Z czworga dzieci pary książę-

³⁰ Tamże, s. 663.

³¹ R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 103–104.

zęcej wieku dorosłego doczekała tylko córka Maria. Nowy pan Głogowa Małopolskiego rozpoczął rozbudowę kościoła na Piasku chcąc uczynić z niego miejsce licznych pielgrzymek. Miało to służyć rozrastaniu się kultu Matki Bożej Śnieżnej, a pomocą w tym była wieść o leczniczej właściwości wody w studni u podnóża pagórka, na którym wznosił się kościół. 25 kwietnia 1729 r. w księdze wójtowskiej Głogowa Małopolskiego zapisano, że zmarły Jan Kiesielowski, były lokaj książęcy, na cele religijne przekazał 100 zł. Zapis mówi, że lokaj „oddał na fundację kościoła Najświętszej Panny na Piasek złotych pięćdziesiąt, a drugą połowę sumy, złotych pięćdziesiąt, zlecił do bractwa świętej Anny w tu-tejszym kościele”³². Jest to pierwsza wzmianka w zachowanych źródłach na temat istnienia przy głogowskiej farze bractwa św. Anny.

W Rzeczpospolitej pierwsze bractwa św. Anny zaczęły powstawać pod koniec wieku XVI w celu upamiętnienia Anny Jagiellonki. O głogowskim bractwie św. Anny brak wzmianek w krakowskich księgach wizytacji biskupów i ofi-cjałów. W dokumencie z 1775 r. na temat tego bractwa jest na-stępująca informacja: *Confraternitas Sanctae Annae quae habet certas summulas capitalec inter oppidanos Głovovienses a quibus summulis Seniores Confraternitatis ab oppidanis annuas provi-siones percipiunt Domui autem nostrae quod annis juxta e si-militer aecordatam cum illis innitam solvunt fl. 80*³³. Nie wy-mieniono wartości fundacji, a jedynie kwotę rocznej pro-wizji, 80 złp, wypłacaną plebanom głogowskim. Fundację, tak jak poprzednie, mógł stworzyć jeden z mieszczan, a da-tek Jana Kiesielowskiego dodatkowo ją zasiłił. Datków tych

³² APRz, AmGM, sygn. 4, s. 745.

³³ AKZM, *Initia et progresis*, s. 658. „Bractwo św. Anny, które posiada pewne sumy kapitałów pomiędzy mieszczanami głogowskimi, które sumy starsi bractwa od mieszczan rocznych prowizji domowi naszemu wypłacają zgodnie z poczynionymi ustaleniami zł 80”.

zapewne było więcej. Za prowizję, również wypłacaną metodą wyderkafu, plebani byli zobowiązani do następujących powinności:

1. W dzień św. Anny odprawić przed ołtarzem jej poświęconym wotywną mszę śpiewaną.
2. W każdą tercję po Pięćdziesiątnicy odprawić przed ołtarzem św. Anny wotywną mszę śpiewaną.
3. Co kwartał odprawić mszę śpiewaną z requiem w intencji dobroczyńców i członków bractwa³⁴.

Nieznana jest data powstania kolejnego głogowskiego bractwa, a mianowicie Św. Trójcy. W cytowanym już dokumencie z 1775 r. znajduje się jedynie informacja, że jego założycielem był mieszczanin głogowski Marcin Mazanek, który ufundował dla niego 2 tys. złp, a księżna Urszula Lubomirska dodała do nich kolejny tysiąc. Całą kwotę ulokowano u Żydów głogowskich, którzy rocznie wypłacali z niej 210 złp, co oznacza, że oprocentowana była na 7%, identycznie jak poprzednie fundacje³⁵. Fakt, że to księżna dofinansowała fundację może wskazywać na to, iż została ona założona po 1737 r., w którym Jan Kazimierz Lubomirski zmarł. Ksiądz pleban był zobligowany w ramach tej fundacji:

1. W każdą pierwszą niedzielę miesiąca odprawić wotywną mszę z uwzględnieniem *Sanctissimi* i udzielić rozgrzeszenia.
2. Raz na kwartał odprawić mszę ze śpiewanym requiem za dobroczyńców i członków bractwa³⁶.

Jeszcze za życia Jana Kazimierza Lubomirskiego doszło do ufundowania przez Kaspra Makowskiego, miecznika

³⁴ Tamże, s. 661.

³⁵ Tamże, s. 657.

³⁶ Tamże.

chełmińskiego, przyjaciela księcia, kwoty tysiąca złp dla kościoła na Piasku. 5 czerwca 1735 r. książę wystawił dokument, w którym zezwalał przekazać tę sumę wójtowi głogowskiemu. Z niej siedmioprocentowa prowizja miała być wypłacana raz w roku na potrzeby kościoła Matki Bożej Śnieżnej³⁷. Z kolei 24 czerwca 1735 r. wójt Andrzej Chmielowski, podwójci Walenty Wiechnik i burmistrz Franciszek Sitkowski oraz dwaj starsi żydowskiego kahału, Melech Abramowicz i Mosko Judowicz, podpisali się pod zobowiązaniem, że od tego „tysiąca złotych censum alias prowizję corocznie złotych siedem od sta punktualnie (...) od przyszłego święta św. Jana Chrzciciela w roku, da Bóg, przyszłym 1736 przypadającego płacić, z całym miastem i kahałem (...) Jmci Xiędzu prebendarzowi”³⁸. Zatem fundacja miała stanowić prebendę dla księdza, który pełniłby posługę kapłańską w kościele na Piasku. Jednak suma ta była zbyt mała, żeby wystarczyła na utrzymanie duchownego, z czego doskonale zdawał sobie sprawę Lubomirski.

Dziesięć dni po wyrażeniu zgody Makowskiemu, 15 czerwca 1735 r., wystawił testament. W pierwszym jego punkcie zapisał: „Kościół Najświętszej Matki w Głogowie na Piasku, aby był zakończony. Zakrystia wymurowana i domek dla Xiędza wystawiony. Do tego kościoła oddać drzewo Krzyża Świętego, te co żona moja od JX. nuncjusza Paolucciego ma, oprawiwszy go w monstrancję srebrną pozłacaną i odpust na dzień znalezienia i podwyższenia Św. Krzyża w Rzymie wyjednać”³⁹. Książę pragnął, by w kościele na Piasku znalazła się relikwia Krzyża Św., którą Urszula Lubomirska dostała od nuncjusza apostolskiego Camillo Paolucciego.

³⁷ AKMKr, A. off., vol. 175, s. 584.

³⁸ Tamże, s. 591–592.

³⁹ AGAD, Archiwum Roskie, sygn. 48, Testament Jana Kazimierza Lubomirskiego (brak paginacji).

Relikwia miała przyczynić się do zwiększenia ruchu pielgrzymkowego. Umieszczając sprawy kościoła na pierwszym miejscu w swej ostatniej woli książę wyraźnie wskazał, że były one dla niego priorytetem.

Drugi punkt testamentu ujawnia, że to jego zamiarem było umieszczenie w kościele księdza prebendarza: „Jak budynek na Piasku stanie, osadzić w nim Xiędza pobożnego i wszystkie do tego kościoła należące rzeczy przekazać do zakrystii, i osadzić kościelnego przysiężnego, aby tego wszystkiego pilnował i czysto trzymał”⁴⁰. Lubomirski pomyślał i o zwiększeniu dochodów duchownego: „Że zaś z fundacji Jmć Pana Makowskiego nie jest diwidenda Xiędzu procentu [wystarczająca], zapisuję na mieście Głowowie temu kościołowi złotych 1000, z której to sumy arendarze głowowscy rocznie siedemdziesiąt złotych pomienionemu Xiędzu oddawać będą”⁴¹. Obsługa pielgrzymów miała być zapewniona przez księdza. Należało im stworzyć możliwość uczestniczenia w mszy, co zalecał książę w testamencie życząc sobie, „aby w tym kościele co dzień msza święta bywała, a litanie co sobota wieczór”⁴². Ksiądz musiał mieć swój dom, odpowiedni stały dochód i sługę kościelnego; w zamiarach Lubomirskiego kościół na Piasku miał stać się ważnym punktem na mapie pielgrzymkowej Rzeczypospolitej.

Jak wspomniano, książę zmarł prawdopodobnie w maju 1737 r. Egzekutorem testamentu była jego żona. Urszula Lubomirska z energią zabrała się za realizację ostatniej woli męża. Co więcej, w jej działania włączył się Kasper Makowski, dokładając kolejne pieniądze do pierwotnej sumy. Można się domyślać, że Makowski nie robił tego wyłącz-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, punkt czwarty testamentu.

⁴² Tamże.

nie ze względu na pamięć o Lubomirskim, a głównie z pobudek religijnych. Tak przynajmniej wynika z treści dokumentu erygującego prebendę: *Magnificamus Gaspar Jelit Makowski cultum et honorem Beatissimae Virginis Mariae magis ac magis magis ampliare ac promovere satagens Praebendam et Praebendarium in Ecclesia Filiali in Campis sive Arenis sub titulo ejusdem Beatissima Virginis Mariae ad Nives aedificata prope oppidum Glowowo*⁴³.

Akt prebendy został zatwierdzony 7 lipca 1738 r. przez biskupa krakowskiego Michała Wodzickiego. Suma legacji wzrosła w akcie trzykrotnie w porównaniu do tej, którą na początku przeznaczył Makowski, a powiększył Lubomirski. Urszula Lubomirska do kwoty 2 tys. złp dołożyła 3 tys., a Makowski kolejny tysiąc. Suma fundacyjna wyniosła 6 tys. złp i dawała 420 złp rocznego dochodu. Połowę kapitału wzięli na wyderkał mieszczanie głogowscy, drugą połowę wziął Antoni Skarbek, podkomorzy sandomierski. Mieszczanie głogowscy, jak głosi cytat, zabezpieczyli pieniądze „na domach, gruntach, polach, towarach i wszelkiej fortunie” swojej, natomiast Skarbek na własnych dobrach ziemskich: Breń, Szafranów, Łysaków, Łysakówek, Zakrzów, Kuźki, Wola, Rzeczycza i Bąków⁴⁴.

Kasper Makowski nie ograniczył się do datku pieniężnego. Jeszcze w maju 1738 r. od mieszczan głogowskich, Jadwigi i Piotra Dudzińskich, wykupił za 230 zł pole, które prze-

⁴³ Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu (dalej: AAPrz), Fundacja prebendy w kościele na Piasku w Głogowie, sygn. 683, s. 3–4. „Wielmożny Kasper Makowski herbu Jelita dla coraz większego rozszerzania i propagowania kultu i czci Błogosławionej Dziewicy Marii, zdecydował się utworzyć prebendę dla prebendarza w kościele filialnym w Polu lub na Piasku pod wezwaniem tejże Błogosławionej Dziewicy Marii Śnieżnej, zbudowanym blisko miasteczka Głowowa”.

⁴⁴ Porównaj R. Sawa, *Akt erekcyjny prebendy kościoła Matki Bożej Na Piasku w Głogowie Małopolskim*, [w:] *Matka Boża Głogowska. Dzieje – kult – przesłanie*, E. Gigilewicz, ks. S. Zych (red.), Lublin 2011, s. 64–74.

znaczył dodatkowo na uposażenie księdza prebendarza⁴⁵. Jak widać, Makowski był jednym z dobrodziejów kościoła na Piasku, równie ważnym jak Jan Kazimierz Lubomirski i jego żona. Błędym jest jednak przypisywanie mu budowy kościoła, dokonanej podobno jeszcze w 1670 r., co pojawia się w niektórych opracowaniach⁴⁶. Prawdopodobnie data ta wynika z przekazów ustnych, które nie są ścisłe, zważywszy, jak wiele czasu minęło od powstania kościoła⁴⁷. Jak już

⁴⁵ AKMKr, A. off., vol. 175, s. 608–609. „10ma mensis maii anno 1738. Przed urzędem niniejszym stanąwszy osobą swoją sławetny Piotr Dudziński z małżonką swoją Jadwigą zeznał dobrowolnie i rzetelnie. Iż mając pola ćwierć żadnym długiem niezawiedzioną, leżącą między innymi z jedną stroną ćwierci Hutnikowskich, a z drugą wdowy Małeckiej ku cegielni Pańskiej, sprzedał za konsensem Pańskim za sumę złotych dwieście trzydzieści Wielmożnemu Jmci Panu Makowskiemu, miecznikowi chełmińskiemu, którą to ćwierć pola ex pia legatione na fundację oddał pomienionemu Wielmożny Jmć Pan Makowski dla Jmci Xiędza prebendarza zostającego przy kościele Najświętszej Panny Śnieżnej na Piasku w mieście Głogowie”.

⁴⁶ B. Bąk, *Dzieje parafii Trójcy Przenajświętszej w Głogowie Małopolskim w latach 1946–2006*, Kraków 2011, s. 66, 105; J. Krawiec, *Zarys historii parafii Głogów*, Głogów Małopolski 2006, s. 11–12 (tam podany jest rok 1673).

⁴⁷ O tym, jak powstawała tradycja związana z tworzeniem wizji przeszłości Głogowa Małopolskiego pisał Franciszek Kotula: „Mój ojciec, Walenty, właściwie to prosty człowiek, rzemieślnik małomiasteczkowy, mistrz ciesielski, był ciekawym w tym sensie, że dużo czytał. I nie tylko dowiadywał się u starszych od siebie – zmarł w wieku prawie lat 83 – co dotyczyło przeszłości tego małego kręgu świata, w którym się obracał od dziecka: Głogowa i okolicy. Zaś centrum tego jeszcze nie kręgu, ale krążka, była północno-zachodnia część Głogowa, gdzie znajdował się dawny zamek Lubomirskich, klasztor, folwark zwany dworem, cmentarz z kościółkiem i cudowną wodą oraz mała osada – ni to przedmieście, ni przysiółek, względnie przyfolwarczna osada – Piasek. Cokolwiek wiedział o tym „krążku” przekazywał synom. W tym względzie ciekawość równą ojcu objawiałem przede wszystkim ja. Pamiętam jak rozciekawiony, już po II wojnie światowej, obszedłem z ojcem cały ten teren, w czasie której to przechadzki wszystko poznałem z autopsji. Całą tę wiedzę zapisałem i narysowałem w formie planików i mapek.

Uzmysłowilem sobie później, tak ojciec, jak i ja byliśmy KRONIKA-RZAMI [wyróżnienie woryginalu]. Z tą różnicą, że jeśli on całą swoją

uprzednio pisałem, najwcześniejsza data informująca o istnieniu kościoła to rok 1706, w którym ufundowano do niego naczynia liturgiczne.

W źródłach pisanych nie znalazłem nazwiska pierwszego księdza prebendarza w kościele na Piasku. Na pewno wpływ na to miała Urszula Lubomirska, jako pani tutejszych włości. Na swym dworze, tak jak inni polscy magnaci, miała duchownego, który mógł jej pomagać w wyszukiwaniu odpowiednich kandydatów. Pewne informacje na temat prebendarza znajdują się w głogowskiej księdze wójtowskiej. W roku 1739 Szymon Tracz z Wysokiej Głogowskiej pożyczył Pawłowi Marcowi, „obywatelowi głogowskiemu”, 100 zł, jednak nie zażądał ich zwrotu, a znalazł dla nich inne przeznaczenie. „Pomieniony Szymon Tracz z Wysoki – czytamy w księdze – wiecznymi czasy zapisał

wiedzę przekazywał słownie, to ja pisemnie tworząc w ten sposób źródło. Uzupełnione później innymi jeszcze wiadomościami. Zdarzyło się, że gdzieś ok. roku 1970 biskup przemyski polecił proboszczom zebranie wszystkich wiadomości o parafii, kościołach, kaplicach i figurach, o życiu religijnym itp., opisanie tego w kronice parafialnej i przesłanie kopii do kurii. Głogowski proboszcz [ks. Bolesław Puzio] znalazł się w kłopotach. Materiałów w kancelarii plebańskiej prawie żadnych, tedy udał się do najstarszych mieszczan o tradycyjne przekazy. I stwierdził – kompletną niewiedzę. Nikt w miasteczku nie umiał mu nic powiedzieć. Inaczej – zupełny zanik tradycji. Dopiero wobec tego zwrócił się do mnie – przez kogoś skierowany – o głogowską tradycję. Ja po prostu pożyczyłem mu moje zapiski, a jest ich sporo. Dopiero ode mnie, a ściślej to od Walentego Kotuli za moim pośrednictwem, dowiedział się tego, co mu było potrzebne. On zdaje się nie przekazał tego kronice, a tylko kurii w Przemysłu. Kolejny proboszcz [ks. Stanisław Ujda] po nagłej śmierci ks. Puzio, znowu się do mnie zwrócił po głogowską tradycję. Dopiero ten napisał historię i w końcu tablicę umieścił w przedsionku kościoła. Tradycja została nie tylko uratowana, ale i przekazana dalszym pokoleniom” (F. Kotuła, *Mówią miły*, s. 1–3, rkps w zbiorach Miejsko-Gminnej Biblioteki Publicznej w Głogowie Małopolskim). Zatem nie kwerenda źródełowa, ale tradycja spowodowała, że na tablicy umieszczonej w głogowskim kościele parafialnym rok 1670 został wskazany jako czas rzekomej fundacji kościoła na Piasku.

na Piasek Najświętszej Pannie, na które złotych sto zapisał się był Paweł Marzec na ćwierci swojej własnej i interes dawał od roku 1739 Jm X. prałatowi na Piasek"⁴⁸. Sto złotych Tracza powiększyło więc legację prebendy i zostało zabezpieczone na ziemi Marca, który odtąd miał wypłacać rocznie 7 zł prowizji. Wymieniony ks. prałat niewątpliwie był pierwszym prebendarzem, księżna Urszula zatem musiała dokonać dobrego wyboru. Ofiara Tracza nie była jedyną, inny mieszkaniec Wysokiej, Sebastian Pasierb, w sierpniu 1742 r. kazał zapisać w księdze: „leguję i oddaję wiecznymi czasy na Piasek do kościoła Najświętszej Panny Maryi Śnieżnej, na fundację organisty” kolejne 100 zł. Pieniądze trafiły do głogowianina Franciszka Koguta na wyderkał wynoszący rocznie, jak wszystkie inne, siedem procent⁴⁹. Przykład, który dał Kasper Makowski i właściciele dziedziczni miasta, posłużył do działania również zwykłym ludziom. Dzięki tej legacji wiemy, że mszom odprawianym w kościele na Piasku towarzyszyły dźwięki organu.

Urszula Lubomirska troszczyła się o rozwój Głogowa Małopolskiego. Z jej inicjatywy postawiono na rynku dwie kolumny. Na jednej z nich znalazła się figura Matki Bożej, na drugiej św. Floriana, który miał chronić miasto przed pożarem. Księżna poleciła rozebrać drewniany ratusz zbudowany jeszcze w czasach Mikołaja Spytki Ligęzy i na jego miejsce wybudować nowy, murowany. Zadbła także o wzniesienie nowego budynku dla podopiecznych szpitala, również zbudowanego z cegły⁵⁰. Największą jej inwestycją była fundacja kolejnego głogowskiego kościoła na Polach. Nazwa ta wywodzi się od miejsca, w którym go wzniesiono, tj. na części obszarów rolnych należących do dworskiego folwarku. Kościół

⁴⁸ APRz, AmGM, sygn. 4, s. 779.

⁴⁹ Tamże, s. 848.

⁵⁰ R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 173–177.

zbudowany w latach 1763–1766 został poświęcony św. Wincentemu à Paulo i św. Urszuli. Jego budowa była związana ze sprowadzeniem do Głogowa Małopolskiego (1762) księży misjonarzy ze Zgromadzenia Misji św. Wincentego à Paulo.

O początkach pobytu księży misjonarzy opowiada cytowany już dokument z 1775 r., powstały przy okazji wizytacji głogowskiej parafii. W tłumaczeniu brzmi on następująco:

Jaśnie Oświecona Wielmożna Urszula z Branickich Lubomirska, księżna Świętego Cesarstwa Rzymskiego, ostatnia z rodu Jaksów Gryfitów, w roku 1762 powziąwszy zamiar pożytkowania owoców pracy misjonarzy, zwróciła się do domu brzozowskiego, zatem ja, Jakub Konstanty Erykowski, podówczas przełożony domu brzozowskiego, wraz ze swymi towarzyszami z tego domu, wielbnym Józefem Niewiarowskim i wielbnym Jakubem Gierkiewiczem, z błogosławieństwem Boga i dla Jego chwały, rozpoczęliśmy misje w Głogowie⁵¹.

Po zakończeniu misji księża przeprowadzili spowiedź wielkanocną, podczas której wydało się, jak mało poddani księżnej rozumieją swoje praktyki religijne. Gdy o wszystkim dowiedziała się Lubomirska, podjęła, jak jej się zdało, jedną z najważniejszych w swoim życiu decyzji. Postanowiła, że wybuduje w Głogowie Małopolskim księżom misjonarzom kościół oraz dom Zgromadzenia Misji. „Przeto poruszona koniecznością i pożytkiem wspomniana księżna – informował ks. Erykowski – chcąc by jej poddani nie żyli bez znajomości zasad chrześcijańskich i na zawsze mieli pouczenie na czym ma polegać zbawienie duszy, zaproponowała ze szczerzej troski zbudowanie tego domu”⁵². Co więcej, Urszula Lubomirska życzyła sobie, aby uczestnikami misji, które odtąd regularnie mieli przeprowadzać księża misjonarze, byli również poddani z dalszych okolic. Dlatego przy

⁵¹ AKZM, *Initia et progressus*, s. 655.

⁵² Tamże.

kościelnie miał zostać zbudowany dodatkowo dom misyjny, w którym przybysze znaleźliby nocleg i wyżywienie. „Jako, że nie tylko najbliżsi okoliczni mieszkańcy owoce pracy misjonarzy mieli odbierać – przedstawiał tę sytuację ks. Erykowski – lecz zaprawdę, aby wszyscy, tak świeccy, jak i duchowni, zwłaszcza ci, którzy troszczą się o duszę, dla odbierania nauk rekolekcyjnych aby mieli zawsze otwartą bramę oraz aby stół był dostępny”⁵³. Następnie ks. Erykowski zaznaczał: „Dlatego dom ten ma mieć charakter domu rekolekcyjnego i od innych domów Zgromadzenia naszego ma się wyróżniać” (w oryginale: *Quapropter Domum hanc sub character Domus Recollectandorum, ab alias domibus nostrus Congregationis vocari et distinguere ipsi placuit*)⁵⁴. Głogowski dom Zgromadzenia Misji wyróżniał się więc tym od pozostałych jego siedzib zlokalizowanych w Rzeczypospolitej, że powstał przy nim specjalny dom rekolekcyjny.

Całość zabudowań składających się na kompleks księży misjonarzy obejmowała trzy elementy: jednonawowy kościół z wieżą bramną i sygnaturką kryty dwuspadowym gontowym dachem, po prawej stronie kościoła dwukondygnacyjny dom rekolekcyjny połączony z kościołem gankiem zapewniającym bezpośrednie przejście, i drugi dom, też dwukondygnacyjny, stojący w kilkumetrowej odległości od kościoła po jego lewej stronie. Murowane budowle były ustawione frontem do głównej elewacji pałacu. Istnieje opis kościoła z 1786 r., gdy w Głogowie Małopolskim przebywała komisja dokonująca spisu inwentarzowego. Według opisu, „ten kościół murowanymi słupami i drewnianymi sztachetami zewsząd otoczony jest, z cegły palonej wybudowany i ma wzdłuż 13, a wszerz 5 $\frac{3}{4}$ sążni (23 i 10 m). Dach pokryty jest gontami, dwie wieże zaś żelazną blachą. Podłoga marmuro-

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

wym kamieniem wykładana, drzwi zaś do tego kościoła są podwójne (...) drewnianym wszelako zawiera się [je] tylko drągiem. (...) W kościele znajduje się 6 okien i trzy z cegieł murowane postumenty. (...) Cały budynek kościoła jest sklepiony, tylko z sufitem wapnem wyrzucanym. (...) Wielki ołtarz formuje się z obrazu wielkiego Najświętszej Panny ku ściany blisko przystawionego, malowanego na drzewie z połączanymi ramami, na którym sukienka miedziana pozłacana. (...) Na samym wierzchu nad obrazem Najśw. Matki jest obraz św. Wincentego à Paulo. Po prawej stronie jest prosty ołtarz w murze z obrazem św. Urszuli, pod której obrazem znajduje się mały obrazek Przemienienia Pańskiego. Po lewej stronie taki sam się znajduje ołtarz z obrazem Anioła Stróża. W środku kościoła po prawej stronie jest ambona drewniana”⁵⁵.

Sprowadzenie do Głogowa Małopolskiego księży misjonarzy wiązało się nie tylko z wybudowaniem kompleksu mieszkalno-misyjno-świątynnego, a również z utworzeniem fundacji przynoszącej księżom dochody. Suma fundacji wyniosła 54 tys. złp, z której rocznie wypłacano 2700 złp prowizji. Akt fundacji nie zachował się i jedynym źródłem wiedzy o niej jest wzmiankowana wizytacja z 1775 r. Kwota prowizji miała dać utrzymanie pięciu duchownym mającym zamieszkać w głogowskim domu Zgromadzenia Misji. Kapitał fundacji został zabezpieczony na całych dobrach głogowskich, co zarejestrowano w księgach grodzkich sandomierskich. Oprócz fundacji głównej Lubomirska ufundowała sumę 10 tys. złp z dochodem rocznym 500 złp, z przeznaczeniem na odnawianie i remonty zabudowań misjonarskich, ich kościoła oraz dwóch pozostałych głogowskich kościołów. Suma funduszu remontowego również została ulokowana u mieszczan głogowskich, co także zostało zapisane w księ-

⁵⁵ AAPrz, *Documenta respicientia jura et Ecclessiae parochialis in Głogów*, sygn. 684, s. 79–80.

gach grodzkich w Sandomierzu⁵⁶. Na swe utrzymanie księża misjonarze otrzymali jeszcze gospodarstwo, które znajdowało się z tyłu za zabudowaniami. W jego skład wchodziła stodoła, stajnia, obora, spichlerz i komórka, a z głogowskiego folwarku wydzielono księżom 19 mórg pola oraz 2,5 morgi ogrodu. Przydzielono im dwóch chłopów pańszczyźnianych, którzy pracowali na ich rzecz trzy dni w tygodniu⁵⁷.

Ulokowanie obu kwot na wyderkafy w Głogowie Małopolskim było dużym zastrzykiem pieniędzy dla mieszczan. Jak to się działo przy poprzednich fundacjach religijnych, pieniądze zostały podzielone wśród kupców i rzemieślników, którzy na rzecz ich zabezpieczenia dawali pod zastaw swoje domy i ziemię. Mogli obracać pieniędzmi pomnażając je w dowolny sposób, z obowiązkiem wypłaty wyznaczonej rocznej prowizji. Pewną część pieniędzy wzięła „synagoga głogowska”, co oznacza, że tym razem Żydzi nie negocjowali w pojedynkę, a wzięli swoją część na cały kahał. Sprowadzenie do Głogowa Małopolskiego księży misjonarzy miało więc oprócz wymiaru religijnego i wymiar gospodarczy. Ponadto przybywający na misje wierni zatrzymywali się na pewien czas w miasteczku, a ich obsługa także stawała się źródłem zysków tutejszych mieszczan.

Zanim jeszcze ukończono budowę, Urszula Lubomirska przekazała księżom misjonarzom opiekę duszpasterską w parafii. „W roku 1763 po zawarciu porozumienia z Wielce Wielbnyim Wojciechem Dwojakowskim, poprzednim proboszczem parafii głogowskiej – relacjonował ks. Erykowski – Jaśnie Oświecona Założycielka powiększyła fundację dodając do niej beneficjum parafialne, którego patronat objął oświście Wielce Wielbny Wizytator na ten czas będący, a przeniesienie owe wpisane jest do akt ziemskich warszawskich przez Jaśnie Oświeconą Wielmożną Mariannę Radziwiłłową

⁵⁶ AKZM, *Initia et progressus*, s. 655–656.

⁵⁷ R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 187.

miecznikową Wielkiego Księstwa Litewskiego, jedyną córkę Wielmożnej Założycielki, pozostającą jej prawą i bezpośrednią dziedziczką wszystkich dóbr włości głogowskiej⁵⁸.

Księża Wojciecha Dwojakowskiego przeniesiono na plebanię do nieodległej Mrowli, fakt ten został urzędowo zatwierdzony odpowiednim wpisem przez Marię z Lubomirskich Radziwiłłową, w tym czasie na stałe mieszkającą w Warszawie. Misjonarze otrzymali również prawa do prebendy kościoła Matki Bożej Śnieżnej, co zostało zatwierdzone przez władzę duchowną. „Które połączenie w jedną całość z fundacją – oznajmiał ks. Erykowski – zostało zgodnie z prawem zaaprobowane przez Wielmożnego Jaśnie Oświeconego Kajetana Sołtyka biskupa krakowskiego, księcia siewierskiego. Dla wzmocnienia i zabezpieczenia całości w tym samym wyżej wymienionym roku, ja Jakub Konstanty Erykowski, jako pierwszy przełożony tego domu, a zarazem zarządca głogowskiego kościoła parafialnego, zgodnie z prawem kanonicznym, otrzymałem w zarząd całość parafii wraz z własnościami należącymi do kościoła prebendalnego na Piaskach”⁵⁹.

Zgodnie z relacją ks. Erykowskiego księża misjonarze zajęli się posługą duszpasterską w trzech głogowskich kościołach, przejmując w ten sposób dochody z wszystkich fundacji religijnych, poczynawszy od uposażenia plebana, ufundowanego jeszcze przez założyciela miasta, a skończywszy na funduszu zapewniającym im utrzymanie. Suma całkowitego rocznego dochodu księży misjonarzy w 1775 r. wynosiła 4494 złp i oprócz prowizji z fundacji religijnych składały się na nią jeszcze dochody z kolędy parafialnej, uroczystości odpustowych i mszy odprawianych w ramach osobistych intencji⁶⁰.

⁵⁸ AKZM, *Initia et progressus*, s. 656.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 662–663.

Wśród wyszczególnionych w źródle dochodów zwraca uwagę brak prowizji z fundacji Tomasza Abramowicza z 1695 r. Cech krawiecki działał w Głogowie Małopolskim, zrzeszeni w nim rzemieślnicy, którzy, jak pamiętamy, mieli decydować o losie fundacji Abramowicza, powinni być zainteresowani jej utrzymaniem. Nieznane są jej dalsze losy. Jak wiadomo, od początku wystąpiły różne perturbacje w związku z pożarem nieruchomości, na których fundacja była zabezpieczona. Być może przepadła ona wskutek działań wojsk szwedzkich na początku XVIII w.

Ostatnia fundacja religijna, która powstała w Głogowie Małopolskim w XVIII w. została wpisana do miejskiej księgi wójtowskiej. Jej akt spisano 28 sierpnia 1772 r.

Niżej podpisana Urszula ostatnia z domu Jaxów Branickich – głosi dokument – niegdy JO. Jana Kazimierza na Wiśniczu i Jarosławiu Hrabi, Xiążęcia Lubomirskiego, małżonka pozostała wdowa, (...) oświadczam niniejszym zapisem, iż chcąc tak mojej, jako i JO. Marii Xiężny Radziwiłłowej, córki mojej z przereczonym JO. Xiążęciem Janem Kazimierzem Lubomirskim spółzonej, duszom wczesne przed Majestatem Boskim obmyślić wsparcie, tudzież duszy JO. niegdy męża mego uczynić pomoc, naznaczam i zapisuję sposobem wyderkafu Jmci Xiędzu Jakubowi Erykowskiemu, Domu Głogowskiemu Xięży Misjonarzów przeze mnie razem z kościołem nowo wybudowanego Superiorowi i następcom Jego, tudzież całemu przereczonemu Domowi, sumę zł polskich tysiąc pięćset, każdy złoty po groszy 30 rachując i komputując, a to na gruncie, czyli na półplacach dwóch, pierwszym narożnym przy ulicy Rzeszowskiej od sukcesorów Szymcia Berkowicza, a drugim zaś koło tego półplacku strony od starozakonnych Herska Abramowicza i żony jego Esterki⁶¹.

⁶¹ Archiwum Narodowe w Krakowie, zespół 464 Księgi gruntowe z obszaru apelacji krakowskiej, sygn. 124, s. 2.

Żydowscy arendarze mieli księżom misjonarzom z kwoty 1500 złp co rok wypłacać roczną prowizję w wysokości 105 złp. W zamian za te pieniądze księża zobowiązani byli do odprawienia śpiewanej mszy św. w dniu zadusznym, za dusze całej rodziny książęcej. W dokumencie Urszula Lubomirska uroczyście zwracała się do „sukcesorów moich i miasta Głogowa Dziedziców, [których] obliguję i obowiązuję razem niniejszym zapisem moim, wzmiankowanego Jmć Xiędza Erykowskiego, następców Jego i cały Dom Xięży Misjonarów Głogowskich” do wypełniania jej woli dotyczącej odprawiania wzmiankowanych mszy. Magnatka, dziedziczka Głogowa Małopolskiego, wżeniona w jeden z najbardziej znaczących rodów Rzeczypospolitej, była przekonana, że umieszczając ten zapis w księdze miejskiej, uprawomocni go do tego stopnia, iż nikt nie zapomni o modłach w intencji spokoju jej duszy oraz duszy jej męża i córki. Chciała, aby msze odprawiane były „po wieczne czasy”. Dzisiaj, po upływie 250 lat od tego wydarzenia, gdy przeglądam szeleszczące strony księgi, stwierdzam, że tylko Historia może już dopominać się o pamięć o tych, co odeszli.

Księża misjonarze, mimo wielkich nadziei Urszuli Lubomirskiej, długo nie przetrwali w Głogowie Małopolskim. Zgromadzenie Misji zostało zlikwidowane w 1782 r. dekretem cesarza Józefa II, już po pierwszym rozbiorze Rzeczypospolitej. Skarb austriacki przejął w 1786 r. ich majątek i budynki sakralne przeznaczono na cele świeckie. Austriacy w kościołach lokowali zazwyczaj różne magazyny, z kolei w głogowskim urządzono stajnię dla koni oddziału jazdy austriackiej, tworzącej tutejszy garnizon, a w domu rekolekcyjnym zakwaterowano żołnierzy. Prócz koni w kościele przechowywano siano i słomę. W roku 1803 ktoś niebacznie zaproszył ogień i kościół z dawnym domem rekolekcyjnym spłonął zamieniając się w ruiny. Ocalał jedynie dom mieszkalny księży, służący jako kwatera dla oficerów. Przetrwały

do dzisiaj, obecnie znajduje się w rękach prywatnych. Ruiny zostały bezmyślnie rozebrane w 1929 r.⁶²

Fundacja, która miała być dziełem życia księżnej Urszuli Lubomirskiej, obróciła się wniwecz.

* * *

Dzieje bractw i fundacji religijnych w Głogowie Małopolskim przez okres dwustu lat, przedstawione w niniejszym artykule, świadczą o bogactwie życia duchowego tego małego miasta na Podkarpaciu. Ich powstawanie było inspirowane zarówno przez właścicieli miasta, jak i z pobudek samych mieszczan. Życie duchowe łączyło wszystkich, wpływało na kształt wspólnoty, pobudzało do dobroczynności i decydowało o postawach małomiasteczkowej społeczności. W chwilach prosperity wyzwalało chęć dzielenia się swoimi dobrami z innymi, w okresach pauperyzacji nakierowywało myśli ku Bogu, w nadziei mieszczan mogącego odwrócić ich los. Bogactwo życia duchowego niosło z sobą wiele wartości, które miały ogromny wpływ na życie zwykłych ludzi.

⁶² R. Borkowski, *Dzieje Głogowa Małopolskiego*, s. 396–397.

Iwona Kulesza-Woroniecka

Kościół katolicki wobec dzieci opuszczonych i osieroconych

Niniejszy tekst jest próbą krótkiego i z konieczności pobieżnego ukazania wpływu Kościoła katolickiego na proces rozwoju opieki nad sierotami, podrzutkami, dziećmi nieślubnymi i biednymi, które z różnych przyczyn nie mogły liczyć na opiekę w obrębie własnej rodziny lub lokalnej społeczności. W tekście podjęto próbę ukazania kształtowania się form opieki nad dziećmi w społeczeństwie preindustrialnym, które nie wytworzyło jeszcze państwowych form opieki nad dzieckiem, a jednocześnie społeczne zapotrzebowanie na taki rodzaj pomocy było na tyle duże, że należało ustanowić instytucje za nie odpowiedzialne. Tekst w sposób skrótowy i uproszczony ukazuje rolę Kościoła katolickiego w tym procesie wskazując jednocześnie najbardziej aktywne zgromadzenia i chronologicznie omawiając rozwój zjawiska pieczy zastępczej oraz rolę instytucji kościelnych w tym procesie.

Rodzina jest podstawową grupą społeczną, która stanowi od wieków najbardziej stabilne środowisko wychowawcze zarówno w społeczeństwach europejskich jak i pozaeuropejskich. W dotychczasowych badaniach nad rodziną dawną bardzo mocno eksponowano wspólnotowy jej cha-

rakter. Badacze reprezentujący różne dziedziny i dyscypliny naukowe akcentują silne związki rodzinne, które charakteryzowały funkcjonowanie społeczeństw preindustrialnych oraz wskazują na różne czynniki w znacznym stopniu to poczucie kształtujące i utrwalające. W przeszłości szczególnie ważne w funkcjonowaniu tradycyjnej rodziny były silne więzy pokrewieństwa i powinowactwa, a także bardzo wyraźny ekonomiczny charakter rodziny jako wspólnoty. Badacze dostrzegali także mechanizmy kształtowania i rozwijania wspólnotowego charakteru rodziny. Przemiany cywilizacyjne jakie miały miejsce w XX i na początku wieku XXI w znacznym stopniu wpłynęły tak na kształt jak i na charakter współczesnej rodziny. Zaczęła ona po części tracić charakter spójnego organizmu ekonomicznego, jak również elementy ją spajające. Te po części zaczęły zanikać, a po części się zmieniać. Obecnie toczy się dyskusja poświęcona szeroko pojętej dezintegracji społeczeństw i rodzinnych form życia. W toczonych polemikach ścierają się różne poglądy na temat przyczyn rozpadu silnych związków rodzinnych. Część naukowców dopatruje się ich w głównej mierze w zmianach demograficznych, inni w przemianach ekonomicznych, dominują poglądy związane z przemianami cywilizacyjnymi i kulturowymi. Trudno nie zgodzić się z dominującym obecnie poglądem, iż następuje dezintegracja i rozpad rodziny jako podstawowej grupy społecznej, ale pytania o przyczyny i charakter tych zmian nadal pozostają otwarte. Jednakże niezależnie jak ocenimy procesy zmian zachodzące w obrębie rodzin, warto pamiętać, że nie wszystkie one w przeszłości stanowiły zwartą strukturę i były w stanie zabezpieczyć potrzeby wszystkich swoich członków. Proces dezintegracji rodzin w głównym stopniu dotyczył tych najmniej zamożnych, których członkowie, często z powodów ekonomicznych, szybko opuszczali dom rodzinny i byli zdani głównie na swoje własne siły. Przy dużej odległości i braku wystarczających środków finansowych na

kontynuowanie rodzinnych relacji, poczucie więzi rodzinnych i współodpowiedzialności za najbliższych zazwyczaj szybko zanikało, co w konsekwencji skutkowało osamotnieniem i brakiem wsparcia ze strony krewnych. W szczególnie trudnej sytuacji znajdowały się dzieci.

Opieka nad dziećmi była i jest podstawowym obowiązkiem rodziny, zarówno tej najbliższej – rodziców, i na wypadek ich braku, dalszej – szczególnie dziadków, rodzeństwa rodziców lub dalszych krewnych. Opieka jest także jedną z podstawowych funkcji rodziny, która będąc instytucją społeczną ma za zadanie otoczyć troską swych słabszych członków, a w szczególności nowo narodzone dzieci niezdolne do samodzielnej egzystencji¹. Według Franciszka Adamskiego: „(...) pojęciem funkcji rodziny obejmujemy cele, do których zmierza życie i działalność rodzinna oraz zadania, które pełni rodzina zaspokajając potrzeby swych członków i całego społeczeństwa”². Funkcje rodziny to „(...) wyspecjalizowane oraz permanentne działania i współdziałania członków rodziny, wynikające z bardziej lub mniej uświadamianych sobie przez nich zadań, podejmowanych w ramach wyznaczonych przez obowiązujące normy i wzory, a prowadzące do określonych efektów głównych i pobocznych”³. Wielorakość i różnorodność funkcji rodziny wynikająca przede wszystkim z wieloaspektowości zadań, które na niej ciążyły zwłaszcza w tradycyjnych społeczeństwach stanowi

¹ Szerzej o funkcjach rodziny pisali: F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Warszawa 1982; Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974; M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1979; S. Kawula, *Kształty rodziny współczesnej. Szkice familologiczne*, Toruń 2005; A. Dodziuk-Lityńska, D. Markowska, *Współczesna rodzina w Polsce*, Warszawa 1975; Z. Tyszka, *System metodologiczny wieloaspektowej integracji analizy życia rodzinnego*, Poznań 2001.

² F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, s. 45–46.

³ Z. Tyszka, *System metodologiczny wieloaspektowej integracji analizy życia rodzinnego*, s. 45.

przedmiot stałej refleksji badawczej. „W tradycyjnym modelu rodziny podkreślano jej instytucjonalno-prawny charakter, w którym zarówno zawarcie związku małżeńskiego, jak i wydanie na świat potomstwa podporządkowane były powszechnym prawom, których nadrzędnym celem była trwałość rodziny. Rodzina gwarantowała bezpieczeństwo swych członków, stabilizację, przekazanie dóbr materialnych i moralnych, wobec tego dominowały zachowania do utrzymania status quo. Odrzucano możliwość rozwodów. Charakteryzowała ją wysoka rozrodczość. Rodzina jako całość była wartością nadrzędną w stosunku do tworzących ją jednostek. (...) Zachowanie członków rodziny podlegało ścisłej, nieformalnej kontroli ze strony kręgów sąsiedzkich, społeczności lokalnej, a przede wszystkim rodziny rozszerzonej”⁴. To rodzina rozszerzona w dużej mierze czuła odpowiedzialność za wszystkich swoich członków.

W obszarze realizacji poszczególnych elementów funkcji opiekuńczej zawsze niezależnie od epoki prawidłowo funkcjonujące rodziny starały się zabezpieczyć najistotniejsze potrzeby swoich członków. Do nich bez wątplenia należała opieka nad małymi dziećmi: karmienie, pielęgnacja i dbanie o ich bezpieczeństwo. Te podstawowe zadania opiekuńcze sprawowane były przez rodzinę zawsze niezależnie od epoki i niezależnie od środowiska społecznego. Jak wykazały badania historyczne, nawet ludzie ubodzy i egzystujący na marginesie życia społecznego starali się zadbać o podstawowe potrzeby swoich dzieci i je zabezpieczać⁵.

Jednak warto pamiętać o tym, że nie wszyscy rodzice chcieli i mogli wychowywać swoje potomstwo, a w części przypadków także ich rodziny nie były zainteresowane roz-

⁴ L. Bakiera, *Rodzina z perspektywy socjologicznej i psychologicznej: ciągłość i zmiana*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 2006, nr XVII, s. 103.

⁵ B. Geremek, *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu: XIV–XV wieku*, Warszawa, 1971.

toczeniem opieki nad osieroconym lub opuszczonym potomstwem.

Porzucanie dzieci w różnych epokach, kulturach i cywilizacjach zazwyczaj miało podobne przyczyny. Najczęściej porzucanie niemowląt wynikało z braku akceptacji w środowisku społecznym dla dzieci urodzonych poza związkiem małżeńskim. Zarówno nakazy religijne jak i presja społeczna silnie piętnowały takie matki, a co za tym idzie, w pewnym sensie wymuszały na nich porzucenie dziecka. Dochodziły do tego samotność, w obliczu niechcianego macierzyństwa, jak i najczęściej doświadczana silna izolacja społeczna, co mogło wzmacniać chęć porzucenia dziecka jako sposobu rozwiązania problemów życiowych. Kolejnym powodem skłaniającym rodziców do pozbycia się nowo narodzonego dziecka był brak możliwości wychowania potomstwa z powodu ubóstwa. Często przyczyną porzuceń była też widoczna niepełnosprawność dziecka, a co za tym idzie, lęk przed odrzuceniem przez środowisko, a także obawa, że rodzina nie podoła problemom związanym z wychowaniem kalekiego potomka. Również choroba i kalectwo rodziców mogły skłaniać ich do pozbycia się dziecka. Niepełnosprawni rodzice mieli uzasadnione obawy związane z tym, że ani fizycznie, ani organizacyjnie nie są w stanie podołać obowiązkom związanym z opieką i wychowaniem potomstwa. Wśród przyczyn porzucania dzieci nie należy ignorować tych, które i do chwili obecnej często stanowią istotny powód pozbywania się potomstwa. Z jednej strony jest to brak umiejętności wychowania dziecka – zwłaszcza w przypadku młodościanych rodziców, z drugiej strony zaś brak chęci zajmowania się nim w obliczu istnienia bardziej atrakcyjnych form spędzania czasu. Niezależnie jednak od tego, jakie powody skłaniały rodzinę do podjęcia tak drastycznych działań, konsekwencją było pojawienie się dzieci, które potrzebowały wsparcia szerszego środowiska społecznego żeby przetrwać.

W rozwoju historycznym można dostrzec ewolucję różnych postaw społecznych wobec dzieci. Zarówno w starożytnej Grecji, jak i Rzymie pozycja dziecka zależała od głowy rodziny. To ojciec (*pater familias*) decydował o życiu i śmierci nie tylko żony i dzieci, ale także wszystkich domowników, a co za tym idzie o przyjęciu lub odrzuceniu nowo narodzonego członka rodziny⁶. Taka postawa społeczna wynikała z akceptacji praktyk porzucania dzieci zarówno przez społeczeństwa, jak i religie oraz istniejące wówczas systemy filozoficzne.

Wyraźną zmianę postawy wobec wartości życia dziecka można dostrzec w światopoglądzie chrześcijańskim, kładącym duży nacisk na poszanowanie życia ludzkiego, potępiającym przede wszystkim dzieciobójstwo. Dzieciobójstwo, które w antyku było jedną z form naturalnej selekcji i nie budziło sprzeciwu wśród ówczesnych społeczeństw, staje się za sprawą etycznych norm chrześcijańskich zbrodnią potępianą na równi z zabójstwem osoby dorosłej. Kolejną istotną zmianą, również mającą korzenie w etyce wczesnochrześcijańskiej, jest poczucie odpowiedzialności za wszystkich członków przynależących do tej samej grupy religijnej. Tak więc, wraz z rozwojem poczucia odpowiedzialności za wspólnotę, jej członkowie dążą do tego, by otoczyć opieką dzieci jej pozbawione. Nowo powstające gminy wczesnochrześcijańskie organizowały kasy samopomocowe, których celem było wsparcie osób ubogich, chorych i dzieci opuszczonych.

Na obszarze Polski pierwsze instytucje kościelne zajmujące się organizacją opieki nad dziećmi porzuconymi czy osieroconymi pojawiły się wraz z rozwojem struktur kościelnych. Formą pomocy osobom ubogim i chorym, a także osieroconym dzieciom było tworzenie szpitali, które zaczęły

⁶ S. I. Możdżeń, *Zarys historii wychowania. Część I do roku 1795*, Kielce 1999, s. 40.

powstawać na terenie Europy już w IV w. Najczęściej były one fundacjami kościelnymi, organizowanymi i kierowanymi przez duchownych. Jak podaje Franciszek Giedroyc, w dawnej Polsce „(...) liczba szpitali była bardzo znaczna: przy każdym niemal kościele parochialnym istniał przytułek, w którym ubóstwo znajdowało schronienie i utrzymanie”⁷.

Pierwsze wielofunkcyjne placówki szpitalne w Polsce powstały w wieku XII. Fundatorami byli duchowni, książęta i możnowładcy, ale organizacją i zarządzaniem zajmowali się duchowni Kościoła katolickiego.

Pierwszym szpitalem najprawdopodobniej był założony w roku 1108 przez Piotra Własta na Górze Sobótce szpital prowadzony przez kanoników regularnych⁸. W roku 1152 arcybiskup gnieźnieński Janisław utworzył szpital w Jędrzejowie.

Kolejny szpital utworzył książę Mieszko Stary w Poznaniu w roku 1170, opiekę nad nim powierzył joannitom. Podobne fundacje powstawały przez cały wiek XII i XIII. Szczególnie aktywne w tworzeniu szpitali były zgromadzenia zakonne, znaczna część tych szpitali funkcjonowała do końca XVIII w.

Wśród powstających szpitali-przytułków zaczęto też zakładać placówki przeznaczone do opieki nad dziećmi. „Niemowlęta, dzieci, podrzutki, sieroty bezdomne posiadały oddzielne przytułki. Zadaniem ich było wychowanie młodszych, a kształcenie starszych dzieci”⁹. Miały one za zadanie nie tylko opiekę nad porzuconymi niemowlętami, lecz także przygotowanie ich do samodzielnego życia w społeczeństwie. Pierwszy taki typ instytucji powstał w 1222 r. w San-

⁷ F. Giedroyc, *Zapiski do dziejów szpitalnictwa w dawnej Polsce*, Warszawa 1908, s. 3.

⁸ E. Leś, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001, s. 20.

⁹ F. Giedroyc, *Zapiski do dziejów szpitalnictwa w dawnej Polsce*, s. 11.

domierzu. Kolejny tego typu szpital założono w roku 1263 w Poznaniu. W 1345 zorganizowano przytułek dla dzieci ubogich w Grudziądzu, a w 1448 r. biskup Zbigniew Oleśnicki ufundował dom dla sierot w Tarnowie. Istniejący w Gdańsku dom sierot uzyskał od króla Zygmunta Augusta przywilej kształcenia podopiecznych w rzemiośle. Te najczęściej niewielkie przytułki i szpitale w praktyce nie tylko udzielały schronienia, lecz także ratowały życie porzuconych i osieroconych dzieci w zdecydowanej większości pochodzących z ubogich rodzin. Przebywające w szpitalach i przytułkach dzieci nie tylko starano się utrzymać przy życiu, lecz również zabezpieczyć ich przyszłość. Placówki opiekuńcze zazwyczaj starały się w sposób dwutorowy przygotowywać swych podopiecznych do samodzielności w życiu dorosłym. Dzięki wsparciu ze strony instytucji kościelnych chłopcy zazwyczaj otrzymywali stosowne umiejętności rzemieślnicze, w przypadku dziewcząt dodatkowo starano się im zabezpieczyć posag¹⁰. Jak słusznie zauważyła Nella Stolińska-Pobralaska: „Problem z posagiem i uposażeniem panny młodej stanowił poważny kłopot dla młodych dziewcząt chcących wyjść za mąż. Był to jeden z czynników sprzyjających powstawaniu patologii w rodzinie. Celem choćby częściowego zapobiegania degeneracji moralnej i społecznej panien było powołanie do życia fundacji posagowych”¹¹.

Wiek siedemnasty to okres szczególnie trudny w dziejach Polski. Toczące się wojny z sąsiadami (Szwecja, Rosja, Turcja), a w konsekwencji wyniszczenia gospodarcze, pożary, epidemie i klęski żywiołowe spowodowały wyraźne zubożenie społeczeństwa. Pojawiający się problem dzieci po-

¹⁰ A. Karpiński, *Fundacje posagowe w dużych miastach Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 1998, nr 1, s. 3–20.

¹¹ N. Stolińska-Pobralaska, *Fundacja jako instytucja wsparcia rodziny i dziecka sierotego*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy” 2011, nr 1, s. 59.

rzucanych przez rodziców skłonił władzę do pewnych zmian w prawodawstwie. Król Władysław IV wydał w roku 1636 r. przywilej dla domu sierot św. Benona w Warszawie na mocy którego: „Wychowańcy z nieznanych rodziców lub niepewnego łoża, już tem samem, że w domie tym wykształcili się i wyuczyli uważani będą za prawych i od nas ogłaszani za zdolnych do wszelkich rzemiosł i urzędów miejskich gminowi w tej Rzeczypospolitej dozwolonych”¹². Przywilej ten nie tylko regulował kwestię statusu społecznego wychowanków, lecz również pozwalał im na uzyskanie samodzielności zawodowej.

W trosce o wiernych Kościoła rzymskokatolickiego rozpoczęły intensywne działania zgromadzenia zakonne, które starały się krzewić idee dobroczynności i wsparcia ubogich. W realiach nowożytnej Rzeczypospolitej istotne okazały się działania królowej Marii Ludwiki Gonzagi, która sprowadziła do Polski zakonnice ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia powszechnie nazywane w Polsce szarytkami. Ich nazwa pochodzi od francuskiego terminu *charite* oznaczającego miłosierdzie. Sprowadzenie sióstr miłosierdzia do Polski okazało się przełomowym wydarzeniem. Przedstawicielki tego zgromadzenia zakonnego od samego początku zaangażowały się w organizację pomocy osobom ubogim. W roku 1657 powstał w Warszawie pierwszy Dom dla Sierot prowadzony przez Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia. W ten sposób szarytki zapoczątkowały proces powstawania domów opieki przeznaczonych dla dzieci ubogich, osieroconych i opuszczonych. W powstających coraz szerzej na obszarze Rzeczypospolitej sierocińcach prowadzące je zgromadzenia zakonne zajmowały się opieką nad powierzonymi im dziećmi, a również ich edukacją, przygotowaniem zawodowym, oraz czynnie uczestniczyły w ich procesie usamodziel-

¹² F. Giedroyc, *Zapiski do dziejów szpitalnictwa w dawnej Polsce*, s. 11.

nienia. Dbano, by wychowankowie płci męskiej „(...) zawodu się i wyuczyli, uważani będą za prawych i od nas ogłaszani za zdolnych do wszelkich rzemiosł i urzędów miejskich gminowi w tej Rzeczypospolitej dozwolonych”¹³. Troszczono się więc nie tylko o bieżące potrzeby podopiecznych, lecz starano się również o zapewnienie im stosownych umiejętności umożliwiających samodzielne funkcjonowanie w wieku dojrzałym.

Wiek osiemnasty przyniósł intensyfikację rozwoju opieki zgromadzeń kościelnych na terenie Rzeczypospolitej. Były one chętnie wspierane przez hojnych darczyńców, którzy często przeznaczali poważne sumy na rozwój opieki nad ubogimi dziećmi. Magnaci i zamożna szlachta często decydowali się na sprowadzenie zgromadzenia zakonnego i fundację klasztoru w swoich dobrach, aby w ten sposób zabezpieczyć potrzeby najuboższych poddanych. Powstające w miastach prywatnych zgromadzenia zakonne intensywnie angażowały się w organizację opieki nad ubogimi i opuszczonymi dziećmi.

Ważnym wydarzeniem w zakresie opieki nad dziećmi osieroconymi i opuszczonymi okazało się przybycie do Polski księdza Gabriela Piotra Baudouina. Urodził się on we Francji, tam wykształcił i będąc już zakonnikiem zdecydował się na pełnienie swojej posługi kapłańskiej na terenie Rzeczypospolitej. Był misjonarzem ze Zgromadzenia św. Wincentego á Paulo. Do Polski przybył w roku 1717. Szybko rozpoczął działalność charytatywną, która w głównej mierze skierowana była do najuboższych mieszkańców miasta. Jednocześnie starał się w jak największym stopniu zdobyć zaufanie warszawskich elit politycznych i finansowych, aby przy ich wsparciu uzyskać stosowne fundusze niezbędne na założenie szpitala. Dzięki wsparciu możnych protektorów księ-

¹³ Tamże, s. 11.

du Baudouin udało się zgromadzić stosowną sumę, która pozwoliła na otwarcie w roku 1736 szpitala pod wezwaniem Dzieciątka Jezus. Założona przez niego placówka skupiała się na opiece nad porzuconymi niemowlętami i małymi dziećmi. Najpierw trafiały one do szpitala, a następnie księża oddawali je pod opiekę wybranym kobietom, których zadaniem był ich wychowanie¹⁴. „5 października 1736 r. uzyskał ks. Boduen od biskupa poznańskiego dekret erekcyjny przyznający Szpitalowi Podrzutków im. Dzieciątka Jezus prawa instytucji publicznej, mogącej nabywać nieruchomości ziemskie, zbierać i przyjmować ofiary, zapisy”¹⁵. Z czasem chcąc ułatwić przyjmowanie dzieci do przytułku wprowadzono nowe urządzenie zwane kołem. Służyło ono do składania niemowląt-podrzutków w celu szybkiego przekazania dziecka zgromadzeniu. W ten sposób osoba porzucająca niemowlę w kole miała pewność, że zostanie ono przyjęte przez szpital bez narażenia jego życia i zdrowia. Informacja na temat funkcjonowania koła znalazła się nawet w prasie warszawskiej.

Szczególnie wówczas popularna „Gazeta Warszawska» z 13 stycznia 1776 r. donosiła: Dla zapobieżenia publicznemu zgorszeniu i dwojakiej niewiniątek śmierci, gdy pod progi, drew stosy i inne ludziom niewiadome miejsca, dzieci złego łoża od zimna i głodu umierać muszą, donosi się Publico, iż przy furcie Szpitala Generalnego Warszawskiego pod tytułem Dzieciątka Jezus jest umyślnie zrobione koło – szafeczka od ulicy dzień i noc otworem stojąca, tym końcem, aby tam dzieci złego łoża kładzione z ulicy, a obrócone tymże kołem do Szpitala bez żadnej trudności dostawać się mogły”¹⁶.

¹⁴ A. Słomczyński, *Dom księdza Boduena 1939–1945*, Warszawa 1975, s. 11.

¹⁵ N. Stolińska-Pobralaska, *Fundacja jako instytucja wsparcia rodziny i dziecka sierocznego*, s. 60.

¹⁶ F. Giedroyc, *Zapiski do dziejów szpitalnictwa w dawnej Polsce*, s. 12.

Założenie przez zgromadzenie Misjonarzy Szpitala Podrutków w Warszawie było działaniem, które miało znaczący wpływ na rozwój systemu opieki nad sierotami. Przyczyniło się ono do tego, że zarówno instytucje kościelne, jak i przedstawiciele najwyższych warstw społeczeństwa dostrzegli konieczność realizacji spójnego programu zapewnienia opieki nad dziećmi. Zauważono i zrozumiano również, że instytucje opiekuńczo-wychowawcze, mimo iż są w stanie zabezpieczyć podstawowe potrzeby swoich małych podopiecznych, to jednak system ten nie jest najlepszą formą sprawowania opieki nad dziećmi. Innowacyjność działań polegała przede wszystkim na przeświadczeniu, że przekazanie dziecka do rodziny zastępczej miało doraźnie pomóc w jego wychowaniu, a w przyszłości zaowocować wychowaniem dorosłego, który miał szanse na prawidłowy proces socjalizacji w obrębie rodziny. Powoli powstające formy rodzinnej pieczy zastępczej miały w przyszłości okazać się najlepszym sposobem opieki zarówno ze względu na szeroko pojęte dobro dziecka, jak i ze względu na dobro społeczne.

Udział zgromadzeń zakonnych w procesie organizacji różnych form opieki nad dziećmi osieroconymi i opuszczonymi jest trudny do całościowego przedstawienia. Próbę ujęcia statystycznego utrudnia kilka czynników. Przede wszystkim zgromadzenia zakonne prowadzące szpitale zajmujące się ubogimi niezbyt skrupulatnie odnotowywały pobyty swoich pensjonariuszy. Liczba podopiecznych była płynna i co istotne w placówkach, gdzie obok dzieci przebywali dorośli, zazwyczaj podawano liczbę tylko tych ostatnich¹⁷. Należy też zauważyć, że zgromadzenia zakonne opiekujące się dziećmi porzuconymi, biednymi i sierotami miały w swoich zadaniach także inne formy działalności. Dobry przykład stanowi tu krakowski „szpital pod wezwaniem Świętego Du-

¹⁷ K. Antosiewicz, *Opieka nad chorymi i biednymi w krakowskim szpitalu Św. Ducha (1220–1741)*, „Roczniki Humanistyczne” 1978, nr 2, s. 67.

cha powierzyli biskupi opiece zakonu kanoników regularnych Ducha Świętego złożonego z braci i sióstr, których celem było wychowywanie i kształcenie dzieci oraz młodzieży, pielęgnowanie chorych, niesienie pomocy biednym”¹⁸. Przy tak zróżnicowanym zakresie obowiązków trudno było jednoznacznie wskazać, jaki rodzaj pomocy został udzielony danej osobie. Marian Surdacki omawiając rolę szpitali w społeczeństwie staropolskim zauważył, że najlepiej zorganizowano pomoc dzieciom osieroconym i opuszczonym w Gdańsku. „Gdańsk miał najlepszy i najbardziej wszechstronny system opieki nad dziećmi. Liczba placówek dla najmłodszych potrzebujących była tam zdecydowanie najwyższa spośród wszystkich w Rzeczypospolitej”¹⁹. Już w średniowieczu dzieci porzucone i opuszczone trafiały do sierocińca, który działał przy szpitalu św. Elżbiety. W celu usprawnienia opieki w roku 1542 przy szpitalu utworzono Dom Dziecka, w którym schronienie znalazły podrzutki, sieroty, dzieci nieślubne i dzieci gdańskiej biedoty. Ponieważ potrzeby miasta w tym względzie były coraz większe, powołano nowy zakład opiekuńczy dla sierot, tzw. Dom Dobroczynności. Z ustaleń Zdzisława Kropidłowskiego wynika, że w roku 1730 w domu tym umieszczonych było 185 dzieci mających rodziców i 301 sierot²⁰. Mimo iż różne zgromadzenia zakonne starały się otoczyć opieką sieroty i dzieci porzucone, to jednak jak wynika z ustaleń Mariana Surdackiego: „Na większą skalę opieką nad dziećmi zajęły się dopiero siostry miłosierdzia, które prowadziły od 1659 r. warszawski Szpital Sierot na Tamce, późniejszy Instytut św. Kazimierza. Zajmowały się też pielęgnowaniem i wychowaniem sierot oraz podrzutków

¹⁸ Tamże, s. 58.

¹⁹ M. Surdacki, *Szpitala w służbie dawnego społeczeństwa polskiego. Próba typologizacji*, „Medycyna Nowożytna” 2017, t. 23, z. 1, s. 26.

²⁰ Z. Kropidłowski, *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI do XVIII w.*, Gdańsk 1992, s. 121–123.

w wymienionych szpitalach Dzieciątka Jezus w Warszawie i Wilnie. Sierocińce istniały przy placówkach szarytek w Lublinie, Lwowie, Przeworsku, Chełmnie, Mariampolu. Misja opieki nad dziećmi wynikała u nich z reguły zakonnej (...)”²¹ Wiodąca rola siostr miłosierdzia wśród zgromadzeń zajmujących się opieką nad dziećmi wpłynęła na rozwój tego typu placówek, lecz nie wpłynęła na wycofanie się innych zgromadzeń z takiej formy działalności. Potrzeby społeczne w tej mierze były na tyle duże, że każda inicjatywa była cenna i znajdowała swoje zastosowanie.

Proces wpływu Kościoła katolickiego na rozwój opieki nad dziećmi opuszczonymi i osieroconymi został w pewnym stopniu wyhamowany w latach 1795–1918. Upadek Rzeczypospolitej spowodował, że poszczególne części państwa znalazły się pod wpływem zarówno różnych ustawodawców, jak i różnych systemów religijnych. Wpłynęło to w sposób znaczący na rozwój systemu pieczy zastępczej sprawowanej przez zgromadzenia zakonne.

W wyniku pierwszej wojny światowej nastąpił znaczny wzrost liczby dzieci osieroconych, opuszczonych i ubogich. Nowo powstające państwo nie było w stanie sprostać wyzwaniom stawianym w okresie jego budowy. Szczególnie trudno było realizować potrzeby społeczne związanym z funkcją opiekuńczą. Brak doświadczenia i stosownego zaplecza spowodował, że funkcje opiekuńcze chętnie ponownie powierzono zgromadzeniom zakonnym. W ten sposób Kościół katolicki po raz kolejny intensywnie zaangażował się w proces tworzenia systemu pieczy zastępczej. Zaowocowało to nie tylko powrotem do tradycyjnie już prowadzonych domów opieki dla sierot i dzieci ubogich, lecz również intensywnym włączeniem się w proces organizacji żłobków, przedszkoli i ochronek. W tym czasie zgromadze-

²¹ M. Surdacki, *Szpitala w służbie dawnego społeczeństwa polskiego*, s. 28.

nia zakonne zaangażowały się też w organizację placówek o charakterze pogotowia opiekuńczego, które w założeniu miały stanowić miejsce pobytu młodzieży zagrożonej ubóstwem i upadkiem moralnym. W placówkach tych najczęściej schronienie znajdowały dziewczęta, którym z racji sytuacji osobistej szczególnie mocno zagrażała demoralizacja.

* * *

Reasumując należy zauważyć, że rodzina na przestrzeni wieków stanowiła i nadal stanowi fundament życia społecznego i podstawowe miejsce wychowania dzieci. To właśnie szeroko rozumiane opieka i wychowanie są podstawowymi funkcjami, jakie powinna spełniać prawidłowo działająca rodzina. Mimo że podstawowy obowiązek opieki nad dzieckiem ciąży na rodzicach, a w dalszej kolejności bliskich krewnych, to jak wynika z doświadczeń społecznych, nie zawsze był on realizowany. W takiej sytuacji konieczne było stworzenie systemu opieki, którym należało objąć dzieci osierocone i opuszczone.

Od chrystianizacji państwa polskiego Kościół katolicki w sposób intensywny włączył się w proces opieki nad dziećmi ubogimi, opuszczonymi i osieroconymi. Szczególną aktywność zgromadzeń zakonnych możemy dostrzec od II połowy XVII w. do końca wieku XVIII. Drugi okres aktywności Kościoła katolickiego w dziedzinie opieki nad dziećmi to dwudziestolecie międzywojenne, kiedy to z jednej strony w wyniku działań militarnych w trakcie pierwszej wojny światowej zwiększyła się potrzeba organizacji opieki nad sierotami, z drugiej zaś odradzające się państwo polskie wprowadziło szereg regulacji prawnych intensyfikujących proces rozwoju opieki społecznej. W proces ten od początku zaangażował się Kościół katolicki służąc opieką, pomocą i wsparciem dzieciom osieroconym, opuszczonym i ubogim.

Wiesław Wróbel

Proboszczowie parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku do roku 1806

W lokalnej historiografii nie brakuje opracowań poświęconych dziejom parafii rzymskokatolickiej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku. Powstały do tej pory syntezы dziejów parafii i kościoła, monografie poświęcone architekturze, wystrojowi wnętrza, badaniom archeologicznym najstarszego i najcenniejszego zabytku Białegostoku, cmentarzom parafialnym¹. Historykom umykało

¹ Do najważniejszych prac na temat białostockiej parafii i kościoła parafialnego należą: Z. Skrok, *Wykopalska na pograniczu światów*, Warszawa 1988, s. 88–106; J. Nieciecki, *Wystrój snycerski z XVIII w. kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku*, [w:] *Studia nad Sztuką Renesansu i Baroku*, t. 1, A. Maśliński (red.), Lublin 1989, s. 55–111, il.; J. Nieciecki, *Pomnik na serca matki i syna*, „Białostocczyzna” 1991, z. 4, s. 8–13; J. Bąkowski, *Kronika kościoła parafialnego w m. Białymstoku położonego w diecezji wileńskiej, guberni grodzieńskiej, powiecie i dekanacie białostockim. 1849*, J. Maroszek (oprac.), „Białostocczyzna” 1993, z. 2, s. 86–100; J. Maroszek, *Najstarszy dokument uposażeniowy Kościoła Farnego w Białymstoku z 4 grudnia 1581 roku*, „Białostocczyzna” 1996, z. 2, s. 3–8; J. Nieciecki, *Monument serc Stefana Mikołaja i Katarzyny Aleksandry Branickich w Białymstoku*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Białostockiego” 1997, z. 3, s. 5–18; *Pamięć fundatora. Świątynie-mauzolea w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1998, s. 7–17; *Kościół katolicki na Podlasiu. Zbiór dokumentów erekcyjnych*

jednak do tej pory szeroko rozumiane zagadnienie duszpasterzy pracujących przy białostockiej farze od XVI w. do 1806 r., to jest do objęcia zarządu parafią przez Zgromadzenie Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo².

Do dziś powstały tylko dwa zestawienia proboszczów białostockiej parafii, oba jednak obarczone istotnymi mankamentami. Pierwsze, pt. *Szereg proboszczów białostockich według lat w jakich się dali widzieć* zostało przygotowane w 1 poł. XIX w. i dołączone pod literą P do indeksu rzeczowego kopiariusza dokumentów archiwalnych parafii z 1818 r. autorstwa ks. Piotra Kalinowskiego. Materiał ten został przygotowany przez anonimowego duchownego na bazie archiwa-

i funduszowych. Białystok, J. Maroszek (oprac.), Białystok 1999; T. Krahel, *Od parafii do stolicy metropolii. Z kościelnych dziejów Białegostoku*, „Białostoczczyzna” 1999, z. 1, s. 31–37; T. Krahel, *Zarys dziejów parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku*, [w:] *Bazylika katedralna w Białymstoku. Księga jubileuszowa z okazji 100-lecia poświęcenia kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku (1905 – 17 IX – 2005)*, Białystok 2005, s. 19–21; J. Nieciecki, *Materiały do pomnika serca Jana Klemensa Branickiego w Białymstoku*, [w:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. 8, cz. 3: *Fundator i dzieło w sztuce nowożytnej*, J. Lileyko, I. Rolska-Boruch (red.), Lublin 2007, s. 169–179; K. A. Jabłoński, *Biały i czerwony. Kościoły białostockiej parafii farnej*, A. Szot (red. i oprac.), Białystok 2008; W. Wróbel, *Fundacje kościelne białostockiej linii rodu Wiesiotowskich w XVI i XVII wieku*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie”, seria: Zeszyty Naukowe, 2009, t. X, s. 165–213; T. Krahel, *Kaplica św. Marii Magdaleny i najstarsze białostockie cmentarze katolickie*, [w:] T. Krahel, *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, T. Kasabuła, A. Szot (red.), Białystok 2014, s. 261–270; M. Karczewska i in., *Archeologia Białegostoku*, Białystok 2015, s. 89–104; W. Wróbel, *Cmentarze parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku w XVI–XX wieku*, [w:] J. Kotyńska-Stetkiewicz i in., *Cmentarz Farny w Białymstoku*, Białystok 2017, s. 33–86; T. Krahel, *Jubileusz 400-lecia starego kościoła w Białymstoku*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2017, nr 2, s. 173–177.

² W przeciwieństwie do XIX–XX w.: T. Krahel, *Duszpasterze parafii farnej*, [w:] *Bazylika Katedralna w Białymstoku. Księga jubileuszowa z okazji 100-lecia poświęcenia kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku (1905 – 17 IX – 2005)*, T. Krahel (red.), Białystok 2005, s. 93–115.

liów przechowywanych przy parafii i przepisanych przez ks. Kalinowskiego, dzięki czemu zdołał wypisać imiona i nazwiska 16 proboszczów do czasu objęcia parafii przez Zgromadzenie Księży Misjonarzy, jednak tylko w nielicznych przypadkach podawał bliższe szczegóły dotyczące postaci duchownego, wskazując lata posługi, kanonie, godności i zasługi. Poddanie weryfikacji zgromadzonych informacji udowadnia, że spis ten jest niepełny i zawiera błędy chronologiczne zwłaszcza w przypadku proboszczów z XVII w. Odnośnię się do nich bezpośrednio w niniejszym tekście. Drugie, już w formie opracowania naukowego, zostało przygotowane przez Zenona Młyńczyka w niepublikowanej pracy pt. *Parafia farna w Białymstoku. Monografia* (Warszawa–Białystok 1948–1949). Dużą wartością tej pracy jest fakt, że autor przygotowując wykaz duchownych oraz ich biogramy korzystał z parafialnych ksiąg metrykalnych z końca XVII i XVIII w., do których nie miałem dostępu w czasie przygotowywania niniejszego artykułu. Autor, poza oficjalnymi wykazami duchownych (schematyzmy) nie korzystał z innych źródeł historycznych przechowywanych w krajowych i zagranicznych zbiorach co, biorąc pod uwagę czas powstania pracy, nie powinno stanowić zarzutu. Spowodowało to jednak, że wykaz jest niekompletny i zaczyna się dopiero w latach dziewięćdziesiątych XVII w. Ponadto analiza ksiąg metrykalnych pozwoliła Młyńczykowi na opracowanie równoległego zestawienia z lat 1695–1806 wszystkich posługujących w parafii wikariuszy, które warte jest osobnej analizy, opracowania i publikacji.

Celem niniejszego opracowania jest więc próba wypełnienia luki w lokalnej historiografii poprzez przygotowanie zestawienia proboszczów zarządzających białostocką parafią pw. Wniebowzięcia NMP od jej powstania w XVI w. do 1806 r., a także próbę rekonstrukcji ich biogramów oraz omówienie najważniejszych efektów posługi w Białymstoku.

Zarys dziejów parafii do 1806 r.

Lepsze zrozumienie tła obsady białostockiej parafii i pracy duszpasterskiej jej proboszczów wymaga, aby na wstępie, choćby w podstawowym zarysie, przedstawić dzieje parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Białymstoku do 1806 r.

Dokładna data fundacji parafii rzymskokatolickiej w Białymstoku wciąż nie jest znana. Nie ulega wątpliwości, że powstała ona przed połową XVI w., gdyż pierwsza informacja o jej istnieniu pochodzi z 1553 r.³ Wiele wskazuje na to, że nastąpiło to przynajmniej kilka dekad wcześniej. Warto bowiem odnotować istniejący w kościele jeszcze na początku XIX w. dzwon, na którym widniała data 1523 r.⁴ Wskazywałoby to na fakt, że budowę świątyni mógł rozpocząć jeszcze Mikołaj Michnowicz Raczkowicz zwany Bakalarzem, wnuk pierw-

³ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), Parafia Rzymskokatolicka pw. Wniebowzięcia NMP Białymstoku (dalej: PWNMP w Białymstoku), *Wizyta kościoła parafialnego białostockiego przez WJ xiędza Wojciecha Godlewskiego kanonika smoleńskiego proboszcza knyszyńskiego i surrogatora wigierskiego uskuteczniiona dnia 4 julii 1804 roku*, s. 1.

⁴ Mikołaj Michnowicz Raczkowicz odziedziczył po Jakubie Racze Tabutowiczu także własność rzeki Dowspuda z przyległymi ośmioma jeziorami, wodami i łąkami. Nadanie uczynione najpewniej przez Zygmunta Kiejstutowicza zostało potwierdzone 2 lipca 1500 r. przez Aleksandra Jagiellończyka (*Акты литовской метрики*, t. I, cz. 2, wyd. F. Leontowicz, Warszawa 1897, nr 535). Dopiero w 1514 r. Zygmunt I Stary darował Bakalarzowi puszcę między tymi jeziorami a granicą pruską, co w konsekwencji pozwoliło na utworzenie dóbr dowspudzkich i rozpoczęcie ich kolonizacji. W wyniku działalności Bakalarza powstało szereg miejscowości, ośrodek dóbr Dowspuda (później Bakalarzewo), a także najprawdopodobniej w 1520 r. została ufundowana tamtejsza parafia pw. św. Mikołaja (J. Wiśniewski, *Dobra dowspudzkie Raczkowiczów*, „Rocznik Białostocki” 1963, t. IV, s. 452–457; T. Naruszewicz, *Bakalarzewo. Dzieje miasteczka i ziemi*, Bakalarzewo 2006, s. 30–37). Podobnie jak kościół białostocki, parafia w Dowspudzie istniała na pewno w 1553 r. (*Acta primae visitationis dioecesis Vilnensis anno Domini 1522 peractae. Vilniaus Kapitulos Archyvo Liber IIb atkūrimas*, S. C. Rowell /oprac./, Vilnius 2015, nr 31, s. 165).

szego właściciela dóbr białostockich⁵, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego (bakalaureat w 1491 r.), od ok. 1504 r. dzierżawca szawelski oraz pisarz łaciński, a od 1514 r. marszałek dworu wielkiego księcia litewskiego Aleksandra Jagiellończyka⁶. Natomiast najstarsza informacja źródłowa odnotowująca duchownego obsługującego białostocką parafię pochodzi z 1579 r., gdy właścicielem dóbr białostockich był już Piotr Wiesiołowski (młodszy, zm. 1621). W 1581 r. doposażył on białostockiego plebana nadając mu dziesięcinę z okolicznych wsi oraz 4 włóki we wsi Białostoczek⁷. Wówczas kościół stał na miejscu dziś zajmowanym przez mурowaną świątynię⁸. Należy odrzucić dawne tezy, jakoby bia-

⁵ J. Glinka, *Ród Klausucia w wiekach XIII–XVI. Ze studiów nad kształtowaniem się i różnicowaniem społecznym bojarstwa litewskiego*, „Studia Źródłoznawcze” 1959, t. IV, s. 85 oraz tablica genealogiczna rodu Klausucia; J. Tęgowski, W. Wróbel, *Dzieje Białegostoku w okresie średniowiecza i wczesnej nowożytności*, [w:] *Białystok. Historia miasta*, A. Dobroński (red.), Białystok 2012, s. 43–44.

⁶ *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, J. Muczkowski (wyd.), Kraków 1849, s. 110, najprawdopodobniej jako Nicolaus de Krzemyenyecz.

⁷ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Dokument uposażeniowy z 4 grudnia 1581 r.*, b. sygn.; Biblioteka Czartoryskich (dalej: BCz), rkps 1777 IV, s. 536–537; J. Maroszek, *Najstarszy dokument uposażeniowy*, s. 3–8; *Kościół katolicki na Podlasiu. Białystok*, s. 32; *Pamięć fundatora*, s. 7–9.

⁸ Przeciwnie twierdził: J. Maroszek, *Najstarszy dokument uposażeniowy*, s. 6–7 oraz Tenże, *Rewelacyjne odkrycie nieznanych najstarszych dokumentów dla Białegostoku*, „Białostoczczyzna” 1999, z. 1, s. 17, lokalizując kościół parafialny w miejscu dzisiaj zajmowanym przez klasztor Sióstr Szarytek (Rynek Kościuszki 5). Historyk szedł bowiem śladem tezy o lokalizacji pierwszego kościoła parafialnego podanej w 1737 r. przez ks. Sebastiana Wrzoskiewicza, który zanotował: „Ecclesia Białostocensis parochialis fundamento sumpsit anno Domini 1584 ab illustrissimo Petro Wiesiołowski marschalco supremo MDL [...], idque ecclesiae lignae aedificata ab eodem fundatore in loco eminentiori, ubi etiam nunc corpora defunctorum sepeliunt, vulgari nomine dicta stary cmentarz, ubi modo hoc caemeterium circumductum delatis arboribus vulgo parganem, ibidem statua de lapide albo in columna locata sat decens Beatissimae sine labe conceptae Virginis Mariae”. Duchowny uznał lokalizację kaplicy szpitalnej i znajdującego

łostocka parafia została zajęta przez innowierców po tym, jak dobra białostockie otrzymali w posiadanie synowie Piotra starszego – Piotr i Jan, kształceni w zachodnich ośrodkach myśli protestanckiej, mający za swego opiekuna Ostafiego Wołłowicza⁹. Do argumentów przeciwko tym hipotezom należy dodać fakt, że w 1583 r. odnotowano plebana ks. Stanisława Kryczkowskiego, a w latach 1599–1604 plebanem w Białymstoku był ks. Maciej Faszcz, dziedzic na Faszczach w ziemi bielskiej.

Przypuszczalnie po zbudowaniu w Białymstoku nowej murowanej rezydencji w pierwszej dekadzie XVII w., Piotr

się wokół niej cmentarza za miejsce pierwotnego usytuowania najstarszego kościoła parafialnego. Było to tylko częściowo prawdą – owszem, w tym miejscu stała drewniana świątynia pochodząca z pierwszej połowy XVI w., ale została tam ustawiona przez Piotra Wiesiołowskiego w 1617 r., aby mogła dalej służyć celom kultowym jako kaplica przy szpitalu (xenodochium), gdy tymczasem fundator rozpoczął budowę nowego kościoła murowanego na miejscu uprzednio zajmowanym przez świątynię drewnianą. Z czasem po prostu zapomniano o fakcie translokacji, w pamięci pozostała świadomość, że kaplica szpitalna to w rzeczywistości najstarszy kościół parafialny (W. Wróbel, *Cmentarze*, s. 40). Potwierdzenie źródłowe translokacji świątyni drewnianej por. przyp. 13. Znacznie więcej świadczy o tym, że pierwszy kościół stał w miejscu, na którym w 1617 r. Wiesiołowski rozpoczął budowę murowanego kościoła. Dowodzi tego założony w XVI w. cmentarz parafialny, co potwierdziły wykopaliska archeologiczne (M. Karczevska i in., *Archeologia Białegostoku*, s. 92), a także ewidentnie starsza środkowa krypta (tzw. krypta fundatorów), odchylona od osi głównej nowego kościoła murowanego, czego dowiedli archeolodzy Zdzisław Skrok i Tadeusz Wilde, prowadzący w 1983 r. prace wykopaliskowe we wnętrzu świątyni (tamże, s. 96; K. A. Jabłoński, *Biały i czerwony*, s. 27, 36).

⁹ H. Mościcki, *Białystok. Zarys historyczny z 22 ilustracjami*, Białystok 1933, s. 14 (bez podania źródła informacji); już J. Tazbir, *Arianie w Białymstoku i okolicach*, [w:] *Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku*, t. 1, J. Antoniewicz, J. Joka (red.), Białystok 1968, s. [81]–83 poddawał w wątpliwość twierdzenia Henryka Mościckiego i Jana Glinki (*Bracia Polscy w Białostocczyźnie. Ze studiów nad reformacją na Podlasiu*, mps w: Narodowy Instytut Dziedzictwa / dalej: NID /, Teki Glinki, teka nr 76) jakoby Piotr Wiesiołowski (zm. 1621) przeszedł na wyzwanie reformowane i na potrzeby arian lub kalwinów przekazał parafię w Białymstoku.

Wiesiołowski młodszy przystąpił w 1617 r. do budowy murowanej świątyni¹⁰, która zachowała się do dziś. Kolator, wbrew niektórym opiniom, nie spalił poprzedniej świątyni¹¹, ale nakazał przenieść drewniany kościół na nowe miejsce. Według współczesnej topografii miasta był to plac zajmowany obecnie przez klasztor Sióstr Miłosierdza, gdzie świątynia funkcjonowała jeszcze w XVIII w. jako kaplica przy szpitalu (*xenodochium*), ufundowanym również staraniem Piotra Wiesiołowskiego¹². Wiesiołowski zmarł w 1621 r. i został pochowany w nowo wybudowanym kościele. W latach 1621–1637 właścicielem dóbr białostockich był jego syn, Krzysztof Wiesiołowski, który w 1625 r. ufundował przy kościele kolegium trzech mansonarzy, podnosząc tym samym plebanię do rangi prepozytury. Rok później fundację zaakceptował biskup wileński Eustachy Wołłowicz¹³. W 1635 r., po śmierci przybranej córki Gryzeldy z Wodyńskich, żony

¹⁰ Datę budowy podaje się na podstawie tabliczki erekcyjnej, która niegdyś była wmurowana w fundamenty prezbiterium rozebranego w 1902 r. w czasie budowy nowej neogotyckiej świątyni. Jej treść po raz pierwszy przedrukował w tłumaczeniu: H. Mościcki, *Białystok*, s. 14, przyp. 11.

¹¹ Jeszcze K. A. Jabłoński (*Biały i czerwony*, s. 35–36) błędnie odczytywał treść srebrnej płytki wmurowanej niegdyś w fundamenty prezbiterium, próbując dopasować do jej treści przypuszczenie o spaleniu świątyni (o czym miało świadczyć słowo *eiignis* [!]). Tymczasem w inskrypcji zapisano, że „templum hoc e lignis ante hac structum, nunc vero ex latere cocto a fundamentis erexit Petrus Wiesiolowsky supremus Magni Ducatus Lithwaniae Marschalcus MDCXVII” i tę poprawną treść przedrukował już H. Mościcki w cytowanej monografii Białegostoku wydanej w 1933 r. (na podstawie tłumaczenia ks. Wilhelma Szwarcza).

¹² Co zostało w sposób nie budzący wątpliwości zanotowane w opisie wizytacyjnym z 1633 r., w którym wizytator stwierdzał, że „eidem xenodochio adiacet ecclesia Assumptionis BMV non consecrata, quae antea existebat in loco murata” (Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego /dalej: BU-Wil/, Dział Rękopisów, f. 57-B53-40, k. 203).

¹³ Przywilej fundacyjny zachował się w AAB, PWNMP w Białymstoku, *Dokument uposażeniowy kolegium mansonarzy z 3 sierpnia 1625 r.*, b. sygn.; transumpt w potwierdzeniu biskupa Eustachego Wołłowicza z 14 lipca 1626 r., BCz, rkps 1777 IV, s. 926–934.

Jana Stanisława Sapiehy, Krzysztof Wiesiołowski zapisał 3000 zł na tykocińskiej synagodze, z której to sumy roczny procent miał być przeznaczany na rzecz białostockiej parafii z obligacją do odprawiania mszy św. za duszę zmarłej¹⁴ (fakt jej śmierci upamiętniono marmurową tablicą, obecnie wmurowaną w zewnętrzną ścianę świątyni). Wcześniej, 11 września 1634 r., Krzysztof Wiesiołowski sporządził dokument, potwierdzony w grudniu tego roku przez Władysława IV, mocą którego po jego śmierci oraz śmierci małżonki przekazywał dobra białostockie na skarb Rzeczypospolitej¹⁵. Zmarł 19 kwietnia 1637 r. w Kamiennej nad Biebrzą¹⁶. Wdowa Aleksandra z Sobieskich zmarła w 1645 r.¹⁷ i w 1646 r. na mocy uchwały sejmowej majątność stała się częścią starostwa tykocińskiego¹⁸. Do tej pory prerogatywy wynikające z prawa patronatu nad parafią przynależały do właścicieli Białegostoku, natomiast od 1646 r. przeszły one w ręce królewskie i to władca obsadzał białostocką prepozyturę.

W roku 1660 starostwo tykocińskie wraz z dobrami białostockimi zostało nadane Stefanowi Czarnieckiemu w dzie-

¹⁴ Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Kapicjana, p. 55, s. 511–517; W. Jarmolik, *Gryzelda Wodyńska, przybrana córka Wiesiołowskich*, „Białostoczczyzna” 1992, z. 4, s. 44–46; W. Wróbel, *Fundacje kościelne*, s. 190–191.

¹⁵ Archiwum Główne Akt Dawnych, Metryka Koronna, sygn. 180, k. 624–624v.

¹⁶ A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. II: 1637–1646, Warszawa 1980, s. 29. O Krzysztofie i jego testamencie szerzej: T. Jaszczolt, G. Ryżewski, *Krzysztof Wiesiołowski h. Ogończyk i jego testament*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2013, z. 19, s. 114.

¹⁷ Dokładna data nie jest znana. Testament spisała w Kamiennej 29 kwietnia 1645 r. Zmarła zapewne tego samego roku. Treść dokumentu przedrukowano w: *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, J. K. Ostrowski (red.), cz. IV: *Kościół i klasztory rzymskokatolickiej dawnego województwa trockiego*, t. 1, M. Kałamajska-Saeed (red.), Kraków 2012, s. 157–172.

¹⁸ A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik*, t. II, s. 519; T. Wasilewski, *Białystok w XVI–XVII wieku*, s. 123–125.

dziczne posiadanie, a ten przekazał je córce Aleksandrze Katarzynie, która w roku 1654 poślubiła Jana Klemensa Branickiego¹⁹. Branicki wykazywał niewielkie zainteresowanie dobrami białostockimi. Podejście do nich zmieniło się wraz z przejściem majątności w ręce jego syna – Stefana Mikołaja Branickiego. W 1685 r. w Warszawie Stefan Mikołaj wraz z matką, Aleksandrą, uzyskali od Jakuba Feliksa Chaleckiego, syna Hieronima Kazimierza, zrzeczenie się praw kolatorskich do białostockiej parafii oraz zgodę na przeniesienie na Tykocin kwoty przeznaczonej na utrzymanie prepozyta i mansonarzy, obciążającej od 1625 r. ich dziedziczne dobra Bartkowo²⁰. Stefan Mikołaj rozbudował dawną rezydencję Wiesiołowskich według projektu Tylmana z Gameren²¹ oraz w 1691 r. wymienił z parafią i prepozytem ks. Michałem Głowińskim grunty, na których założył miasteczko²². Stefan Mikołaj zmarł w 1709 r.²³

¹⁹ AGAD, Dokumenty pergaminowe, sygn. 7155; A. Kersten, *Stefan Czarnecki 1599–1665*, Lublin 2006, s. 479.

²⁰ T. Wasilewski, *Białystok w XVI–XVII wieku*, [w:] *Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku*, J. Antoniewicz, J. Joka (red.), Białystok 1968, s. 123–124; W. Przyłgowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 3, Petersburg 1860, s. 73–74 odnotował, że biskup nominat wileński Aleksander Kotowicz, jeszcze przed ingresem do katedry wileńskiej, 7 czerwca 1685 r. będąc w Białymstoku, potwierdził fundację Krzysztofa Wiesiołowskiego z 1625 r. Nie mamy innych informacji poświadczających okoliczności pobytu Kotowicza w Białymstoku.

²¹ S. Mossakowski, *Tylman z Gameren (1632–1706). Twórczość architektoniczna w Polsce*, Warszawa 2012, s. 221–223.

²² Szeroko o działalności Stefana Mikołaja Branickiego i powstaniu miasta Białystok wypowiadam się w artykule: *Działalność Stefana Mikołaja Branickiego h. Gryf w Białymstoku w latach 1689–1709*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2008, z. 14, s. 40–80.

²³ K. Piwarski, *Stefan Mikołaj Branicki*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Warszawa–Kraków–Łódź–Poznań–Wilno–Zakopane 1937, s. 411; J. Urwanowicz, *Stefan Mikołaj Branicki – szkic do portretu*, [w:] *O prawie i jego dziejach księgi dwie. Studia ofiarowane Profesorowi Adamowi Lityńskiemu w czterdziestopięciolecie pracy naukowej i siedemdziesięciolecie urodzin*, t. 1, M. Mikołajczyk i in. (red.), Białystok–Katowice 2010, s. 413–418.

Okres między 1709 a 1720 r., gdy dobra białostockie pozostawały w dożywotnim posiadaniu wdowy po Stefanie Mikołaju, Katarzyny Scholastyki z Sapiehów, to czas odbudowy świetności kościoła głównie za sprawą Branickiej i obsadzonego przez nią w 1710 r. prepozyta, ks. Sebastiana Józefa Wrzoskiewicza. Kościół wyremontowano, a staraniem duchownego i kolatorki znacznie poszerzono jego zasobność w paramenta liturgiczne, szaty i księgi. Ks. Wrzoskiewicz podniósł także z upadku gospodarstwo plebańskie. Po śmierci Wrzoskiewicza w 1745 r. Jan Klemens Branicki, wnuk pierwszego właściciela Białegostoku z rodu Branickich, późniejszy hetman wielki koronny (zm. 1771), odnowił w 1746 r. kolegium mansjonarskie ufundowane przez Krzysztofa Wiesiołowskiego, ustanawiając dodatkowe wyposażenie prepozyta, trzech mansjonarzy i kleryka, którzy tworzyli zgromadzenie bartolomitów.

W 1748 r. Branicki obsadził na prepozyturze ks. Michała Kadłubowskiego, a w 1749 r. wystarał się u króla Augusta III Sasa o przywilej, mocą którego kościół parafialny w Wasilkowie, pozostający w kolacji monarszej, stał się filią białostockiej fary²⁴.

Po śmierci Jana Klemensa Branickiego 9 października 1771 r., dobra białostockie pozostały w dożywotnim posiadaniu wdowy po nim, Izabeli z Poniatowskich²⁵, która na początku 1806 r. oddała parafię pod zarząd Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Izabela zmarła 14 lutego 1808 r. Miasto i dobra Białystok już w 1802 r. zostały sprzedane przez spadkobierców Jana Klemensa Bra-

²⁴ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Przywilej Augusta III Sasa w Warszawie 16 stycznia 1749 r.*, oryginał na papierze, b. sygn.

²⁵ K. Łopatecki, *O instytucji dożywocia na przykładzie małżeństwa Jana Klemensa i Izabeli Branickich*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2016, z. 1, s. 43.

nickiego królowi pruskiemu Fryderykowi Wilhelmowi III²⁶, a w wyniku pokoju tylżyckiego w lipcu 1807 r. znalazły się w granicach Rosji.

Plebani i proboszczowie do 1806 r.

Listę białostockich proboszczów otwiera nieznanym bliżej ks. Sebastian (1). Jego imię odnotowano tylko w *Regestrze wybierania poboru (...) z ziemie Bielskiej (...) za rok 1579*, gdzie zapisano, że „ksiądz Sebastian pleban białostocki zapłacił pobor ze dwu włok osiadłych z plebaniei Białostockiej”²⁷. Za ledwie cztery lata później, 1 kwietnia 1583 r., w aktach konsystorskich biskupstwa łuckiego odnotowano plebana białostockiego ks. Stanisława Kriczkowskiego (2)²⁸. Natomiast w latach 1599–1604 jest poświadczony ks. Maciej Faszcz (3). W 1599 r. występował jako dziedzic na Faszczach w ziemi bielskiej, w parafii sokołowskiej, zaś w 1604 r. przed biskupem wileńskim Benedyktem Woyną oblatował przywilej uposażeniowy kościoła z 1581 r.²⁹ W anonimowym wykazie proboszczów z 1 poł. XIX w. jako proboszcz białostocki ks. Maciej Faszcz został błędnie odnotowany pod rokiem 1664³⁰.

²⁶ K. Łopatecki, *Sprzedaż dóbr białostockich przez spadkobierców Jana Klemensa Branickiego*, „Studia Podlaskie” 2015, t. 23, s. 75–99.

²⁷ AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, Oddział I, sygn. 47, k. 354.

²⁸ Archiwum Diecezjalne w Siedlcach (dalej: ADS), sygn. D 15, k. 17v; na tej podstawie: V. Ališauskas, T. Jaszczołt, L. Jovaiša, M. Paknys, *Lietuvos katalikų dvasininkai XIV–XVI a.*, Vilnius 2009, nr 2380.

²⁹ I. Kapica-Milewski, *Herbarz*, Kraków 1870, s. 99; AAB, PWNMP w Białymstoku, *Dokument uposażeniowy z 4 grudnia 1581 r.*, b. sygn. inskrypcja a tergo (także: AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego ułożone, spisane i zebrane przez x. Piotra Kalinowskiego, kapłana zgromadzenia Missyi Kapelana Gimnazjum Białostockiego w roku 1818 w Auguście czasie wakacyjnym*).

³⁰ Stało się tak zapewne z powodu błędnego odczytania daty 1604 ob-

Na temat kolejnego duchownego, ks. Jakuba Gradowskiego (4), wiadomo nieco więcej. W dokumentach był określany jako *Gradovius*, pochodził więc najpewniej ze wsi Gradowa w pow. sochaczewskim na Mazowszu. Posługiwał w Białymstoku na pewno w latach 1617–1633. Dnia 29 grudnia 1617 r. w Surażu jako *parochus in Bialystok*, za zgodą wikariusza suraskiego ks. Wawrzyńca Dzierżka, ochrzcił Żyda Mendla z Tykocina, któremu nadano imię Tomasz³¹. Parafię musiał więc objąć przed 1617 r., ale nie wiadomo, czy nastąpiło to od razu po ks. Faszczy, czy też między 1604 a 1617 r. w Białymstoku posługiwał inny, nieznany póki co duchowny. W wizytacji biskupiej przeprowadzonej w 1633 r. odnotowano, że ks. Gradovius otrzymał w zarząd parafię 25 grudnia 1626 r. na podstawie prezenty Krzysztofa i Mikołaja Wiesiołowskich, na co proboszcz przedstawiał odpowiedni dokument³². Ponowna prowizja była zapewne wynikiem fundacji przy kościele białostockim mansjonarii i podniesienia plebanii do rangi prepozytury. Wizytator zapisał również, że na mocy aktu wydanego 25 września 1626 r. przez ks. Adama Zabłockiego, kanonika i oficjała wileńskiego, ks. Jakub otrzymał funkcję dziekana białostockiego (nigdy wcześniej i później stanowisko to nie było odnotowane, do końca XVIII w. parafia znajdowała się w dekanacie knyszyńskim). Ks. Gradowski 20 kwietnia 1626 r. był świadkiem wystawienia w Białymstoku przywileju Stanisława Pajewskiego i Jadwigi Kłodnickiej, którzy podarowali kościołowi białostockiemu uroczysko Jaro-

łatowania fundacji z 1581 r. w aktach konsystorskich wileńskich lub niewłaściwej identyfikacji osoby – ktoś później dopisał do jego nazwiska, że *tenże Faszcz 300 zł na organ zostawił, skończony 1713, koszt. 2000* [dalej nieczytelne].

³¹ AAB, Parafia pw. Bożego Ciała w Surażu, Księga chrztów nr 2 (1612–1618), k. 65.

³² BUWil, Dział Rękopisów, f. 57–B53–40, k. 204.

szówka³³. Oprócz niego świadkiem był także Stanisław Kulesza, mansjonarz białostocki. W roku 1628 ks. Gradowski otrzymał od Jana Lewickiego, podczaszego bielskiego, kwotę 1000 florenów polskich zapisanych na dobrach niewodnickich, z której procent miał mu służyć pomocą w sprawowaniu kultu oraz wyposażeniu nowej świątyni³⁴. Dnia 22 grudnia 1631 r. pełnomocnik ks. Gradowskiego, Piotr Zawacki, przedstawił do wpisania do akt konsystorskich wileńskich przywilej fundacyjny z 1626 r.³⁵ Potwierdzenie przywileju w 1633 r. wydał w Wilnie biskup Abraham Woyna³⁶. Autor spisu proboszczów z 1 poł. XIX w. odnotowuje błędnie duchownego jako *Jacobus Grudonius* dopiero pod rokiem 1671³⁷.

Autor zestawienia proboszczów z 1 poł. XIX w. wymienia przed 1645 r. jeszcze dwóch duchownych, obu określonych mianem *praepositus Białostocensis*. Na czele listy znalazł się nieznany z imienia ks. Leśniewski (5), po nim zaś w 1645 r. ks. Maciej Świrzewski (6)³⁸. W spisie brakuje jednak źródła tych informacji. Nie udało się ustalić nic więcej na temat tych postaci – pochodzenia, lat posługi i dzie-

³³ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 23–24v (oryginał przywileju był zaginiony już na początku XIX w., a jego treść znano jedynie z oblaty uczynionej w 1631 r. w aktach konsystorskich wileńskich).

³⁴ BCz, rps 1777 IV, s. 934–936.

³⁵ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 23v–24; tamże, Zbiór dokumentów „Dyploma patenta x. J. B” (kopia wypisu z akt konsystorza wileńskiego).

³⁶ AAB, PWNMP w Białymstoku, Zbiór dokumentów „Dyploma patenta x. J. B”, potwierdzenie biskupa Abrahama Woyny w transumpcie zawartym w potwierdzeniu Jana Kazimierza wydanym w Warszawie 24 lipca 1658 r., którego treść August II potwierdził w Grodnie 17 listopada 1726 r.

³⁷ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 91v.

³⁸ Tamże.

łałości w Białymstoku – i wymagają one jeszcze weryfikacji. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że anonimowy autor podaje w swoim spisie innych autentycznych duchownych, potwierdzonych w źródłach pisanych, co pozwala na ostrożny wniosek, że także księża Leśniewski i Świrzewski posługiwali w parafii, a potwierdzenie tego faktu wymaga dalszych poszukiwań archiwalnych.

Po ks. Gradowskim kolejnym potwierdzonym źródłowo proboszczem był ks. Adam Moczański (Mocarski) (7). Wywodził się zapewne ze szlacheckiej rodziny herbu Łada osiadłej w ziemi wiskiej³⁹. Precyzyjne daty jego posługiwania wymagają jeszcze ustalenia. W 1635 r. nieznanym z imienia „Jego Mości xiądz pleban białostocki” płacił podatek z 5 poddanych we wsi Białystok⁴⁰. W kolejnym, niedatowanym spisie poborowym podatku podymnego, sporządzonym po 1645 r. i przejściu Białegostoku na skarb Rzeczypospolitej⁴¹, jako proboszcz białostocki występuje już ks. Adam Moczański, pełniący jednocześnie funkcję plebana w Niewodnicy Kościelnej⁴². W Niewodnicy był już odnotowany w 1641 r. jako strona porozumienia zawartego z archimandrytą supraskim Nikodemem Szybińskim⁴³. Skądinąd wiadomo, że w latach 1639–1651 był także plebanem w Juch-

³⁹ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 6, wyd. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1841, s. 442–443.

⁴⁰ APB, Księgi grodzkie i ziemskie podlaskie, sygn. 1, k. nlb.

⁴¹ Tamże. Podatek opłacał Jego Mość p. Hrabia Podstarości Tykocki z Białegostoku z poddanych stu siedemdziesiąt siedmiu.

⁴² AGAD, Księga grodzkie brańskie, sygn. 44 (dawna 39), k. 18–18v. Według: J. Maroszek, W. Wilczewski, *Niewodnica. Dzieje kościoła i parafii 1596–1996*, Białystok 1996, s. 74, ks. Adam Mocarski jako pleban niewodnicki wzmiankowany był w 1641 i 1649 r.

⁴³ *Археографический сборникъ документовъ относящихся къ истории северо-западной Руси*, t. IX, Wilno 1870, s. 168–169.

nowcu⁴⁴. Na pewno ks. Moczarski był proboszczem w Białymstoku w 1650 r., gdy w aktach grodzkich drohickich oblatował ekstrakt z akt kancelarii mniejszej treści zapisu Krzysztofa Wiesiołowskiego kwoty 15 000 zł na Bartkowie, zatwierdzonego przez Zygmunta III w Warszawie 8 marca 1625 r.⁴⁵ Z kolei w 1651 r. przed aktami grodzkimi brańskimi skarżył się na „Jana Theodora Maydla starostę ryskiego kleszczewskiego pułkownika Raytarow Wojska Koronnego” oraz żołnierzy z chorągwi Salomona Sakina, którzy wyrządzili znaczne szkody w dobrach plebanii białostockiej, ograbiając jej poddanych i paląc ich domostwa⁴⁶. Cytowany już kilkakrotnie autor spisu proboszczów z 1 poł. XIX w. umiejscawia ks. Adama Moczarskiego pod rokiem 1648, jednak znów bez podania źródła informacji. Jeśli ks. Świrzewski faktycznie posługiwał w 1645 r., wówczas prezentę ks. Moczarskiego na białostockie beneficjum należałoby umieścić między 1645 a 1648 r. W takim razie jego prezenty dokonano już po śmierci Aleksandry Wiesiołowskiej. Być może dalsze poszukiwania źródłowe pozwolą wyjaśnić fakt pełnienia jednocześnie roli proboszcza w trzech sąsiadujących ze sobą parafiach i przyczynę takiego stanu rzeczy. W każdym razie wiadomo, że ks. Adam Moczarski posługiwał w Białymstoku do 1654 r.

Księdza Moczarskiego zastąpił na stanowisku proboszcza w Białymstoku ks. Kazimierz Pac h. Gozdawa (8)⁴⁷.

⁴⁴ S. Niewiński, *Juchnowiec. Dzieje parafii*, wyd. 2 popr. i uzupeł., Juchnowiec Kościelny 2017, s. 194.

⁴⁵ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 12v–14.

⁴⁶ Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Mińsku (dalej: NAHB w Mińsku), f. 1708, op. 1, sygn. 141, k. 606–607.

⁴⁷ V. Kamuntavičienė, *Katalikų bažnyčios ir valstybės santykiai Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje XVII a. antrojoje pusėje (mokslinė monografija)*, Kauņas 2008, s. 132 (z powołaniem się na Metrykę Litewską, księga nr 129, k. 338–340). Księdza Kazimierza Paca nie odnotowuje spis z 1 poł. XIX w.

Był on najmłodszym, dziewiątym potomkiem Piotra Paca, wojewody trockiego i Elżbiety z Szemiotów. Został przeznaczony do kariery duchownej – jeszcze jako kleryk niższych święceń, po rezygnacji przyrodniego brata Jana Paca, wówczas kanonika wileńskiego, otrzymał w 1643 r. probostwo w Słonimie. W 1650 r. był już sekretarzem królewskim. Dnia 16 kwietnia 1654 r. jego prezenty na probostwo białostockie dokonał przed biskupem wileńskim król Jan Kazimierz⁴⁸. Wówczas też został kustoszem piltyńskim (kurlandzkim), a w 1657 r. kanonikiem wileńskim. Pod koniec 1659 r., po klęsce wojewody witebskiego Władysława Wołłowicza pod Miadziolem, został wraz z bratem Hieronimem wzięty do niewoli moskiewskiej, z której wydostał się dopiero w 1662 r. Otrzymał prebendę proboszcza katedry wileńskiej i parafię gieranońską oraz wkrótce sakrę na biskupstwo smoleńskie (konsekracja w 1664 r.). Wreszcie w 1666 r. został mianowany na biskupstwo żmudzkie, które objął dwa lata później. W 1669 r. uczestniczył w synodzie diecezjalnym pod przewodnictwem biskupa wileńskiego Aleksandra Sapiehy (1666–1671), po śmierci którego próbował bezskutecznie objąć tron biskupi w Wilnie. Zmarł w 1695 r.⁴⁹

Skądinąd wiemy, że przed 1658 r. proboszczem w Białymstoku był ks. Marcin Jodzewicz (9). W zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego zachowały się dwa starodruki, które ks. Jodzewicz kupił w Lubece w 1652 r. Do obu starodruków wpisał nie tylko datę zakupu, ale określił siebie jako „praepositi in Białystok, parochi in Nowo-

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ J. Wolff, *Pacowie. Materyjały historyczno-genealogiczne*, Petersburg 1885, s. 137–141; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 94–95, 117, 129; A. Rachuba, *Kazimierz Pac*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 24, Wrocław 1979, s. 706–707; V. Kamuntavičienė, *Katalikų bažnyčios ir valstybės santykiai*, s. 159.

dwor”⁵⁰. Nie udało się ustalić, kiedy dokonał tego wpisu. W wizytacji dekanatu grodzieńskiego przeprowadzonej w 1662 r. odnotowano, że był prezentowany na beneficjum w Nowym Dworze przez Jana Kazimierza i że zmarł w 1658 r. Na rzecz kościoła w Nowym Dworze darował testamentem ornat z czerwonego adamaszku, antepedium i albę z koronkami⁵¹. Jego obecność w Białymstoku, poza wspomnianymi zapisami w starodrukach, nie jest poświadczona innymi źródłami, dlatego trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy posługiwał w omawianej parafii – być może należałoby umiejscowić go w okresie między wzięciem do niewoli ks. Kazimierza Paca a śmiercią w 1658 r. Bez podania podstawy źródłowej autor zestawienia proboszczów z 1 poł. XIX w. wymienia ks. Marcina Jodzewicza już pod rokiem 1654, co kłóci się z informacją o prezencie królewskiej ks. Kazimierza Paca na białostockie beneficjum. Nie da się więc wykluczyć, że w tym czasie została ustanowiona koadiutoria księży Paca i Jodzewicza.

Przypuszczalnie w roku 1657 ks. Kazimierz Pac zrezygnował z beneficjum białostockiego po otrzymaniu kanonii wileńskiej, zaś po śmierci Jodzewicza w 1558 r. król Jan Kazimierz prezentował na białostocką parafię ks. Wojciecha Kazimierza Beynarta (10). Kasper Niesiecki odnotował za Wojciechem Wijuk-Kojałowiczem, że „Wojciech [Beynart] kanonik wileński, proboszcz białostocki: był wprzód kanonikiem wendeńskim [inflanckim], pisarzem kapituły wileńskiej”⁵². Jako proboszcz w Białymstoku ks. Beynart wystąpił po raz pierwszy 24 lipca 1658 r., gdy w Warszawie uzy-

⁵⁰ *Vilniaus universiteto bibliotekos paleotipai. Katalogas*, N. Feigelmans, I. Daugirdaitė, P. Račius (oprac.), Wilno 2003, nr 1007, 1181.

⁵¹ Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie (dalej: LPAH w Wilnie), f. 694, op. 1, d. 3969, k. 32–38.

⁵² K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 2, wyd. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1839, s. 113.

skał od Jana Kazimierza potwierdzenie przywileju biskupa wileńskiego Abrahama Woyny z 1633 r., w którym aprobował uczynioną w 1626 r. fundację Pajewskiego i Kłodnickiej na rzecz kościoła parafialnego w Białymstoku⁵³. Natomiast w 1661 r. na jego prośbę Jan Kazimierz potwierdził dotychczasowe prawa i przywileje kościoła w Białymstoku, „do tegoż kościoła już przedtem od nas prezentowanego”⁵⁴. W 1661 r. przed sądem grodzkim brańskim pozywał Zofię Młodzianowską, wdowę po Stanisławie Lewickim, podkomorzym ziemi bielskiej, oraz jej synów Stanisława i Samuela, o niewypłacone procenty z kwoty zapisanej przez Jana Lewickiego w 1628 r.⁵⁵ Z kolei w 1662 r. w tymże sądzie grodzkim występował przeciwko Hieronimowi Chaleckiemu, właścicielowi Bartkowa w powiecie drohickim, o wstrzymanie od 1648 r. wypłacania procentów od sumy 15 000 florenów polskich zapisanych na Bartkowie przez Krzysztofa Wiesiołowskiego, jako funduszu na utrzymanie prepozyta i kolegium mansjonarzy⁵⁶. Z wymienionych działań wynika duże zaangażowanie ks. Beynarta w uporządkowanie spraw związanych z białostockim beneficjum, zaniedbanych po przejściu Białegostoku na skarb Rzeczypospolitej oraz w czasie zawieruchy wojennej w latach 1655–1660. Dnia 18 listopada 1663 r. biskup wileński Jerzy Białłozor wydelegował ks. Beynarta do przekazania parafii w Juchnowcu Kościelnym ks. Ludwikowi Orzeszce⁵⁷. Do ka-

⁵³ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 25–27.

⁵⁴ AGAD, Metryka Koronna, Księgi wpisów, sygn. 203, k. 297v–299.

⁵⁵ NAHB w Mińsku, f. 1708, op. 1, d. 152, k. 111v, 244.

⁵⁶ Tamże, d. 42, k. 386v–387v.

⁵⁷ AAB, Parafia pw. Trójcy Świętej w Juchnowcu Kościelnym, *Inwentarz wszystkiego sprzętu y aparatu kościoła juchnoweckiego ex commissione jaśnie wielmożnego ks. Jerzego Białłozora biskupa wileńskiego per me Adalbertum Casimirum Beynart canonicum vilnensem praepositum Białostocensem post liberam resignationem*, b. sygn.

pituły wileńskiej wszedł w maju 1661 r., wcześniej pełniąc funkcję jej notariusza przysięgłego (1652–1655 i 1660). Na początku lat sześćdziesiątych XVII w. otrzymał w opiekę archiwum kapituły wileńskiej, a w 1666 r. w obawie przed najazdem moskiewskim przewiózł je w całości do Białegostoku i złożył w tutejszym kościele parafialnym⁵⁸. Ks. Beynart zmarł w 1680 r.⁵⁹ Nie wiadomo, do kiedy pozostawał proboszczem białostockim.

Po ks. Wojciechu Beynarcie proboszczem był ks. Jan Michał Głowiński (11), chociaż anonimowy autor wykazu duchownych z 1 poł. XIX w. zanotował: „koadiutor przeszłego pr[epozyta] Biał[ostockiego], notarius apostolicus, także obrotny i staranny”⁶⁰. Nie udało się ustalić, jak długo trwała koadiutoria ks. Głowińskiego i ks. Beynarta. Jako proboszcz białostocki ks. Głowiński jest po raz pierwszy poświadczony w 1668 r.⁶¹ Dnia 31 maja 1671 r. jako *praepositus bialostocensis* udzielił sakramentu chrztu w kościele parafialnym w Turośni⁶². Został także odnotowany w czasie wizyty biskupiej przeprowadzonej przez archidiacona Mikołaja Słupskiego⁶³. W ciągu pierwszych lat posługi duszpasterskiej zadbał o wyposażenie kościoła. W inwentarzu kościoła spisa-

⁵⁸ J. Kurczewski, *Kościół Zamkowy czyli Katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, cz. 3: streszczenie aktów kapituły wileńskiej, Wilno 1913, s. 180; J. Maroszek, W. Wilczewski, *Archiwa kapituły i kurii diecezjalnej wileńskiej, dzieje i współczesne miejsca przechowywania w zbiorach litewskich i polskich*, „Białostoczczyzna” 1998, z. 4, s. 3.

⁵⁹ C. Falkowski, *Beynart Wojciech*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 479.

⁶⁰ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 91v.

⁶¹ NAHB w Mińsku, f. 1708, op. 1, d. 163, k. 112–112v.

⁶² AAB, Parafia Rzymskokatolicka pw. Trójcy Świętej w Turośni Kościelnej, sygn. 210.1.1, k. 23.

⁶³ „Białystok, k. prepozytalny, murowany, wspaniałej budowy, wznieiony kosztem Wiesiołowskich, marszał. W. Ks. Lit. Kolacja Branickiego,

nym w czasie wizyty biskupiej w 1679 r. zapisano: „pozytyw szkatula pro decore ecclesiae sumptu et labore ARD praepositi moderni przysposobiony zostaje. Dzwonów na kościele dwa, dzwon nowy sumptu et cura z materiei starey po nieprzyjacielu zebraney kamieny wagi 30 per modernum ARD praepositum iest odlany. Signans na kościele kosztem terażniejszego proboszcza przybyły. Inscriptiones, fundationes, jura, munimenta, decreta tribunalis Regni per modernum ARD praepositum confecta manent deposita in ecclesiae reposito”⁶⁴. We wrześniu 1691 r. dokonał wymiany dóbr kościelnych z majątkiem Stefana Mikołaja Branickiego – na gruncie przekazanym Branickiemu w latach 1691–1692 powstało miasto Białystok, co duchowny odnotował w rejestrze poboru podatku poglównego w pierwszych dniach października 1692 r. słowami: „Miasto Białystok. Za przywilejami na wolność do lat pewnych danemi rok pierwszy teraz się buduje”⁶⁵.

Opisując ks. Głowińskiego anonimowy autor wykazu z pierwszej poł. XIX w. wspominał, że duchowny „o summę

spadkobiercy tegoż marszałka. Prepozyt ks. Jan Głoiński (Gliński), mansjonarze ks. Michał i Marcin Leszcicki” (*Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po najściu nieprzyjacielskim 1655–1661 r.*, „Litwa i Ruś” 1912, t. 2, z. 1, s. 62).

⁶⁴ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Inventarium ecclesiae* [parochialis] *Białostocensis ab illustrissimo et reverendissimo domino domino Nicolao* [Słupski] *Dei et Apostolicae sedis gratiam episcopo Gratianopolitanensis praelato archidiacono Vilmensi etc. anno Domini 1679 maji die 20ma tempore visitationis suae archidiaconalis revisum manu subserum sigilloque munitum ac ad manus admodum reverendum domini Joannis Michaelis Głowiński praepositi białostocensis relictum simile unum exemplum ad archivum diaecesanum anno die ut supra receptum est.*

⁶⁵ AGAD, Księgi grodzkie brańskie, sygn. 47, k. 299–303v, szczególnie k. 299. Duchowny fragment ten umieścił poniżej nagłówka „Miasto Białystok” i miał on stanowić wyjaśnienie braku pobranego podatku z tej miejscowości. Piszząc, że miasto Białystok buduje się „rok pierwszy” miał na myśli dosłownie rok, który upłynął od wymiany gruntów we wrześniu 1691 r. do sporządzenia rejestru poborowego.

na Zawadach 3000 dużo się passował". Chodziło o dwa zapisy Grzegorza Szymborskiego, podstarościego tykockiego, który w 1641 i 1645 r. wniósł na swoje dobra Zawady łącznie kwotę 3000 zł. Z niej pewien procent miał być oddawany na potrzeby białostockiej parafii. Przepuszczalnie w czasach ks. Głowińskiego zapisy Szymborskiego nie były realizowane i być może duchowny zabiegał u właściciela Białegostoku o przeniesienie sumy z Zawad na jego dobra własne, tak jak to uczynił w 1685 r. z zapisem Krzysztofa Wiesiołowskiego z 1625 r. Najwidoczniej celu tego nie udało się zrealizować za czasów posługi ks. Głowińskiego, uczynił to dopiero Jan Klemens Branicki w 1725 r.⁶⁶ Jak odnotował Zenon Młyńczyk, Głowiński posługiwał w Białymstoku do 1693 r.; jego późniejsze losy nie są znane⁶⁷.

W kolejnych latach stanowisko proboszcza wakuowało i dopiero w 1696 r. objął je ks. Kazimierz Telecki (12)⁶⁸, kanonik chełmski i dziekan w Brodach. Wiadomo, że przed 1686 r. otrzymał w zarząd parafię w Tykocinie⁶⁹, na którą został prezentowany przez Stefana Mikołaja Branickiego. On też w 1696 r. wyznaczył Teleckiego na proboszcza w Białymstoku i w 1701 r. wydał na jego imię dokument, mocą którego potwierdzał obowiązek wypłacania do parafii kwoty 1100 zł polskich przez Żydów trzymających arendę białostocką⁷⁰. W 1698 r. jako *praepositi tykocinensi*

⁶⁶ Co w 1726 r. potwierdził osobnym przywilejem biskup wileński Karol Pancerzyński (dokumenty z lat 1641–1645 i 1725–1726: AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 39v–43).

⁶⁷ Z. Młyńczyk, *Parafia farna w Białymstoku*, s. 189.

⁶⁸ Tamże, s. 193 błędnie odnotowuje jego nazwisko jako „Jelecki”.

⁶⁹ Na temat jego posługi w Tykocinie: A. Kochański, *526 lat dziejów miasta Tykocina na tle historii Polski*, Tykocin 2010, s. 240–241; M. Chojińska, *Powinności mieszczan w mieście królewskim a w mieście prywatnym: przykład Tykocina w XVI–XVIII wieku*, „*Studia Podlaskie*” 2009/2010, t. 18, s. 58.

⁷⁰ AAB, PWNMP w Białymstoku, Zbiór dokumentów „Dyploma patenta x. J. B””; przedruk dokumentu oraz szerzej na temat założenia miasta: W. Wróbel, *Działalność Stefana Mikołaja Branickiego*, s. 40–80.

et bialostocensi przez swego pełnomocnika oskarżył przed konsystorzem janowskim diecezji łuckiej Stanisława BERNACKIEGO, dzierżawcę folwarku Popowlany należącego do probostwa w Tykocinie, o kradzieże i krzywdy wyrządzane poddanym⁷¹. Ks. Telecki zmarł w Białymstoku na początku 1704 r.⁷²

Dnia 25 czerwca 1704 r. parafię objął ks. Jan Kiełbsz (13) (czasem pisany jako Kiełpsz)⁷³. W 1708 r. na podstawie zezwolenia biskupa wileńskiego Konstantego Kazimierza Brzostowskiego doszło do wymiany pewnych gruntów między ks. Janem Kiełbszem, prepozytem białostockim, a Stefanem Mikołajem Branickim, który niedawno powrócił do Białegostoku z przymusowej emigracji. Kolator zmarł w 1709 r.⁷⁴ Następca ks. Kiełbsza, ks. Sebastian Józef Wrzorskiewicz, w 1716 r. odnotował: „monstracja, lichtarzów srebrnych sześć wielkich, kielichów z patenami cztery, lampa srebrna, trybularz srebrny, krzyż wielki srebrny, ampułki z miseczką, puszka do hostyi, to srebro skradzione anno domini [puste miejsce] za probostwa X. Jana Kiełbsza, terazniejszego proboszcza dolistowskiego”. Plebanem w Dolistowie ks. Kiełbsz był od 1710 r. i pełnił tę funkcję jeszcze w 1737 r.⁷⁵

⁷¹ ADS, sygn. D 37, k. 209v–210.

⁷² Z. Młyńczyk, *Parafia farna w Białymstoku*, s. 190.

⁷³ Tamże, s. 195.

⁷⁴ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 56–59.

⁷⁵ Odnotowany w 1717 r. w *Ordo ecclesiarum et cathalogus universi cleri dioecesis Vilnensis*, [w:] *Decreta sanctiones et universa acta synodi dioecesanæ ab illustrissimo, excellentissimo ac reverendissimo domino d. Constantino Casimiro Brzostowski Dei et Apostolice Sedis gratia episcopi Vilnensis [...] anno salutis MDCCXVII, Wilno [1717]*, s. 159; AAB, PWNMP w Białymstoku, *Inventarium ecclesiae Bialostocensis de novo conscriptum et verificatum anno Domini 1737 diebus novembris per me indignissimum praepositum Bialostocensem Sebastianum Josephum Wrzorskiewicz annum circa hanc ecclesiam terminantem 28 e haec est ad Majorem Dei Gloriam Assumptae Virginis in Caelum Immaculatae*

Po przenosinach ks. Kielbsza do Dolistowa białostocką prepozyturę objął ks. Sebastian Józef Wrzaskiewicz (14), prezentowany przez Katarzynę Scholastykę z Sapiehów, wdowę po Stefanie Mikołaju Branickim. W 1721 r. odnotował, że „*introductus sum ad hoc beneficium [w Białymstoku] canonici anno Domini 1710 die 15 julij per supra memoratum illustrissimum antecessorem meum [tj. przez ks. Jana Kielbsza]*”.

Wrzaskiewicz urodził się około 1680 r. Wywodził się z rodziny szlacheckiej pieczętującej się herbem Dołęga, osiadłej na terenie diecezji krakowskiej. Był synem Kazimierza. Dnia 26 marca 1705 r. za pośrednictwem ks. Benedykta Rusieckiego, kanonika poznańskiego i proboszcza w Sielcu, otrzymał prowizję na wikariat przy sieleckiej parafii. Wówczas określono, że był klerykiem z niższymi święczeniami, który został oddalony (*dimisso*) z obszaru diecezji krakowskiej⁷⁶. Pojawia się ponownie w źródłach w 1708 r. jako wiceprepozyt parafii pw. Narodzenia NMP i św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim⁷⁷, musiał więc szybko wykazać się jako zdolny i dobrze wykształcony duchowny.

W Bielsku zetknął się z Branickimi. Stefan Mikołaj w latach 1679–1709 pełnił urząd starosty bielskiego, a po jego śmierci starostwo przeszło na wdowę Katarzynę Scholastykę⁷⁸, która dopiero 27 marca 1719 r. scedowała swoje

Virginis Mariae nec non SS. Petri et Pauli ac Omnium Sanctorum cultum perpetuum ac venerationem. O ks. Kielbszu i jego stosunkach z Kazimierzem Karwowskim, stolnikiem ziemi bielskiej, wspominał w wypisach źródłowych: J. Maroszek, *Jaświły. Dzieje obszaru gminy do końca XVIII wieku*, Białystok 2004, s. 115.

⁷⁶ ADS, sygn. D 42, k. 372v–373.

⁷⁷ E. Beszta-Borowski, *Dzieje parafii katolickiej Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim*, M. Składanowski (red.), Drohiczyn 2012, s. 340.

⁷⁸ *Urzędnicy podlascy XIV–XVIII wieku. Spisy*, E. Dubas-Urwanowicz, W. Jarmolik, M. Kulecki, J. Urwanowicz (oprac.), Kórnik 1994, nr 339, 341.

prawa do starostwa i leśnictwa bielskiego synowi, Janowi Klemensowi. Branicka często przebywała w mieście i rezydowała w dworze starościńskim w Hołowiesku. Stan kościoła i proboszczowskiego gospodarstwa po trudnym okresie przełomu XVII i XVIII w. przedstawiał się w 1710 r. bardzo źle, o czym ks. Wrzosciewicz wielokrotnie wspominał w inwentarzach i wizytacjach kościelnych. Prawdopodobnie Branicka widziała w młodym księdzu szansę na podniesienie białostockiej parafii z upadku. Jeśli tak, to ks. Wrzosciewicz spełnił pokładane w nim nadzieje. W Białymstoku posługiwał przez 35 lat, przez ten czas znacznie wzbogacając świątynię, odbudowując beneficjum parafialne oraz wykazując troskę o jakość posługi duszpasterskiej.

Według informacji ks. Wrzosciewicza zawartych w inwentarzu kościoła z 1721 r., do kościoła od 1710 r. na miejsce skradzionych w czasach ks. Kiełbsza przybyły liczne paramenta i elementy wyposażenia sprawione głównie staraniem prepozyta, co stanowi świadectwo jego dużego zaangażowania w posługę. W 1721 r. wymieniał nabytki uzyskane dzięki opiece patronackiej i fundacjom wiernych: monstrancja „mierna” i puszka oraz rakieta i puryfikatory fundacji Katarzyny Scholastyki z Sapiehów Branickiej, lampa szklana, ornat, dalmatyki, rakiety, kapa i umbrakulum ofiarowane przez Katarzynę z Radziwiłłów Branicką, dwa ornaty białe fundacji Anny Sarnackiej, antepedium czerwone fundacji Elżbiety Lubomirskiej. Natomiast swoim kosztem sprawił: kielichy srebrne, cztery srebrne lichtarze robione w Gdańsku, na które „wydałem tynfów własnych moich numero 266”, lampa srebrna (do niej „przyłożyła się znacznie p. Anna Czerska”), sznur karmazynowy do

Stefan Mikołaj Branicki wystarał się o *ius communicativum advitalitatem* dla żony, nadane przez Jana III Sobieskiego w 1690 r. Kopia przywileju: AGAD, Kapicjana, p. 24, s. 343–349.

lampy, trybularz, miseczkę srebrną „de fragmentis argenti ecclesiastici” z ampułkami, puszkę do chorych, cztery ornaty białe kupione w Krakowie, cztery ornaty czerwone, trzy ornaty zielone i dwa błękitne kupione w Krakowie, dalmatyki, antepedia różne, w tym trzy z Gdańska, nowe alby, rokiety, puryfikaterze, pasy, sygnaturkę na dachu, meble do prezbiterium i zakrystii. Proboszcz w 1710 r. nie zastał żadnych ksiąg kościelnych i do 1721 r. zdołał zakupić kilkanaście podstawowych druków niezbędnych do sprawowania kultu. W tym samym czasie prowadzono liczne prace remontowe, m.in. wykonano nowe okna, pobielono ściany, wymieniono całą posadzę kosztem Branickich. Kosztem prepozyta do 1721 r. „cmentarz wyrównany, murem na koło całym obwiedziony y poprawiony”, natomiast staraniem wdowy po Stefanie Mikołaju Branickim były „wieżyczki alias baszty cztery ozdobne (...) a fundamento restaurowane”⁷⁹.

⁷⁹ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Status ecclesiae Bialostocensis praeposituralis de minimentis foundationis erectus anno Domini 1716 die 13 aprilis in Bialystok ac descriptus*; tamże, *Status ecclesiae Bialostocensis praeposituralis ex fundatione erectus ac connotatus anno Domini 1716 die 4 septembris*; tamże, *Status ecclesiae Bialostocensis praeposituralis ac inventarium ejusdem cum accessu et decessu tam ecclesiastici apparatus, quam rerum ad oeconomiam pertinentium anno Domini 1721 diebus mensis martii connotatus ac luci traditus per me praepositum infra scriptum*; tamże, *Inventarium ecclesiae praeposituralis Bialostocensis fundationes, dotationes, obligationes, jura, suppellectilem ecclesiasticam, nec non accessum ornamentum, argenteriae, decessumque continens, connotatum ac verificatum sub tempus visitationis anno Domini 1727 diebus februarii*; tamże, *Inventarium ecclesiae Bialostocensis de novo conscriptum et verificatum anno Domini 1737 diebus novembris per me indignissimum praepositum Bialostocensem Sebastianum Josephum Wrzosekiewicz annum circa hanc ecclesiam terminantem 28 e haec est ad Majorem Dei Gloriam Assumptae Virginis in Caelum Immaculatae Virginis Mariae nec non SS. Petri et Pauli ac Omnium Sanctorum cultum perpetuum ac venerationem* (przy podpisie inwentarza pieczęć sygnetowa w czerwonym laku z herbem Dołęga).

W inwentarzu parafii z roku 1721 ks. Wrzosciewicz opisał zły stan beneficjum w chwili jego objęcia: „Domus ac oeconomiae praepositi. (...) Pustki wielkie zastał[em], bez okien, bez komina, ogrody opalone, ogrodzenia żadnego nie było, do sklepu murowanego szyja zruinowana, ściana jedna wypadła, stodołem tylko zastał o dwu bojowiskach y tak była nadpsowana”. Dalej ks. Wrzosciewicz pisał o swoich dokonaniach: „domum praepositalem a fundamento reparavi ac texi. Izdebkę dla xiędza restaurowałem, sklep sporządziłem, izbę nową dla czeladzi, browar itidem nowy y kociel cum omnibus requisitis, studnię, świronek, stajnię, wozownię, stodół dwie, chlewów sześć proprio sumptu pobudowałem, dwie chaty nowe pod kościołem, to jest szkołę wystawiłem. Item domki kościelne reparaowałem iako y chatę na Bojarach postawiłem. Rezydencję, ogrody palisadkami ogrodziłem, wrót dwoje z zamkami przydawszy, parkany, płoty, sadek małe de fundamento erexi, gdzie dwa pastewniki małe znajdują się. Oekonomia w probostwie. Parobków czterech y inna czeladź mająca do gospodarowania wszystkie requisita sporządzone per praepositum, wołów trzy pary, koni roboczych troje, bydła, owiec, świni, kóz, gęsi, kur potrosze znajduje się y gołębi, bom tylko jednego psa zastał, testis superiore antecessor mój illustis admodum reverendus Joannes Kiełbsz praepositus dolistoviensis”.

W 1713 r. był świadkiem przy zapisie uczynionym przez Teresę z Porębnich Wydrzycką, komornikową ziemi bielskiej, która sumę 1000 zł zapisaną na szkole żydowskiej oddała w całości na rzecz białostockiego kościoła z przeznaczeniem na wieczyste utrzymywanie lampy przy tabernakulum oraz niezbędne naprawy przy świątyni⁸⁰. Ks. Wrzosciewicz w 1715 r. zawarł ugodę z Piotrem Pietraszem na barć „przy brodku nad samą drogą od miedzy Lewkowskiej,

⁸⁰ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 50–51v.

o którą z dawna kontrowersya y zawada jeszcze za oycy mego [tj. Piotra Pietrasza] bywała z xiędзем Głowińskim. Jak zeznał Pietrasz, teraz teyże barci ustępuję leguię daruię kościołowi białostockiemu i oddayę teraznieyszemu x proboszczowi x Sebastjanowi Wrzoskiewiczowi y natępcom (...) A to uczyniłem dla zgody oraz y wdzięczności, iż pomieniony x proboszcz białostocki małżonkę moią zmarłą podług porządku kościoła świętego przy kościele pogrzebał”⁸¹.

W roku 1717 ks. Wrzoskiewicza odnotowano w wykazie kościołów i duchowieństwa diecezji wileńskiej w czasie synodu diecezjalnego zwołanego przez biskupa Konstantego Kazimierza Brzostowskiego⁸². Być może w tym czasie został kanonikiem wileńskim. Był nim w 1718 r., gdy – wraz z ojcem Kazimierzem z grodzieńskiego konwentu karmelitów bosych – wystarał się w Rzymie u generalnego przełożonego zgromadzenia ojca Epifaniusza o pozwolenie na utworzenie przy białostockiej parafii Bractwa Świętego Szkaplerza, które zostało uroczyście wprowadzone do kościoła 15 sierpnia 1718 r. Następnie w 1721 r. wystarał się o pozwolenie na funkcjonowanie bractwa przez biskupa wileńskiego Konstantego Kazimierza Brzostowskiego⁸³.

Dwa lata później przed sądem grodzkim brańskim protestował przeciwko Jakubowi, Adamowi, Józefowi i Janowi Sarnackim, synom Łukasza Sarnackiego, podчасzego ziemi

⁸¹ AAB, PWNMP w Białymstoku, Zbiór dokumentów „Dyploma patenta x. J. B”, oryginalny dokument sporządzony na papierze i podpisany przez obie strony (b. sygn); tamże, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 27–27v.

⁸² *Ordo ecclesiarum et cathalogus universi cleri dioecesis Vilnensis*, [w:] *Decreta sanctiones et universa acta synodi dioecesanæ ab illustrissimo, excellentissimo ac reverendissimo domino d. Constantino Casimiro Brzostowski Dei et Apostolicæ Sedis gratia episcopi Vilnensis (...) anno salutis MDCCXVII, Wilno [1717]*, s. 159.

⁸³ LPAH w Wilnie, f. 694, op. 1, d. 44, k. 2.

mielnickiej w latach 1688–1703⁸⁴, którzy nie wypłacili kościołowi białostockiemu należnych mu prowizji z funduszu ustanowionego przez Jana Lewickiego w 1628 r. Dnia 17 listopada 1726 r. w Grodnie przedstawił Augustowi II do zatwierdzenia przywilej Jana Kazimierza z 1658 r., w którym transumował potwierdzenie Abrahama Woyny z 1633 r. nadania Jaroszkówki kościołowi białostockiemu. W 1728 r. w aktach grodzkich goniądzkich przedstawił do oblaty przywileje kościoła w Białymstoku, w tym przywilej Jana Kazimierza z 1658 r. transumujący dokument Abrahama Woyny potwierdzający nadanie Jaroszkówki⁸⁵. W 1729 r. tytułowany był dziekanem podlaskim, a otrzymanie tej funkcji mogło być wyrazem uznania dla jego dokonań jako białostockiego proboszcza. W 1732 r. pożyczył białostockim Żydom 300 tyńfów, które lokowano na miejscowym kahale. Corocznie procent z tej sumy miał być oddawany na potrzeby biednych w szpitalu parafialnym. Jeszcze tego samego roku obligację kahału potwierdził Jan Klemens Branicki⁸⁶. W 1737 r. jako proboszcz białostocki i dziekan knyszyński (białostocki) świadczył w Juchnowcu przy spisywaniu ugody między Stanisławem Gąsowskim, właścicielem Góry Juchnowiec, i plebanem juchnowieckim ks. Michałem Płońskim w sprawie zatargu o plac przykościelny, na którym odbywały się targi⁸⁷. Tego też roku, 14 lutego, zorganizował kongregację dekanalną, w czasie której ks. Wrzoskiewicz dokonał kontroli stanu ksiąg metrykalnych – informacja o tym wydarzeniu została odnotowana w księdze chrztów kościoła parafialnego w Turośni, w której zapisano: „14 februarii 1737 sub tempus congregationis decanalis praesentem librum baptisatorum subscribo

⁸⁴ *Urzędnicy podlascy*, nr 893.

⁸⁵ AGAD, Kapicjana, p. 27, s. 373–398.

⁸⁶ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 53–55.

⁸⁷ S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 74–75.

Sebastianus Wrzosciewicz decanus et praepositus Białostocensis mp.”⁸⁸

W Archiwum Archidiecezjalnym w Białymstoku zachowały się dwa testamenty ks. Wrzosciewicza. Pierwszy, spisany 28 kwietnia 1721 r. poświadcza, że w tym czasie duchowny silnie się rozchorował i spodziewał się kresu życia, pisząc: „będąc przez niemały czas złożony chorobą y widząc skracający się kres życia mego doczestnego, abym iakiej wątpliwości po śmierci moiej nie zostawił, takową ostatnią woli moiej czynię dyspozycyję”. Drugi testament sporządził 26 lutego 1738 r. Dokument zawiera liczne poprawki i zmiany, jako że do śmierci ks. Wrzosciewicza minęło jeszcze kilka lat – zmarł bowiem w Białymstoku 19 września 1745 r. i został pochowany na cmentarzu przykościelnym⁸⁹.

Ks. Józef Bąkowski w tzw. kronice kościoła z 1849 r. pisał o nim, że jego „ręką wiele ważnych i ciekawych wypadków dotąd jest zachowano w archiwum kościelnym i podobno najwięcej ze wszystkich proboszczów przyłożył się (już kosztem własnym, już staraniem) do powiększenia ozdób i sprzętów kościelnych. On to zwrócił uwagę biskupa [Konstantego Kazimierza] Brzostowskiego, który jemu i następcom dozwolił użycia rokiety i mantoletu”⁹⁰. W księgach inwentarzowych z okresu posługi duszpasterskiej ks. Wrzosciewicza zachowały się stosunkowo liczne i ciekawe notatki zawierające opisy aktualnej sytuacji w Białymstoku i najbliższym regionie, które do tej pory nie stanowiły przedmiotu zainteresowania historyków.

Po śmierci ks. Wrzosciewicza plebanią białostocką zarządzał ks. Marcin Goździeński (13), kanonik łucki. Jego aktywność jest poświadczona w 1746 r., gdy do oblaty w ak-

⁸⁸ AAB, Parafia Rzymskokatolicka pw. Trójcy Świętej w Turośni Kościelnej, sygn. 210.1.2, k. 241.

⁸⁹ NID, Teki Glinki, teka nr 315, s. 231; Z. Młyńczyk, s. 227.

⁹⁰ J. Bąkowski, *Kronika kościoła*, s. 94–95.

tach grodzkich brańskich jego sługa, Jakub Kulesza, przedstawił przywilej Jana Klemensa Branickiego z 2 września 1746 r. odnawiający kolegium trzech mansjonarzy przy białostockim kościele parafialnym⁹¹. Według wykazu Młyńczyka, ks. Goździeński posługiwał jeszcze w 1747 r.

Obecność w parafii ks. Goździeńskiego trwała zaledwie trzy lata, a w 1748 r. zastąpił go ks. Michał Jan Nepomucen Kadłubowski h. Drzewica (15), wywodzący się z podlaskiej szlachty osiadłej we wsi Kadłubówka w powiecie brańskim. W dopełnieniu herbarza Kaspra Niesieckiego zanotowano: „z tego domu żyjący w tym czasie mąż zacy Michał Drzewica Kadłubowski, scholastyk, prałat inf-

⁹¹ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Fundationis venerabilis congregationis clericorum saecularium in Białystok per illustrem M. Branicki [...] confectum oblata AD 1746 in curia regia Branscensi*. W inwentarzu dokumentów z Archiwum Diecezjalnego w Wilnie z końca XVIII w. zarejestrowano i opisano oryginał: „1746 septembris secunda datum anno 1757 decembris octavo przez JW. Biskupa wileńskiego aprobowany, pieczęcią stwierdzony Fundusz Jana Klemensa dziedzica na Ruszczy i Tyczynie, Tykocinie i Branicy Branickiego Hetmana Wielkiego Wojsk WKŁ Brańskiego, Bielskiego, Kraśnieńskiego etc. starosty, który potwierdzając dawniejszą od JO Wiesiołowskiego marszałka WKŁ na kościół białostocki czynioną fundację, z nadaniem na plebana i trzech przy nim innych księży pro victu 15000 złotych polskich. Takowe tedy nadanie utwierdziwszy, przydał do tej sumy jeszcze 30000 zł polskich, one na dobra swoje dziedziczne Wysokistok i wieś Białystok zwane wniósł fundując proboszcza, 4 mansjonarzy przy nim i kłeryka dla uczenia dzieci. Prowidować zaś tych mansjonarzy ma ks. pleban z prowizji od tej sumy, który wypada 2100 z obligacją dla księży mansjonarzy, aby w każdy tydzień trzy msze święte odprawowane były, to jest we wtorek, środę i sobotę, za zdrowie, a po śmierci za duszę, także 3 msze w tydzień rekwalne, a czwartą za duszę rodziców jego i małżonki. Jus patronatus zaś sobie dożywotnio zostawił, a po jego zejściu na kongregację kłeryków saecularum. Takowy fundusz na rygałowym papierze wielkim pisany, na 3 arkuszach po łacinie, w czerwony papier pozłacany oprawny z podpisem samego fundatora i panów pieczętarzy z pieczęcią wielką na papierze wyciśniętą” (BUWil, Dział Rękopisów, f. 57–B53–1372, k. 1). Księża Goździeńskiego wymienia pod rokiem 1746 autor anonimowego wykazu proboszczów z 1 poł. XIX w. (AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 92).

lanski i officyał grodzieński, proboszcz białostocki, kawaler orderu św. Stanisława⁹². Kształcił się w Wilnie; w Seminarium Duchownym uzyskał tytuł teologa i doktora nauk wyzwolonych oraz filozofii, następnie był wiceregentem i regensem Seminarium Duchownego w Wilnie. Znał języki francuski, włoski i łaciński⁹³, a jego umiejętności docenił Jan Klemens Branicki⁹⁴. Dlatego w Białymstoku 30 sierpnia 1748 r. sporządził i opieczetował dokument, mocą którego przed biskupem wileńskim Michałem Zienkowiczem dokonał prezenty ks. Kadłubowskiego jako nowego proboszcza kościoła w Białymstoku. W prezencie Branicki stwierdzał, że Kadłubowski jest „presbiterum, vitae morumque probitate, sufficientia doctronae conspicuum”. Napis a tergo informuje, że biskup wileński 6 września 1748 r. w Werkach zaak-

⁹² W. W. Wielądek, *Heraldyka czyli opisanie familii y krwi związku szlachty polskiej y w W. X. Litt. z ich herbami*, Warszawa 1798, k. 67v, 70–70v, gdzie odpis listu Jana Kazimierza skierowanego w 1654 r. do starosty brańskiego Bogusława Radziwiłła w sprawie krzywd wyrządzonych dziedzicom Kadłubówki, wśród których był Jerzy – według autora herbarza dziad ks. Michała Kadłubowskiego. To samo w dopełnieniu *Herbarza polskiego* Kaspra Niesieckiego (t. V), wyd. przez J. N. Bobrowicza, Lipsk 1840, s. 7.

⁹³ Informacje na ten temat odnotował osobiście ks. Kadłubowski w inwentarzu kościoła białostockiego z 1761 r. Dokument nie zachował się do naszych czasów, ale jego tytuł przekazał anonimowy autor wykazu proboszczów z 1 poł. XIX w.: „Inventarium ecclesiae praeposituris Białostocensis anno Domini 1761 confectum per me M. J. N. Kadłubowski, theologium consumatum, artium liberalium et philosophiae docotorem, olim in Academia et Universitate Vilmensi moderatorem, primi viceregentem, dein regentem Seminarii Diaecesani Vilmensi, tantem praesentatam ab illustrissimo et excellentissimo domino Joanne comite in Ruszcza Branice Tyczyn et Tykocin Branicki [...], institutam ab illustrissimo excellentissimo ac reverendissimo domino Michaelae Zieńkowicz episcopo Vilmensi et introductum ab illustrissimo admodum reverendo domino Adamo Swirzbiński, decano Knyszynens ab anno 1748, praepositum Białostocensi ab anni 12, decanum Augustoviensi, linguarum Gallicae et Italicae gnarum” (AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 92).

⁹⁴ J. Bąkowski, *Kronika kościoła*, s. 95.

ceptował prezentę i obsadził kapłana na parafii w Białymstoku⁹⁵. Ksiądz Zygmunt Dunin-Kozicki pisze o nim: „proboszczem białostockim był w r. 1770 ksiądz Michał Kadłubowski, nie lada dostojnik, bo scholastyk katedry inflanckiej, oficjał podlaski i grodzieński. Ten grunty proboszczowskie za bramą Wasilkowską ustąpił hetmanowi, który dla bezpieczeństwa od ognia przeniósł tam z miasta browary żydowskie i w zamian dał probostwu półwłóczek zwany „Gorszczyzna” (pomiar robił wówczas p. [Franciszek Ksawery] Puszet⁹⁶, geometra jego królewskiej mości)”⁹⁷.

Jednym z pierwszych działań ks. Kadłubowskiego było wpłynięcie na Branickiego, aby wystarał się o królewski przywilej przenoszący na właściciela Białegostoku prawa kolatorskie i czyniący z parafii w Wasilkowie filię białostockiej prepozytury. Król August III Sas już 16 stycznia 1749 r. wydał stosowny dokument, w którym pisał, że Branicki „widząc w starostwie wasilkowskim kościół cale ad ruinam nadchylony, przytym defectum redditus, których mógł wystarczyć na sustentacyą przy nim plebana, umyślił tam kościół de nova radice wystawić oraz wynaleźć sposób aby tameczna parafia miała kapłana do administracji sakramentów i odprawowania nabożeństwa w novo erigowanym kościele bylebyśmy jus collationis nasze plebana wasilkowskiego ustąpili i one na W[ielmożnego] wojewodę krakowskiego hetmana polnego koronnego i successorów jego włąli, pozwalając aby kościół wasilkowski był per affiliationem do kościoła białostockiego inkorporowany, extincto titulo ple-

⁹⁵ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), Oddział Rękopisów, f. 43, nr 5635.

⁹⁶ NID, Teki Glinki, teka nr 391, s. 8–9; o nim: E. Rostworowski, *Puszet (Puget) Franciszek Ksawery h. własnego*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 29, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 445–446.

⁹⁷ Z. Dunin-Kozicki, *Białystok w XVIII wieku. Odbitka z Kwartalnika Litewskiego*, Warszawa [ca 1918], s. 63.

banu wasilkowskiego". Przystając na prośbę Branickiego, August III przekazał mu prawa patronackie do parafii oraz przeniósł tytuł plebanów wasilkowskich na proboszczów białostockich, dozwolił im używać wszystkich przychodów parafii przy jednoczesnym nakazie poprawnego sprawowania sakramentów i pracy duszpasterskiej oraz wypełniania obligacji⁹⁸. Dopiero w 1752 r. działania te zatwierdziła kapituła wileńska.

Warto odnotować, że anonimowy autor wykazu proboszczów z 1 poł. XIX w. nie pochwalał przejęcia parafii wasilkowskiej przez białostocką prepozyturę, pisząc, że ks. Kadłubowski „w tem powinien pobydlić, że się ważył przyjąć afiliacyą kościoła wasilkowskiego do białostockiego na Wólkę się łakomiąc”. Informacja ta dotyczy folwarku Wólka o powierzchni 13 włók, stanowiącego główne uposażenie plebanii w Wasilkowie od czasu fundacji Zygmunta Augusta w 1566 r. Został on włączony do beneficjum probostwa białostockiego i od tej pory płynące z niego prowenty stanowiły część uposażenia ks. Kadłubowskiego jako plebana wasilkowskiego⁹⁹.

W czasie posługi ks. Kadłubowskiego kościół parafialny w Białymstoku otrzymał nowy wystrój wnętrza, ufundowany przez Jana Klemensa Branickiego (temat ten był szeroko omawiany w literaturze)¹⁰⁰ i wydaje się wątpliwym, aby

⁹⁸ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Przywilej Augusta III Sasa w Warszawie 16 stycznia 1749 r.*, oryginał na papierze, b. sygn.; tamże, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 71v–72; obłata uczyniona w 1799 r. w aktach ziemskich tykockich (AGAD, Kapićjana, p. 41, s. 353–360).

⁹⁹ P. Czyżewski, *Fundacja parafii rzymskokatolickiej w Wasilkowie 10 grudnia 1566 roku*, [w:] *Wasilków. Miasto renesansowej harmonii 1566–2006*, J. Maroszk (red.), Wasilków 2006, s. 150–152; A. Kułak, G. Ryżewski, *Kronika kościoła wasilkowskiego z 1851 roku*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2010, z. 15–16, s. 123–131.

¹⁰⁰ J. Nieciecki, *Wystrój snycerski*, s. 55–111, il.

trwające kilka lat prace były realizowane bez udziału oraz nadzoru duchownego.

W 1766 r. ks. Michał Kadłubowski odstąpił Janowi Klemensowi Branickiemu część gruntów kościelnych (m.in. przy dzisiejszej ul. Kilińskiego), za co otrzymał corocznie wypłacane z prowentów białostockich 500 zł¹⁰¹. Do kolejnej wymiany gruntów doszło 18 maja 1770 r. W dokumencie spisany w Białymstoku stwierdzono, „iż Jaśnie Oświecony JMPan Kasztelan Krakowski hetman wielki koronny wyrugowawszy browary żydowskie zmiasta dla niebezpieczeństwa ognia, a chcąc też same mieć oddalone za miastem, najsposobnieysze uznał za Wasilkowską Bramą po lewej ręce w końcach gruntów do probostwa białostockiego należących, do budowania miejsce, na co wielmożny JM Xiądz Kadłubowski zezwoliwszy i z Jaśnie Oświeconym Panem umówiwszy się, aby inny grunt był dany na toż miejsce (...) Wymierzono półwłóczek gruntu (Gorszczyzna zwany) przy tychże ćwierciach od poddanych proboszczowskich należących bokiem jednym ciągnący się, a z drugiej o mieczę Wasiuczka poddanego białostockiego, równo zaczętemi ćwierciami terażniejszą wymiarą poddanych xiężych wskroś do granicy ciągnący się (...)”¹⁰².

Dnia 30 czerwca 1771 r. ks. Kadłubowski uroczystie wprowadził do parafii Bractwo Trójcy Przenajświętszej na podstawie indulgencji wydanej 11 kwietnia 1771 r. przez papieża Klemensa XIV¹⁰³.

¹⁰¹ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 61–62v (oryginał wymiany gruntów w 1766 r. był przechowywany w Archiwum Diecezjalnym w Wilnie: BUWil, Dział Rękopisów, f. 57–B53–1352, k. 4).

¹⁰² AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 63–65v.

¹⁰³ LPAH w Wilnie, f. 694–1–44, k. 2.

W zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej zachowały się dwie drukowane mowy pogrzebowe wygłoszone przez ks. Michała Kadłubowskiego, wówczas kanonika smoleńskiego, dziekana augustowskiego, oficjała podlaskiego i grodzieńskiego, proboszcza białostockiego – pierwsza *miana na wyprowadzeniu ciała W. JMci Pana Woyciecha Gordona generała majora woysk litewskich*¹⁰⁴ w 1760 r., druga – *miana w kościele swoim Brzostowickim nad ciałem ś.p. W. JP. Jana Dziekońskiego, cześnika ziemi bielskiej* datowana na 1790 r.¹⁰⁵

W bibliografii staropolskiej Karola Estreichera znajdujemy nieco więcej pozycji, których autorem był proboszcz białostocki. W 1781 r. ukazała relacja z wprowadzenia do kościoła brygidek w Grodnie relikwii św. Klemensa Męczennika, której przewodniczył ks. Michał Kadłubowski jako prałat scholastyk inflancki, wizytator generalny diecezji wileńskiej oraz proboszcz w Białymstoku, Brzostowicy i Ołyce¹⁰⁶. W Grodnie w roku 1784 wydrukowano *Na rocznicę imienin JW. Jmci Xdza Michała Kadłubowskiego Scholastyka Prałata katedr. Inflants. Officjała Grodzieńsk. Białostock. Brzostows. y Olitsk. Proboszcza*, a trzy lata później pracę *Filozofia nowa w samym przekładaniu obcych książek na polski język X. plebanowi nieznośna, parafianom szkodliwa, przez jednego z J. XX. plebanów prostotę ducha w religii spowiadającego wyświeconą w Grodnie, de-*

¹⁰⁴ Biblioteka Jagiellońska, St. Dr. 33441 III.

¹⁰⁵ Tamże, St. Dr. 33440 III.

¹⁰⁶ *Solenna introdukcya ciała S. Klemensa Męczennika do kościoła WW. PP. Brygitek Grodzień. gorliwośćią y nieporównanym kosztem nayprzewielebnieyszey Jeymć. panny Konstancyi Micucianki Xieni tegoż klasztoru, z rzadką wspaniałością, ku większey chwale y uwielbieniu w świętych pańskich Boga, ku czci męczennika Chrystusowego pomnożona trzydniowym nabożeństwem iak nayuroczyściey obchodzona y do wiadomości ludowi wiernemu z opisaniem całego aktu podana przez W. J. X. Michała Kadłubowskiego Scholastyka Prałata Infl. Wizytatora gener. Dyec. Wileńsk. Białost. Brzost. Olit. Proboszcza y na tęż uroczystość introduktora y solenizanta r. 1781. d. 3, 4 i 5 Junij.*

dykowaną Tadeuszowi Alexandrowiczowi, sędziemu ziemskiemu grodzieńskiemu¹⁰⁷.

W 1784 r. jako proboszcz olicki sporządził opis swojej parafii przesłany biskupowi wileńskiemu Ignacemu Massalskiemu, pod którym podpisał się tytułując scholastykiem i prałatem inflanckim, wizytatorem i proboszczem białostockim, gdy tymczasem opis parafii białostockiej sporządził jego zastępca (komendarz) ks. Franciszek Dobrzyński¹⁰⁸. Losy ks. Kadłubowskiego po 1784 r. nie są do końca jasne, wiadomo tylko, że w latach 1790–1797 jako członek kapituły wileńskiej był wizytatorem generalnym diecezji wileńskiej¹⁰⁹. Swoim testamentem z 24 października 1800 r. legował na białostocki szpital prowadzony przez Siostry Miłosierdzia kwotę 10 000 zł polskich¹¹⁰. Wówczas tytułowany był scholastykiem inflanckim i proboszczem brzostowickim. Zmarł zapewne niedługo później.

Autor anonimowego spisu proboszczów z 1 poł. XIX w. nie szczędził pochwał ks. Kadłubowskiemu: „wiele dobrego zrobił, vir vere Apostolicus, gorliwy, pracowity, obrotny i miłośnierny – wytworny we wszystkim, metryki, inwentarze, diaryusze wytwornie pisał, naywięcey pism następcom zo-

¹⁰⁷ K. Estreicher, *Bibliografia staropolska*, cz. 2, t. 8 (t. 19 zbioru ogólnego), Kraków 1903, s. 12–11; J. Czerniatowicz, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce*, t. 1, s. XV–XVIII w., cz. 1: autorzy i teksty, Lublin 1978, s. 261.

¹⁰⁸ A. Krahel, *Opisy parafii dekanatu trockiego w diecezji wileńskiej – edycja źródeł historycznych*, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr. hab. Józefa Maroszka, prof. UwB, Białystok 2015, s. 75.

¹⁰⁹ *Directorium horarum canonicarum et missarum in annum Domini MDC-CXC pro diecesi Vilnensi* (...), Wilno [1790], s. nlb.; *Directorium horarum canonicarum et missarum in annum Domini MDCCXIV pro diecesi Vilnensi* (...), Wilno [1794], s. nlb.; *Directorium horarum canonicarum et missarum sub auspiciis illustrissimi reverendissimi d[omi]ni Joannis Nepomuceni Kossakowski episcopi Livoniensis in annum Domini MDCCXCVII impressum*, Wilno [1797], k. E2.

¹¹⁰ BLAN, Oddział rękopisów, f. 273, nr 3387; wspomina o tym: J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, s. 399.

stawił, książki kościelne po nim jeszcze się znajdują – inwentarzów i diaryuszów ciekawych niemało, (...) – testament jego iest jeszcze”¹¹¹.

W czasie częstych wyjazdów ks. Kadłubowskiego zastępował go w Białymstoku wiceprepozyt, ks. Franciszek Dobrzyński. W Białymstoku pracował od 1753 r. jako wikariusz, później zaś postąpił na komendarza. W 1766 r. w Białymstoku spisywał testament pleban juchnowiecki ks. Józafat Wołosewicz, a świadkiem i egzekutorem swej ostatniej woli uczynił ks. Dobrzyńskiego. Stwierdził jednocześnie, że na potrzeby nowej świątyni parafialnej w Juchnowcu, której budowę rozpoczęto w 1764 r., sprzedał klejnoty kościoła, a rachunki z tych działań może przedstawić wiceprepozyt ks. Dobrzyński (jego udział w budowie kościoła w Juchnowcu mógł wynikać z faktu legatu pieniężnego przeznaczonego na ten cel w testamencie Jana Klemensa Branickiego)¹¹². W 1775 r. jako „podproboszczy” był wzięty na świadka testamentu umierającego w białostockim szpitalu Michała Gortaczyńskiego¹¹³. Wreszcie jako „altarista et vicepraepositus ecclesiae Białostocensis” podpisał się pod sporządzonym w 1784 r. opisie parafii białostockiej¹¹⁴.

Ksiądz Michał Kadłubowski zrezygnował z posługiwania w Białymstoku między 1784 a 1787 r. Dnia 16 sierpnia 1787 r. na białostocką parafię prowizowano ks. Bazylego

¹¹¹ AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 91v.

¹¹² AAB, Parafia pw. Trójcy Świętej w Juchnowcu Kościelnym, Testament ks. Józafata Wołosewicza, Białystok, 20 lutego 1766, b. sygn.; S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 107; o zapisie Branickiego: J. Nieciecki, *Testament Jana Klemensa Branickiego*, [w:] *Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku*, t. 5, H. Majecki (red.), Białystok 2005, s. 13, 23.

¹¹³ AAB, PWNMP w Białymstoku, Zbiór dokumentów „Dyploma patenta x. J. B”, testament z 18 maja 1775 r.

¹¹⁴ W. Wernerowa, *Opisy parafii dekanatu knyszyńskiego*, „Studia Podlaskie” 1990, t. I, s. 109–116.

Popiela (16). W inwentarzu podawczym, spisany tego dnia przy objęciu parafii, proboszcz i dziekan knyszyński ks. Wojciech Godlewski stwierdzał: „na mocy instrumentu die 6 augusta 1787 anno z kancellaryi sądów zadwornych wydanego, probostwo białostockie W. Jm. Xiędzu Bazylemu Popielowi w rząd pełnomocny oddałem y inwentarz tegoż probostwa mobilium et immobilium zweryfikowawszy ręką własną podpisuję. Datum die 16 augusta 1787 anno w Białymstoku”¹¹⁵. W Białymstoku posługiwał jednak krótko – zaledwie 3 lata, gdyż już w 1790 r. na probostwie obsadzono nowego duchownego. Jak notuje w 1849 r. ks. Józef Bąkowski, ks. Popiel „był wysłany kosztem księżny Izabelli z Poniatowskich Branickiej kasztelanowej krakowskiej do Paryża dla wyższego kształcenia się w naukach i liczy się jako autor kilku dość miernej wartości dziełek treści religijnej”¹¹⁶. Według zestawienia bibliografii staropolskiej Karola Estreichera ks. Bazyli Popiel jest znany przede wszystkim jako autor tłumaczeń dzieł Pietra Metastazego, włoskiego pisarza i librecisty (1698–1782)¹¹⁷. Większość z nich była drukowana w Supraślu w latach 1781–1783¹¹⁸, co może wskazywać, że ks. Bazyli Popiel był początkowo bazylianinem (lub był związany z supraskimi bazylianami) i przed 1787 r. przeszedł do duchowieństwa diecezjalnego. Prowizja na plebanię mogła stanowić wyraz troski, jaką otoczyła go Izabela

¹¹⁵ AAB, PWNM w Białymstoku, *Inwentarz kościoła i probostwa białostockiego przy podaniu onego WJmC Xiędzu Bazylemu Popielowi w komendę przez WJmC Xiędza Godlewskiego kanonika smoleńskiego, proboszcza knyszyńskiego, spisany roku 1787 miesiąca sierpnia dnia [16]*, b. sygn.

¹¹⁶ J. Bąkowski, *Kronika kościoła*, s. 95.

¹¹⁷ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, cz. III: obejmująca drugi stolec XV–XVIII w układzie abecadłowym, t. 14, Kraków 1913, s. 66, gdzie odniesienie do Piotra Metastazego, którego zestawienie wraz z tłumaczeniami: tamże, t. 11, Kraków 1908, s. 307–312.

¹¹⁸ M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Katalog druków supraskich*, Warszawa 1996, nr 242, 243, 247–251, 257, 265.

Branicka, trudno jednak powiedzieć więcej na temat jego obecności w Białymstoku i o przyczynach jego rezygnacji z probostwa. Z późniejszych źródeł wiemy, że około 1783 r. ks. Popiel objął parafię w Grodzisku Mazowieckim, w której posługiwał do 1806 r. i był silnie zaangażowany w jej rozwój. Jego obecność w centralnej Polsce zdaje się wynikać z kontaktów utrzymywanych między Izabelą Branicką i rodem Mokronowskich, od końca XVII w. właścicielami Grodziska. Protekcji Branickiej lub Mokronowskich ks. Popiel zawdzięczał także stanowisko sekretarza nuncjatury apostolskiej, które pełniąc mógł wykorzystywać znajomość języka włoskiego. Po 1806 r. został kanonikiem łowickim i związał się z tamtejszą kolegiatą. W 1816 r. jako kanonik łowicki w Łowiczu wydał wznowioną i poprawioną wersję druku *Dzieła święte wybrane z dzieł Piotra Metastazego przetłumaczone z języka włoskiego*, które ukazały się w jego przekładzie pierwszy raz w Supraślu w 1782 r.¹¹⁹ Przed śmiercią ofiarował 8000 zł na fundusz przy Instytucie św. Leonarda w Łowiczu z przeznaczeniem na wychowanie uboższego dziecka, pewne sumy ofiarował także do kościoła w Grodzisku i Godzianowie. Zmarł 6 grudnia 1823 r.¹²⁰ Zbyt krótka obecność ks. Popiela

¹¹⁹ Tamże, nr 247.

¹²⁰ M. Bojanek, *Kościół i parafia w Grodzisku. Monografia historyczna na podstawie kronik parafialnych*, Warszawa 1917, s. 17–18, 22, 30, 49–50. Autor notuje: „Na początku wieku proboszczem grodziskim był ks. Bazyli Popiel. Rusin z urodzenia, przyjąwszy obrządek łaciński, jako kapłan przez długi czas był sekretarzem nuncjatury papieskiej w Warszawie. Po pewnym czasie został kanonikiem Łowickim. Prepozytem grodziskim był lat 23. Pochodził z Białorusi; wysoko wykształcony, niejednokrotnie chwycił za pióro, zwłaszcza zabierał głos w dziedzinie pedagogiki i ascetyki. Wysoce towarzyski, umiał się garnąć do ludzi, jednając sobie wielu przyjaciół. Poznawszy na dworze hr. Platę, wojewody mazowieckiego i porucznika Wojska Poleskiego, malarza Włocha Filipa Castaldi, którego biskup Żałuski wprowadził do Polski, zaprzyjaźnił się z nim tak, że go trzymał u siebie przez lat kilkanaście. Ów Castaldi ozdobił kościół Grodziski licznymi obrazami” (G. Biernacka, *Instytut św. Leonarda w Łowiczu /zakład wychowawczy i szkoła*

w Białymstoku spowodowała, że jego aktywność w omawianej parafii jest nieuchwytna w źródłach historycznych, niemniej jednak warto zwrócić uwagę na tego mało znanego duchownego, którego biografia może stanowić przedmiot odrębnych badań.

Jego następca, ks. Jan Nepomucen Michałowski (17), objął parafię w 1790 r.¹²¹ To postać szczególnie zasłużona dla budowy miejscowego szkolnictwa powszechnego w ramach działalności Komisji Edukacji Narodowej¹²². Prezenta na beneficjum białostockiej parafii była niewątpliwie wyrazem uznania Izabeli Branickiej, fundatorki szkoły podwydziałowej (powiatowej), podlegającej szkole w Grodnie i znajdującej się w okręgu Akademii Wileńskiej. Na jej potrzeby przeznaczyła oraz zaadoptowała dom baletmistrza Antoniego Puttiniego przy ulicy wiodącej z rynku do pałacu (później ul. Kilińskiego 12)¹²³. Tego samego roku, zapewne staraniem Izabeli Branickiej, ks. Michałowski został powołany na stanowisko pierwszego dyrektora tej szkoły, którą kierował do 1794 r., wydatnie podnosząc jakość kształcenia w placówce i rozwijając jej działalność.

Dzięki ustaleniom Jana Trynkowskiego wiemy, że ks. Michałowski urodził się 24 czerwca 1737 r. na Litwie, a w 1759 r. wstąpił do zakonu jezuitów w Wilnie. Następnie uzys-

muzyczna/, „Rocznik Mazowiecki” 1987, t. 9, s. 290–291); A. Paleta, *Przekłady włoskich librett oratoryjnych na język polski w latach 1764–1795. Trzy strategie tłumaczy*, „Italica Wratislaviensia” 2001, nr 1, s. 37–53.

¹²¹ Z. Młyńczyk, *Parafia farna w Białymstoku*, s. 206.

¹²² D. Teofilewicz, *Działalność Komisji Edukacji Narodowej w województwie podlaskim 1773–1794*, Warszawa 1971, s. 65; Tejże, *Z działalności Komisji Edukacji Narodowej w Białymstoku*, [w:] *Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku*, t. III, Białystok 1972, s. 9–43.

¹²³ M. Gutowski, *Dzieje budynków białostockich szkół średnich* (cz. 1), „Z Badań Katedry Historii Architektury. Politechnika Białostocka” 1996, z. 1, s. 25–39; W. Wróbel, *Kilińskiego. Historia jednej ulicy*, Białystok 2016, s. 107–108.

kał gruntowne wykształcenie studiując filozofię w Pińsku i Nieświeżu (1762–1765) oraz matematykę w Warszawie (do 1768 r.). W 1769 r. uzyskał stopień magistra filozofii i nauk wyzwolonych w Akademii Wileńskiej, po czym rozpoczął studia teologiczne w Połocku i w roku 1771 otrzymał tam święcenia kapłańskie. Po kasacie zakonu jezuitów, w 1773 r. znalazł zatrudnienie jako nauczyciel w strukturach Komisji Edukacji Narodowej i już roku 1774 w Szkole Głównej w Wilnie uzyskał stopień doktora filozofii. Kilka lat pracował w Mińsku, a od 1777 r. w Białymstoku i tu poświęcił się organizacji i prowadzeniu szkoły podwydziałowej przez niemal dwie kolejne dekady¹²⁴. Z kolei dzięki ustaleniom Zenona Młyńczyka wiadomo, że ks. Michałowski był jednocześnie proboszczem parafii Mścibowo. Zmarł w Białymstoku 31 grudnia 1796 r. po dwumiesięcznej chorobie, w wieku zaledwie 56 lat. Został pochowany na cmentarzu przykościelnym od strony prezbiterium¹²⁵.

Ostatnim proboszczem białostockiej parafii przed jej przejściem przez Zgromadzenie Księży Misjonarzy był ks. Sebastian Łapinkiewicz (18), prowizowany na początku 1797 r.¹²⁶ Urodził się około 1761 r., a święcenia kapłańskie przyjął około 1784 r. Posługę duszpasterską w Białymstoku rozpoczął od wikariatu w latach 1787–1792. W latach 1792–1794 pełnił funkcję kapelana białostockiego regimentu fizyliarów. Jednocześnie posługiwał jako altarysta przy kaplicy św. Rocha. Z zapisów w księgach metrykal-

¹²⁴ L. Grzebień, *Słownik Jezuitów Polskich 1564–1990*, t. 7, Kraków 1993, s. 137; *Laureae Academiae seu Liber continens ritum promovendi et catalogum promotorum ad gradum doctoratus, licentiatu, magisterii et baccalaureatus in alma Academia Vilenensi Soc. Jesu comparatus et ordinatus anno 1650*, M. Svirskas, I. Balciene (oprac.), Wilno 1996, s. 79–80, 249; J. Trynkowski, *Gimnazjum. Z dziejów Gimnazjum Białostockiego (1777) 1802–1915*, Białystok 2002, s. 14.

¹²⁵ Z. Młyńczyk, *Parafia farna w Białymstoku*, s. 206.

¹²⁶ Dużo informacji na temat ks. Łapinkiewicza: tamże, s. 203.

nych wynika, że przed 1795 r. był kanonikiem inflanckim i kruszwickim, zaś w metryce zgonu zanotowano, że był także spowiednikiem Izabeli Branickiej. Jej też zawdzięczał awans na stanowisko proboszcza, które objął już po III rozbiore Polski i przejściu znacznych połaci dawnego województwa podlaskiego wraz z Białymstokiem pod władzę Prus. Od 1796 r. miasto zostało wyznaczone na siedzibę Kamery Wojny i Domen – najwyższej władzy administracyjnej departamentu białostockiego prowincji Prusy Nowowschodnie. Zmiany przynależności państwowej pociągnęły za sobą przekształcenia w granicach prowincji kościelnych – w skład nowej prowincji weszły skrawki przedrozbiorowych diecezji wileńskiej, łuckiej i żmudzkiej. W 1796 r. w Petersburgu władcy państw zaborczych ustalili, że granice administracji kościelnej muszą pokrywać się z nowymi granicami państwowymi, co oznaczało odcięcie anektowanych terenów od ich dotychczasowych stolic biskupich. W rezultacie utworzono nową diecezję, którą papież Pius VI formalnie erygował bullą *Saepe factum est* z 16 marca 1799 r. i bezpośrednio podporządkował Stolicy Apostolskiej¹²⁷. Jej pierwszym ordynariuszem został Michał Franciszek Karpowicz, wskazany przez Prusaków już w 1797 r., lecz sakrę biskupią otrzymał dopiero 30 marca 1800 r. Wówczas też siedzibę biskupstwa ulokowano w klasztorze kamedulskim w Wigrach¹²⁸. Karpowicz zmarł w 1803 r. i w następnym roku sakrę biskupią otrzymał dotychczasowy wikariusz *in spiritualibus* die-

¹²⁷ B. Kumor, *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1967, t. 14, s. 257.

¹²⁸ K. R. Prokop, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 2010, t. 28, s. 305–342; R. Sawicki, *Działalność pastoralna i polityczna biskupa Jana Klemensa Gołaszewskiego (1748–1820)*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2017, t. 1, s. 89–115.

cezji wigierskiej, Jan Klemens Gołaszewski¹²⁹. Nowa diecezja w 1803 r. została podzielona na dwa konsystorze generalne – podlaski z siedzibą w Waniewie, złożony z dekanatów: Białystok, Bielsk, Brańsk, Drohiczyn, Knyszyn, Sokółka i Tykocin – oraz litewski (wileński) z siedzibą w Wiłkowiskach, pod który podlegały dekanaty: Augustów, Olwita, Preny, Sapieżyski, Simno, Wierzbołów i Wigry¹³⁰. Wraz z organizacją diecezji wigierskiej powstała nowa kościelna jednostka organizacyjna, jaką był dekanat białostocki z siedzibą w Białymstoku (jak pamiętamy, taką próbę podjęto po raz pierwszy w XVII w. za czasów ks. Jakuba Gradowskiego). Pierwszym dziekanem białostockim został ks. Sebastian Łapinkiewicz i funkcję tę sprawował do ustąpienia z parafii w 1806 r. Na początku XIX w. został kanonikiem katedralnym mińskim.

Pierwsze informacje na temat przygotowań do przekazania parafii pod zarząd Księża Misjonarzy pochodzą z początku 1806 r. Izabela Branicka 31 stycznia tego roku wydała pełnomocnictwo Franciszkowi Ksaweremu Wilczewskiemu do przeprowadzenia w jej imieniu działań związanych z przekazaniem białostockiej parafii w zarząd Zgromadzenia. Konferencja w tej sprawie, na którą – na zaproszenie ks. Łapinkiewicza – przybyli biskup wigierski Jan Klemens Gołaszewski oraz wizytator Zgromadzenia Księża Misjonarzy ks. Józef Jakubowski, odbyła się 8 lutego

¹²⁹ E. Gilewicz, Karpowicz Michał, [w:] *Encyklopedia kościelna*, t. 8, Lublin 2000, szp. 894; E. Rabowicz, Karpowicz Michał Franciszek, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 12, Wrocław–Kraków–Warszawa 1966, s. 117–121.

¹³⁰ W. Jemielity, *Podział administracyjny diecezji wigierskiej, diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej i diecezji łomżyńskiej*, „*Studia Łomżyńskie*” 1989, nr 2, s. 165–166; A. Szot, *Dekanat białostocki w 1849 r.*, „*Studia Teologiczne*” 2008, t. 26, s. 488–489.

1806 r. w Białymstoku¹³¹. Nie znamy szczegółów prowadzonych wówczas rozmów, ale możemy domyślać się, że dotyczyły one warunków objęcia parafii przez Księżę Misjonarzy. Stosowny kontrakt przekazania pod zarząd Zgromadzenia Księżę Misjonarzy parafii białostockiej wraz z wasilkowską filią i altariami św. Rocha i św. Marii Magdaleny został sporządzony w Białymstoku 17 sierpnia 1806 r. Jeszcze tego samego roku na dobrach białostockich zapisano kwotę 8000 talarów przeznaczoną przez Izabelę Branicką na utrzymanie Zgromadzenia¹³².

Po oficjalnym objęciu parafii przez Księżę Misjonarzy proboszczem został ks. Kazimierz Kubeszowski. Natomiast ks. Łapinkiewicz „aż do zgonu życia wojażował za granicą a osobiście we Francji”, nic jednak na ten temat nie wiadomo. Wyjechał zapewne w 1806 r.; powrócił do Białego-stoku przed 1810 r. i tego roku, 19 kwietnia, zmarł po dwumiesięcznej chorobie jako rezydent przy kaplicy św. Rocha i przy niej został pochowany. W metryce zgonu zapisano: „ksiądz Szczepan Łapinkiewicz w wieku 49 lat, kapłaństwa 26, kanonik katedralny miński, niegdyś proboszcz białostocki, którym kościołem rządził przez lat 10, z której przed czterema latami zrezygnował, altarysta św. Rocha prawie od 20 lat, kosztem ś.p. JO Branickiej, której był spowied

¹³¹ Informacja na ten temat została dołączona do wydanej tegoż dnia decyzji w sprawie wydzierżawienia placu parafialnego, na którym stała pałacowa wozownia, pruskiemu urzędnikowi Samuelowi Chrystianowi Honigke, który zamierzał zbudować w tym miejscu dom gościnny – zachowany do dziś dom przy ul. Kilińskiego 16. Szerzej: W. Wróbel, *Ile łoży masońskiej w „łoży masońskiej”? Uzupełnienia do historii budynku przy ul. Kilińskiego 16 – siedziby Książnicy Podlaskiej*, „Bibliotekarz Podlaski” 2013, t. 27, s. 130–131.

¹³² AAB, PWNMP w Białymstoku, *Archiwum Kościoła parafialnego białostockiego*, k. 77–82; J. Giżycki, *Księża misjonarze w Zastawiu i Białymstoku*, Kraków 1913, s. 15–16.

nikiem, aż do zgonu życia wojażował za granicą a osobiwie we Francji, mąż kazań i wymowy sławny”¹³³.

* * *

W latach 1579–1806 białostocką parafią zarządzało łącznie 18 proboszczów, danych personalnych dwóch z nich nie udało się potwierdzić źródłowo (wymieniono ich tylko w anonimowym spisie proboszczów z 1 poł. XIX w.). Liczba ta może wzrosnąć, o ile uda się odnaleźć nowe źródła historyczne, zwłaszcza dla okresu XVI–1 poł. XVII w., który ma wciąż dużo luk w chronologii obsady parafii. Z tej liczby pięciu (lub siedmiu) duchownych było prezentowanych przez przedstawicieli rodziny Wiesiołowskich, trzech uzyskało prowizję na podstawie prezenty uczynionej przez króla Jana Kazimierza, a pozostali byli wybierani do pełnienia służby w białostockiej parafii przez kolejne pokolenia rodu Branickich.

Zmiany właścicieli omawianej majątności pociągnęły za sobą przeniesienie praw patronackich, co znajduje odzwierciedlenie w doborze duchownych do prowadzenia parafii w Białymstoku. W pierwszym okresie widzimy przede wszystkim przedstawicieli podlaskich i mazowieckich rodzin szlacheckich, trudno jednak powiedzieć coś więcej o ich wykształceniu czy karierze duchownej (wyjątkiem jest ks. Moczarski, który jednocześnie pracował w Niewodnicy, Juchnowcu i Białymstoku). Dopiero kolacja królewska przekształciła probostwo białostockie w beneficjum udzielane wysoko postawionym w hierarchii duchownym lub pretendującym do kariery z racji rodowego pochodzenia – wówczas omawiana parafia stanowiła zwykle jedno z kilku beneficjów stanowiących ich uposażenie. W okresie patronatu Branickich utrzymano w zasadzie dobór duchownych

¹³³ LPAH w Wilnie, f. 604–58–2, nr 75 (pogrzeby).

dobrze wykształconych i pełniących różne funkcje kanoniczne bądź też wykazujących się dużymi zdolnościami organizacyjnymi.

Jest to wyraźnie widoczne w wyborze przez Katarzynę Scholastykę z Sapiechów Branicką wiceprepozyta bielskiego ks. Sebastiana Wrzokiewicza, który po latach zaniedbań podniósł z upadku świątynię i jej beneficjum, a też w wyborze w 1748 r. przez Jana Klemensa Branickiego ks. Michała Jana Nepomucena Kadłubowskiego, absolwenta Seminarium Duchownego w Wilnie i regensa tejże placówki, biegle władającego obcymi językami, kanonika oraz scholastyka inflanckiego, oficjała podlaskiego i grodzieńskiego, wizytatora diecezji wileńskiej, proboszcza w Olwicie i Brzostowicy. Wybór tego duchownego nie powinien dziwić – w tym czasie Białystok stanowił siedzibę magnata sprawującego najwyższe urzędy w państwie oraz pretendującego do korony, dokąd przybywali magnaci, zagraniczni posłowie, a nawet koronowane głowy, dlatego też białostocka świątynia musiała mieć proboszcza na „najwyższym” poziomie. Po śmierci Jana Klemensa, gdy na dobrach białostockich miała zapewnione dożywocie wdowa Izabela, obsadzała ona prepozyturę swymi protegowanymi, nad których wykształceniem i karierą osobiście czuwała, czego dobrym przykładem byli ks. Popiel, później sekretarz w nuncjaturze papieskiej w Warszawie, kształcony za granicą na koszt Branickiej, i ks. Michałowski, zatrudniony przez nią w 1777 r. do prowadzenia miejscowej szkoły podwydziałowej KEN.

Inną kwestią jest czas posługiwania, nie zawsze czytelny w pełnych granicach chronologicznych, zwłaszcza w przypadku duchownych z XVI i XVII w. W powyższym zestawieniu nie widać jednak dających się wyraźnie zaznaczyć prawidłowości w tym zakresie – jedni z plebanów/proboszczów posługiwali krótko, drudzy z kolei poświęcali białostockiemu beneficjum niemal całe życie. W tym przypadku na uwagę ponownie zasługują ks. Sebastian Józef Wrzokie-

wicz, posługujący w latach 1710–1745, a więc przez 35 lat, który dużo sił i środków włożył w podniesienie z upadku świątyni i gospodarstwa plebańskiego, a także ks. Michał Jan Nepomucen Kadłubowski, który pracował w Białymstoku przez 39 lat. Obie postaci są związane z opieką patronacką Branickich i długi okres posługi może świadczyć o dużym zaufaniu i współpracy między kolatorami a duchownymi. Jednym z najdłużej posługujących proboszczów był także ks. Michał Głowiński, który poświadczony jest w ciągu ćwierćwiecza w latach 1668–1693. Z grona 17 proboszczów tylko ks. Sebastian Łapinkiewicz osiągnął stanowisko proboszcza awansując z wikariatu, na którym pracował przez 9 lat, a prezentę po śmierci ks. Michałowskiego zawdzięczał protektoratowi Izabeli Branickiej (był jej spowiednikiem). W przypadku pozostałych duchownych trudno stwierdzić, jak długo rzeczywiście pracowali w Białymstoku i na jakim etapie życia oraz kariery duchownej obejmowali omawiane beneficjum (np. ks. Telecki uprzednio był proboszczem tykocińskim i stanowisko to utrzymał po prowizji na beneficjum białostockie, mimo położenia obu jednostek duszpasterskich w różnych diecezjach, zaś ks. Wrzaskiewicz pracował krótko najpierw w Sielcu, a następnie Bielsku Podlaskim).

Wypada żywić nadzieję, że dalsze szczegółowe badania prozopograficzne duchowieństwa podlaskiego, tj. z obszaru diecezji wileńskiej i łuckiej w XVII i XVIII w. (pochodzenie, wykształcenie, kariera, kolejność obejmowanych beneficjum i długość trwania beneficjatu) przyniosą nowe ustalenia, które wzbogacą wiedzę dotyczącą życia oraz działalności białostockich plebanów/proboszczów przed 1806 r., a niniejszy artykuł będzie dobrym przyczynkiem do dalszego rozpoznania zagadnienia.

Małgorzata Kutrzeba

Spojrzenie na materialne i niematerialne
przejawy duchowości w życiu codziennym
ludności wsi okolic Białowej
na przestrzeni wieków

Duchowość w życiu to cała sfera motywacji ludzkich działań, zachowań, wierzeń, twórczości, wszystkiego, co nie służy li tylko zaspokajaniu naszych prostych biologicznych potrzeb, a jest czymś więcej. Nasza duchowość wpływa na naszą fizyczność, zdrowie ciała, funkcjonowanie, także społeczne. Nie da się wytyczyć sztywnych granic, podziałów między tym, co jest motywowane duchowością, a co nie jest. Wystruganie drewnianej łyżki może być tylko czynnością prozaiczną dającą nam narzędzie do zaspokojenia głodu, ale łyżka ta może być pięknie ozdobiona i to już wynika z motywacji duchowej, z potrzeby piękna. Przykład ten nie musi być trafny, bo może twórca wykonał wzór na łyżce w celu komercyjnym bądź tak nauczył go jego ojciec, a on tylko powiela wzorzec. Powyższe dywagacje miały jedynie potwierdzić tezę, iż mówiąc o duchowości poruszamy się po przestrzeni o nieostro zarysowanych granicach i niewiele mamy rzeczy pewnych.

Nie ulega z kolei wątpliwości, że duchowość jest częścią nas samych, częścią naszego życia. Możemy wskazywać, że to coś ponadnaturalnego, nieuchwytnego, jakiś inny wymiar, ale bezsprzecznie pozostawia ślady w naszym za-

chowaniu, sposobie funkcjonowania w społecznościach, tradycjach, kulturze, i często są to ślady materialne. A zatem przejawia się w uchwytny i widoczny sposób. Stwierdzić wypada, że duchowości nie da się rozdzielić od fizyczności.

Można próbować wskazywać nurty duchowości różniące się podłożem (duchowość społeczną, narodową, emocjonalną, religijną), ale i one się wzajemnie przenikają. Tematem moich rozważań będzie duchowość religijna jako najbardziej rozbudowana, a w szczególności jej przejawy, ślady. Każda religia jako w pewien sposób zinstytucjonalizowana forma wierzeń i praktyk jest naturalną domeną duchowości i chrześcijaństwo nie różni się wiele w tym względzie. Sprzyja temu samo „sacrum”, które skłania do refleksji, medytacji, głębokiego przeżywania, mistycyzmu, a nawet ekstazy.

O religijnej duchowości wsi okolic Błazowej w dawnych wiekach wiemy niewiele. Szczątkowe przekazy w zapisach testamentów, dokumentach kościelnych lub zapisach ksiąg wiejskich przekonują nas o tym, że było to główne podłoże motywacji wielu działań, zachowań, postaw, a także zwyczajów. Sieć parafii w okolicy Błazowej ukształtowała się w późnym średniowieczu i od XV aż do XX w. nie ulegała zmianie. Mieszkańcy okolicznych wsi: Lecki, Białki, Błazowej z Górną i Dolną oraz Kąkolówką należeli do parafii św. Marcina w Błazowej erygowanej w 1432 r., piątkowianie i futomianie do Parafii św. Leonarda i Walentego w Futomie, powstałej w 1451 r. Już samo uczęszczanie na niedzielne msze św. wymagało silnej motywacji, można też powiedzieć – potrzeby duchowej, bo do przejścia było 4–5 km, często bez butów, nierzadko w lichym ubraniu, po błocie, w śniegu i mrozie lub w skwarze.

Z potrzeby duchowej wpływały długie lub niedogodne godziny spędzone na specjalnych nabożeństwach, np. roratnich, na które trzeba było wychodzić na długo przed świtem, i inne specjalne nabożeństwa, jak nieszpory wielkopostne,

po których wracano w ciemnościach. Spowiedź wielkanocna w dawnych czasach była uciążliwym obowiązkiem. Z Piątkowej, Leckiej, Kąkolówki do spowiedzi wychodzono do kościoła po północy, aby stanąć w kolejce liczącej kilkadziesiąt czy kilkaset osób. Dzieci marzły, były głodne. Zazwyczaj spowiadał jeden ksiądz. Hartu ducha wymagały nakazane posty, suche dni (post ścisły na początku każdej z czterech pór roku przestrzegany do II Soboru Watykańskiego) itp.

Duchową potrzebą zbawienia duszy swojej lub osób bliższych były motywowane finansowe fundacje. Fundowano ołtarze, obrazy, feretrony czy krowy kościelne. W 1745 r. młynarz z Błazowej Franciszek Stafieja pozostawił w testamencie zapis 300 zł „na kielich i patynę do błazowskiego kościoła”, ponadto 100 zł na „reparację tego kościoła”¹. Były to znaczące kwoty, bo w tym czasie kobyła kosztowała 28–30 zł, krowa 20–23 zł. Chłopskie legacje były znacznie skromniejsze, np. Anna Pociaskowa z Błazowej w 1635 r. zapisała w testamencie księdzu komendarzowi „dwoje pniaków pszczół”², a karczmarza z Białki, Katarzyna Sapina, 50 lat później zostawiła kościołowi 9 „pniaków pszczół”³.

Śmierć jako coś nieodwracalnego, nieuniknionego i tajemniczego zawsze budziła strach i niepewność co do losu zmarłego po śmierci. Wierzano w życie wieczne i starano się zapewnić sobie zbawienie duszy. W wiekach XVII i XVIII najbardziej popularną formą legatu dla zbawienia duszy były tzw. krowy kościelne. Darczyńca zapisywał krowę kościołowi i najczęściej kościół zadowalał się czynszem rocznym od niej. W 1638 r. parafia błazowska posiadała 100 krów kościelnych. Po jednej w Futomie, Piątkowej, Lu-

¹ Archiwum Państwowe w Rzeszowie (dalej APRz), Akta gminy Błazowa, sygn. 99, s. 24.

² APRz, Akta gminy Błazowa, sygn. 107, Księga zapisów gromady Kąkolówki 1616–1750, s. 7 – chodzi o barcie pszczele, ule.

³ Tamże, s. 281.

beni, po 5 w Lecce, Białce, 13 w Kąkolówce i 74 w Błażowej. Gdy krowa padła (niekiedy przez wiele lat była „bytem wirtualnym”), czynsz od niej płacono nadal. Czasami dopiero przy sprzedaży gospodarstwa regulowano tę sprawę, opuszczając cenę gospodarstwa o cenę krowy doń przypisanej, bowiem krowy kościelne były krowami żelaznymi. W Błażowej czynsz od 1 krowy w XVII w. wynosił od 24 gr do 1 zł i kapłona. W wieku XVIII wynosił już ponad 2 zł. Sposoby administrowania krowami były bardzo różne. Zdarzały się parafie, w których były one w plebańskich oborach, lecz najczęściej pobierano sam czysty pieniądź w postaci czynszu⁴.

Pogrzeby w błażowskiej parafii bywały okazją do dobroczynności, pomocy najuboższym, czyli dziadom kościelnym, co niewątpliwie jest przejawem duchowej potrzeby donatora. Były to zazwyczaj datki na chleb dla mieszkańców szpitala (przytułku), ale zdarzyły się rozporządzenia mówiące, aby zabić krowę i obiad dziadom „sprawić”. W zamian ci ostatni mieli modlić się za duszę ofiarodawcy lub wskazanej przez niego osoby. W testamencie spisany w Kąkolówce w 1816 r. przez matkę Rozalię czytamy:

synowi memu Józefowi krowę jedną, ażeby jak zbierze z gruntu to ozimiane obsianie, żeby tę krowę zabił i obiad sprawił tak za mną, jako za mężem moim a ojcem jego Michałem ...⁵

W rozległych parafiach na przełomie XIX/XX w. kościelne ceremonie związane z pochówkiem były bardzo ograniczone, zmienił to dopiero II Sobór Watykański, który wprowadził kapłana do obrzędów pogrzebowych. W świadomości społeczności wiejskich istniała silna potrzeba duchowa

⁴ J. Półciwiatek, *„Tak zwane krowy kościelne” – problemem badawczym dziejów wsi, [w:] Celem nauki jest człowiek... Studia z historii społecznej i gospodarczej ofiarowane Helenie Małdurowicz-Urbańskiej*, P. Fraszek (red.), Kraków 2000, s. 301.

⁵ APRz, Akta gminy Błażowa, sygn. 106, s. 37.

wsparcia specjalną ceremonią rodziny zmarłego, pożegnania zmarłego, lęku w obliczu nieodgadnionego losu. We wsiach okolicznych wokół Błazowej wykształciła się funkcja społeczno-religijna „wyprowadzacz zwłok”, osobę wykonującą tę funkcję nazywano również „odpraszaczem”. Osoba ta budziła respekt jako znająca się na ceremoniale pogrzebowym, którego przebieg oswajał w pewien sposób śmierć. Takie ceremonie odprawiano powszechnie m.in. w Kąkolówce, Białce, Lecce. W domach zmarłego spoczywającego w trumnie (zazwyczaj odkrytej) gromadzili się rodzina i sąsiedzi i codziennie odmawiali modlitwy. Na trzeci dzień odbywał się pogrzeb (bano się, aby nie zostać pogrzebanym żywcem i krążyły o takich przypadkach straszliwe opowieści). W dniu pogrzebu przy wynoszeniu trumny z domu uderzano nią trzykrotnie o każdy próg, a „wyprowadzacz” wygłaszał formułę: „Pożegnaj próg domu swego, skoroś przekroczył próg domu Ojca Niebieskiego”. Na progu domu stawiano trumnę, a ceremoniarz pogrzebowy wygłaszał w imieniu zmarłego formułę przeproszenia wszystkich: „Przebaczcie mi, nie pamiętajcie mi, błogosławcie mi na drogę wieczności”⁶.

Innym przejawem duchowości o podłożu religijno-społecznym było zakładanie i funkcjonowanie bractw religijnych. Błazowa była pierwszą wiejską parafią, w której w 1601 r. biskup lwowski Jan Demetriusz Solikowski erygował Bractwo św. Anny. Drugim bractwem było Bractwo Różańcowe NMP. Istnienie i funkcjonowanie bractw służyło pogłębianiu życia religijnego, wpływało na poczucie współodpowiedzialności za stan materialny kościoła, przyczyniało się do wzrostu ofiarności i dawało poczucie wspólnoty. Bracia tworzący konfraternie wyróżniali się spośród tłumu wiernych, posiadali swoje ołtarze, a przynajmniej obrazy, mieli

⁶ P. Jamioł, *Zwyczaj i obrzędy ludowo-religijne w Kąkolówce*, [w:] *Kąkolówka dawniej i dziś*, P. Jamioł (red.), Kraków 2005, s. 320.

specjalne nabożeństwa brackie⁷. W procesjach członkowie konfraterni uczestniczyli jako wspólnota pod niesioną bracką chorągwią. Spis wyposażenia kościoła z 1707 r. w Błażowej wymienia 2 chorągwie bractwa św. Anny i 2 bractwa Różańca św., w tym jedną żałobną. Bractwa dysponowały znacznymi funduszami. W roku 1674 Bractwo Różańca św. przekazało legat w wysokości 300 zł „blecharzowi” Andrzejowi Sikorowicowi z obowiązkiem płacenia „wyderkaw”⁸ w wymiarze 24 zł na rok od 100 zł. Legat ten utrzymał się co najmniej do 1747 r., posiadało też swój ołtarz⁹. Takich legatów było więcej.

Z potrzeby dziękczynienia Stwórcy lub zapewnienia zbawienia duszy swoich bliskich fundowano materialne kaplice i kapliczki przydrożne, od dużych murowanych po drewniane krzyże i kapliczki nadrzewne. Na terenie Kąkolówki, Białki i Lecki jeszcze w połowie XX w. miało być 176 kapliczek. Ich obecność w przestrzeni wpływała na zachowanie mieszkańców, którzy przechodząc zdejmowali czapki, przyklękali bądź żegnali się i myśli kierowali ku Bogu. W majowe wieczory gromadnie odprawiano przy kapliczkach nabożeństwa majowe, śpiewano i modlono się.

Z potrzeby duchowej pielgrzymowano. Od zarania chrześcijaństwa istniały miejsca lub przedmioty kultu, jak obrazy, które uważano za cudowne i one to przyciągały pielgrzymów. W naszym regionie były to przede wszystkim: klasztor Dominikanów w Borku Starym, Hyżne z cudownym obrazem Matki Bożej Łaskawej, Stara Wieś z bazyliką

⁷ H. Borcz, *Bractwa religijne w diecezji przemyskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1981, t. 28, z. 4.

⁸ Procentu od sumy.

⁹ Archiwum Państwowe w Krakowie (dalej APKr), *Variae civitates et villae* – zbiór szczątków, sygn. 214 – *Księga ławnicza miasta Błażowej 1627–1748*, s. 160–161.



Il. 1. XIX-wieczna kapliczka przydrożna z Kąkolówki

Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, słynna od XIX w. Kalwaria Pałacowska. Z 1632 r. pochodzi najstarsza wzmianka dotycząca mieszkańca Kąkolówki, Szymona karczmarza, który za pośrednictwem cudownego obrazu Matki Bożej Boreckiej został uleczonej ze śmiertelnej choroby¹⁰. Do wymienionych ośrodków religijnych pielgrzymi indywidualni i w grupach zorganizowanych podążali z modlitwą i ze śpiewem, zwłaszcza z okazji świąt patronalnych, tzw. odpustów (głównie na Matki Bożej Zielnej, a jedynie w przypadku Hyżnego – na Matki Bożej Siewnej).

¹⁰ Ks. Sadok Barącz, *Klasztor WW OO. Dominikanów w Starym Borku*, Lwów 1878, s. 28.



Il. 2. Drewniana figura Jana Nepomucena z kapliczki przydrożnej w Błazowej. Obecnie w zbiorach Społecznego Muzeum Ziemi Błazowskiej

Okolice Błazowej słynęły z muzykantów i uzdolnionych muzycznie twórców pieśni, a także budowniczych instrumentów muzycznych (cymbałów, skrzypiec, basów). Bez wątpienia znano rozmaite pieśni śpiewane na spotkaniach modlitewnych – „na różańcach” po zmarłych, bożonarodzeniowe pastorałki, różne inne utwory towarzyszące ludziom w chwilach radosnych i smutnych. Umiejętność pisania i czytania była wtedy elitarna, toteż zachowało się niewiele zapisów starych tekstów. Na okładce książki sądowej z 1807 r. znalazłam zapis fragmentu kolędy:

Witaj Boże Stwórco z nieba!
Ciebie nam było potrzeba.
Witajże, Królu nasz malutki,
Ubodzy całują Twoje nóżki.

Zapewne jej zapisanie było podyktowane potrzebą duchową. Podobnie jak z duchowego usposobienia powstało religijno-poetyckie zakończenie testamentu z Kąkolówki z 1789 r.:

Więc wszystko synowi swemu młodszemu Mateuszowi Zimnemu raz na zawsze (...) powtórnie mówiąc w tłuści ziemi, w rosie niebieskiej będzie błogosławiony od Pana Boga i ode mnie ...¹¹

W zeszycie z obrzędami i pieśniami pogrzebowymi urodzonego w 1906 r. Władysława Sobkowicza z Kąkolówki zachowały się słowa pogrzebowej pieśni ludowej. Pieśń bardzo dużo mówi o duchowości religijnej ludności okolic Błazowej. A mianowicie świadczy o silnej wierze w to, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią, o poczuciu łączności ze zmarłym, potrzebie pogodzenia się z nim i niepamiętania krzywd, zachowania o nim wdzięcznej pamięci. Co warte zauważenia, nie jest ona pożegnaniem osoby zmarłej, lecz – to zmarły żegna się z bliskimi. Zgrabnie utworzone rymowane zwrotki bynajmniej nie zdradzają braku wiedzy biblijnej, zawierającą nawet o mitologię, są dowodem wyrobienia kulturalnego. Tekst tej pożegnalnej pieśni jest dowodem życiowej mądrości:

Już idę do grobu ciemnego, smutnego,
tam będę spoczywał aż do dnia sądnego.
Gdzie możni królowie swe kości składają,
Książęta, panowie w proch się obracają.
Gdzie mądry Salomon?
Gdzie mężna Judyta?
Gdzie silny Herkules?
Niech się, kto chce pyta.

¹¹ APRz, Akta gminy Błazowa, sygn. 105, s. 72–73.

W tę podróż odchodzę nie biorę nic z sobą,
w postaci okrytej śmiertelną żałobą.
Tylko cztery deski, z siedmiu łokci szata,
to cała wysługa z mizernego świata.
Już słońce i księżyc świecić mi przestaną,
robactwo zgnilizna te ze mną zostaną.
Żegnam się więc z tobą małżonko (małżonku) kochana,
dziękuję, że w życiu mym byłaś wybrana.
Żegnam się więc z wami synem i córkami
z całą rodziną i z przyjaciółmi.
Łaskawym sąsiadom dziękuję stokrotnie,
że tu na mój pogrzeb przybyli ochotnie.
Ja was tu oddaję Boskiej Opatrzności,
a sam już odchodzę do strasznej wieczności.
Jaskinią podziemną śmierć wszystkich zakryła
i to samo ze mną nędznym uczyniła.
Niech wam Bóg zapłaci zdrowiem i fortuną,
nagradza i wspiera niebieską koroną.
Już od was odchodzę, wy z Bogiem ostańcie
i o mojej duszy nie zapominajcie¹².

Osoby znajdujące się w rozmaitych opresjach z duchowej potrzeby zwracały się o pomoc do Boga, a prosiły o nią zwyczajowo za przyczyną Matki Bożej, ofiarowując w zamian modlitwy różańcowe, post, obietnice pielgrzymki, umartwienia. Tak było w przypadku Józefa Gwazdacza z Białki, który w 1902 r. ożenił się w USA z Anielą Czyż. Małżonkowie powrócili do kraju przed I wojną światową. Za zarobione pieniądze kupili 2,5 ha ziemi w Lecce i wybudowali dom. Po wybuchu wojny Józef zwerbowany do armii austriackiej, został wysłany na front. Ocierając się nieraz o śmierć ofiarował życie Matce Bożej Leżajskiej, a powróciwszy z frontu zdrowym i całym do żony Anieli i gromadki dzieci, udał się na pieszą pielgrzymkę do Leżajska, gdzie zakupił obraz

¹² P. Jamioł, *Zwyczaje i obrzędy ludowo-religijne w Kąkolewce*, s. 321–322.

Maki Bożej. Obraz ten jest w rodzinie przechowywany pieczołowicie do dnia dzisiejszego¹³.

Nie sposób oddzielić w życiu pierwiastka duchowego od fizycznej pracy i prozaicznego życia: kobiety zaczynały dzień od Godzinek, mężczyźni od znaku krzyża i modlitwy. Każda pora roku i każda praca na roli zaczynana była, jak mówiono: „z Bogiem”, co miało duchowy wymiar. Wierzano, że pomoc Najwyższego – błogosławieństwo zapewni zdrowie, dostatek i szczęście. Dlatego święcono ziarno na siew, ziemię przed orką, pokarm z koszem wielkanocnym, znak krzyża robiono na każdym bochenku chleba przed ukrojeniem pierwszej kromki, błogosławiono nowożeńców itp. Z ołtarzy przygotowywanych na Boże Ciało odłamywano gałązki (zazwyczaj brzozone) i zatykano w domach za obrazami, bo wierzano, że chroniły od piorunów. Zioła z wianków przynoszonych do kościołów na zakończenie oktawy Bożego Ciała były lekiem na wszelkie choroby ludzi i zwierząt. Powszechnie wierzano w nadprzyrodzone zjawiska i istoty. Omijano miejsca, gdzie straszy, a wieści o tym przekazywano z pokolenia na pokolenie. Żegnano się, używano święconej wody, aby odegnać złe moce. Modlitwa, szczególnie cicha, osobista, jako forma rozmowy z Absolutem, sprzyjała i sprzyja rozwijaniu duchowości. W istocie jest jej przejawem – modlitwy trudno nie uznać za podstawowy aspekt życia duchowego.

Duchowość to niezwykle ważny wymiar naszego istnienia, bo pozwalala w dawnych wiekach i pozwala współczesnemu człowiekowi pogodzić się z samym sobą, ze swoim losem, pomaga z wrażliwością spojrzeć na drugiego człowieka i ułożyć z nim właściwe relacje. Duchowość nadaje sens naszemu życiu.

¹³ M. Kutrzeba, *Emigracyjne i wojenne losy Józefa Gwazdacza*, „Kurier Białowski” 2018, nr 165.

Ks. Jan Czaja

Religijność jako forma duchowości futomian

Posługę duszpasterską jako proboszcz w parafii św. Walentego w Futomie autor tych słów rozpoczął 5 sierpnia 2000 r., po rezygnacji ks. Stanisława Rogali, który pozostał w parafii w charakterze rezydenta wspomagającego posługę proboszcza. Pierwsze miesiące pracy w parafii zostały poświęcone na poznanie lokalnej społeczności. Spotkania z przedstawicielami i członkami Rady Parafialnej, Żywego Różańca, Akcji Katolickiej, sołectwa, dyrekcji szkoły i nauczycielami, przedstawicielami Ochotniczej Straży Pożarnej, członkami kapeli ludowej i Zespołu Obrzędowego „Futomianie” pozwoliły zapoznać się z niektórymi spośród parafian i z bogatymi zwyczajami, obrzędami i tradycjami futomian. Obchodzenie Świąt Bożego Narodzenia, Odpust parafialny ku czci św. Walentego, Zmartwychwstanie Pańskie – wszystkim tym wielkim świętom towarzyszyły rozbudowane formy kultu i zaangażowanie ludzi. Rok 2000 zakończyliśmy uroczyście obchodzonymi Świętami Bożego Narodzenia, koncertem kolęd i pastorałek Orkiestry Dętej z Białowej, zaproszonej z inicjatywy parafianina Zbigniewa Nowaka, pełniącego funkcję dyrektora Gminnego Ośrodka Kultury, i Opłatkami Parafialnym w parafialnej wspólnocie.

W rozwoju duchowości parafian futomskich bardzo dużą rolę odgrywa Akcja Katolicka. Jej parafialny oddział został powołany w roku 1998; obecnie liczy 16 członków i dwie osoby wspierające. Biorą oni aktywny udział w Jesiennych i Wiosennych Dniach Skupienia oraz rekolekcjach dla osób funkcyjnych. Systematycznie pielgrzymują do Sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Strachocinie i Archikatedry w Przemyśle. Piesze pielgrzymki wędrują do Sanktuarium Matki Bożej w Hyżnem i Borku Starym, a także do Matki Bożej na Jasną Górę. Funkcjonują coroczne nabożeństwa majowe, czerwcowe, październikowe, fatimskie, pokutne Drogi Krzyżowe. W okresie Wielkiego Postu są prowadzone rozważania Męki Pańskiej, członkowie Akcji Katolickiej prowadzą „Prywatną Drogę Krzyżową”. Ponadto biorą udział w niedzielnej adoracji Najświętszego Sakramentu, włączając się w liturgię Mszy św. przygotowując czytania, modlitwę wiernych i dary ołtarza. Najaktywniejszymi lektorami są Stanisława Wyskiel, Ryszard Gibała, Krzysztof Panek, Wioletta i Stanisław Kruczkowie. W domach gości prasa katolicka: tygodnik „Niedziela”, „Gość Niedzielny”, „Dobre Nowiny”. Wspierane są media katolickie – Radio Fara i Radio Maryja. Ludzie ci włączają się w wielkie akcje: „Różaniec do granic”, „Polską pod Krzyżem”, „Dzień Świętości Życia” i w życie parafii znaczone jubileuszami kapłaństwa, prymicjami, dożynkami parafialnymi i archidiecezjalnymi. Biorąc udział w różnorodnych akcjach charytatywnych na rzecz parafii i kościoła, wspierają materialnie budowę kościoła w Ekwadorze, zbierają makulaturę i sprzęt elektryczny na budowę studni św. Andrzeja Boboli w Sudanie, organizują zbiórki do puszek na ufundowanie pamiątkowych tablic dla zasłużonych kapłanów: ks. proboszcza Wojciecha Stachyraka i pracującego przez 47 lat na misjach w Papui Nowej Gwinei śp. ks. rodaka – misjonarza Zdzisława Kruczka. Wspólnie z Radą Parafialną kwestują na odnowę cmentarza parafialnego i organizują akcję zbiórki płodów rolnych

na rzecz Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyśle. Akcja Katolicka prowadzi parafialną stronę internetową i gazetkę kościelną w gablocie.

Pierwszym asystentem Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej był ks. Stanisław Rogala, zaś od 2000 r. jako proboszcz pełni tę funkcję ks. Jan Czaja. Stanowisko prezesa Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej pełnili kolejno Ryszard Gibała, Marzena Starzak, a obecnie Stanisława Wyskiel. Naszym aktywnym członkiem jest Stanisław Kruczek – wicemarszałek i członek Zarządu województwa podkarpackiego, od 2011 r. członek Rady Duszpasterskiej przy arcybiskupie diecezji przemyskiej, Józefie Michaliku, a obecnie przy arcybiskupie Adamie Szalu.

Ważną rolę w życiu parafii pełni Rada Parafialna, powoływana co pięć lat. Zaangażowani w niej parafianie wzięli udział w remoncie kościoła i plebanii. Bez ich pracy i zaangażowania trudno sobie wyobrazić przeprowadzenie licznych inwestycji i przedsięwzięć gospodarczych.

Wiele wnoszą w rozwój życia duchowego naszej wspólnoty Róże Różańcowe Żywego Różańca – żeńskie, męskie i młodzieżowe. Osoby do nich należące uczestniczą w adoracji Grobu Pańskiego w czasie Wielkanocy, prowadzą Drogę Krzyżową, dorośli z kółek różańcowych żegnają zmarłych członków na uroczystościach pogrzebowych.

Żeńską scholę młodzieżową, uświetniającą uroczystości, niegdyś prowadziła Monika Kamińska, obecnie czynią to Martyna Kustra i Kinga Szczutko. Trudno sobie wyobrazić właściwe funkcjonowanie parafii bez zdolnych organistów. Dotychczas byli nimi Krzysztof Hus, Józef Baran, a obecnie Piotr Rebizak. Ofiarnie służy i pracuje we wspólnocie kościelny, Grzegorz Kustra. Przy ołtarzu posługuje grupa ministrantów, niezmiennie licząca ok. 40 chłopców – piękny dowód katolickiego życia duchowego rodzin.

Źródłem informacji o życiu parafii jest strona internetowa prowadzona przez Marię Kruczek i Janusza Maciołka,

papierowe kroniki parafialne (niegdyś prowadzone przez Halinę Rzęsę, którą zastąpiła Aleksandra Ząbek) i przykościelna gabłota aktualizowana przez Marzenę Starzak.

Proboszcz, wykorzystując tradycje artystyczne społeczności – reprezentowanej przez stowarzyszenia, koło gospodyń wiejskich, rzeźbiarzy ludowych, przedstawicieli rękodzieła artystycznego, stolarstwa i kowalstwa artystycznego oraz nauczycieli szkoły podstawowej – organizuje konkursy dla dzieci i młodzieży szkolnej na najpiękniejszą szopkę bożonarodzeniową, stroiki świąteczne, palmę wielkanocną. W pierwszych latach pracy duszpasterskiej były organizowane konkursy, na które dzieci przygotowywały różańce z okazji nabożeństw październikowych i kapliczki w trakcie nabożeństw majowych. Uczniowie szkoły podstawowej i członkowie Młodzieżowej Drużyny Pożarniczej biorą udział, ze sztandarami, w uroczystościach kościelnych wynikających z kalendarza liturgicznego i uroczystościach szkolnych i środowiskowych. Chyba największą oprawę mają uroczystości rozpoczęcia i zakończenia roku szkolnego, dzień patrona szkoły – św. Jana Kantego, odpust parafialny św. Walentego, Boże Narodzenie, Wielkanoc, uroczystość Bożego Ciała. Na nabożeństwach różańcowych dzieci ubrane w stroje maryjne, skupione wokół Różańca Miśyjnego, odmawiają różaniec w języku polskim, włoskim, angielskim i po łacinie. Starsza młodzież skupiona w Inter-Klubie w latach 2010–2016 korzystała z kawiarenki internetowej w Domu Parafialnym, stworzonej z funduszy szwajcarskich dzięki pomocy marszałka Stanisława Kruczka.

Bardzo uroczystie obchodzimy co roku Dzień Papieski. Bierzymy aktywny udział w Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia”. Mieliśmy w parafii stypendystów korzystających z dobrodziejstwa tej fundacji. Iwona i Dariusz Mazurowie ufundowali pomnik Jana Pawła II na placu obok kościoła. Od 2009 r. w szkole działa Koło *Caritas*, założone z inicjatywy dyrektora szkoły Zdzisława Chlebka, prowadzone



Il. 1. Wielka Sobota, obrzęd święcenia pokarmów w futomskim kościele

przez nauczyciela Adama Groszka, a wspierane przez Radę Rodziców, Stowarzyszenie Kultywowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej, Koło Gospodyń Wiejskich, Stowarzyszenie „Babski Młyn”, szkołę i parafię.

Uczniowie pod okiem utalentowanych artystów ludowych, rodziców i seniorów przygotowują piękne ozdoby bożonarodzeniowe i wielkanocne, które sprzedawane na organizowanych w szkole kiermaszach poprzez uzyskane dochody zasilają cele charytatywne i finansowanie edukacji nie-zamożnego dziecka z Afryki.

Proboszcz aktywnie wspiera inicjatywy wystawienia jasełek przez nauczycieli i uczniów szkoły podstawowej oraz przez Młodzieżową Drużynę Pożarniczą przy jednostce Ochotniczej Straży Pożarnej w Futomie.

W roku 2011 powstał w parafii prężnie działający Ruch Apostolstwa Młodzieży. Grupa mieszana młodzieży starszej i dzieci ze Szkoły Podstawowej im. św. Jana Kantego

w Futomie organizowała jasełka. Wygospodarowane środki od sponsorów i publiczności (mieszkańców wsi i zaproszonych gości) były przeznaczane na cele charytatywne. Młodzież stworzyła Fundację Dzieciom Potrzebującym „Promyk”. Delegacja naszej młodzieży w 2013 r. wzięła udział w marszu od Koloseum do Placu św. Piotra, organizowanym przez Fundację „PRO” – tj. Prawo do Życia. Co roku uroczyste obchodzimy wspólnie ze szkołą święto jej Patrona, św. Jana Kantego. Imię szkoły uroczyste przywrócono na wniosek dyrekcji szkoły, grona pedagogicznego, młodzieży, rodziców i księdza w 2002 r. Szkoła posiada uroczysty ceremoniał, sztandar, odświętny strój i figurę Patrona. Uczniowie biorą udział z poczem sztandarowym w najważniejszych uroczystościach kościelnych, szkolnych, środowiskowych i patriotycznych w gminie Błazowa i w Futomie.

Parafianie to ludzie wielu talentów w zakresie rękodzieła artystycznego, rzeźby ludowej i sakralnej, kowalstwa artystycznego i kamieniarstwa, ciesielki i stolarstwa, haftu, bibułkarstwa, sztuki kulinarnej... Wykorzystując liczne pasje i wykonywane zawody wspomagają pracę w kościele przygotowując Szopkę i wystrój kościoła na Święta Bożego Narodzenia. Uczniowie zrzeszeni w Młodzieżowej Drużynie Pożarniczej przynoszą Betlejemskie Światło Pokoju, a mieszkańcy zabierają je do domów rodzinnych i instytucji. Młodzież szkolna z dorosłymi przygotowuje wspaniałe palmy i Grób Pański na Wielkanoc. Mieszkańcy i członkowie wspólnot religijnych odnawiają i przyozdabiają piękne futomskie krzyże i kapliczki. Przed uroczystością Bożego Ciała Akcja Katolicka, Stowarzyszenie Kultywowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej, dzieci pierwszokomunijne z rodzicami, nauczyciele, pracownicy miejscowej służby zdrowia przygotowują ołtarze przy przydrożnych kapliczkach. Miejsco-wość słynie z artystycznie wykonywanych wieńców dożynkowych, którymi możemy się pochwalić nie tylko w Futomie. Na parafialnym cmentarzu dba się zarówno o groby



Il. 2. Procesja na Boże Ciało, w tle kościół w Futomiu

najbliższych, jak i o zbiorowe grobowce i nekropolie żołnierzy Armii Krajowej, bohaterów I i II wojny światowej, zasłużonych kapłanów i społeczników. Swymi umiejętnościami, bezinteresowną pracą i ofiarą służą przy renowacji i odnawianiu obrazów, figur, ołtarzy, krzyży, naczyń liturgicznych w kościele.

Corocznie 14 lutego, w znamienitym gronie księży rodaków, z ks. prof. Aleksandrem Kustrą i prałatem Janem Pępkim na czele oraz byłym proboszczem Marianem Homą,

obchodzimy Odpust św. Walentego, patrona zakochanych i cierpiących na epilepsję. Na uroczystości odpustowe oprócz licznie zgromadzonych parafian przybywają futomscy rodacy rozproszeni po całej Polsce, wielu gości i wierni z sąsiednich parafii.

W okresie Wielkiego Postu w prowadzenie Drogi Krzyżowej włącza się Akcja Katolicka, Ochotnicza Straż Pożarna, nauczyciele, panie ze Stowarzyszenia Kultywowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej i schole młodzieżowe. W Wielkim Tygodniu zgodnie z długoletnią lokalną tradycją Grób Pański adorują ministranci, członkowie Żywego Różańca, Akcji Katolickiej, grupy młodzieży ze szkoły podstawowej, szkół ponadpodstawowych, strażacy wraz z Młodzieżową Drużyną Pożarniczą i futomska kapela.

Mieszkańcy Futomy w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny przygotowują rokrocznie imponujące wieńce dożynkowe. W 2001 r. najpiękniejszy wieniec, symbolizujący naszą świątynię, reprezentował parafię na „Święcie Chleba” w Tyczynie i urzekł swoim arcybiskupa Józefa Górnego, ordynariusza diecezji rzeszowskiej. Każdego roku grupa z wieńcem dożynkowym udaje się na dożynki gminne do Błażowej i dożynki archidiecezjalne Diecezji Przemyskiej.

Kult Matki Bożej Fatimskiej, który bardzo się rozwinął, przyciąga licznych parafian i wiele osób spoza parafii. Od 2000 r. w pierwsze soboty miesiąca od maja do października obchodzimy uroczyste Nabożeństwa Fatimskie.

Nasza świątynia w roku 2005 została wpisana (z inicjatywy ks. Czai, przy wydatnym wsparciu śp. ks. prałata Wacława Partyki) do rejestru zabytków architektury sakralnej na Podkarpaciu. Stworzyło to możliwość owocnych starań o środki unijne i własne na rozliczne remonty poprzedzające przygotowanie kościoła do jubileuszu stulecia w 2012 r. Prace remontowe miały ogromnie szeroki zakres, a ich większość wykonały miejscowe firmy z Futomy, Piątkowej, Bła-

zowej i Białki oraz parafianie w ramach pracy społecznej na rzecz swej świątyni. Wielu mieszkańców, członków Rady Parafialnej, Akcji Katolickiej i pozostałych wspólnot, miejscowi artyści, a także rodacy obecnie nie mieszkający w Futomie, z okazji zbliżającego się jubileuszu ufundowali pozłacanie krzyży z sygnaturką na małą wieżę, dużą wieżę i prezbiterium oraz ich wykonanie, nowy zegar, kinkiety i pająki. Parafianin Janusz Świst odnowił na parafialnym cmentarzu groby i płyty nagrobne poprzednich proboszczów: ks. dziekana Wojciecha Stachyraka i ks. Jana Kochmana. Uroczystości jubileuszowe zostały poprzedzone Misjami Świętymi (2012 r.), ich hasło brzmiało „Kościół Naszym Domem”. Poprowadzili je znamienici misjonarze, ks. dr Tadeusz Kocór z Łańcuta i ks. dr Marian Balicki ze Stalowej Woli. Wszyscy parafianie i reprezentujące ich wspólnoty religijne bardzo licznie wzięli udział w rekolekcjach dając świadectwo swej wiary. Przed świątynią parafianie umieścili pamiątkowy Krzyż Misyjny wykonany przez Józefa Maciołka.

Z okazji 100-lecia specjalnie powołany zespół z dr. Stanisławem Drewniakiem, ks. prof. Aleksandrem Kustrą i Markiem Pępkim na czele opracował i wydał okolicznościową publikację zatytułowaną *Stulecie kościoła parafialnego w Futomie (1912–2012)*. Uroczystości Jubileuszu 100-lecia kościoła parafialnego odbyły się 7 października 2012 r. Mszę św. koncelebrował ks. biskup Jan Niemiec wraz z byłym, zasłużonym proboszczem Marianem Homą i ks. prof. Aleksandrem Kustrą.

Życie duchowe wspólnoty jest pogłębiane i umacniane przez pielgrzymowanie do znanych sanktuariów maryjnych w kraju i za granicą. Te duchowe wyprawy rozpoczęliśmy w 2001 r. od pielgrzymki do Lichenia i Częstochowy. Często nawiedzamy sanktuarium w Kalwarii Pałacowskiej, Kalwarii Zebrzydowskiej, Łagiewnikach, Gidlach i Jasnogórską Panią w Częstochowie. Dzieci w rocznicę Pierwszej Komunii św. wraz z rodzicami co roku pielgrzymują

do Częstochowy, Lichenia, Zakopanego. Na swe pielgrzymki udają się ministranci. Akcja Katolicka pielgrzymuje do Strachociny i Przemyśla. Mieszkańcy chętnie biorą udział w pieszych pielgrzymkach do sanktuariów w Borku Starym, Hyżnem, Kalwarii Pałacowskiej, a także w corocznej pielgrzymce Grupy Św. Wojciecha, organizowanej z diecezji przemyskiej do Częstochowy na Jasną Górę.

Jako proboszcz futomskiej społeczności jestem rad, iż mogę współorganizować pielgrzymki dla parafian i chętnych spoza parafii do sanktuariów poza granicami Polski. Peregrynujemy od dwunastu lat z zaprzyjaźnionym biurem „Pielgrzym” kierowanym przez Henryka Mazura z Rzeszowa. Odwiedziliśmy Włochy, sanktuaria w Austrii, pielgrzymowaliśmy śladami Jana Pawła II, Ojca Pio, św. Antoniego i bohaterskich żołnierzy z II Korpusu gen. Andersa. Pielgrzymowaliśmy do Fatimy przez Lourdes, La-Salette; podążaliśmy śladami Jezusa odwiedzając Ziemię Świętą. Niezapomniane wrażenia pozostawiły pielgrzymki do Meksyku i Sanktuarium Matki Bożej w Guadelupe oraz do Medjugorie.

Parafianie przywiązują wielką wagę do wznoszenia i renowacji przydrożnych krzyży i kapliczek. Przed laty było ich ok. pięćdziesiąt. Obecnie, po dwudziestu latach posługi obecnego proboszcza, okazuje się, że jest ich ponad siedemdziesiąt. Powstają nowe piękne kapliczki wznoszone przez miejscowych artystów rzeźbiarzy, kowali, murarzy i stolarzy; ktoś trafnie nazwał je „małymi bożymi domkami”. Zabytkowe obiekty są odnawiane i upiększane. Proboszcz w 2005 r. ufundował kapliczkę Jezusa Miłosiernego, a w 2017 r. – Matki Bożej Fatimskiej, po przywiezieniu z Fatimy figury Maryi poświęconej przez papieża Franciszka. Kapliczce „fatimskiej” towarzyszą figury Jana Chrzciciela i Jezusa Frasobliwego, wyrzeźbione i подарowane przez rzeźbiarza Marka Twardego. Artystyczne zadanie wykonali Edward Krygowski ze Stanisławem Kruczkim, obu-

dowę kamienną – artysta specjalizujący się w kowalstwie artystycznym i kamieniarstwie, Janusz Świsł. Na terenie parafii poświęcono nowe kapliczki, m.in.: Matki Bożej Różańcowej (ufundowanej przez Zofię i Mariana Kruczków), Serca Pana Jezusa, Matki Bożej Niepokalanej i św. Józefa – (ufundowanej przez rodziny Kruczków, Pączków i Wyskielów na Wielki Jubileusz 2000 lat Chrześcijaństwa jako wotum), Matki Bożej Fatimskiej (ufundowane przez rodziny Szczutków i Maciołków). Starsze kapliczki w Barańcu (odrestaurowane przez rodziny Mazurów i Łachów), ku czci Św. Wojciecha (z inicjatywy znanego muzyka Antoniego Sowy), św. Jana Nepomucena (odnowiona przez Akcję Katolicką) również zostały poświęcone.

Mnogość krzyży i kapliczek w niewielkiej miejscowości, jaką jest Futoma, wyróżnia ją na tle miejscowości w sąsiedztwie. W latach 2002–2003 Telewizja Rzeszów nakręciła dwa filmy dokumentalne o miejscowych krzyżach i kapliczkach, o ich historii. Te najpiękniejsze, z którymi wiązą się ciekawe motywy ich powstania, zostały zamieszczone w publikacjach książkowych, prasowych i albumowych. Ofiarodawcy, ich spadkobiercy i sąsiedzi przyozdabiają owe „Boże domki” w maju, październiku i na uroczystość Bożego Ciała.

Ofiarni mieszkańcy i żyjący członkowie rodzin ufundowali w kościele w latach 2015–2016 pamiątkowe tablice poświęcone ppłk. Józefowi Maciołkowi – bohaterowi wojny polsko-bolszewickiej, II wojny światowej, żołnierzowi AK i WiN-u, ks. dziekanowi Wojciechowi Stachyrakowi i ks. misjonarzowi Zdzisławowi Kruczkowi. Ks. prof. Aleksander Kustra i siostrzeniec misjonarza Kruczka – ks. Roman Kocaj przygotowali i wydali z tej okazji publikacje o zasłużonych kapłanach.

Od wielu lat krzewimy kulturę religijną, wraz z Małgorzatą Drewniak pełniącą obowiązki sołtysa i Jerzym Panikiem, solistą futomskiej kapeli, zapraszając do parafii znane

chóry, schole, zespoły i organistów z pieśniami i poezją religijną oraz muzyką organową. Na corocznych koncertach kołęd i pastorałek gościliśmy w 2002 r. Chór parafialny z Białki pod batutą Andrzeja Szula. Zespół urzekł nas artystyczną interpretacją wykonywanych utworów.

Od 2007 r. uczestniczymy w Dniach Futomy, których organizatorami są sołectwo, Stowarzyszenie Kultywowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej, szkoła, parafia, straż pożarna i Gminny Ośrodek Kultury w Błazowej. Pierwszego dnia dwudniowej imprezy odbywa się koncert organowy lub występ artystyczny znanego zespołu w kościele parafialnym słynącym z bardzo dobrej akustyki. W latach 2008, 2010, 2011 i 2013 koncertowali znani lokalni organiści: Krzysztof Hus, Krzysztof Kruczek i Józef Baran, na ambitny i urozmaicony repertuar złożyły się m.in. utwory Jana Sebastiana Bacha, Feliksa Nowowiejskiego, Clinta Mansella, Klause Bandelta, Waldemara Kazaneckiego, Feliksa Rączkowskiego, Józefa Furmanika. Organmistrzom towarzyszyła futomska kapela z solistami, Anną Rząsą i Jerzym Pankiem i trębaczem Damianem Tryką. Wyjątkowym gościem tych koncertów w roku 2009 był Józef Broda z Istebnej – wybitny multiinstrumentalista, pedagog i animator kultury. Józef Broda wystąpił z córką w koncercie gry na instrumentach dętych – trombicie, gajdach, okarynie, piszczałkach, skrzypcach i fujarze sałaskiej. Jego muzyczne przesłanie, filozofia życia i charyzma wzbudziły duże zainteresowanie, zadumę i refleksję kochających muzykę futomian. W 2011 r. koncert organowy uświetnił Chór parafialny z Błazowej prowadzony przez ks. Grzegorza Polasza. Wydarzeniem muzycznym VI Dni Futomy był występ popularnego Chóru Nicolaus z Kraczkowej. Artyści pod batutą Zdzisława Magonia wykonali Mszę a-moll op. 81 Józefa Elsnera. Koncert zafascynował licznych słuchaczy, ze znaną podróżniczką Elżbietą Dzikowską i malarką Barbarą Szubińską. VIII Dni Futomy uświetnił Chór pod batutą Krzysztofa Husa ze Sło-

ciny koło Rzeszowa. Śpiewacy zaprezentowali „Gaude Mater”, „Bogurodnicę”, „Modlitwę o pokój” i inne utwory. Rok później gościliśmy Kwartet smyczkowy z Rzeszowa i kapelę ludową „Młoda Harta” z bogatą paletą utworów religijnych, głównie maryjnych ze swego repertuaru. W 2017 r. oprócz występów organisty Piotra Rebizaka i absolwentów Szkoły Muzycznej w Błażowej wydarzeniem artystycznym było „Tradycyjne Futomskie Wesele”. Proboszcz miał rzadką okazję uczestniczyć w nim, udzielając „młodej parze” „ślubu” w kościele.

W XII Dniach Futomy (2018 r.) z okazji 100-lecia Niepodległości Ojczyzny proboszcz uroczystie poświęcił odnowiony Pomnik Żołnierzy AK i WiN-u, przeniesiony na plac przykościelny (w ramach projektu „Przystanek historii”).

Na XIII Dniach Futomy (2019) mieliśmy okazję okłaskiwać Trio Smyczkowe Amoroso z Krakowa.

W 2014 r. gościliśmy w Futomie religijną grupę teatralną „Rodzina z Grzegorzówki”, która zaprezentowała Misterium Męki Pańskiej, a w 2017 r. chór mieszany z Izdebek pod batutą Józefa Barana. Parafianie zafascynowani występami i religijnym dorobkiem artystycznym innych, założyli w 2011 r. Chór mieszany „Walentinus” istniał do 2017 r. i może jeszcze się odrodzi?

Parafia uczestniczy w organizowanych przez szkołę z inicjatywy dyrektora Zdzisława Chlebka wystawach z okazji corocznych Dni Futomy. Wiele z nich miało wydźwięk religijny. Na uwagę zasługują wystawy rzeźby i płaskorzeźby religijnej prezentowane wielokrotnie przez artystów rzeźbiarzy Marka Twardego, Józefa Drewniaka i Bogdana Kędzierskiego z Dynowa. Mieliśmy okazję podziwiać kunszt artystyczny naszego rodaka, Antoniego Rząsy, w zorganizowanych wystawach prac w 2014 i 2019 r. z okazji 95-lecia i 100-lecia urodzin artysty. W 2011 r. podziwialiśmy kolekcje religijnych figurek gipsowych i figury Matki Bożej kolekcjonerów Józefa Sawindy i Janusza Ząbka z Piątkowej.

W roku 2013 Augustyn Rybka prezentował bogatą kolekcję obrazów religijnych i oleodruków. W 2016 r. można było obejrzeć zabytkowe ornaty z futomskiego kościoła.

Rodzina Krygowskich, potomkowie naszego rodaka Kazimierza Krygowskiego, eksponowali historię swego dziadka, autora wspaniałych ołtarzy, ambon i konfesjonaliów, w które wyposażył świątynie w Błazowej, Nowym Borku, Futomie, Malawie, Lubatowej, Wesołej, Izdebkach, Woli Rafałowskiej, Bóbrce i Zręcinie w XX-leciu międzywojennym.

Wśród biogramów zasłużonych futomian w 2017 r. pojawiły się sylwetki kapłanów: ks. Wojciecha Stachyraka, ks. Michała Pilipca i misjonarza Zdzisława Kruczka. Wielokrotnie prezentowano historię wsi uwiecznioną przez fotografa Tadeusza Drewniaka. Białoczarne fotografie zaprezentowane przez Bogumiłę Wrone i Marka Pępka z okazji 60-lecia kapłaństwa zasłużonego proboszcza Mariana Homy utrwaliły sceny życia codziennego mieszkańców wsi i uroczystości religijnych oraz rodzinnych z udziałem kapłana.

O duchowości futomskich rodzin świadczą powołania kapłańskie. W latach 2003–2016 z tej niewielkiej parafii zostało wyświęconych pięciu kapłanów, którzy ukończyli studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Prymicje i Msze św. prymicyjne były głęboko przeżywane przez całą wspólnotę parafialną. W 2003 r. święcenia kapłańskie otrzymał diakon Jakub Wielgos, a w 2007 r. diakon Maciej Maciołek, w 2008 r. kapłanem został diakon Roman Kocaj, siostrzeniec ks. misjonarza Zdzisława Kruczka. W roku 2010 uczestniczyliśmy w święceniach i prymicjach diakona Jakuba Kruczka, a w 2016 diakona Bartłomieja Dziepaka. Młodzi kapłani pracują w winnicy Pańskiej w kraju i za granicą. Kiedy przyjeżdżają do rodziny, pamiętają o parafii i szkole.

18 października 2015 r. nastąpiło wprowadzenie do futomskiej świątyni najcenniejszej relikwii – kropli krwi św. Jana Pawła II. Uroczystości towarzyszyło odsłonięcie pamięt-

kowej tablicy i poświęcenie pamiątkowego ornatu. Nasza delegacja została przyjęta w Krakowie przez bliskiego Ojcu Świętemu kardynała Stanisława Dziwisza. Otrzymanie relikwii świętego Papieża poprzedziła pielgrzymka parafian do Rzymu i Watykanu, tam w modlitwie i kontemplacji, na audiencji generalnej u papieża Franciszka i Mszy św. u grobu Jana Pawła II wyprosili sobie łaskę zgody na przekazanie relikwii.

W kwietniu 2018 r. wspólnota parafialna otrzymała relikwie św. Rity, po trwających wiele miesięcy staraniach o zgodę i sprowadzenie relikwii. Zgodę ks. Arcybiskupa Adama Szala uzyskano w marcu 2017 r., a w sprowadzeniu relikwii pomagał ksiądz rodak Maciej Maciołek, od kilku lat pracujący w parafii Ravarino we Włoszech. Nabożeństwa do Świętej odbywają się w każdy 22 dzień miesiąca wraz z poświęceniem czerwonych róż, które są jej symbolem. Moderatorami tych modlitw są Anna i Zygmunt Rząsowie, ofiarodawcy ornatu i obrazu św. Rity. Relikwie przywieźliśmy z sanktuarium w Cascii we Włoszech, a relikwiarz został wniesiony do świątyni w towarzystwie rodziców ks. Macieja Maciołka, który nie mógł być obecny. Ks. prof. Jan Edling z Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie głosił homilię. Pomoc w okolicznościach, z których wiele osób nie dostrzega wyjścia, wyprasza św. Rita – patronka od spraw trudnych i beznadziejnych. Jej kult bardzo się rozwinął, przybывая licznie wierni z Futomy i sąsiednich parafii, często odległych, i modlą się o potrzebne łaski.

Czteroletnie starania o Akt Intronizacji Najświętszego Serca Jezusa – Króla królów i Pana panów zostały uwieńczone sukcesem 30 maja 2018 r. Intronizację poprzedziły trzydniowe rekolekcje prowadzone przez o. Waldemara Sojkę z Klasztoru Ojców Redemptorystów w Bardzie Śląskim. Intronizacji dokonał ks. biskup Jan Niemiec, przyjmując Akt Zawierzenia Sercu Jezusowemu od proboszcza i przedstawicieli władz samorządowych i wszystkich grup zawodo-

wych, społecznych i parafialnych. W Eucharystii uczestniczyła animatorka Wspólnoty dla Intronizacji NSPJ, Halina Rząsa, a także Krajowa Animatorka Wspólnot dla Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa, Ewa Nosiadek z Krakowa i Zofia Sowa z Rzeszowa. Futomianom towarzyszyli przedstawiciele wspólnot intronizacyjnych z Rzeszowa, Tyczyna i Białowej.

22 września 2019 r. uroczystie poświęcono relikwiarz z relikwiami pierwszego stopnia św. Andrzeja Boboli, męczennika, patrona Polski i Akcji Katolickiej. Relikwie otrzymał ks. dziekan Wojciech Stachyrak 1 sierpnia 1938 r. od ks. prowincjała Władysława Lohn SJ w Krakowie. Mszę św. koncelebrował duchowy opiekun Akcji Katolickiej Diecezji Przemyskiej, ks. prałat Józef Niżnik, wraz z ks. prof. Aleksandrem Kustrą i ks. Janem Czają, gospodarzem parafii.

Z powyższego sprawozdawczego opisu form i przejawów życia religijnego oraz wydarzeń kulturalnych, których istota jest zakorzeniona w *sacrum*, z tych wyliczeń różnorodnych aktywności parafian Futomy emanuje ich otwartość na duchowy wymiar ludzkiej egzystencji, kierowanie się sumieniem, głód Boga i miłość Boga – w Nim „wszystkie nasze codzienne sprawy” zyskują właściwe znaczenie i godność, i perspektywę.

Krystyna Leśniak-Moczuk

Przemiany praktyk religijnych mieszkańców Podkarpacia na przełomie XX–XXI w.

Religijność oznacza subiektywną stronę religii jako systemu powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk łączących wyznawców we wspólnotę moralną zwaną Kościołem. Władysław Piwowarski wyróżnia sześć następujących parametrów religijności: ideologię religijną, wiedzę religijną, stosunek do wiary, praktyki religijne, moralność religijną i wspólnotę religijną¹. W połowie XX w. socjolodzy religii zajmowali się badaniem głównie jednego wymiaru religijności, jakim są praktyki religijne, które jednowymiarowo diagnozują życie religijne. Brak podporządkowania rytualnym oczekiwaniom Kościoła nie świadczy o niereligijności². Jednym z czynników praktyk religijnych są postawy tradycyjne będące składnikiem życia zbiorowego o znaczeniu religijnym, rodzinnym, lokalnym i narodowym³.

¹ W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, *Socjologia religii*, [w:] *Socjologia w Polsce*, Z. Krawczyk, K. Z. Sowa (red.), Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998, s. 313–314; W. Pawluczuk, *Religia*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 289, 293–294.

² J. Mariański, *Kościół*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 87.

³ M. Krygier, *Tradycja*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 257.

W Polsce religijność funkcjonuje w dwóch płaszczyznach: autodeklaracji wiary i autodeklaracji praktyk religijnych. Religijność zachowuje ciągłość na wysokim poziomie w skali ogólnonarodowej, ale podlega selektywności i dla większości Polaków jest religią życia świątecznego, a jedynie w niektórych typach środowisk stanowi religię życia codziennego⁴.

Przejście od społeczeństwa kierowanego totalitarnie do społeczeństwa demokratycznego wraz ze zmianami cywilizacyjnymi w kierunku przechodzenia od społeczeństwa tradycyjnego i nowoczesnego do ponowoczesnego miało w Polsce wpływ na zmiany w religijności oraz zarówno na pogłębianie, jak i osłabianie funkcji Kościoła⁵. Społeczeństwo tradycyjne o znamionach totalitaryzmu było społeczeństwem losu cechującym się determinizmem z brakiem alternatyw, opcji i wyborów. W społeczeństwach nowoczesnym i ponowoczesnym następuje proces subiektywizacji i niewierności w stosunku do świata tradycyjnego. Są to społeczeństwa wyboru z wielością opcji i alternatyw, w których wybieranie staje się imperatywem⁶.

Religijność w systemie socjalistycznym była podporządkowana z jednej strony celom państwa laickiego zmierzającym do ukierunkowania potrzeb symbolicznych odpowiadających kulturze socjalistycznej. Z drugiej strony duszpasterstwo masowe Kościoła katolickiego zmierzało do eliminowania skutków laicyzacji. W Polsce zachowany wówczas został status Kościoła ludowego jako siły opozycyjnej oddziałującej na „całościowe” społeczeństwo. Władysław Piwowarski i Witold Zdaniewicz podkreślają następujące cechy polskiego Kościoła ludowego: uniwersalne i masowe oddziaływanie Kościoła na cały naród, hierarchiczność na niekorzyść

⁴ W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, *Socjologia religii*, s. 317.

⁵ J. Mariański, *Kościół*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, s. 90.

⁶ W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, *Socjologia religii*, s. 314–315.

wspólnotowości, duchowość w sytuacji zagrożenia wspólnego dobra, rytualizm w podtrzymywaniu religijnej więzi narodowej. W okresie transformacji systemowej Kościół katolicki nie spełnia cech statusu Kościoła ludowego, ponieważ wskutek wyparcia monopolu Kościoła i państwa przez pluralizm światopoglądowy i ideologiczny nastąpiły przemiany w funkcjach pozareligijnych. Kościół stał się wyspecjalizowaną instytucją pełniącą własne funkcje i nie integruje już „całościowego” społeczeństwa⁷.

W artykule podjęto próbę zbadania poziomu i przemian religijności w wymiarze praktyk religijnych w skali miasta powiatowego, spełniającego kryteria małego miasta, z odniesieniem do okolicznych gmin, w czasach zmiany ustrojowej na przełomie XX–XXI w. Badany ośrodek znajduje się w województwie podkarpackim – w regionie o szczególnym nasileniu religijności.

Kwestie metodologiczne

Wykorzystany w artykule materiał empiryczny – dotyczący przemian w wyniku przełomu systemów ustrojowych w Polsce na styku XX–XXI w., w zakresie wybranych wymiarów religijności mieszkańców miasta powiatowego w odniesieniu do mieszkańców okolicznych wsi na Podkarpaciu – zebrano podczas socjologicznych badań terenowych przeprowadzonych przez przeszkolonych ankietorów studentów Wydziału Ekonomii z Koła Naukowego Ekonomistów na Uniwersytecie Rzeszowskim w 2006 r. Wyniki tych badań, stanowiące część szerszego kontekstu badanej problematyki odnoszącej się do przemian społeczno-gospodarczych, pochodzą z wywiadów kwestionariuszowych i narracyjnych oraz technik wizualizacji, wybranych spośród

⁷ Tamże, s. 316.

jakościowych metod badawczych. W wywiadach kwestionariuszowych mieszkańcy miasta Mielca i wsi powiatu mieleckiego odpowiadając na takie same pytania kwestionariusza mieli za zadanie przedstawiać fakty i opinie odnoszące się do ich miejsc zamieszkania. Próby badawcze dobrano w sposób celowy i nie stanowią one reprezentatywności w sensie statystycznym, lecz typologicznym, z nastawieniem na szczegółowe materiały o charakterze jakościowym. Założono zbliżone liczebności prób na wsi i w mieście, co odpowiada jednocześnie proporcjom liczby mieszkańców badanego miasta i wsi. Do analiz zakwalifikowano po 57 wywiadów kwestionariuszowych. W mieście i wylosowanych wsiach przeprowadzano badania zgodnie z macierzą zmiennych niezależnych. Ankieter dokonywał wyboru danego respondenta ze względu na płeć, diagnozował wiek i wykształcenie. Gdy podane przez respondenta parametry były zgodne z przygotowaną wcześniej listą zmiennych, przystępowano do badań polegających na czytaniu pytań z kwestionariusza i zapisywaniu wskazanych przez respondenta odpowiedzi. Tabela 1 ilustruje próbę badawczą według przyjętych do badań cech zmiennych metryczkowych.

Wywiady narracyjne połączone z analizą fotografii dokumentującej historyczne i bieżące wizualne przejawy życia społecznego, w tym religijności, objęły relacje i wspomnienia starszych przedstawicieli społeczności lokalnych. W myśleniu potocznym w naturalny sposób rozważają oni idee, poglądy i wyobrażenia o zmianie społecznej w ich bezpośrednim otoczeniu, kiedy zastanawiają się nad swoim życiem. Zwrócono się i do młodszego pokolenia, by zbadać doświadczenia w uczestnictwie w życiu wspólnot parafialnych. Łącznie przeprowadzono 8 wywiadów narracyjnych⁸.

⁸ K. Leśniak-Moczuk, *Przemiany wiejskich społeczności lokalnych w odniesieniu do miasta. Studium zmiany systemowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 161–166, 169–177.

Tabela 1. Charakterystyka próby badawczej do wywiadów kwestionariuszowych

Zmienne metryczkowe	Cechy zmiennych	Odsetek respon-
		dentów
		Wieś
Płeć	Kobiety	59
	Mężczyźni	41
Wiek	Do 30 lat	16
	30–60/65	59
	60/65 i więcej	25
Wykształcenie	Podstawowe	18
	Zawodowe	35
	Średnie	35
	Wyższe	12
Wyznanie	Katolickie	98
	Inne	x
	Niewierzący	2
Stan cywilny	Wolny	14
	Zamężna/żonaty	69
	Wdowa/wdowiec	14
	Rozwiedziona/rozwiedziony	3
Liczebność rodziny	1–2 osoby	23
	3–4	25
	5–6	41
	7 i więcej	9
Typ rodziny	Jednopokoleniowa	82
	Dwupokoleniowa	
	Rolnik	20
Aktywność zawodowa	Pozarolnicza działalność gospodarcza	5
	Pracownik najemny	22
	Emeryt	25
	Rencista	6
	Bezrobotny	10
	Nie pracuje z własnego wyboru	5
	Uczeń	2
	Student	5

Źródło: opracowanie i obliczenia własne. Dane z kwestionariuszy wywiadów.

Uczestnictwo w praktykach religijnych

W myśleniu potocznym utrzymuje się od dawnych czasów pogląd o większej pobożności mieszkańców wsi aniżeli społeczności miejskiej. Weryfikacji tych przekonań dokonano na przykładzie wiejskiego i miejskiego środowiska lokalnego w powiecie mieleckim. Około 40% respondentów z obu środowisk, na wsi głównie emerytów, a w mieście osób w wieku 45–60 lat, jest zdania, że wartości religijne w systemie aksjologicznym nadal mają różną hierarchię ważności na wsi i w mieście. Zwiększa się odsetek respondentów miejskich – z jednej czwartej do 40% (w tym najwięcej osób w wieku 30–45 lat) i wiejskich respondentów – z 15% do jednej czwartej (w tym najwięcej młodzieży) uznających, że różnice w tym względzie ulegają zacieraniu. Odejście Polski od ustroju komunistycznego jest powiązane ze zwiększaniem się religijności mieszkańców miasta i wsi. Na proces ten ma niewątpliwie wpływ wiele determinantów pochodzących z innych obszarów, ale duży wpływ ma pierwiastek wzrostu wolności i niezależności obywatelskiej.

W systemie komunistycznym ponad połowa respondentów z obu środowisk uznawała siebie i swoje rodziny za tradycyjnie katolickie, a po jego zniesieniu przyznawały sobie ten status dwie trzecie badanych. Za bardzo religijnych uznawała się w czasach komunizmu ponad jedna czwarta badanych, po dekomunizacji nastąpił niewielki wzrost wskaźnika.

Poziom religijności mierzono w badaniach m.in. wywiązywaniem się z obowiązku uczestnictwa w niedzielnych mszach św. Nieco ponad 70% respondentów z miasta Mielca i badanych wsi w powiecie mieleckim deklarowało regularność udziału w cotygodniowych mszach św. w czasach komunistycznych, a obecnie – ponad 80%. Wierni ze wszystkich przedziałów wiekowych w podobnym stopniu deklarowali tę aktywność, chociaż można wskazać na wyróżnianie się wysoką aktywnością w obu środowiskach grupy wiekowej

45–60 lat. Nieco mniejsza od przeciętnej jest aktywność młodzieży z obu środowisk.

Branie udziału w naukach rekolekcyjnych w badanych przekrojach czasowych oscyluje w granicach połowy wskazań respondentów obu środowisk. Zróżnicowanie pomiędzy środowiskami polega na spadku uczestnictwa badanych w tej praktyce religijnej w mieście o 3% i wzroście na wsi o 4%. W obu środowiskach regularność odbywania rekolekcji rośnie wraz z wiekiem.

Identycznie jest na wsi i w mieście pielęgnowana obrzędowość kościelna poprzez udział w procesjach podczas świąt kościelnych.

W środowisku miejskim w przystępowaniu do spowiedzi św. w pierwsze piątki miesiąca obserwuje się regres, w badanych okresach zaznaczył się spadek z 13% do 8% wskazań respondentów. W środowisku wiejskim regularna spowiedź też nie należy do powszechnych praktyk, na co wskazuje ok. 17% respondentów. W obu środowiskach najstarsza generacja najczęściej korzysta z regularnej spowiedzi. W mieście udział młodzieży w pierwszopiątkowej spowiedzi jest stosunkowo niski w porównaniu do udziału młodzieży wiejskiej i do innych grup wiekowych.

O połowę mniejsze w mieście niż na wsi jest regularne uczęszczanie na codzienne msze św. Dotyczy ono ok. 6% z miasta, głównie w wieku przedemerytalnym i 12% respondentów ze wsi, głównie w wieku emerytalnym.

Mniej badanych z miasta aniżeli ze wsi przyjmuje kołędę w domach i zwyczaj ten upowszechnia się w obu środowiskach, chociaż już przed 1990 r. praktykowany był przez dwie trzecie w mieście i trzy czwarte respondentów na wsi.

Regularne uczestnictwo w spotkaniach klubów katolickich funkcjonujących przy parafiach obejmowało przed 1990 r. jednakową liczbę respondentów w obu środowiskach, stanowiącą 6% udziału badanej populacji. W obecnych czasach zainteresowanie tą formą łączności parafialnej w mie-

ście spadło do 4%, na wsi wzrosło do poziomu 8%. Najmniej zaangażowane jest w tym względzie młode pokolenie.

Według badanych z miasta spadło z trzech czwartych do połowy przestrzeganie przez parafian postu w piątki i dni do tego wyznaczone przez kanony wiary katolickiej oraz zwyczaju odświętnego ubrania przeznaczonego tylko do kościoła. W obu badanych okresach respondenci wiejscy przestrzegają postu w podanym wyżej wymiarze bez względu na wiek. Dorośli w mieście przywiązują dziś mniejszą uwagę do odświętnego ubrania, a młodzi – większą. Wynika to może nie tyle ze zwiększonego szacunku do Kościoła, ile z charakteru mody, lansującej odzienia nienadające się do noszenia w miejscach sakralnych.

Według oceny jednej piątej respondentów ze społeczności miejskiej zmniejszyło się po 1990 r. poczytywanie za grzech wykonywania pracy zawodowej w niedziele i święta. W porównaniu do okresu PRL-u, kiedy połowa badanych uznawała te czynności za grzeszne, nastąpił wzrost tolerancji dla pracy w tym czasie. W mieście najbardziej pryncypialne w tych ocenach za czasów PRL-u były osoby w wieku przedemerytalnym, a po 1990 r. – młodzież i emeryci. Ponad połowa respondentów ze społeczności wiejskiej podtrzymuje stanowisko, że wykonywanie pracy zawodowej w niedziele i święta jest grzechem. Najbardziej konserwatywni pod tym względem są aktywni zawodowo po trzydziestym roku życia.

W badanych społecznościach lokalnych w powiecie mieleckim i w miejskim, i wiejskim środowisku najwięcej respondentów (2/3 respondentów) za najważniejszą rolę Kościoła uznawało wpływanie na moralność ludzi i ich postawy względem innych. Respondenci z miasta i wsi twierdzili, że w okresie socjalizmu większość funkcji Kościoła skupiała się wokół spraw rodziny, procesu wychowawczego dzieci i młodzieży, zwalczania patologii społecznych, krzewienia pozytywnych postaw i dawania dobrego przykładu. Margi-

nalną rolę przypisywano wówczas Kościołowi w odniesieniu do uczestniczenia w życiu politycznym kraju. W okresie transformacji systemowej według opinii prawie połowy respondentów z miasta i jednej trzeciej respondentów ze wsi Kościół dokonuje oceny bieżących wydarzeń politycznych w kraju. W okresie tym według prawie połowy respondentów z obu środowisk wzrosła rola Kościoła w kształtowaniu postaw dzieci i młodzieży. W ocenie środowiska miejskiego na stałym poziomie utrzymuje się prowadzenie duszpasterstwa rodzin i zwalczanie patologii społecznych przez Kościół. Natomiast w ocenie środowiska wiejskiego wzrosło obecnie znaczenie tych funkcji Kościoła. Obie badane społeczności zgodnie potwierdzają osłabienie krzewienia przez Kościół pozytywnych postaw, rzetelności i solidności w pracy⁹.

Obrzędowość świąt kościelnych

W tradycji katolickiej obchodzi się następujące święta kościelne: Boże Narodzenie, Nowy Rok, Trzech Króli, Matki Boskiej Gromnicznej, Popielec, Niedziela Palmowa, Wielkanoc, Zielone Świątki, Boże Ciało, Matki Boskiej Zielnej, Wszystkich Świętych i Matki Boskiej Siewnej.

Jednym z większych świąt kościelnych integrującym rodzinę, połączonym z bardzo bogatymi obrzędami religijnymi i świeckimi jest Boże Narodzenie. Zmiany ustrojowe nieznacznie zintensyfikowały religijno-rodzinny wymiar świętowania zarówno w mieście, jak i na wsi. Według ok. 80% badanych mieszkańcy miasta i wsi odbywają spowiedź świętą i uczestniczą w pasterce, Wigilię celebrują w gronie najbliższej rodziny, odwiedzają rodzinę w czasie świąt i wy-

⁹ K. Leśniak-Moczuk, *Przemiany wiejskich społeczności lokalnych w odniesieniu do miasta*, s. 481–483.



Il. 1. Wigilia w rodzinnym gronie, fot. archiwum autorki

syłają świąteczne życzenia oraz przywiązują znaczenie do symbolu świąt w postaci choinki. W mieście zauważono zaś zmniejszenie zwyczaju organizowania Wigilii w gronie szerszej rodziny, co może być wynikiem trudniejszej sytuacji materialnej znacznej części rodzin w badanej społeczności. Tego najważniejszego religijno-rodzinnego wyrazu świąt nie zmącił ani nie umniejszył marketingowy boom przedświąteczny nachalnie oferowany przez handel. Gorączka przedświątecznych zakupów spowodowała, że prezenty pod choinkę stały się nieodłącznym składnikiem świąt w większej liczbie domów zarówno miejskich jak i wiejskich (40% w PRL-u i 65% po 1990 r.).

Zanika w mieście i na wsi kultywowanie obrzędów świątecznych zawierających pierwiastki religijne. Na wsi traci na popularności kolędowanie w prywatnych mieszkaniach polegające na teatralnym wystawianiu jasełek przygotowanych



Il. 2. Kolędowanie dzieci w domach prywatnych, fot. archiwum autorki

przez trupę wędrującą od wsi do wsi. Była to okazja przychodzenia wraz z nią dzieci i dorosłych z okolicznych domów tworzących publiczność podczas przedstawień u sąsiadów. Jeśli nawet zdarzy się, że grupa młodzieży wiejskiej ma przygotowane przedstawienie, to nie jest wpuszczana do mieszkań, gdyż telewizja i internet zaspokajają potrzeby kulturalne, a gospodarze w obawie przed zabrudzeniem czy zniszczeniem mieszkań nieodbiegających od standardu i wystroju miejskiego nie życzą sobie takich wizyt. Dziś można spotkać w prywatnych mieszkaniach zarówno w mieście, jak i na wsi zmaterializowaną odmianę kolędowania polegającą na odśpiewywaniu kolęd pod oknem w celu zebrania datków od gospodarzy.

Przetrwał zwyczaj strojenia choinki, lecz coraz częściej zamiast rodzinnego śpiewania wokół niej kolęd rozdawane są po Wigilii prezenty przy dźwiękach kolęd płynących z radia.

nących z odtwarzaczy CD. Nie wszędzie zachował się zwyczaj święcenia owsa w drugi dzień świąt, zostawiania miejsca przy wigilijnym stole dla przygodnego przechodnia. Odchodzi się od rozpoczynania Wigilii po ujrzeniu pierwszej gwiazdy, przynoszenia w noc wigilijną kolorowego opłatka przeznaczonego dla domowych zwierząt, układania podczas Wigilii zboża pod obrusem, a siana pod stołem, by w gospodarstwie domowym darzyły się zwierzęta i drób w nadchodzącym roku. Różnica w pielęgnowaniu wymienionych wyżej obrzędów pomiędzy miastem i wsią polega na mniejszej skali zainteresowania tymi tradycjami w mieście niż na wsi, lecz w obu środowiskach obserwuje się tendencje degresywne. W obu też największy wkład w pielęgnowanie tradycji religijnych, rodzinnych i obrzędów świeckich okresu świąt Bożego Narodzenia wnosi pokolenie aktywne zawodowo. Pokolenie obecnych emerytów jest przekonane, że w mieście Boże Narodzenie było obchodzone bardziej uroczyście za czasów PRL-u. Ich zdaniem na wsi kultywowanie niektórych obrzędów jest powszechniejsze obecnie. Należy zwrócić uwagę na zwiększenie aktywności młodzieży miejskiej, wyrażające się liczniejszym uczestnictwem w świątecznych uroczystościach kościelnych i rodzinnych w porównaniu do czasów socjalistycznych oraz do aktywności młodzieży wiejskiej.

Podobnie miejscy i wiejscy respondenci oceniają zwiększenie udziału wiernych we mszy św. w Nowy Rok w porównaniu do czasów minionego ustroju. W obu środowiskach skala pobożności demonstrowanej uczestnictwem we mszy nie jest zależna od wieku respondentów.

Religijny wymiar święta Trzech Króli jest ważny dla badanych mieszkańców obu środowisk i obecnie nastąpił wzrost uczestnictwa we mszy św. z tej okazji wobec stanu z poprzedniego ustroju. W obu badanych środowiskach wraz z wiekiem wzrasta ocena liczebności uczestnictwa w liturgii Słowa Bożego. W środowisku wiejskim obecnie w większej

liczbie gospodarstw domowych niż przed 1990 r. dokonuje się zapisu kredą inicjałów (K+M+B) nad drzwiami wejściowymi do domu, święcenia mirry i kredy. Gospodynie wiejskie utrzymują zwyczaj pieczenia dużej liczby kołaczy, faworków, rogalików i pączków, co według przesądu ludowego wróży liczne rozmnażanie drobiu hodowanego w gospodarstwie w danym roku. Jedynie palenie kadzidła wokół domu w mieście i na wsi ma tendencję malejącą. Wszystkie znane w badanym regionie obrzędy z tym świętem związane są kultywowane w dużo mniejszym stopniu w mieście niż na wsi, chociaż od kilku lat upowszechnia się organizowanie w małych miastach barwnych Orszaków Trzech Króli, przyciągających rzesze mieszkańców.

Ceremonie związane z obchodami święta Matki Boskiej Gromnicznej w badanych okresach celebruje się w mniejszym zakresie w mieście aniżeli na wsi. Uczestnictwo we mszy św. wzrosło po 1990 r. w obu środowiskach i wynosi prawie 90%. W mieście święcenie gromnic w kościele ma tendencję malejącą, a na wsi kultywowanie tej tradycji nie zmienia się. Pozostałe obrzędy, jak rysowanie płomieniem gromnicy znaku krzyża na drzwiach domu i zapalanie gromnicy podczas burzy w celu ochrony obejścia przed piorunami, były w obu badanych środowiskach jednakowo celebrowane w czasach PRL-u. Obecnie tempo spadku kultywowania tych obrzędów w mieście jest szybsze niż na wsi. Na wsi największą aktywność w obchodach tego święta przejawiają w obu badanych okresach osoby w wieku emerytalnym, ale współcześnie młode pokolenie wsi dotrzymuje im pod tym względem kroku. W mieście zaś najbardziej nastawione na celebrowanie religijnej strony tego święta są osoby aktywne zawodowo.

Jeszcze wyraźniej przejawia się, według oceny badanej grupy mieszkańców miasta Mielca i wsi, wzrost pobożności podczas obchodów świąt kościelnych, takich jak Popielec i Palmowa Niedziela. Uczestnictwo we mszy św. pod-

czas obu świąt w porównywanych ustrojach wzrosło jednakowo w mieście i na wsi o 13 punktów procentowych i sięga obecnie prawie 100%. W obrządku posypywania głów popiołem uczestniczy tyle samo wiernych w mieście, co i na wsi, a w święceniu palmy o 10% mniej w mieście. Są to jednak wielkości niewiele mniejsze od uczestnictwa w liturgii mszy św. Udzielająca wywiadów współczesna młodzież z miasta i ze wsi stuprocentowo uczestniczy we mszy i obrządku popielcowym. W mieście wraz z wiekiem nieco spada zainteresowanie tym świętem, a na wsi wszystkie grupy wiekowe oceniają wysoko jego obchody. Ocena poziomu uczestnictwa we mszy św. w Palmową Niedzielę nie zależy od wieku respondentów, lecz obrządek święcenia palmy jest podtrzymywany w większym stopniu przez osoby w wieku aktywności zawodowej.

Wielkanoc jest świętem międzypokoleniowym, angażującym całe rodziny zarówno w mieście jak i na wsi. Kulturowanie tradycji religijno-rodzinnych ma obecnie tendencję rosnącą w porównaniu do okresu sprzed 1990 r. Obrzędy świeckie w obu środowiskach mają dziś mniejszy wymiar, a uczestnictwo w ceremoniach kościelnych deklaruje mniej badanej młodzieży z miasta aniżeli młodzieży wiejskiej. W ocenie respondentów z miasta i ze wsi uczestnictwo w uroczystościach kościelnych wielkanocnych i związanych z nimi obrzędach i zwyczajach waha się od ponad 60% do ponad 90% w następującej kolejności: uroczystości Wielkiego Piątku, święcenie pokarmów, sobotnia adoracja przy grobie Pana Jezusa, odwiedzanie rodziny i wysyłanie kartek z życzeniami, niedzielna rezurekcja z procesją, warta strażaków przy grobie Pana Jezusa, święcenie wody, malowanie pisanek i śmigus-dyngus (lejek) w Poniedziałek Wielkanocny. Wielkanocne obrzędy lanego poniedziałku przetrwały jako symboliczne pokropienie wodą domowników, chociaż w miastach spotyka się niekulturalne zachowania rzucania workami foliowymi napełnionymi wodą w przy-

padkowych mieszkańców lub samochody. Zanikła tradycja uczestniczenia w tym obrządku całych grup społeczności wiejskiej, bez względu na wiek, które spotykały się w tym celu nawet poza domostwami i oblewały fontannami wody czy nawet moczyły w rzece.

Boże Ciało tak jak inne święta liturgiczne gromadzi obecnie większą rzeszę wiernych podczas ceremonii kościelnych, a zmniejsza się zainteresowanie niektórymi obrzędami powiązаныmi z tym świętem. Według ocen prawie 100% respondentów miejskich i wiejskich nastąpił wzrost uczestnictwa we mszy św. W obu badanych typach środowisk na wolnej przestrzeni urządzone są przez wiernych cztery ołtarze. Zniknął zwyczaj zbierania po domach elementów dekoracyjnych do ołtarzy przygotowywanych przez mieszkańców każdej wsi. Była to okazja do współodpowiedzialności i rywalizacji mieszkańców poszczególnych wiosek z parafii,



Il. 3. Młodzież niesie feretrony i obrazy, procesja w parafii, fot. archiwum autorki



Il. 4. Strażacy z Ochotniczej Straży Pożarnej podczas procesji w parafii, fot. M. Rzeźnik

również pretekst do odwiedzin większości domostw podczas zbierania, a następnie oddawania elementów dekoracyjnych przez komitet organizacyjny. W procesji do czterech ołtarzy bierze udział więcej wiernych w kościołach wiejskich (o prawie 20 punktów procentowych).

Tradycja sypania kwiatów przez małe dziewczynki w białych sukienkach i dzwonięcia przez małych chłopców w strojach ministrantów podczas procesji jest podtrzymywana w jednakowym stopniu w obu środowiskach. Uczestnictwo w procesjach podczas oktawy Bożego Ciała i ceremoniał błogosławieństwa dzieci po zakończeniu uroczystości oktaowych jest częstszy obecnie w obu społecznościach, choć wieś wyprzedza pod tym względem miasto. Obrządek poświęcenia wianków uwitych z ziół, liści drzew i kwiatów podczas procesji w oktawę Bożego Ciała staje się



Il. 5. Dziewczynki sypią kwiaty, chłopcy dzwonią, procesja w parafii, fot. archiwum autorki

w mieście coraz rzadszy, a na wsi powszechniejszy. Zwyczaj wieszania wianków na elewacjach budynków mieszkalnych dla ochrony domostwa przed gromami podczas burzy pozwoli traci na znaczeniu w obu środowiskach, na wsi jednak występuje częściej niż w mieście. Oceny poziomu celebrowania wszystkich obrzędów związanych z tym świętem są bardzo wyrównane w poszczególnych przedziałach wiekowych respondentów z obu środowisk społecznych.

Podobnie jak przy obchodach innych świąt, również Zielone Świątki i Zielna gromadzą obecnie w mieście większe rzesze parafian w kościołach w porównaniu z okresem socjalizmu. Wówczas trzy czwarte respondentów deklaroowało uczestnictwo we mszy św., a w czasach dzisiejszych – ponad 80%. W społecznościach wiejskich wskaźniki te są wyższe o 10 punktów procentowych. Według zdecydowanie

mniej liczby badanych w obu środowiskach, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, dochowuje się wierności pięknym obyczajom, jak ozdabianie zielonymi gałęziami okien i drzwi domów oraz rozkładanie na podwórku szuwarów w Zielone Świąta. Święto Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia) było szczególnie uroczyste obchodzone na wsi i wiązało się z podziękowaniem za udane zbiory zbóż. Przed 1990 r. według oceny połowy respondentów z miasta, a po 1990 r. już tylko według jednej trzeciej respondentów dokonywano podczas Zielnej święcenia wieńców dożynkowych i wiązanek z ziół rosnących w okolicy, kwiatów z ogródka, dojrzałych kłosów zbóż i makówek z pól oraz jabłek z sadów. Według dwóch trzecich respondentów ze wsi zwyczaj ten się podtrzymywane w obu badanych okresach. Zanika na wsi zwyczaj pojenia krów wywarem ze święconych ziół w przypadku powikłań po wycieleniu lub chorób bydła. Nie dostrzega się zróżnicowania wiekowego w ocenie obrzędów związanych ze świętem Zielnej.

Stopniowemu zanikaniu podlegają niektóre świeckie obrzędy związane ze świętem kościelnym Matki Boskiej Zielnej. 15 sierpnia to okres kończenia prac żniwnych. Z tej okazji mieszkańcy poszczególnych wsi wili wieńce dożynkowe poświęcane podczas mszy w kościele jako symbol podziękowania za szczęśliwie zebrane plony. Wieńce wręczano dawniej dziedzicowi, a od czasów PRL-u najlepszemu gospodarzowi we wsi. Organizowano z tej okazji zabawy dożynkowe z przyśpiewkami na temat życia mieszkańców wsi. Według dwóch trzecich respondentów utrzymywana jest na wsi tradycja wicia i święcenia wieńca dożynkowego oraz obdarowywania nim gospodarza wyróżnionego za wzorową pracę w gospodarstwie i na rzecz społeczności, a który za ten honor funduje przyjęcie młodzieży przynoszącej wieniec, rodzinie i zaproszonym gościom. Obyczaj układania przyśpiewek o mieszkańcach wsi jest bardzo mało popularny. Wynika to z mniej zażyłych kontaktów międzyludzkich w środowi-



Il. 6. Przewóz wieńca dożynkowego do kościoła, fot. archiwum autorki

sku wiejskim, mniejszego otwarcia w sprawach prywatnych i osobistych oraz większej wrażliwości na krytykę, nawet jeśli przekazywana byłaby z humorem. Dożynki dodatkowo integrowały wiejską społeczność już podczas ich przygotowań, w czasie układania przyśpiewek o wszystkich mieszkańcach wsi i wicia dożynkowego wieńca. Przed 1990 r. każda niemalże wieś miała własne święto plonów, obecnie w niektórych wsiach odbywają się zabawy dożynkowe, a uroczystości dożynkowe organizowane są w gminach. Natomiast w małych miastach odbywają się uroczystości dożynkowe w skali powiatu. Formę artystycznych występów amatorskich lokalnych artystów wyparły profesjonalne koncerty organizowane podczas dożynek w mieście i na wsi.

Obrzędy związane z obchodami Wszystkich Świętych i Dnia Zadusznego są obecnie celebrowane w opinii respondentów miejskich w szerszym zakresie aniżeli w poprzednim ustroju. Do obrzędów tych należą msza św. i pro-

cesja na cmentarz w dzień Wszystkich Świętych, wypominki, porządkowanie i ozdabianie grobów, zapalanie zniczy oraz odwiedzanie cmentarzy w Dzień Zaduszny. Wskaźniki charakteryzujące aktywność wiernych wynosiły w środowisku miejskim ok. trzech czwartych wskazań respondentów w odniesieniu do lat osiemdziesiątych i ponad 80% po roku 1990. Są one o kilka punktów procentowych niższe aniżeli w społeczności wiejskiej. Starsze pokolenie ze wsi najliczniej uczestniczy we wszystkich uroczystościach przewidzianych na te dni. Ocena poziomu świętowania Zaduszków przez pozostałe grupy wiekowe w badanych przekrojach nie jest zróżnicowana. Obchodzenie Wszystkich Świętych jest trwałą tradycją, zmieniają się jedynie elementy dekoracyjne na cmentarzach. Należy wspomnieć o społecznym wymiarze tego święta. Cmentarz w tym dniu jest miejscem spotkań rodzin i znajomych, którzy nie tylko wyrażają pamięć o zmarłych, ale rozmawiają na temat bieżących spraw, oceniają wygląd i ubiory uczestników święta. Wśród młodzieży szkolnej upowszechniany jest obcy zwyczaj pochodzący z krajów zachodnich – Halloween, który obchodzi się przed pierwszym listopada jako święto duchów.

Zdecydowanie mniej znane i rzadziej obchodzone w mieście jest Święto Matki Boskiej Siewnej. Prawie połowa respondentów miejskich pozostawiła to pytanie bez odpowiedzi. Mniejszy odsetek wiernych uczestniczy we mszy św. z okazji tego święta obecnie niż w poprzedniej formacji społeczno-politycznej. Na wsi trzy czwarte wiernych uczestniczy we mszy św. i prawie połowa podtrzymuje zwyczaj święcenia pszenicy i obsypywania się nią po mszy. Najmniej znane jest to święto młodemu pokoleniu w obu środowiskach.

Doroczne święto parafialne dnia patrona parafii, czyli tzw. odpust, oznaczało nie tylko spotkania księży z wielu okolicznych parafii, ale zapraszanie rodzin z innych miejscowości na mszę odpustową i przyjęcia rodzinne. Zarówno w mieście jak i na wsi wzrosło zainteresowanie zwyczajem

rozstawiania w tym dniu kramów przed kościołem. Prawie komplet respondentów z wszystkich grup wiekowych popiera podtrzymywanie tradycji sprzedaży łakoci i ozdób pod kościołem, mimo że tania oferta handlowa w supermarketach konkuruje z tandetnymi produktami kramarzy.

Z dokonanych badań terenowych wynika niezaprzeczalny wzrost „spektakularnej pobożności” miejskich i wiejskich społeczności lokalnych, realizowanej poprzez uczęszczanie do kościoła podczas obchodów świąt kościelnych i celebrowanie obrzędów sakralnych z nimi związanych. W obu badanych środowiskach widoczny jest wzrost deklarowanej pobożności przejawiającej się uczestnictwem w cotygodniowej liturgii oraz uznawaniem rodzin za katolickie. Wieś wyprzedza miasto pod względem aktywności w oddawaniu się takim praktykom religijnym, jak: rekolekcje, spowiedź, post, procesje, codzienne msze. Rosnące uczestnictwo w liturgii świątecznej deklarują w jednakowym stopniu respondenci wsi i miasta, ale w pielęgnowaniu większości obrzędów świątecznych również przoduje środowisko wiejskie. Nie można jednoznacznie określić znaczenia tych obrzędów w życiu społeczności, ponieważ w takich samych proporcjach kultywowanie niektórych z nich rośnie, innych spada lub utrzymuje się na takim samym poziomie. Zainteresowanie obrzędami kościelnymi jest jednak wyższe aniżeli świeckimi. Zmniejszanie się kultywowania obyczajów świeckich przypisanych do świąt kościelnych nie musi wynikać z zatracenia motywacji do pielęgnowania tradycji przodków, lecz z obiektywnych uwarunkowań współczesnych warunków życia. Na przykład podtrzymywanie niektórych obyczajów jest uciążliwe ze względu na przewagę budownictwa wielorodzinnego w mieście i nowoczesne budownictwo jednorodzinne w obu środowiskach, z wyposażeniem wewnątrz utrudniającym przeprowadzenie niektórych obrzędów bądź ze względu na obawę przed jego uszkodzeniem.

W tradycyjnych wiejskich wspólnotach lokalnych religia obok przestrzeni i tradycji stanowiła spoiwo łączące mieszkańców. We współczesnym środowisku wiejskim wszystkie trzy wymienione elementy więziotwórcze tracą swą moc oddziaływania na powielanie i utrwalanie wzorców wiejskości pamiętanych z przeszłości. Pomimo że kategorie te nadal są obecne, nie wpływają na kształtowanie treści wiejskiego życia codziennego w takim stopniu jak w czasach minionych. Ostentacyjna pobożność wiernych mierzona regularnością praktyk religijnych i obchodami świąt kościelnych nie zawsze idzie w parze z postępowaniem zgodnym z prawdami wiary i przykazaniami kościelnymi. Religijność ma coraz słabszy wpływ na zachowania wiernych zgodne z etyką Kościoła katolickiego.

Ilustracją powyższych wniosków są bezpośrednie wypowiedzi mieszkańców obu środowisk – wieś: (mężczyzna, l. 60) „Ludzie odchodzą od Kościoła, mniej jest ludzi w kościele, dużo starych ludzi wymarło, a młodych dużo wyjechało, dużo jest takich roczników jak się to godo, chodzą tylko w większe święta”, (kobieta, l. 57) „albo jak się kupio coś nowego żeby pokazać. Dzieci nie ma teraz w kościele, dawni jak moje dzieci małe były, to na mszy pierwsze ławki były pełne dzieci, teraz nie ma ani jednego, siedzą tylko gdzieś gdzie”, (kobieta, l. 18) „W kościele jest bardzo mało młodzieży, jak byłam młodsza, to było dużo młodzieży. Teraz w kościele jest mniej ludzi, bo nie podoba im się proboszcz, wybierają inne okoliczne kościoły albo jeżdżą do Mielca. Tam jest inna diecezja i nieporównywalne są zwyczaje. Na przykład u nas ksiądz po mszy idzie zakrystią na plebanie, a tam księża żyją z tymi ludźmi, rozmawiają, jak się wychodzi z kościoła, to stoją grupki ludzi i ksiądz podchodzi do jednej i do drugiej grupki, po prostu zachowuje się jak człowiek. Kościół nie podejmuje spraw politycznych, ale nie można też tego tak zupełnie oddzielić”, (mężczyzna, l. 49) „Ksiądz na kazaniach nie mówi o żadnej polityce. Ludzie mnie dają na

składkę, bo ni mają piniędzy. Ci, co chodzo do kościoła, to największe faryzeusze", (kobieta, l. 57) „Teroz nabudowali tych kościołów po wsiach. To, co downi nie chodziło do kościoła, to teraz chodzi, bo mo bliżej", (kobieta, l. 42) „Więcej ludzi chodzi do kościoła, ale nie wiem z jakiego powodu, rodziny teraz nie są większe, wielodzietne. Kto wierzył od początku, to dalej wierzy i chodzi do kościoła. Nie spotyka się, aby ludzie żyli bez grzechu, chociaż chodzą do kościoła. Ksiądz grzeszy, a co dopiero człowiek zwykły. Człowiek ma we krwi, że zawsze się do kościoła chodziło, to się chodzi i bez kościoła jakoś tak głupio, łyso, jak człowiek nie pójdzie. A kto nie chodził, to mu łyso iść, po co do tego kościoła, jak nigdy nie chodziłem, to nie muszę chodzić. Zależy, jak kto podchodzi do tego, teraz jest wolność słowa, nikomu nikt nie będzie nakazywał, każdy wie, jak ma postępować". Miasto – (mężczyzna, l. 55) „Jest jakaś grupa ludzi, co zawsze chodziła i chodzi do kościoła, a jakaś grupa ludzi, która nie praktykuje. Zawsze tak jest, że się chodzi do kościoła na pokaz. W wielu firmach, instytucjach, które nie miały nic wspólnego z Kościołem, nagle wszyscy się święci porobili. Takie są czasy, żeby z Kościołem trzymać, bo w tym jest jakiś interes, układy. Jedni pokazują, że trzymają z Kościołem, inni się z tego śmieją", (kobieta, l. 54) „Księża są zapraszani na otwarcie firm, uroczystości świeckie. Pracownicy firm uczestniczą w mszy podczas uroczystości, chociaż nie wszyscy z nich to akceptują i po uroczystości zrzucają mundury".

Życie kulturalne w społecznościach lokalnych powiązane jest nierozzerwalnie z organizacją i uczestnictwem w uroczystościach kościelnych. Spośród wszystkich uroczystości stanowiących wartość duchową i społeczną dla poszczególnych mieszkańców wsi święta kościelne mają pierwszoplanową rolę. Wspólne spotkania i przeżycia umacniają więzi społeczne i stanowią podstawę procesu integracji społeczności wiejskiej. Uczestnictwo w rytuałach kościelnych na wsi od-

bywa się pod kontrolą społeczną. Opinia publiczna, oceniając daną osobę, odwołuje się do jej stosunku do wiary, zwracając uwagę nie tyle na moralną ocenę czynów popełnianych przez daną osobę, ile na demonstracyjne uczestnictwo w ważniejszych uroczystościach kościelnych. W badanych społecznościach lokalnych udział wiernych w religijnych uroczystościach jest bardzo liczny i regularny. Miasto Mielec prawie dorównuje pod tym względem wsi. W czasach komunistycznych ten typ aktywności deklarowało w mieście dwie trzecie respondentów, a obecnie – trzy czwarte. Na wsi najmniejsze zaangażowanie widać u młodzieży, największe – u najstarszych respondentów, natomiast w mieście nie zależy to od wieku.

Rytuałom sakralnym dokonywanym przez duchownych w kościele podczas ceremonii towarzyszy symbolika spleciona z tradycjami ludowymi. Oprawa rytuałów symbolami nadaje rangę i powagę uroczystości. Rytuały kościelne nie podlegają zmianom, natomiast wraz z postępem cywilizacyjnym stopniowo zmniejsza się symboliczna obudowa obrzędowości świąt kościelnych. Na wsi tradycje te utrzymują się według dwóch trzecich przebadanej populacji na stałym poziomie w obu badanych okresach. W obu badanych okresach największą wagę do utrzymywania tradycji świętowania przykładają respondenci będący w wieku wychowywania dzieci, gdyż młode pokolenie przejmuje nastrój świąteczny wytwarzający rodzinną atmosferę. Starsi mieszkańcy społeczności wiejskiej starają się swoim zachowaniem podtrzymać te tradycje, nie znajdując one jednak powszechnego naśladownictwa u młodej generacji wiejskiej. Nie można jednak generalizować tych postaw, bo zdarzają się przykłady zainteresowania młodzieży rytualną oprawą świąt bez pomocy i udziału dorosłych, ale w uwspółcześionej formie. Ponad 80% respondentów w mieście przywiązywało duże znaczenie do podtrzymywania tradycji obrzędowości świąt kościelnych w czasach PRL-u, a po 1990 r. – nie-

całe dwie trzecie. Współczesna młodzież miejska, podobnie jak wiejska, jest w mniejszym stopniu zainteresowana celebrowaniem obrzędów niż jej rówieśnicy w PRL-u¹⁰.

Obrzędy przejścia

Kolejną grupę uroczystości stanowią obrzędy przejścia związane z osiąganiem pewnych etapów dojrzałości w świetle wiary chrześcijańskiej i zmianą stanu cywilnego.

O przyjmowaniu sakramentu chrztu św. przez dziecko decydują jego rodzice. Uroczystość kościelna połączona jest z przyjęciem dla zaproszonych gości zwanym chrzcinami. Respondenci w mieście i na wsi jednakowo oceniają (ok. 90% wskazań), że po zmianie ustrojowej nasiliło się zapraszanie rodziny na tę uroczystość. W obu środowiskach upowszechnia się zapraszanie znajomych, ale miasto wyprowadza pod tym względem wieś (70% i 55% wskazań). Na skalę tych ocen nie wpływa wiek respondentów.

Następnym religijnym obrzędem przejścia jest pierwsza komunia św. będąca uroczystością rodzinną o dużej randze. Trzy czwarte respondentów ze wsi i ponad 80% z miasta ocenia, że nasila się przygotowywanie do tego sakramentu dzieci pierwszokomunijnych przez Kościół. Ale w obu środowiskach obserwuje się jednocześnie wzrost zeświecczenia tej kościelnej uroczystości, bowiem identyfikatorem pierwszej komunii św. są prezenty, na wsi w jeszcze większym wymiarze niż w mieście (95% i 88% wskazań). Zarysowuje się pokoleniowe zróżnicowanie pomiędzy miastem i wsią w ocenie obrzędów i obyczajów pierwszokomunijnych. W mieście większy odsetek młodego i średniego pokolenia uznaje te obyczaje w ich wymiarze religijnym, natomiast na wsi

¹⁰ K. Leśniak-Moczuk, *Przemiany wiejskich społeczności lokalnych w odniesieniu do miasta*, s. 452–453, 455, 483–494.

większy odsetek starszego pokolenia. Przemiany w mentalności wiejskiego starszego pokolenia wyrażają się w tym, że wzrósł odsetek dziadków przywiązujących większe znaczenie do dawania prezentów niż do religijnego wymiaru pierwszej komunii ich wnuków. Z okazji tego wydarzenia powszechne było zapraszanie najbliższej rodziny, sąsiadów, względnie znajomych do domu, a pojawił się też nowy obyczaj urządzania imprez w lokalach publicznych. Pod tym względem wieś także wyprzedza miasto (72% i 68% wskazań). Na zapraszanie gości do lokalu przed 1990 r. wskazywało ok. 14% respondentów z obu środowisk. Do obsługi tej uroczystości powstało profesjonalne zaplecze z wielu branż w postaci „przemysłu komunijnego” oferującego usługi, wyroby wytwarzane wyłącznie na tę okoliczność.

Podczas przygotowań do trzeciego sakramentu w życiu człowieka – bierzmowania nastąpił wzrost znaczenia nauk w kościele. Zwiększa się też obyczaj zapraszania rodziców chrzestnych z okazji tej uroczystości, a w największym stopniu nastąpił wzrost obdarowywania bierzmowanej młodzieży prezentami. Przemiany te mają miejsce w jednakowym stopniu w mieście i na wsi i dostrzegane są przez większość respondentów ze wszystkich grup wiekowych.

Obrzędowość weselna związana z uroczystością ślubną dodaje splendoru rodzinie państwa młodych zarówno w mieście powiatowym, jak i badanych wsiach. Wiek respondentów nie różnicował wypowiedzi na temat obrzędowości ślubnej. Według opinii badanych na pierwszym miejscu pozostaje błogosławieństwo młodej pary przez rodziców. Podtrzymywana jest tradycja występowania nowożeńców w stosownych ślubnych strojach, kupowanie przez pana młodego obrączek i bukietów ślubnych. Odchodzi się jedynie od zwyczaju łączenia w parę na czas ślubu i wesela zaproszonych gości wolnego stanu cywilnego. Polegało to na przypinaniu przez panny bukietów kwiatów wybranym kawalerom przed ceremonią ślubną. Dobrane parę, stojąc w korowodzie,



Il. 7. Państwo młodzi z orszakiem druhen i družbów, fot. archiwum autorki

towarzyszyły państwu młodemu podczas mszy św. i bawiły się razem na zabawie weselnej. Zanika zabobonny zwyczaj (niezbyt rozpowszechniony) zarzucania podczas klęczenia na mszy św. na nogi pana młodego welonu panny młodej, który miał symbolizować podporządkowanie się męża żonie w życiu małżeńskim. W obu środowiskach po wyjściu z kościoła po ceremonii zaślubin goście weselni obsypują młodą parę ryżem, drobnymi monetami lub cukierkami na szczęście, a następnie składają życzenia oraz wręczają prezenty i kwiaty.

Obchodzenie rocznic ślubów w mieście ma religijny wydźwięk w niezmienionym wymiarze (42% wskazań), wzrósł obyczaj zapraszania gości na przyjęcie z tej okazji – z jednej czwartej do połowy wskazań miejskich respondentów. Na wsi w okresie PRL-u zamawianie mszy św. z okazji rocznicy ślubu było tak samo praktykowane jak w mieście,

a obecnie obyczaj ten umacnia się, na co wskazuje dwie trzecie respondentów ze wsi. Zapraszanie gości na przyjęcie z okazji rocznicy ślubu było praktykowane w takim samym stopniu w mieście jak na wsi, obecnie jest nieco rzadsze.



Il. 8. Ksiądz prymicjant w wieńcu, fot. M. Kania

Prymicje są rzadkim wydarzeniem w środowisku lokalnym, ale nie straciły na bogatej oprawie rytualnej, odbywają się z udziałem znacznej liczby uczestników. Tradycja zapraszania rodziny do trzeciego pokolenia i mieszkańców wsi na prymicyjne przyjęcie z okazji święceń kapłańskich absolwenta seminarium duchownego staje się mniej popularna w ocenie respondentów z miasta i ze wsi. Zwyczaje te były podtrzymywane w PRL-u według połowy respondentów w mieście i dwóch trzecich respondentów na wsi,

częściej w starszym wieku. Obecnie na organizowanie tak dużych przyjęć prymitywnych wskazuje jedna trzecia z miasta i połowa respondentów ze wsi. Odchodzenie od tego obyczaju wiąże się ze wzrostem kosztów organizacji przyjęć obecnie w porównaniu do okresu, kiedy nieznane były tak wysokie standardy przyjmowania gości.

Na wsi w podobnym zakresie jak i w mieście zmieniała się większość obrządków celebrowanych przy ostatniej ceremonii życiowej – pogrzebie. Tradycją wiejską było wyprowadzanie zwłok z domu zmarłego.



Il. 9. Kondukt pogrzebowy, fot. archiwum autorki

Obecnie ceremonia pogrzebowa rozpoczyna się w kaplicy cmentarnej. Ostatnie posługi przy trumnie wykonywane kiedyś przez rodzinę, znajomych lub sąsiadów obecnie powierzane są wynajętej firmie pogrzebowej (w mieście 95%, na wsi 83%). Według połowy respondentów z obu środowisk

stypy organizowano w domu, a obecnie częściej – w mieście w wynajmowanych lokalach. Wszystkie spostrzeżenia dotyczące ostatniej drogi człowieka potwierdzali respondenci bez względu na wiek.

Obrzędy przejścia są celebrowane uroczyście zarówno w wymiarze religijnym jak i świeckim, a zmiany zachodzące w związku ze zmianą ustrojową dotyczą w podobnym zakresie środowiska małego miasta i wsi w powiecie mieleckim.

Zakończenie

Wyniki badań zrealizowanych w powiecie mieleckim wspierają tezę o odtwarzaniu religijności nawykowej, tradycyjnej, wyrażającej się uczestnictwem w praktykach religijnych, kultywowaniem obrzędów świąt kalendarza liturgicznego i sakralizacji obrzędów przejścia¹¹.

Zarówno w małym mieście jak i w społecznościach wiejskich wraz z przemianami społecznymi obserwuje się spadek nasilenia niektórych praktyk religijnych, ale nadal stanowią one jeden z ważniejszych czynników kulturotwórczych środowisk małomiasteczkowych i wiejskich.

W warunkach ponowoczesnego społeczeństwa wiara powinna być wyrazem świadomej i osobistej decyzji, a nie tylko dziedziczenia kulturowego¹². Teza ta stanowi punkt wyjścia do innej obserwacji związanej z przestrzeganiem zasad wiary katolickiej przez wiernych deklarujących religijność. Dość powszechnie stosowane praktyki religijne wraz z uznawaniem przez większość respondentów w niniejszych badaniach za najważniejszą rolę Kościoła – wpływanie na

¹¹ K. Leśniak-Moczuk, *Przemiany wiejskich społeczności lokalnych w odniesieniu do miasta*, s. 458–468.

¹² J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 155.

moralność i postawy ludzi względem innych – nie musi być zgodne z przestrzeganiem prawd wiary w życiu codziennym i zasad etyczno-społecznych (solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego) wynikających z katolickiej nauki społecznej¹³. Wyniki późniejszych badań o charakterze jakościowym, przeprowadzonych przez autorkę niniejszego artykułu na Podkarpaciu, dowodzą, że zanika wpływ wzorców moralnych i przestrzeganie kanonów wiary we wspólnotach parafialnych¹⁴. Ksiądz Janusz Mariański pisze o innych badaniach socjologicznych, które wskazują, że deklarowana ogólna religijność dość często koreluje negatywnie z ukształtowanymi kościelnymi postawami moralnymi¹⁵. Masowy udział w praktykach religijnych bardziej niż przekonania moralno-religijne przyczyniają się do integracji i identyfikacji Polaków oraz do utrwalania symboliki w dziedzinie świadomości i zachowań¹⁶. Wyniki sondaży społecznych pokazują wpływ większej religijności na wzrost aktywności społecznej i politycznej parafian¹⁷.

Rozkład porządku religijnego i tradycyjnego porządku moralnego w społeczeństwach ponowoczesnych, zdaniem Janusza Mariańskiego, wynika z możliwości wybierania spośród wielu wartości i norm świeckich i kościelnych, a religia może być traktowana jako rezerwa etyczna mająca znacze-

¹³ W. Piwowski, *Katolicka nauka społeczna*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 17.

¹⁴ K. Leśniak-Moczuk, *Społeczno-humanizacyjne funkcje parafii wiejskiej w okresie transformacji systemowej*, [w:] *W poszukiwaniu sensu życia. O religii, moralności i społeczeństwie*, J. Baniak (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010, s. 342.

¹⁵ J. Mariański, *Religia i religijność w społeczeństwie polskim*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, J. Mariański (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 500.

¹⁶ W. Piwowski, W. Zdaniewicz, *Socjologia religii*, s. 317.

¹⁷ J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia nauki społecznej i socjologii moralności*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 2008, s. 160.

nie, jeśli przyniesie korzyści¹⁸. Maria Libiszowska-Żółtkowska podkreśla odpowiedzialność współczesnego człowieka za indywidualne wybory pod wpływem rosnącej dostępności i styczności z religiami i tradycjami spoza swojego kręgu kulturowego¹⁹.

W ponowoczesnym społeczeństwie pogłębia się sekularyzacja (zeświecczenie, laicyzacja, dechrystianizacja) będąca założonym procesem spadku popularności praktyk religijnych, osłabiania wierzeń, uzasadnień i znaczeń religijnych bądź ograniczania zakresu działań instytucji kościelnych, czy pojawiania się nowych form religijności²⁰. Sekularyzacja wraz z pluralizmem i indywidualizmem religijnym wymaga zróżnicowania oferty duchowej i społecznej Kościoła uwzględniającej problemy i potrzeby środowisk i grup społecznych, nie rezygnując z oferty trafiającej do mas. Przytaczane są poglądy socjologów mówiące o zmianie funkcji religii w społeczeństwie, a nie o jej zmierzchu. Przejawami tych funkcji są ruchy kościelne i nowe wspólnoty religijne, będące jedną z dróg pogłębiania religijności²¹.

W drugiej fazie sekularyzacji postmodernistycznej zachodzi demontaż religijności kościelnej, rozwój form religijności pozakościelnej, poszukiwanie duchowości poza oficjalnymi strukturami Kościoła i poza religią, co według Marka Marczewskiego oznacza przechodzenie od religijności kościelnie ugruntowanej do zindywidualizowanej (sprywaty-

¹⁸ J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 111.

¹⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?*, [w:] *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, J. Baniak (red.), Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 2006, s. 279.

²⁰ M. Grabowska, *Sekularyzacja*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, s. 21.

²¹ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005, s. 292.

zowanej)²². Maria Szyszkowska przykłada dużą wagę do rozwoju duchowego, stanowiącego istotę człowieczeństwa. To pojęcie szersze od rozwoju intelektualnego. Nawet jeśli nie jest utożsamiany z religią, to uczucia, wrażliwość i wyobrażenia jako składniki rozwoju duchowego leżą u podstaw racjonalnych procesów myślowych, a wyższy poziom empatii, tolerancji jest przeciwwagą wobec przemocy²³.

Przytoczone w artykule wyniki badań i poglądy socjologów, duchownych i świeckich socjologów religii oraz filozofa wskazują na dużą dynamikę przemian w sferze religijności. Ta dynamika jest wywołana głównie przez czynniki obiektywne odnoszące się do zmiany ustrojowej i przeobrażeń cywilizacyjnych w kierunku ponowoczesności. Warto postawić w związku z tym pytanie o przyszłość religijności w europejskim kręgu kulturowym. Jedną z odpowiedzi są rozważania ks. prof. Janusza Mariańskiego umacniające poglądy o trwałości religii. Zmniejszeniu głębi i zasięgu kościelnej religijności, utracie cech masowości, instytucjonalnego zabezpieczenia i społecznego zakorzenienia wiary katolickiej w ponowoczesnym społeczeństwie wyboru może jednak towarzyszyć pluralizm owocujący pojawieniem się Kościołów niechrześcijańskich w Europie²⁴.

²² M. Marczewski, *Konkurencja czy współdziałanie? Socjologia religii i teologia pastoralna. Wkład Księdza Profesora Janusza Mariańskiego w teologię pastoralną*, [w:] *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, J. Baniak (red.), Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 250.

²³ M. Szyszkowska, *Człowiek uwikłany. Ideały jako drogowskazy*, Kresowa Agencja Wydawnicza, Białystok 2014, s. 31.

²⁴ J. Mariański, *Czy Europa bez Boga? Między sekularyzmem a nową ewangelizacją*, https://www.gosc.pl/doc/6134271.Ks-prof-Marianski-Religijna-przyszlosc-Europy-ukształtuje-sie-w?fbclid=IwAR04YFygPAmc47SKlv.GJjgSJUrH3rzEys_hJd1r-Aokg8ocz76IKjf3oI (2019).

Małgorzata Dziekońska

Życie religijne Polaków w walijskiej parafii w doświadczeniach polskiego misjonarza

Za sprawą włączenia Polski w struktury Unii Europejskiej (UE), rok 2004 stał się ważną cezurą w historii międzynarodowych przemieszczeń Polaków. Zmianie uległa struktura demograficzna i skład ilościowy strumienia migracji, pojawiły się nowe kraje przeznaczenia. Migrantów tej fali wyróżniał młody wiek, stosunkowo dobre wykształcenie; na rynku pracy podejmowali jednak zatrudnienie najczęściej w sektorach o niskich płacach, poniżej kwalifikacji; coraz rzadziej wyjeżdżali z zamiarem pozostania na dłużej lub nawet na stałe. Korzystając z możliwości łatwego przemieszczania się (tanie bilety lotnicze, krótsze odległości) oraz legalnej pracy w krajach UE migranci do dziś pozostają mobilni. Część osób wraca do Polski, by jednak po pewnym czasie podjąć kolejną migrację, inni poszukują korzystniejszych warunków w kolejnym kraju. Według danych spisowych Głównego Urzędu Statystycznego w przededniu tego wydarzenia, w 2002 r., powyżej dwóch miesięcy poza granicami Polski przebywało 786,1 tys. Polaków, zaś powyżej 12 miesięcy i dłużej kolejne 626,2 tys.¹ Dane pochodzące

¹ *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*, GUS, Warszawa 2002, s. 46.

z kolejnego Narodowego Spisu Ludności i Mieszkań (2011 r.) wskazywały, że powyżej trzech miesięcy za granicą przebywało już 2017,5 tys. osób, które jako stałe miejsce zamieszkania wskazywały Polskę, a ponad 1564,6 tys. Polaków przebywało za granicą minimum rok². Na koniec 2016 r. liczba ta wzrosła o kolejne 500 tys. osób czasowo nieobecnych w kraju (2515 tys.), co stanowiło o 118 tys. (4,7%) więcej niż w roku poprzednim. Zdecydowana większość migrantów przebywała w krajach Unii Europejskiej (2096 tys.), z których najczęściej Polacy wybierali Wielką Brytanię (788 tys.)³. Brytyjskie biuro statystyczne podaje, że od 2008 r. Polacy są na Wyspach jedną z wiodących narodowości urodzonych poza Wielką Brytanią. W 2015 r. Polska wysunęła się na pierwszą pozycję wyprzedzając Indie⁴. Polacy najczęściej na miejsce czasowego osiedlenia wybierali duże miasta, takie jak Londyn, Liverpool, Manchester, Glasgow, Edynburg, ale całkiem sporo osób zwróciło się w stronę małej, liczącej ponad trzy miliony mieszkańców, Walii. W latach 2001–2011 liczba osób urodzonych za granicą wzrosła tu o 82% i stanowiła 5,5% ogółu ludności. Według spisu powszechnego ludności dla Walii z 2011 r. przebywały tam 18 023 osoby urodzone w Polsce, co oznacza 11% całkowitej populacji uro-

² *Migracje zagraniczne ludności. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*, GUS, Warszawa 2013, s. 49.

³ Pozostałe kierunki to: Niemcy (687 tys.), Holandia (116 tys.), Irlandia (112 tys.), Włochy (93 tys.), Norwegia (85 tys.), Francja (64 tys.), Belgia (54 tys.), Szwecja (49 tys.), Austria (39 tys.), Dania (32 tys.), Hiszpania (29 tys.). Źródło: *Informacja o rozmiarach i kierunkach czasowej emigracji z Polski w latach 2004–2016. Notatka informacyjna*, GUS, Warszawa 2017, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/migracje-zagraniczne-ludnosc/informacja-o-rozmiarach-i-kierunkach-emigracji-z-polski-w-latach-20042016,10.html> (dostęp: 11.10.2019).

⁴ *Overview of the UK population: August 2019*, Office for National Statistics, <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/populationandmigration/populationestimates/articles/overviewoftheukpopulation/august2019> (dostęp: 02.01.2020).

dzionej poza Wielką Brytanią. Najchętniej wybierane przez polskich migrantów walijskie miasta to Cardiff, Wrexham i Llanelli⁵.

W Walii w 2011 r. chrześcijanie stanowili 57,6% ludności, choć w okresie pomiędzy dwoma spisami ludności (2001–2011) odsetek ten wyraźnie spadł (o 14,3 punktu procentowego), a dwukrotnie wzrosła liczba ludności muzułmańskiej, hinduskiej i buddyjskiej. Wzrósł natomiast odsetek osób nie wyznających żadnej religii (z 18,5% w 2001 r. do 32,1% w 2011 r.)⁶. Walia jest krajem, w którym historycznie tożsamość narodowa i religijna były ściśle powiązane. Instytucje religijne protestanckich nonkonformistów i metodystów kalwinistów wywarły istotny wpływ na kształtowanie się walijskiej kultury i społeczeństwa. W wieku XXI słabnie społeczne, kulturowe, polityczne znaczenie religii. Walia wyraźnie ulega sekularyzacji, poszerza się oferta różnorodnych wyznań, na co niemały wpływ mają właśnie migracje, a też zmiany polityczne. Spadek liczby osób wierzących widać najbardziej w tych wyznaniach i Kościołach, które historycznie charakteryzowały się ścisłym powiązaniem z językiem i kulturą walijską. Coraz mniej osób postrzega religię jako źródło swojej tożsamości, identyfikacji narodowej⁷.

Na terenie Anglii i Walii już od 125 lat prowadzi działalność Polska Misja Katolicka (PMK). Instytucja koordynuje duszpasterstwo dla Polaków mieszkających na terenie Anglii i Walii. Polacy trafili tam już w pierwszej połowie XIX w.,

⁵ P. Wróbel, *Polish Migration's Socio-Cultural Impact on Wales in the Aftermath of 2004 – Preliminary Findings from Western Wales. An Aberystwyth Case Study*, „*Studia Celtica Posnaniensia*” 2016, nr 1, s. 91–112.

⁶ *A Statistical Focus on Religion in Wales, 2011 Census: Executive summary*, <https://gov.wales/sites/default/files/statistics-and-research/2018-12/151027-statistical-focus-religion-2011-census-executive-summary-en.pdf> (dostęp: 02.01.2020).

⁷ P. Chambers, A. Thompson, *Coming to Terms with the Past: Religion and Identity in Wales*, „*Social Compass*” 2005, nr 52, s. 337–352.

między innymi szukając schronienia i warunków do życia po nieudanych powstaniach (1831, 1848, 1868, 1905). To dla nich zaczęto odprawiać pierwsze nabożeństwa, a w 1894 r. stała misja polska w Anglii i Walii zyskała formalny charakter. Pierwszy własny kościół (kupiony od swedenborgian za 4000 funtów) PMK zyskała dopiero w 1928 r. (mieścił się w Londynie), zaś pierwsza personalna diecezja polska na terenie Anglii i Walii została utworzona w 1948 r. Działalność Misji polegała na otoczeniu migrantów opieką i wsparciem duchowym, które oprócz typowej posługi kapłańskiej obejmowało działalność wydawniczą (dostępnych było kilka rodzajów pism katolickich) oraz edukacyjną (Misja zakładała polskie szkoły katolickie). Polacy chętnie organizowali siły i zbierali fundusze, aby polskich kościołów w Anglii i Walii było coraz więcej; czasem odkupowali je od anglikanów, często budowali od początku. Obecnie PMK jest właścicielem 30 kościołów, 12 kaplic, 39 plebanii i 55 ośrodków parafialnych. Polskie parafie stanowiły centrum polskiego życia społecznego, kulturalnego i narodowego. Po roku 2004 kościoły polskie w Anglii i Walii na nowo wypełniły się wiernymi, pojawiła się potrzeba powołania nowych ośrodków duszpasterskich. Obecnie PMK obejmuje blisko 70 parafii i ponad 200 miejscowości, w których regularnie jest odprawiana msza św. w języku polskim. Ponad 100 kapłanów sprawuje posługę duszpasterską w strukturach Misji⁸.

Religia i migracje w świetle badań

Naukowcy zajmujący się badaniem przemieszczeń międzynarodowych są zgodni – mało miejsca do tej pory poświęcono w nich religii i jej wpływowi na funkcjonowanie

⁸ Źródło: <https://www.pcmew.org/pages/o-nas/> (dostęp: 28.12.2019).

migrantów w nowym kraju. Socjologia religii w obszarze migracji również podjęła niewiele badań na dużą skalę⁹. Informacje na temat identyfikacji religijnej migrantów bazują w dużej mierze na danych spisowych – jeśli pytanie o wyznanie zostało w konkretnym spisie uwzględnione, oraz na indywidualnych badaniach naukowców, które najczęściej ilustrują tylko wycinek rzeczywistości. Uzupełnieniem mogą być badania opinii społecznej czy postaw i wartości, na podstawie których można między innymi ustalić poziom deklarowanej identyfikacji wyznaniowej i uczestnictwa w życiu duchowym wybranego Kościoła w badanej zbiorowości, oraz deklaracje wiary. Jednak z powodu różnych metodologii i relatywnie niewielkiej ilości danych trudno jest uzyskać pogłębioną charakterystykę zjawiska. Wyraźnie brakuje kompleksowych baz danych, które zawierałyby informacje na temat identyfikacji wyznaniowej osób wjeżdżających do kraju i niewiele jest badań poświęconych temu zagadnieniu¹⁰; uwaga wciąż koncentruje się na kwestiach integracji ekonomicznej, edukacji, mobilności społecznej oraz losów kolejnego pokolenia, pochodzenia etnicznego czy zaangażowania politycznego migrantów¹¹. Rozszerzenie perspektywy badawczej o kwestie wyznaniowe mogłoby znacznie poszerzyć możliwości interpretacji danych i z pewnością zaproponować odpowiedzi na tak pilne dziś pytania o czynniki wpływające na integrację, a nawet asymilację migrantów w nowym miejscu lub na jej brak¹².

⁹ F. Van Tubergen, *Religious Affiliation and Attendance Among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2006, nr 45, s. 1–22.

¹⁰ P. Kivisto, *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Polity Press, Malden 2014.

¹¹ N. Foner, R. Alba, *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?*, „International Migration Review” 2008, nr 42, s. 360–392.

¹² C. Diehl, M. Koenig, *God Can Wait – New migrants in Germany between*

W dotychczasowych badaniach nad migracjami i religią skupiono się głównie na funkcjach, jakie pełni ona w życiu migranta, i na czynnikach determinujących nasilenie lub osłabienie praktyk religijnych po przyjeździe, a także znaczeniu religii i wiary w życiu migrantów. Jedną z ważniejszych, jeśli nie najważniejszą, funkcją praktyk religijnych w obcym kraju jest wzmocnienie etnicznej tożsamości imigrantów. Odbywa się to w społecznie akceptowanych formach, migranci za pośrednictwem religijnych instytucji mogą przenosić i odtworzać ważne aspekty ich własnej kultury (rytuały, muzyka, święta, dziedzictwo), mogą to robić we własnym języku¹³. Splot historycznych okoliczności spowodował, że religia stanowi bardzo mocny fundament tożsamości narodowej Polaków, osadza jednostkę w życiu społecznym, wprowadza strukturę do codziennego życia, zapewnia kontynuację przeszłości i dostarcza rytuałów, które budują społeczną ramę indywidualnych działań, dając im w ten sposób znaczenie¹⁴. Religia przychodzi z pomocą polskim rodzicom jako środek reprodukcji kultury i nośnik wartości, w których chcą wychować dzieci, zwłaszcza w obcym kraju. Kolejna funkcja religii ma duże znaczenie dla indywidualnych osób, ale można ją też rozpatrywać szerzej, nawet z perspektywy społeczności przyjmującej – religia może wspierać asymilację¹⁵. Ob-

early adaptation and religious reorganisation, [w:] *Incorporating Faith: Religion and Immigrant Incorporation in the West*, „International Migration Special Issue” 2013, nr 51, s. 8–22.

¹³ N. Foner, R. Alba, *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe. Bridge or Barrier to Inclusion?*, „International Migration Review” 2008, nr 42, s. 360–392.

¹⁴ M. Marody, S. Mandes, *‘Polish Religious Values as Reflected in the European Values Survey’*, [w:] S. P. Ramet, I. Borowik (red.), *„Religion, Politics and Values in Poland”* 2017, s. 231–56.

¹⁵ N. Foner, R. Alba, *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?*, „International Migration Review” 2008, nr 42, s. 360–392.

serwacje społeczeństwa amerykańskiego jeszcze z lat pięćdziesiątych XX w. dowodzą, że Amerykanie bardziej akceptują różnorodność religijną niż różnorodność etniczną. Religia jest więc wykorzystywana przez imigrantów jako społecznie tolerowany środek do konstruowania własnej kultury i tożsamości¹⁶. Jest też religia mediatorem różnic, pozwala łatwiej pogodzić się i zaakceptować różnice etniczne, jeśli osoby łączy wspólna wiara¹⁷. Uczestnictwo w społeczności religijnej daje schronienie przed dyskryminacją, akceptację własnej grupy, bezpieczeństwo relacji¹⁸. Zaangażowanie w działalność organizacji religijnych może dać dostęp do różnych korzyści, które przyspieszają strukturalną integrację¹⁹. Jednak religia może mieć funkcję izolacyjną, sprzyjać zamykaniu się migrantów we własnym gronie i utrwalaniu znanego sobie modelu kulturowego²⁰, co może prowadzić do odgradzania się od społeczeństwa przyjmującego, nawet od osób tego samego wyznania.

Zachowania religijne migrantów są kształtowane przez czynniki występujące w nowym miejscu. Sama migracja i przebywanie w nieznanym kraju jest już silnym przeżyciem, mogącym wzmacniająco wpływać na podejście do wiary i religii. W obliczu trudności i wyzwań, kiedy migrant nie ma przy sobie bliskich osób, pojawia się w nim jeszcze silniejsza

¹⁶ W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, Anchor Books, New York 1960.

¹⁷ R. S. Warner, *Religion, boundaries, and bridges*, „Sociology of Religion” 1997, nr 58, s. 217–239.

¹⁸ P. Connor, *Increase or Decrease? The Impact of the International Migratory Event on Immigrant Religious Participation*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2008, nr 47, s. 243–257.

¹⁹ P. Connor, M. Koenig, *Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Integration Contexts*, „International Migration Review” 2013, nr 47, s. 3–38.

²⁰ M. Lisak, *Religijność instytucjonalna jako czynnik adaptacji polskich imigrantów w Irlandii*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” 2015, nr 2, s. 97–121.

potrzeba wsparcia. Wtedy osoby odkrywają Boga, a migracja w ten sposób staje się dla nich również doświadczeniem teologizującym (*theologizing experience*)²¹. Te same okoliczności mogą powodować zupełnie przeciwne postawy, migranci mogą poczuć się osamotnieni ze swymi problemami, mogą stracić nadzieję, wiarę i wtedy migracja będzie doświadczeniem traumatyzującym (*traumatizing experience*)²². Pogłębianiu wiary nie służy różnorodność religijna kraju migracji. Bogata oferta grup wyznaniowych rozprasza uwagę, przez co zwiększa podatność na wpływ innych religii/wyznań, może osłabić dotychczasową wiarę i partycypację religijną migranta oraz podsunąć alternatywne drogi zaspokajania potrzeb duchowych²³. Wśród czynników, które mogą determinować poziom zaangażowania w praktyki duchowe migrantów są wskazywane zmienne społeczno-demograficzne: wiek, płeć, wykształcenie, stan cywilny, zatrudnienie²⁴, wiejskie pochodzenie, długość pobytu za granicą²⁵, zaangażowanie w życie duchowe w kraju pochodzenia²⁶. Najczęściej

²¹ T. L. Smith, *Religion and ethnicity in America*, „American Historical Review” 1978, nr 83, s. 1115–1185.

²² C. Hirschman, *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, „International Migration Review” 2004, nr 38, s. 1206–1233.

²³ M. Higgins Espinoza, D. S. Massey, *The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice. A Theologizing or Alienating Experience?*, „Social Science Research” 2011, nr 40, s. 1371–1389.

²⁴ F. Van Tubergen, *Religious Affiliation and Attendance Among Immigrants in Eight Western Countries. Individual and Contextual Effects*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2006, nr 45, s. 1–22.

²⁵ C. Diehl, M. Koenig, *God Can Wait – New migrants in Germany between early adaptation and religious reorganisation*, [w:] *Incorporating Faith: Religion and Immigrant Incorporation in the West*, „International Migration Special Issue” 2013, nr 5, s. 8–22.

²⁶ M. Higgins Espinoza, D. S. Massey, *The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice: A Theologizing or Alienating Experience?*, „Social Science Research” 2011, nr 40, s. 1371–1389.

uczestnictwo w praktykach religijnych jest pozytywnie skorelowane z posiadaniem dzieci w kraju migracji.

Celem niniejszego tekstu jest próba scharakteryzowania życia religijnego Polaków w walijskiej parafii, w szczególności uzyskanie odpowiedzi na pytania o: miejsce i charakter praktyk religijnych w ich życiu, wychowanie dzieci w duchu wiary katolickiej, kultywowanie polskich zwyczajów i tradycji, o identyfikację narodową za pośrednictwem praktyk religijnych oraz przejawy postaw patriotycznych. Ważnym pytaniem jest to o znaczenie religii w codzienności na obczyźnie, zwłaszcza o to, czy nowe okoliczności wzmacniają/osłabiają to znaczenie. Celem jest także próba opisanie pracy misyjnej wśród katolików w europejskim kraju chrześcijańskim, ustalenie największych wyzwań tej pracy i wskazanie ewentualnych różnic w podejściu do praktykowania wiary przez polskich i brytyjskich katolików.

Uwagi o metodzie

Tekst powstał na podstawie rozmowy przeprowadzonej z polskim księdzem, który na misji w Walii, rozpoczętej w 2012 r., spędził 3 lata. Informacje pozyskane w trakcie rozmowy posłużyły nie tyle do naszkicowania studium przypadku parafii katolickiej w Walii, co raczej – przyjrzenia się sytuacji polskich katolików mieszkających na terenie tej parafii, ich potrzeb i zaangażowania w życie religijne na obczyźnie. Wielokrotne porównania polskich zwyczajów do zwyczajów w katolickim kościele brytyjskim, a także zaangażowania polskich i brytyjskich katolików w życie duchowe pozwoliły zwrócić większą uwagę na bogactwo polskiej symboliki oraz na przywiązanie do Kościoła i wiary. Tak powstał obraz pracy misyjnej w jednym z krajów Unii Europejskiej w drugiej dekadzie XXI w. Czasami, by uzyskać szerszy kontekst, mój rozmówca nawią-

zywał do doświadczeń innych polskich księży sprawujących posługę duszpasterską w Walii, a zwłaszcza w większych polskich parafiach; zdarzało się, że powoływał się na doświadczenia księży brytyjskich. Ksiądz, który podzielił się doświadczeniami i obserwacjami, na własną prośbę pozostaje anonimowy; z tego względu jego imię zostało zmienione.

Praktyki religijne polskich migrantów w Walii

Na pewnym etapie posługi kapłańskiej w Polsce ksiądz Adam powziął decyzję, aby spróbować swoich sił na misji. Myślał o kraju „bardziej misyjnym”, takim jak na przykład Afryka – nie spodziewał się, że trafi do kraju europejskiego. Jego wyjazd był odpowiedzią na pismo biskupa z Wielkiej Brytanii, motywując brakiem powołań w tym kraju zwrócił się on do polskiego biskupa z prośbą o posłanie tam księdza. Ksiądz Adam został skierowany do archidiecezji Cardiff w Walii. Pracę rozpoczął w parafii w Bridgend (miasteczko liczące 10–15 tys. mieszkańców)²⁷ a po kilku miesiącach trafił do kolejnego miasteczka – Tonypany (ok. 10 tys. mieszkańców), gdzie pozostał. W tej brytyjskiej parafii ks. Adam z łatwością oszacował liczbę Polaków. Tych chodzących całą rodziną do kościoła było kilka, może kilkanaście osób, choć faktycznie katolików było dużo więcej. Różnica pomiędzy praktykującymi i niepraktykującymi katolikami w każdej parafii, również polskiej, stawała się bardzo wyraźna, kiedy nadchodził czas święcenia pokarmów na wielkanocny stół: „Jak zrobiłem poświęcenie wielkanocne – poświęconki – no to zjechało się o wiele więcej, tak z 15 rodzin, czyli gdzieś 50–60 osób, i większość mieszkało w tym miasteczku bądź

²⁷ Dane liczbowe zamieszczone w części prezentującej wyniki są przytoczone za ks. Adamem.

w jego okolicach. A czy tam jeszcze więcej Polaków mieszka? Pewnie trochę tak, pewnie część nie chodzi do kościoła”.

Warto nadmienić, że w diecezji działa jedna parafia typowo polska, a jej proboszcz jest jednocześnie rektorem Polskiej Misji Katolickiej. Na terenie Wielkiej Brytanii funkcjonuje ok. 100 parafii polskich i jest ok. 100 księży – na każdą przypada jeden polski ksiądz. Zdarzają się sytuacje, kiedy ksiądz do parafii dojeżdża. Często zdarza się, że ksiądz z Polski nie ma własnego kościoła i wtedy, za opłatą i zgodą biskupa miejsca oraz w porozumieniu z proboszczem, wynajmuje budynek brytyjskiego kościoła katolickiego. Wynajem jest w konkretne dni i na konkretne godziny w tygodniu, np. msza polska odbywa się trzy razy w tygodniu, czasami codziennie, a w niedzielę może odbyć się jedna lub dwie msze święte, w zależności od liczby parafian. Czasami, choć rzadko, zdarza się, że Polonia, która po wojnie została w Wielkiej Brytanii, wykupiła dany kościół, plac wokół oraz plebanię. Taki ksiądz może powiedzieć, że „ma swój kościół”, a więc i wszelkie ustalenia należą do niego. Jednak o budowaniu własnego, polskiego kościoła w Wielkiej Brytanii w obecnych czasach ks. Adam nie słyszał. Zazwyczaj tworzone są nowe parafie w kościele brytyjskim, w danej miejscowości, tam gdzie jest duże skupisko Polaków. Dzieje się to po uprzednim rozeznaniu księdza z PMK i zachowaniu wszelkich formalności.

Religia w życiu migrantów

Wśród moich pytań znalazło się to o miejsce religii w życiu Polaków w obcym kraju i o to, co decyduje o ich religijności bądź jej braku. Przy tak złożonym i trudnym do jednoznacznego zdefiniowania zagadnieniu, zwłaszcza kiedy wciąż niewiele wiadomo na temat religijności Polaków za granicą, jedynym sposobem, aby pozyskać choćby ogólny

ogląd tej sprawy, wydaje się obserwacja przejawów religijności, m.in. takich, jak: uczestnictwo we mszy św., przyjęty model wychowywania dzieci, kultywowanie polskich zwyczajów, zachowanie i wyrażanie tożsamości narodowej, a także patriotyzm i poczucie łączności z Polską za pośrednictwem Kościoła. Poniżej zostaną one ukazane z perspektywy osoby duchownej, co może oznaczać, że większą uwagę zyskają inne aspekty przejawów religijności Polaków za granicą niż wskazywałyby sami migranci.

Jednym z najważniejszych i zarazem najbardziej widocznych znaków świadczących o przywiązywaniu dużego znaczenia do spraw duchowych jest uczestnictwo w niedzielnej mszy św.: „Tak jak z księżmi rozmawiałem, to oni mówią, że mniej więcej, zależy od regionu, ale ok. 10% tylko, czasami do 15%, czasami poniżej 10% Polaków tam uczestniczy w takim życiu religijnym, we mszy świętej”. Obliczenia te księża czynią na podstawie obserwacji liczby osób podczas święcenia pokarmów w Wielką Sobotę w polskiej parafii w Cardiff. Regularnie na mszę św. niedzielną przybywa tu 200–300 Polaków, ale poświęcenie pokarmów przyciąga chyba wszystkich zamieszkujących w danym regionie na terenie parafii: „Kościół po prostu nie mieścił tych ludzi. Było wtedy, no, ponad 1000 to lekko, nawet więcej przychodziło wtedy, naprawdę cały kościół (...). Ale jeżeli już potem w codzienności, na niedzielnej mszy św. nie widać”. Ksiądz Adam miał podobne doświadczenia w swojej parafii, na mniejszą skalę. Po kilku miesiącach dokładnie wiedział, kogo z Polaków nie ma na mszy św. Ponieważ w tej parafii odprawiał msze w języku angielskim, polscy parafianie nie zawsze się zjawiali. Język angielski, opanowany nawet na bardzo wysokim poziomie, stwarza swego rodzaju barierę. Nie chodzi tu o pełne zrozumienie treści, lecz o przeżywanie i o modlitwę. Na przykład spowiedź w języku angielskim jest wyjątkowo trudna, ponieważ obcy język w jakiś dziwny sposób oddziela spowiadającego się od wyznawa-

nych grzechów – stają się wtedy trochę „nie moje”, zwyczajnie „nie czuje się spowiedzi”. Jeżeli tylko Polacy mają możliwość, to rezygnują z mszy odprawianej po angielsku i idą na mszę po polsku. W odległych zakątkach Walii, gdzie mieszkańców jest niewielu i jeszcze mniej migrantów z Polski, taka możliwość uczestnictwa w mszy św. w ojczystym języku jest raz na kilka tygodni – wtedy kiedy przyjedzie do nich polski ksiądz. Księża z kolei mają jeden kościół centralny oraz jedno, dwa, trzy, a nawet cztery miejsca dojazdowe. Wtedy msza w języku polskim w miejscu zamieszkania tych osób może się odbyć nawet raz w miesiącu, w wynajętym na ten cel kościele brytyjskim. Aby ludzie mogli uczestniczyć we mszy św. po polsku każdej niedzieli, muszą na taką mszę dojechać nawet kilkadziesiąt kilometrów: „Jak po kolędzie dojeżdżałem z ramienia tej parafii, założmy 40 mil, czyli 60 km w jedną stronę trzeba było jechać, czyli oni chcąc uczestniczyć we mszy polskiej muszą tam jechać”. Polacy decydują się, aby całymi rodzinami przemierzać te odległości.

Jest to ważne świadectwo wiary i pobożności. W Polsce, zdaniem ks. Adama, silny wpływ na uczestnictwo we mszy św. wywiera rodzina i znajomi, przywiązanie do tradycji, zwłaszcza jeżeli człowiek nie jest ugruntowany w wierze. W okolicznościach kraju migracji nie istnieje żadna zewnętrzna presja, jedyną motywacją jest własna wewnętrzna potrzeba²⁸: „Polacy motywują się sami, nie naprze-

²⁸ Obserwacje ks. Adama wpisują się w analizy procesów sekularyzacji i ewangelizacji społeczeństwa polskiego przełomu XX i XXI w. prowadzone przez Janusza Mariańskiego. Wynika z nich, iż w Polsce prawdopodobnie ulega zmianie motywacja uczestnictwa w niedzielnej mszy św. z zewnętrznej (presja społeczna) na wewnętrzną (własna inicjatywa) (J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, [w:] *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012*, L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniwicz /red./, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2013, s. 59–102).

ciw sąsiadów. Przychodzą ci ludzie, tak widać, że z takiego przekonania. Prawdziwi są. Oni wiedzą, po co idą. Wiedzą, że idą do Pana Boga, wiedzą, że idą na mszę św. Są bardziej ukształtowani, pewni”.

Polacy wyróżniają się religijnością na tle innych narodowości, widać ich na mszy św. Księża z walijskich parafii są zgodni, że Polacy „podnieśli im statystyki”. Ale przychodzą także dlatego, że kościół jest miejscem spotkania z innymi Polakami, miejscem styczności z polskimi zwyczajami: „Oni chcą kawałek polskości – a gdzie oni mają to znaleźć? Kościół i szkoła po prostu”. W kościele spotykają się grupy modlitewne takie same jak w Polsce, tutaj śpiewa i ma próby polska schola. Jednak najczęściej w kościele odbywa się katecheza dzieci i młodzieży. Wychowanie w wierze polskich dzieci urodzonych w Wielkiej Brytanii zależy tylko od rodziców. Większość z nich dąży do tego, by wychowywać swoje dzieci tak jak w Polsce i przede wszystkim w duchu wyznawanych wartości, co okazuje się wyjątkowo trudne, ponieważ: „Edukacja jest inna, inne wartości są tam, czy czasem nawet antywartości, wkomponowane w system tej edukacji (...) tam nie ma religii katolickiej w szkołach publicznych. Jest w szkołach katolickich i wielu Polaków posyła dzieci do szkół katolickich”.

Polacy za granicą pielęgnują swoje zwyczaje i tradycje, „bo jednak zdecydowana większość Polaków czuje się Polakami i chce mieć takie rzeczy jak w Polsce”, zwłaszcza że w kościele brytyjskim ich brakuje. Nie ma tam święcenia pokarmów na stół wielkanocny, nie ma pasterki, nie ma Wigilii, nie jest znane odwiedzanie parafian z wizytą duszpasterską w okresie Bożego Narodzenia czy poświęcenie samochodów na św. Krzysztofa: „Nie ma tam u nich czegoś takiego jak kolacja wigilijna. Oni świętują po prostu pierwszy dzień świąt. Ja tłumaczyłem im, że dla nas najważniejsza jest ta kolacja wigilijna i oni też są zachwyceni, kiedy słyszą o tym zwyczaju, o kolacji wigilijnej, o opłatku, składaniu życzeń,

o tym pustym miejscu przy stole, które zgodnie z tradycją zostawiamy. Oni bardzo chętnie słuchają takich opowieści”. Brytyjscy katolicy poznają je właśnie od Polaków. Żywo się nimi interesują, zadają pytania, niektórzy są wzruszeni, jednak nie próbują ich powtarzać u siebie. Zapewne mają własne zwyczaje, ale nie tak piękne i nie tak bogate jak nasze: „Pamiętam, jak zrobiłem w tej parafii walijskiej poświęcenie w Wielką Sobotę święconki na stół wielkanocny i ogłosiłem też dla Walijczyków, że coś takiego będzie, że zgodnie z polską tradycją itd. Powiedziałem dla rodzin polskich, żeby powiedziały tym, którzy nie chodzą do kościoła, no bo oni jak nie chodzą do kościoła, to na święconkę przyjdę prawie wszyscy, i zaprosiłem właśnie tych Walijczyków, żeby przyszli. No to cały kościół ludzi był, no bo kilkudziesięciu tych Polaków, no i tak z ciekawości wtedy przyszło kilkunastu tych parafian moich właśnie walijskich, no i oni byli zachwyceni. Jedna pani to się rozplakała – co dla nas takie oczywiste to się wydaje – no przyszli po święconkę, pomodliliśmy się, i taka pani pomogła przetłumaczyć teksty poświęcenia na język angielski. Ja tu też po angielsku te rzeczy powiedziałem, wyjaśniłem. Oni byli zachwyceni, mówią: »księżę, jakie to jest cudowne, jakie wy macie piękną tradycję i kulturę w Polsce«”.

Innym, ważnym dla Polaków świętem jest dzień Wszystkich Świętych. Nie jest łatwo przeżyć ten dzień za granicą, więc jeżeli nie ma możliwości wyjazdu do Polski na te dni, to Polacy – młodzi i starsi – idą na angielski cmentarz, żeby duchowo się łączyć, modlić się za zmarłych w Polsce i na polskich grobach stawiają znicze, głównie osobom ze starszej, powojennej Polonii.

Ksiądz Adam tłumaczył zaangażowanie Polaków w kultywowanie zwyczajów i tradycji faktem, iż katolicyzm jest ważnym składnikiem tożsamości narodowej Polaków: „Większość widzi się jako Polaków katolików, nawet jeżeli gdzieś tam przestali chodzić do kościoła, bo gdzieś tam jest

to głęboko po prostu zakorzenione. Nie wszyscy, ale wydaje mi się, że większość, tak. No bo jak można wywnioskować, nawet jeżeli nie chodzą do kościoła, jednak na poświęconkę przyjdą, czy na pasterkę nawet, czy nawet jakieś okolicznościowe, że przyjdą, kilka razy do roku nawet. Ale, że jednak jest takie utożsamienie się większości Polaków". Innym przykładem jest chrzest dzieci rodziców, którzy sami do kościoła nie chodzą. W małej zbiorowości łatwiej to zaobserwować – księży znają swoich parafian i rozpoznają, że osoby, które proszą o chrzest dla dziecka w kościele się nie pojawiają. To jest wtedy taki „chrzest z tradycji”. Brytyjczycy natomiast, „jeśli nie wierzą, to nie przyjdą po chrzest albo bardzo niewielu przyjdzie, ale nie jest to na taką skalę jak u nas”.

Związek z ojczyzną na pewno silniej odczuwa się będąc w obcym kraju. Polacy starają się budować i pielęgnować postawy patriotyczne. W taki świąteczny dzień, który w Wielkiej Brytanii często nie jest dla nich dniem wolnym od pracy, starają się, aby albo dokładnie tego dnia albo w pobliżu tego dnia – najczęściej w niedzielę – pojawił się u nich choć akcent patriotyczny. Najczęściej jest to wspólne śpiewanie pieśni patriotycznych, niektórzy księża w niedzielę sprawują mszę św. za ojczyznę według specjalnego na tę okazję formularza. W tych podniosłych momentach doceniają rzeczy duże, ale i te, które w Polsce wydają się małe, nieznaczące, a których brak nieoczekiwanie doskwiera na obczyźnie.

Praca misyjna w Walii

Wielka Brytania, od wieków chrześcijańska, obecnie jest państwem wielu religii, ale zdaniem ks. Adama przede wszystkim jest bardzo zlaicyzowana: „W skali Wielkiej Brytanii mówi się, że około 7% Brytyjczyków jest katolikami,

4–7%, to zależy od regionu. Z tego co widziałem, obserwowałem, rozmawiałem z ludźmi, z księżmi, też protestantami, z pastorami, bo miałem tam takich kolegów anglikanów, no to wnioskować trzeba, że najwięcej nie chodzi nigdzie, do żadnego kościoła czy związku wyznaniowego”.

Dane te w porównaniu do polskich statystyk są niepokojące. Z badań CBOS wynika, że w Polsce od 1990 r. niezmiennie wierzy w Boga 90% ankietowanych. Obecnie 92% uważa się za wierzących, a 3–8% za niewierzących; mniej więcej co drugi Polak określa się mianem wierzącego i regularnie praktykującego religijnie²⁹.

Proporcje te są wręcz odwrotne do brytyjskich, mimo to ks. Adam zauważa, że kondycja Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii wydaje się najlepsza w porównaniu z innymi Kościołami: „Kościół katolicki najbardziej się trzyma z tych wszystkich Kościołów, bo są jasne, przejrzyste zasady i niezmiennie, a ludzie tego po prostu chcą. Nie chcą jakiegось rozmydlania. Kościoły protestanckie, które wiele rzeczy takich podpuszczały gdzieś tam liberalnych, jak kobiety na przykład do święceń, czy na przykład zaakceptowały homoseksualizm, one po prostu naprawdę świecą pustkami”. Część protestantów szeroko rozumianych (protestantów i anglikanów) przechodzi na katolicyzm. W diecezji, w której przebywał ks. Adam, miało miejsce nieczęste wydarzenie, ksiądz nazywa je nawróceniem: anglikański ksiądz przeszedł z Kościoła protestanckiego do Kościoła katolickiego, właśnie dlatego, że nie mógł dłużej godzić się z postępującą liberalizacją zasad w Kościele anglikańskim. Za zgodą Stolicy Apostolskiej, po pewnym przeszkoleniu liturgicznym, wraz z rodziną przeszedł do Kościoła katolickiego. Podobną decyzję z tych samych powodów po-

²⁹ R. Boguszewski, *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2018.

dejmowali zwykli parafianie: „Miałem nawet dwóch parafian, którzy też byli anglikanami, ale też jak oni tak generalnie te drzwi otworzyli w tym Kościele, po prostu oni, no, nie mogli się z tym pogodzić. Uważali, że to jest złe, niezgodne z Ewangelią i zaczęli szukać. I trafili do Kościoła katolickiego”.

Warto dodać, że i sami katolicy brytyjscy wyróżniają się swoją wiarą – jeśli wierzą, to są tego pewni, są jej oddani, nie potrzebują motywacji zewnętrznej, aby praktykować i tym samym dawać świadectwo: „...tam jest bardziej, zauważyłem, katolicyzm taki z przekonania po prostu. Chodzi, to chodzi, to już z przekonania. Jak jest w niedzielę msza to większość już naprawdę, śpiewniki ma, angażują się. A jak ktoś już nie chodzi, to po prostu nie chodzi. Zimny albo gorący. Tam zauważyłem bardziej taki podział”.

W przypadku ks. Adama największe przygotowania do pracy misyjnej obejmowały naukę języka angielskiego. Ze względu na fakt, iż wybierał się do wysoko rozwiniętego europejskiego kraju, w dodatku z nadzieją na pracę między Polakami, nie odbyły się żadne inne przygotowania: „Jeżeli ktoś jedzie do kraju typowo misyjnego, uznawanego za kraj misyjny, to wtedy jest roczne przygotowanie: nauka języka danego kraju, elementy kultury, zajęcia z misjonarzem, który tam pracował, choć to i tak nigdy nie przygotowuje w pełni na to, co tam jest. Jeżeli się jedzie do Wielkiej Brytanii – nie ma czegoś takiego jak przygotowanie. Nie wiem, może w niektórych diecezjach jest jakiś kurs angielskiego (...) Kilka miesięcy wcześniej są te sprawy formalne załatwione, po prostu jedziesz trochę na taki żywioł. Trochę taka głęboka woda”.

Jednak katolicka Wielka Brytania różni się istotnie od katolickiej Polski. Jedną z najbardziej wyraźnych różnic to praktycznie brak Boga w przestrzeni publicznej: „Tam jest państwo świeckie, bezwyznaniowe, tam nie ma nauki religii katolickiej czy innej religii w szkołach publicznych, jest

tak zwane religioznawstwo. Czyli powiedzmy tak w skrócie, o wszystkich religiach". Wszelkie symbole religijne znane i oczywiste w Polsce nie pojawiają się w Wielkiej Brytanii. Nie ma krzyża w sali lekcyjnej czy w urzędach, nie ma przydrożnych krzyży ani kapliczek, nie ma nawet kaplicy w szpitalu w takim sensie, w jakim Polacy ją znają. Jest kaplica uniwersalna – zwyczajna sala modlitewna, każdy może przyjść tam i pomodlić się, bo nie ma tam symboli żadnej religii: „To jest aż takie smutne z perspektywy Polski, człowiek docenia, to co ma. U nas, czy na wiosce kapliczka jakaś, krzyż stoi wioskowy, czy czasem bardziej pobożne, to i kilka kapliczek. Tam tego nie ma po prostu. Tam tego brakuje naprawdę. Jedziesz i tam są te wioski, to wszystko i tam tego nie ma, takiej obecności Pana Boga poprzez te symbole w miejscach publicznych”.

Polacy mimo iż znają te symbole, to jednak nie przenoszą ich do nowego miejsca zamieszkania. Nie stawiają kapliczek, nie zapalają zniczy w miejscu wypadku przy drodze, nie oznaczają na drzwiach kolędy. Ksiądz Adam tłumaczy, że umieszczanie symboli religijnych w przestrzeni publicznej mogłoby nawet być niezgodne z brytyjskim prawem, a więc nielegalne. Nie widać przejawów pobożności i wiary ze strony samych Brytyjczyków: „To przecież większość osób nigdzie nie chodzi. To nie jest tak jak u nas: widzimy w niedzielę osoby idące do kościoła, to po prostu tego nie ma, nie widać tego”.

Również ksiądz nie jest widoczny w przestrzeni publicznej. Nie święci nowo otwartego szpitala, oddanej do użytku drogi czy nowej szkoły (chyba że jest to szkoła katolicka), bo „w szerszym kontekście to nie ma przenikniętej codzienności takim życiem wiary, że widać to. Nawet procesję urządzić w miejscu publicznym to jest problem”. Jednym z powodów jest sama architektura – często kościoły są tak ułożone, że trudno je obejść z procesją, wyzwaniem jest też logistyka i uzyskanie potrzebnych zgód. Procesja w Boże Ciało

natomiast jest wydarzeniem na skalę diecezji – została urządzona w dużym publicznym parku, lecz by ją zorganizować biskup najpierw musiał uzyskać pozwolenie od władz Cardiff, co nie zawsze jest oczywiste. Jednak już Droga Krzyżowa, która w Polsce w Wielki Piątek idzie ulicami niejednego miasta, odbywa się głównie wewnątrz kościoła – ks. Adam nie słyszał, aby gdziekolwiek odbyła się na zewnątrz, w przestrzeni miejskiej.

Posługa duszpasterska na pewno wygląda inaczej niż w Polsce. Ksiądz jadąc do Wielkiej Brytanii miał wyobrażenia na temat tej pracy, jednak okazały się bardziej optymistyczne niż rzeczywistość. Pierwszą barierą był język angielski, mimo że od tej strony wydawał się najlepiej przygotowany. Nie tylko codzienna komunikacja w obcym kraju okazała się trudniejsza niż sądził, przede wszystkim język na długo stał się barierą w codziennej pracy z wiernymi. Parafianami byli przecież nie tylko Polacy, a i msze św. odprawiał po angielsku. Walijszczyki bardzo życzliwie go przyjęli, jednak swobodnie poczuł się dopiero wtedy, kiedy zaczął płynnie się komunikować po angielsku.

Inną barierą, bardzo charakterystyczną dla pracy polskich księży w Wielkiej Brytanii, jest logistyka związana z lokalizacją kościoła względem miejsca zamieszkania księdza, ponieważ rzadko zdarza się, że ksiądz mieszka, tak jak w Polsce, na plebanii przy kościele: „Często tak jest, że polski ksiądz jest przydzielony do jakiejś placówki, gdzie są Polacy i gdzie jest potrzeba, żeby był ksiądz polski i często jest tak, że musi wynajmować mieszkanie w domu albo w bloku i dojeżdżać. Nie ma, że jest kościół przy boku. Czasami uda się, ale generalnie musi dojeżdżać kilka mil do tego kościoła i ma określone godziny, że on może tę pracę duszpasterską prowadzić”. Wpływa to na sam charakter pracy księdza. Ograniczenia te rzutują na dostępność księdza dla swoich parafian, a tym samym na życie społeczne parafii. Nie ma takiej możliwości, aby ksiądz pełnił dyżur w kancelarii: nie

ma tam kancelarii. Nie lada wyzwaniem jest animacja życia parafii, jeśli nie ma ku temu fizycznych warunków, na przykład stałego miejsca, w którym ludzie mogliby się spotykać. Czas księdza nie może być więc w całości wypełniony pracą i byciem dla innych. Spędza ten czas przeważnie sam, w wynajmowanym mieszkaniu. Dla wielu księży jest to najpoważniejsza trudność takiej misji, a nawet powód do wcześniejszego jej zakończenia.

Do ciekawszych obserwacji pracy w kościele katolickim w Walii należą te dotyczące różnic w modlitwach i praktykach religijnych. Brytyjscy księża widząc bogactwo religii katolickiej w polskim wydaniu, chętnie pytali ks. Adama o typowo polskie zwyczaje, choć już trudniej było z ich przenoszeniem do siebie. W jednej parafii zorganizowano pierwsze piątki miesiąca, niektórzy wracali do nabożeństw, jakie odprawiano jeszcze przed Soborem Watykańskim II, pojedyncze parafie próbowały korzystać ze starych książeczek do nabożeństw, w których litanie, pierwsze piątki i inne znane Polakom modlitwy wciąż są zapisane, a na przestrzeni lat przestały być tam stosowane: „Koronka do Bożego Miłosierdzia – w parafii to zrobiłem, po angielsku oczywiście – to przyszła mała grupa parafian. Ale to przyszli właśnie głównie Walijszczy, kilka rodzin polskich też przyszło. To było w Niedzielę Miłosierdzia Bożego po mszy św., sporo ludzi zostało i odmówiliśmy. Ale na przykład w parafii, gdzie byłem, to wprowadziłem adorację Najświętszego Sakramentu, bo nie było. Wprowadziłem cotygodniową – raz w tygodniu, godzina. Godzinna adoracja Najświętszego Sakramentu, w piątki. To się podobało ludziom. Zawsze taka grupa osób, 20–30 nawet, no bo, jak mam 170 osób w parafii, to przychodziło na tę adorację. Zarówno i Walijszczy, i Polacy. Oni chcieli, żeby to było po prostu”. Walijscy parafianie nie znali nabożeństwa majowego, zaś dla Polaków ks. Adam nie wprowadził go ze względu na małą liczbę polskich parafian. W polskiej

parafii w Cardiff nabożeństwa różańcowe i majowe były odprawiane.

* * *

W rozmowie z ks. Adamem pojawiło się wiele ciekawych wątków dotyczących życia Polaków na terenie małej walijskiej parafii, jednak najwięcej miejsca poświęciliśmy próbie jak najlepszego scharakteryzowania ich życia religijnego. Jedną z ważniejszych myśli wydaje się ta, iż Polacy, tak jak każda inna narodowość, bez względu na okoliczności potrzebują wiary i Boga. Jednak to, czy migracja jest doświadczeniem teologizującym lub traumatyzującym, wcale nie jest oczywiste dla osoby duchownej. W przypadku niektórych migrantów może ona stać się powodem zwrócenia ku Bogu, zwłaszcza kiedy okoliczności nowego kraju okazały się mało przyjazne i człowiek gubi się, traci nadzieję. Wtedy właśnie może zacząć poszukiwać Boga. Lecz nie należy sądzić, że zmiana adresu właśnie stoi za taką przemianą, ponieważ to w człowieku – nie w okolicznościach – jest ta przyczyna. Nowe okoliczności mogą jedynie sprzyjać poszukiwaniom, być może one wyzwalają pytania, które zdaniem księdza każdy kiedyś sobie zadaje lub same przychodzą do nas w chwili ciszy, refleksji – pytania o drogę i o sens. Natomiast człowiek ukształtowany i religijny wie, że do kościoła przychodzi i dla Boga, i dla siebie. Wie, że to on najbardziej potrzebuje modlitwy, i że to „w Kościele jest system wartości, które nadają sens tak naprawdę najgłębszy jego życiu”.

Zaobserwowane zachowania Polaków dowodzą, że jest w nich potrzeba, u jednych bardzo silna, u innych mniejsza, aby rytuały i zwyczaje religijne przeplatały się z ich codziennością za granicą. Polak wzrastający w kulturze, która nierozwalnie jest związana z religią katolicką, potrzebuje praktyk religijnych i wartości, ponieważ w obcym środowisku są często jedynymi drogowskazami. Mimo że wiele wskazuje na to, że w Walii Polacy rzadziej uczestniczą w życiu reli-

gijnym niż w Polsce³⁰ najważniejszą formą wyrazu tożsamości religijnej pozostaje udział w niedzielnej mszy św. Oprócz wymiaru duchowego ma on ogromne znaczenie dla podtrzymywania, utrwalania polskiej tożsamości, poczucia przynależności do większej i dobrze znanej grupy, a co za tym idzie – zaspokojenia potrzeby akceptacji, wsparcia, bezpieczeństwa. Prawdopodobnie dlatego właśnie osoby, które określają siebie jako niewierzące, przynoszą swoje dzieci do chrztu i odnajdą drogę do kościoła z okazji świąt. Za pośrednictwem takich rytuałów migranci potwierdzą też swoje trwałe członkostwo we wspólnocie pochodzenia, w Polsce³¹.

Co więcej, migracja pozwoliła im dostrzec piękno i głębię polskich zwyczajów – mimo że to ten sam Kościół katolicki, to jednak polskie modlitwy, rytuał, symbole okazują się bogatsze, głębsze niż brytyjskie (zaskoczyły i zachwyciły także brytyjskich katolików). Dopiero z perspektywy Walii Polacy docenili to, co w Polsce wydawało się oczywiste oraz to, co było „na wyciągnięcie ręki”, a o co tutaj muszą się postarać.

Relacja ks. Adama pozwoliła poczynić jeszcze jedną obserwację, co do pracy misyjnej wśród katolików w europejskim kraju, w którym większość deklaruje się jako chrześcijanie. Słowo „misja” nabiera tu nowego znaczenia. Tutaj misją jest zapraszanie Boga do tych serc, które świadomie wybierają, aby o Dobrej Nowinie nie słyszeć albo aby zastąpić ją wiedzą pochodzącą z innych źródeł. Misją, rozu-

³⁰ Obserwacje ks. Adama dotyczące częstotliwości uczestnictwa Polaków w nabożeństwach w walijskich kościołach właściwie nie różnią się od danych, które podaje Marcin Lisak prowadzący w tym samym okresie badanie wśród Polonii w Irlandii. W 2011 r. uczestnictwo we mszy niedzielnej w duszpasterstwie polonijnym Anglii i Walii wynosiło niecałe 8% (7,91%) (M. Lisak, *Religijność instytucjonalna jako czynnik adaptacji polskich imigrantów w Irlandii*, „Studia Migracyjne Przegląd Polonijny” 2015, nr 2, s. 107).

³¹ P. Levitt, „You Know, Abraham Was Really the First Immigrant”. *Religion and Transnational Migration*, „International Migration Review” 2003, nr 37, s. 847–873.

mianą jako wyzwanie, jest budowanie kościoła w trudnych, nowych dla księdza z Polski warunkach. Jest to wyzwanie organizacyjne, finansowe, komunikacyjne, a przede wszystkim wyzwanie, aby docierać z Bogiem tam gdzie już od dawna jest pustka lub przeciwnie – jest duży wybór alternatywnych form zaspokajania potrzeb duchowych. Natomiast to, co stanowi fundament pracy misyjnej w Walii, to fakt, że Kościół katolicki w Wielkiej Brytanii ma mocną pozycję wśród swoich wiernych „ponieważ oferuje jasne, niezmiennie zasady, których ludzie potrzebują”.

Na zakończenie należy podkreślić, że na podstawie jednej rozmowy nie można stwierdzić, czy religia jest czynnikiem wspierającym asymilację; zafascynowanie Walijczyków polskimi tradycjami może jedynie sugerować pozytywny odbiór polskiej społeczności. Podobnie, można jedynie przypuszczać, że przywiązywanie wagi do wychowywania dzieci w duchu wiary katolickiej potwierdza istnienie pozytywnej korelacji między posiadaniem dzieci a praktykami religijnymi migrantów. Toteż zarówno powyższe treści, jak i wątki zawarte w podsumowaniu rozmowy należy traktować jako inspirację do zgłębiania ukazanej problematyki i podejmowania nad nią badań naukowych.

Karolina Radłowska

Przemiany tożsamości religijnej Tatarów polskich

Tatarzy polscy to wyznawcy islamu obrządku sunnickiego od kilkuset lat zamieszkujący ziemie polskie. Stanowią oni autochtoniczną i najstarszą z grup muzułmańskich żyjących w naszym kraju¹. Na tle innych społeczności wydają się grupą szczególną. W warunkach wielowiekowego sąsiedztwa z ludnością chrześcijańską udało im się bowiem zachować własną tożsamość etniczno-religijną oraz wytworzyć synkretyczny konglomerat obrzędów i zwyczajów. Celem artykułu jest zarysowanie zagadnienia związanego z tożsamością religijną grupy i zmianami, jakim ona podlega w ciągu ostatnich lat. Poprzedzi je krótka prezentacja tej społeczności, uwzględniająca wewnętrzne i zewnętrzne czynniki, które w istotny sposób zaważyły na tych przeobrażeniach.

Kontekst historyczno-społeczny dotyczący przeobrażeń tatarskiej religijności

Początek osadnictwa tatarskiego na ziemiach należących dawniej do Wielkiego Księstwa Litewskiego sięga I poł.

¹ Poza społecznością tatarską Polskę zamieszkują zróżnicowani etnicznie i religijnie muzułmanie pochodzenia imigracyjnego oraz konwertyci.

wieku XV i wiąże się z osobą księcia Witolda, który podjął decyzję osadzenia na tych terenach plemion tatarskich ze Złotej Ordy do obrony własnych ziem przed Krzyżakami². W zamian za pełnienie służby wojskowej nowi przybysze zostali obdarowani ziemią na prawie lennym. Od samego początku tatarscy osadnicy zarówno pod względem etnicznym jak i kulturowym odzwierciedlali złożoność mongolskiego imperium, co zdaniem Czesława Łapicza przyczyniło się do utraty ich własnych dialektów językowych. „Proces kulturowej, w tym także językowej, asymilacji Tatarów litewskich (...) dokonywał się w tempie wręcz rewolucyjnym. Już w połowie XVI w. większość przybyszów ze Złotej Ordy znała tylko język białoruski lub polski”³. Utrata języka etnicznego sprawiła również, że odtąd jedyną cechą wyróżniającą grupę będzie wyznawana przez nią religia⁴, która obok służby wojskowej i mieszanych małżeństw stała się istotnym czynnikiem chroniącym tę społeczność przed całkowitą asymilacją⁵. Nieznajomość innego języka świata muzułmańskiego przyczyniła się także do wielowiekowej izolacji Tatarów od prądów islamu⁶. Stąd jeden z czołowych badaczy tatarskich okresu międzywojennego, Stanisław Kryczyński, opisując życie religijne Tatarów podkreślał, że na skutek braku własnych szkół teologicznych oraz oddalenia od ośrodków muzułmańskich, znają oni swoje wyznanie jedy-

² J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, PWN, Warszawa 1989, s. 144.

³ C. Łapicz, *Warstwy językowe w piśmiennictwie religijnym Tatarów litewsko-polskich*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. 4, *Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ruskim, Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, J. Bartmiński, M. Lesiów (red.), Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 1992, s. 322.

⁴ Tamże, s. 323.

⁵ A. B. Zakrzewski, *O asymilacji Tatarów w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w.*, [w:] *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.*, M. Bogucka (red.), Warszawa 1989, s. 92–95.

⁶ Tamże.

nie powierzchownie⁷. Ten często później przytaczany fakt przyczynił się do określania wyznawanej przez grupę religii mianem „islam ludowy” czy „islam przyćmionego”.

Kluczowym dla rozwoju religijnego Tatarów okazał się okres II Rzeczypospolitej (1918–1945). Na ten czas przypadają początki organizacji zarówno życia społeczno-kulturowego jak i religijnego społeczności. Na zwołanym w 1925 r. Wszechpolskim Zjeździe Muzułmańskim został powołany Muzułmański Związek Religijny (MZR), pierwsza religijna organizacja polskich wyznawców islamu. Na jej czele stanął mufti, na którego wybrano Jakuba Szynkiewicza. Wydarzenie to kończyło etap dotychczasowego podporządkowania grupy zarządowi duchowemu w Symferopolu. W następstwie zaś uregulowania stosunków między MZR-em a państwem polskim na mocy ustawy z 1936 r. wyznanie muzułmańskie w Polsce zyskało autokefaliczność. Ten niezwykle ważny z punktu widzenia religijnego i kulturowego odrodzenia okres przerwała II wojna światowa.

W wyniku powojennych zmian granic nastąpiło terytorialne zerwanie spójności Tatarów polsko-litewskich⁸, którzy – podzieleni na trzy grupy – funkcjonowali odtąd w ramach odrębnych organizmów państwowych jako Tatarzy polscy, Tatarzy litewscy i Tatarzy białoruscy. Przemiany geopolityczne odcięły także grupę zamieszkującą Polskę od ważnych ośrodków kultu religijnego, pozostawiając większość

⁷ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” 1938, t. III, s. 173.

⁸ Do dziś badacze problematyki tatarskiej toczą spór dotyczący właściwego etnonimu grupy, który od samego początku miał charakter zewnętrzny, określając Tatarów mianem „litewskich” bądź „polskich”. Zwolennicy pierwszego stanowiska argumentują to genezą grupy związaną z Wielkim Księstwem Litewskim, drugiego – zmianami terytorialnymi, przynależnością tych ziem oraz przeobrażeniami tożsamościowymi grupy. Termin „Tatarzy polsko-litewscy” lub „Tatarzy litewsko-polscy” jest wyrazem poszukiwania konsensusu między obydwoma stanowiskami.

z nich poza granicami kraju, a także uruchomiły procesy migracyjne tej ludności w kierunku tzw. ziem odzyskanych, Pomorza oraz Białostocczyzny.

Po wojnie liderzy tatarscy rozpoczęli działania na rzecz reaktywacji gmin wyznaniowych, a w 1947 r. wznowiona została działalność MZR-u. Na jego czele nie stał już jednak mufti, lecz wybierane na pięcioletnią kadencję Najwyższe Kolegium Muzułmańskie. Charakterystycznym zjawiskiem lat powojennych był również proces konsolidowania się tatarskich repatriantów z dawnych województw wschodnich z Tatarami zamieszkującymi Białostocczyznę i wzmożona imigracja społeczności tatarskiej ze wsi do miast. W efekcie tych procesów Białystok stawał się głównym ośrodkiem życia religijnego grupy. Jednocześnie dla rozsianych po całym kraju Tatarów szczególnego znaczenia nabierały wówczas Bohoniki i Kruszyniany z ulokowanymi tam meczetami i mizarami⁹.

Jednym z najbardziej przełomowych wydarzeń w życiu religijnym grupy w powojennej Polsce było nawiązanie przez nią kontaktów ze społecznością muzułmańską. Przyczynili się do tego studenci z Afryki i Bliskiego Wschodu, którzy od końca lat pięćdziesiątych XX w. jako stypendyści polskiego rządu zaczęli podejmować naukę na polskich, w tym białostockich uczelniach¹⁰. Pojawienie się przedstawicieli z krajów muzułmańskich spotkało się z dużym entuzjazmem liderów tatarskich, upatrujących w nich nadziei na odnowę życia religijnego grupy. Ten początkowy okres relacji, apogeum którego przypada na lata osiemdziesiąte XX w., miał charakter bliskiej współpracy międzygrupowej¹¹. Wkrótce okazało się jednak, że wzajemne oczekiwania obu

⁹ Tamże, s. 30–32.

¹⁰ K. Pędziwiatr, *Imigranci bliskowschodni i północnoafrykańscy a odrodzenie islamu we współczesnej Polsce*, [w:] *Czy Polska leży nad Morzem Śródziemnym?*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2012, s. 247–251.

¹¹ „W ramach tej istniejącej przez kilkanaście lat współpracy Tatarzy

grup są ze sobą sprzeczne. Główne osie sporu dotyczyły ze strony społeczności arabskiej przede wszystkim niewłaściwego modelu religijności prezentowanego przez polskich Tatarów, a ze strony społeczności tatarskiej – nadmiernej ingerencji w specyfikę religijno-obyczajową grupy¹². Instytucjonalizacja arabskiej społeczności muzułmańskiej¹³, w tym zarejestrowanie konkurencyjnej wobec MZR-u, Ligi Muzułmańskiej¹⁴, jeszcze bardziej osłabiły te relacje. Współcześnie dominują dwie różne oceny tych wydarzeń, podczas gdy dla jednych jest to okres odrodzenia religijnego, dla innych wiąże się z początkiem arabskiej islamizacji.

Na okres transformacji ustrojowej w Polsce przypada etniczne odrodzenie społeczności tatarskiej. Wówczas założono zespół „Buńczuk”, pierwszy oficjalny zespół tatarski,

uczyli studentów arabskich języka polskiego, oswajali ich z warunkami kulturowymi i pomagali załatwić formalności administracyjne (...). Studenci z Bliskiego Wschodu rewanżowali się ucząc dzieci tatarskie religii i podstaw języka arabskiego, a także angażując się w życie gmin muzułmańskich MZR, zwłaszcza w Gdańsku, gdzie wspierali budowę meczetu, a także w Białymstoku i Warszawie. Arabowie, o czym niewiele osób dziś pamięta, byli dla Tatarów swoistym łącznikiem ze światem muzułmańskim, od którego byli przez wiele lat prawie całkowicie odcięci” (M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Katedra Socjologii Wydział Nauk Społecznych Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Muzułmański Związek Religijny w RP, Olsztyn–Białystok 2013, s. 148–149).

¹² K. Radłowska, *Tatarzy polscy. Ciągłość i zmiana*, Fundacja Sąsiedzi, Białystok 2017, s. 155–159.

¹³ W 1989 r. zarejestrowano Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, w 1990 r. Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadija i Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, w 1991 r. Zachodni Zakon Sufi w Polsce, w 1989 Związek Studentów Muzułmańskich w Polsce, który w 1991 r. przekształcił się w Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce (J. Sobczak, *Tożsamość religijna ludności tatarskiej we współczesnej Polsce*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 163–165).

¹⁴ W 2004 r. z połączenia Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich oraz Muzułmańskiego Stowarzyszenia Kształcenia Kulturalnego powstała Liga Muzułmańska w RP zarejestrowana jako związek wyznaniowy.

wznowiono wydanie „Rocznika Tatarów Polskich”, będącego kontynuacją przedwojennego „Rocznika Tatarskiego” oraz „Życia Tatarskiego”, nawiązującego do przedwojennego czasopisma o tym samym tytule. W 1992 r. zarejestrowany został Związek Tatarów Polskich¹⁵. Na okres ten przypada także organizacja imprez o charakterze plenerowym, promujących tradycję i kulturę tatarską (Sabantuj, Festiwal Kultury Tatarskiej, Letnia Akademia Wiedzy o Tatarach) oraz promocja kulinariów tatarskich. Istotnym wydarzeniem religijnym było natomiast wybranie w 2004 r. pierwszego po wojnie muftiego, którym został Tomasz Miśkiewicz.

Na współczesne życie religijne polskich Tatarów istotnie wpłynęły wydarzenia związane z 11 września 2001 r., atakami terrorystycznymi w Europie, kryzysem uchodźczym, a także związane z nimi społeczne nastroje islamofobiczne¹⁶. Przedstawiciele wspólnoty zmusiło to do zajęcia stanowiska wobec oceny świata islamskiego, a także do sposobu deklarowania własnej tożsamości. Wśród problemów, z którymi dziś zmaga się społeczność tatarska, wymienić należy przede wszystkim wewnętrzny rozłam w Muzułmańskim Związku Religijnym w 2012 r., w efekcie którego doszło do trwającego wciąż kryzysu religijnego¹⁷.

Tatarzy polscy mieszkają przede wszystkim na terenie województwa podlaskiego i w mniejszej liczbie w województwach pomorskim, mazowieckim i dolnośląskim. Zgodnie z wewnętrznym religijnym podziałem administracyjnym są

¹⁵ Od 2004 r. funkcjonuje on pod nazwą Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej.

¹⁶ Wymienić tu można akty wandalizmu na religijne mienie tatarskie (niedokończony budynek szkoły koranicznej w Białymstoku, tatarski dom modlitwy na ul. Grzybowej, meczet i mizar w Kruszynianach) czy opublikowanie w 2015 r. na łamach „Rzeczypospolitej” skandalicznego artykułu pt. *Dokąd Deportować Tatarów* (D. Zdort, *Dokąd Deportować Tatarów?*, <http://www4.rp.pl/artukul/1177173-Dominik-Zdort--Dokad-deportowac-Tatarow.html> /dostęp 31.01.2020/).

¹⁷ K. Radłowska, *Tatarzy polscy*, s. 140.

zgrupowani w siedmiu gminach wyznaniowych: w Białymstoku, Bohonikach, Kruszyńskach, Gdańsku, Podludowie i dwóch gminach w Warszawie. Oszacowanie liczebności grupy jest trudne. Zgodnie z wynikami *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2011 r.* przynależność do narodowości tatarskiej zadeklarowało 1828 osób¹⁸. Zdaniem liderów tatarskich w rzeczywistości liczba ta jest znacznie większa i waha się między 3000 a 5000 osób.

Religia jako wyróżnik społeczności tatarskiej

Przez wiele lat w literaturze polskiej społeczność tatarska była postrzegana niemal wyłącznie przez pryzmat swojej religii, która, jak słusznie zauważał Zbigniew Jasiewicz, stanowi wcale niepełny obszar kultury tej grupy, obejmując

zarówno praktyki, miejsca i akcesoria kultowe (meczety, miżary, muhiry, mogiły świętych pustelników, księgi religijne), jak i elementy doktryny przenikające do ideologii grupy, a także obrzędowość rodzinną i doroczną – sposoby realizacji świąt ważnych w życiu rodziny i jednostki oraz wyróżnianych w kalendarzu, włączając w to interesujące formy obrzędowego pożywienia. Kształtuje ponadto elementy organizacji społecznej związanej z rodziną i gminą wyznaniową, niektóre normy etyczne wynikające zarówno z doktryny religijnej, jak i wywołane przynależnością do mniejszościowej, bacznie obserwowanej grupy wyznaniowej, takie jak: uczciwość, szlachetność życia rodzinnego, tolerancja, wreszcie folklor słowny – teksty modlitw, legendy, opowieści umoralniające, teksty formuł magicznych¹⁹.

¹⁸ Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011, GUS, Warszawa 2012.

¹⁹ Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” 1980, t. 64, s. 152–153.

Fakt ten wpłynął m.in. na przypisywanie społeczności kategorii grupy etnograficznej, traktując kryterium wyznaniowe jako jedyny element jej odrębności.

Bez wątplenia widocznymi elementami kultury materialnej i duchowej Tatarów są ich świątynie, cmentarze oraz księgi religijne. Na tatarską architekturę sakralną składają się dziś meczety w Bohonikach, Kruszynianach i Gdańsku. Pierwszy jest datowany na drugą poł. lub koniec wieku XIX²⁰, drugi na wiek XVIII²¹. Meczet gdański to z kolei efekt wspomnianego odrodzenia religijnego grupy, stąd w budowlu brak nawiązania do tradycji tatarskiej architektury, wynikającej z miejscowych uwarunkowań klimatycznych oraz lokalnych tradycji budowlanych²². Ponadto w posiadaniu Tatarów znajdują się: niewielki Dom Kultury Muzułmańskiej w Białymstoku, Centrum Edukacji i Kultury Muzuł-

²⁰ I. Górską, *Meczety i mizary w Bohonikach i Kruszynianach pomnikiem historii*, „Ochrona Zabytków” 2014, nr 1, s. 177.

²¹ Tamże, s. 179.

²² A. Drozd, *Meczety tatarskie*, [w:] *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda (red.), Res Publica Multiethnica, Warszawa 1999, s. 15; I. F. Flóczek, *Zabytki muzułmańskiej architektury w Polsce*, „Spotkania z Zabytkami” 1980, nr 3, s. 22–23. Jak zauważa Iwona Górską: „Cechą charakterystyczną meczetów budowanych na tych terenach była zazwyczaj prostota, nierozczłonkowana bryła, nakryta kalenicowym bądź brogowym dachem z wieżyczką – latarnią symbolizująca minaret. Tę ostatnią wieńczył hełm o cebulastym bądź baniastym kształcie z półksiężycem na iglicy. Do południowej elewacji meczetów dostawiano niewielki aneks – mihrab wskazujący kierunek na Mekkę (...) Często tworzone osobne wejścia do części męskiej i żeńskiej. (...) Ewenementem na tle litewskich domów modlitwy jest meczet w Kruszynianach ze swymi trzema wieżyczkami. (...) O ile dyspozycja wnętrza wszystkich muzułmańskich domów modlitwy (...) podyktowana została wymogami religijnymi islamu, to konstrukcja architektoniczna, skromny detal i użyty materiał ściśle wiążą meczety z szeroko pojętą drewnianą architekturą sakralną pogranicza Litwy i Korony. (...) Bryła meczetu w Kruszynianach przypomina dwuwieżowe kościoły z przełomu XVIII i XIX wieku, jak również unickie cerkwie z tego okresu” (I. Górską, *Meczety i mizary w Bohonikach i Kruszynianach pomnikiem historii*, s. 181–182).

mańskiej Tatarów Polskich w Kruszynianach oraz oddane do użytku w 2017 r. Tatarskie Centrum Kultury Islamu w Suchowoli.

Podobnie jak meczety, również tatarskie mizary znajdujące się w Bohonikach, Kruszynianach i Warszawie mają swoją specyfikę, wyróżniając się lokalizacją i formą nagrobków²³. Tatarskie cmentarze wraz z przyległymi do nich meczetami są miejscami odwiedzin dla rozproszonych po całym kraju Tatarów w czasie najważniejszych świąt religijnych, pełniąc ważną funkcję integracyjną.

Ciekawym artefaktem religijnym grupy jest jej rękopiśmiennictwo religijne. Stanowią je wielojęzyczne księgi o charakterze religijnym, zapisywane alfabetem arabskim za pomocą miejscowych języków (białoruskiego i polskiego). W ich skład wchodzi: Koran, *tefsir*, *kitab* i *chama'il* oraz księgi pomocnicze (*tedźwid*, amulety, tablice)²⁴. Zdaniem badaczy tego tematu, to właśnie owe księgi pozwoliły grupie na zachowanie odrębności religijnej w odmiennym środowisku

²³ Według A. Drozda: „mizary przeważnie zakładano poza granicami wsi i miasteczek, starając się lokalizować je na wzniesieniach lub obrzeżach lasów, w odległości od kilkuset metrów do kilku kilometrów od osad (...) – pod tym względem różniły się one zasadniczo od cmentarzy chrześcijan, które do XVIII/XIX w. znajdowały się wyłącznie wokół kościołów, w obrębie siedzib ludzkich” (A. Drozd, *Meczety tatarskie*, [w:] *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, s. 20). Wśród Tatarów nie istniała praktyka stawiania grobowców lub mauzoleów. Charakterystyczną cechą ich grobów były mogiły ziemne, złożone z głębokiego dołu obłożonego kamieniami, należące do najstarszych form nagrobkowych oraz pomniki, przybierające formę czworobocznych słupów lub płaskich stel. Powszechnym motywem zdobniczym nagrobków był półksiężyc i wielojęzyczne inskrypcje. Po II wojnie światowej, aż do lat 80. XX w. na nagrobkach zaczęły pojawiać się fotografie zmarłych, co stanowiło odwzorowanie miejscowych zwyczajów chrześcijańskich.

²⁴ Podział dokonany przez A. Drozda, M. M. Dziekana, T. Majdę w: *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Fundacja Republica Multithnica, Warszawa 2000, s. 12.

kulturowym, w jakim przyszło jej żyć²⁵. Do najbardziej popularnych wśród polskich Tatarów rękopisów należą *chamaify*. Te „tatarskie *silvae rerum*” pod względem i treści, i funkcji „wykraczają poza książkę do nabożeństwa w klasycznym rozumieniu. Mowa weselna, poezja okolicznościowa, która mogła być wykorzystana podczas uroczystości ślubnej, a także fakty i memorabilia z życia właścicieli, zapisywane na marginesach lub zazwyczaj ostatnich, pustych stronach *chamaifów*, tworzą z niego osobliwą kronikę rodzinną”²⁶. Ich ważną część stanowią teksty magiczne, tzw. *fały*, zawierające opisy nieszczęśliwych dni i godzin w roku, a także zamykania, zaklęcia i prognostyki służące w leczeniu różnych dolegliwości²⁷.

Dualizm religijny

Analizując specyfikę islamu tatarskiego trudno wskazać jeden wspólny wzorzec religijności grupy. Wynika to z funkcjonującego w grupie dualizmu religijnego, będącego efektem dwóch różnych podejść do islamskiej ortodoksji. U podłoża tej dychotomii leży, opisany wyżej, kontakt grupy ze społecznością arabską. Te dwa równolegle występujące modele określam mianem „nowej ortodoksji i tradycyjnego liberalizmu”²⁸. Pierwszy z nich odnosi się do ta-

²⁵ C. Łapicz, *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, [w:] *Studia Językowe z Białostocczyzny. Onomastyka i historia języka*, cz. I, I. Maryniakowa, E. Smułkowa (red.), Warszawa 1989, s. 162.

²⁶ I. Radziszewska, *Chamaify – tatarskie silvae rerum*, „Nurt SVD” 2017, nr 2, s. 103–104.

²⁷ Tamże, s. 108.

²⁸ Na kwestię związaną z dualizmem religijnym grupy zwróciła już uwagę Katarzyna Warmińska rozróżniając „tatarski wzorzec praktyki islamskiej” i „tatarski wzorzec praktyki muzułmańskiej” (K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1999, s. 110–116).

kiego stanowiska względem własnej religii, które cechuje podejście zorientowane doktrynalnie, wyrażające się w całkowitej akceptacji obowiązujących prawd wiary zawartych w muzułmańskiej tradycji (sunnie) i Koranie. U podstaw tradycyjnego liberalizmu leży natomiast przekonanie o odrębności i specyfice „tatarskiego islamu”, na charakter którego miało wpłynąć odseparowanie grupy od ważnych centrów muzułmańskich i wielowiekowe sąsiedztwo z ludnością chrześcijańską. Zwolennicy tego poglądu dystansują się wobec „islam arabskiego” stojąc na stanowisku, iż podstawą tatarskich zasad wiary jest tatarska tradycja. Wskazane różnice najpełniej oddaje stosunek grupy do praktyk religijnych wynikających z pięciu filarów islamu, zwłaszcza do pięciokrotnej modlitwy, postu, jałmużny i pielgrzymki. Podczas gdy, zdaniem przedstawicieli tradycyjnego liberalizmu, nakaz pięciokrotnej modlitwy nigdy nie był rygorystycznie przestrzegany przez społeczność tatarską, zwolennicy nowej ortodoksji uważają, że nie istnieją przeciwskazania do jego praktykowania. Podobnie argumenty są wysuwane wobec 40-dniowego postu oraz nakazu odbycia pielgrzymki do Mekki. W przypadku tej ostatniej tradycjonalści podkreślają fakt własnych tatarskich miejsc pielgrzymkowych w Bohonikach i Kruszynianach. Ciekawa w tym względzie wydaje się ocena *sadogi*, intencyjnej ofiary składanej po nabożeństwie w formie słodczy lub drożdżowych bułek, która zdaniem tradycjonalistów stanowi wyróżnik Tatarów na tle innych grup muzułmańskich. Dla reformatorów jest to nazbyt luźna forma jałmużny. Podobny rozdzźwięk towarzyszy zakazom spożywania wieprzowiny i alkoholu.

Poza różnicami w podejściu do praktyk religijnych społeczność tatarską różni stosunek do niektórych rytuałów towarzyszących poszczególnym obrzędom religijnym grupy, zwłaszcza dotyczących obrzędowości rodzinnej: azanu, ślubów i pogrzebów. Podczas gdy osoby o poglądach ortodok-

syjnych dostrzegają w nich elementy „pogańskich przeżytków kulturowych” i naleciałości chrześcijańskich, dla tradycyjistów stanowią one identyfikatory odrębności kulturowej własnej grupy. Najmniej dzieli społeczność tatarską sposób obchodzenia tatarskich obrzędów religijnych. Do najważniejszych z nich zaliczyć należy: *Ramadan Bajram* – trzydniowe święto obchodzone na zakończenie trzydziestodniowego postu, *Kurban Bajram* – obchodzony dla upamiętnienia ofiary złożonej przez Abrahama, w czasie którego dokonywana jest ofiara ze zwierzęcia w formie rytualnego uboju; *Dzień Aszura* i obchodzony z okazji Dnia Narodzin Proroka – *Miewlud*²⁹.

Stosunek do religii i jej znaczenia w zachowaniu tożsamości grupy odzwierciedla stosunek społeczności tatarskiej do mieszanych małżeństw. Jak pisze Barbara Pawlic-Miśkiewicz: „Niegdyś reguła endogamicznych małżeństw była ściśle przestrzegana, mimo iż mężczyzna miał prawo poślubić kobietę innego wyznania monoteistycznego, skwapliwie dbano, aby nie dochodziło do takich sytuacji”³⁰. Stopniowe odchodzenie od endogamii spowodowane było stratami doznanymi przez społeczność tatarską w wyniku II wojny światowej, zmianami granic, w następstwie których duża część grupy pozostała na terenach obecnej Litwy i Białorusi lub została rozproszona w wyniku powojennych przesiedleń, czy wreszcie w efekcie migracji ze wsi do miast. Wzrost związków mieszanych Pawlic-Miśkiewicz upatruje też w przemianach świadomościowych wewnątrz grupy, w osłabieniu kontroli społecznej i w obawach dotyczących konsekwencji biologicznych zbyt bliskiego pokrewieństwa³¹.

²⁹ Szczegółowo na ten temat w: K. Radłowska, *Tatarzy polscy*, s. 128–135.

³⁰ B. Pawlic-Miśkiewicz, *Tatarskie love story. Rytuały przejścia Tatarów polskich – ślub*, B. Pawlic-Miśkiewicz, A. Mucharska, L. Świerblewska (red.), *Muzułmański Związek Religijny w RP*, Białystok 2016, s. 17.

³¹ Tamże, s. 18–20.

Mimo to, jak twierdzi badaczka, „Małżeństwa endogamiczne nadal cenione są najwyżej ze względu na ciągłość w transmisji nie tylko zasad wyznawanej religii, ale tradycji przynależnych mniejszości etnicznej, wyznaczenie granic pomiędzy Tatarami a innymi grupami etnicznymi i narodowymi, swoiste poczucie swojskości”³². Warto również wspomnieć, że mieszane małżeństwa mogą być zawierane albo według odmiennego czynnika religijnego, albo etnicznego. W pierwszym przypadku mowa o zdecydowanie liczniejszych i społecznie akceptowalnych małżeństwach z katolikami lub prawosławnymi, w drugim – bardziej sporadycznych i niezyskujących powszechnej aprobaty związkach z muzułmanami pochodzenia arabskiego.

O wadze czynnika religijnego w zachowaniu tożsamości grupy świadczy troska, z jaką ta podchodzi do edukacji religijnej dzieci i młodzieży. W tradycyjnej społeczności tatarskiej pierwszym środowiskiem edukacji religijnej dziecka była rodzina. Wraz z powstaniem MZR opieka nad religijną edukacją wiernych znalazła się pod kuratelą tej instytucji. W miejscach większych skupisk religijnych organizowano specjalne szkoły religijne zwane *maktebami*. Nauczaniem dzieci zajmował się mułła, czyli imam lub muezzin lub specjaliści nauczyciele, określane mianem *hodżego* (w przypadku mężczyzn), *hodżini* (jeśli była to kobieta). Powojenne zmiany sprawiły, iż organizacja edukacji religijnej na wiele lat uległa znacznemu ograniczeniu. Obecnie nauka religii jest realizowana przez Muzułmański Związek Religijny, który określa jej treści i formy, przygotowuje podręczniki i zapewnienia nauczycieli. Organizacją zajęć od strony logistycznej zajmują się poszczególne gminy muzułmańskie.

³² Tamże, s. 21.

Religia jako element tożsamości Tatarów polskich

Badacze problematyki tatarskiej niejednokrotnie podkreślają, iż czynnikiem, który pozwolił tej grupie na zachowanie własnej odrębności etnicznej, była wyznawana przez nią religia – islam. Przeprowadzone przez Katarzynę Warmińską badania w latach 1991–1994 ukazały złożony model tożsamości tatarskiej, opierający się na trzech odrębnych osiach: etnicznej, religijnej i narodowej³³. Zdaniem badaczki odnoszą się one „do trzech sfer znaczeń, w oparciu o które wyznaczany jest odrębny charakter grupy, a mianowicie religii (»muzułmańskość«), wspólnego pochodzenia (»tatarskość«) oraz przynależności narodowej (»polskość«)”³⁴. Warmińska stwierdziła także, że „w świadomości zdecydowanej większości respondentów związek między »muzułmańskością« a »tatarskością« ma charakter nierozzerwalny. Bycie muzułmaninem w Polsce oznacza bycie Tatarem, a bycie Tatarem polskim równoznaczne jest z byciem wyznawcą islamu”³⁵. Jest to, zdaniem autorki, efekt zaawansowanego procesu etniczacji religii, wynikającej z potrzeby budowania granic symbolicznych, które oddzielałyby polskich Tatarów od „innych muzułmanów”. Istotnym aspektem tożsamości religijnej Tatarów polskich jest zatem relacja między religijnym a etnicznym aspektem w konstruowaniu poczucia odrębności³⁶.

Przeprowadzone przeze mnie dwie dekady później badania pokazały, że związek między „tatarskością” a „mu-

³³ K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1999, s. 219.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 221.

³⁶ K. Warmińska, *Tożsamość religijna Tatarów polskich. Czy jest Pan Tatarem? – Tak, muzułmanin...*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 1, s. 137.

zułmańskością” jest znacznie bardziej skomplikowany i niejednoznaczny. Pozwala to na wyróżnienie trzech różnych stanowisk grupy, według których: religia stanowi bezwzględny warunek bycia Tatarem, religia stanowi jeden z komponentów bycia Tatarem, religia nie jest wyznacznikiem bycia Tatarem.

Religia jako bezwzględny warunek bycia Tatarem

Na znaczenie czynnika religijnego jako jedyne, a tym samym najważniejszego determinantu identyfikacyjnego grupy, wskazywali wyłącznie najstarsi z badanych. Powodów tego stanu rzeczy należy upatrywać w przynajmniej dwóch czynnikach. Po pierwsze, jest on efektem polityki polskiego państwa, która przez wiele lat określała społeczność tatarską poprzez kryterium wyznaniowe jako „polskich muzułmanów”. Innym powodem jest posiadanie przez najstarszych badanych największej, w porównaniu do innych pokoleń, wiedzy religijnej, wynikającej z systematycznej edukacji realizowanej przed II wojną światową.

Religia jako jeden z komponentów bycia Tatarem

Dla zdecydowanej większości religia stanowi jeden ze wskaźników identyfikacyjnych grupy, równie ważny co pochodzenie czy pielęgnacja tatarskich tradycji i kultury. Trudno nie zgodzić się z Warmińską, iż jest to efekt tworzenia granic symbolicznych. Kontakt z muzułmanami spoza Polski podważył bowiem dotychczasowe przekonanie, „że każdy Tatar w Polsce to muzułmanin”, a „każdy muzułmanin w Polsce to Tatar”. Zmiana ta przyczyniła się do dwóch nowych sposobów wyznaczania odrębności religijnej grupy. Pierwsza odnosi się do postrzegania siebie poprzez przynależność do wspólnoty muzułmańskiej, druga – etnicznej.

Główną funkcją, jaką pełni etniczność (rozumiana jako odwołanie się do tatarskich korzeni) jest przede wszystkim uzasadnienie stanu religijnego posiadania – swoistości tatarskiej praktyki religijnej w odniesieniu do „innych” – muzułmanów, tutaj „Arabów”, „prawdziwych muzułmanów”, czy „ortodoksji” jako pewnej idei podzielanej przez grupę. Etnicyzacja służy uprawnomocnieniu specyfiki praktykowanej religii. Podnosi jej znaczenie, daje poczucie niepowtarzalności, trwania, tradycji – zakorzenienia. Pozwala wyznaczyć granice symboliczne między „swoimi” a „obcymi”, zachować tożsamość³⁷.

Miejsce i rola czynnika religijnego w tatarskiej tożsamości

Istotną zmianą w postrzeganiu relacji między etnicznością a religią jest wyraźne przeciwstawianie sobie tych elementów w myśl zasady: „Tatar to pochodzenie, a muzułmanin to wyznanie”. Pogląd ten, wyrażany przede wszystkim przez osoby młodego pokolenia, jest bez wątpienia efektem poczucia wykluczenia z polskiej wspólnoty, łączonej z wyznaniem rzymskokatolickim, a także obaw bycia utożsamianym ze społecznością muzułmańską, konotowaną z terroryzmem. Poza tym, bycie wyznawcą islamu, w sytuacji poczucia silnego związku z państwem polskim, może budzić obawę wykluczenia z przynależności do tej wspólnoty narodowej. Oznacza to jednocześnie, że teza Warmińskiej, iż w świadomości większości Tatarów związek muzułmańskości z tatarskością ma charakter nierozzerwalny oraz że porzucenie religii jest w świadomości grupy równoznaczne z jej porzuceniem³⁸ straciło na aktualności.

³⁷ K. Warmińska, *Tożsamość religijna Tatarów polskich*, s. 151.

³⁸ K. Warmińska, *Tatarzy polscy*, s. 221.

* * *

Celem artykułu była próba scharakteryzowania tatarskiej tożsamości przez ukazanie roli i znaczenia, jakie pełni w niej wyznawana przez grupę religia. Jak stwierdzono na podstawie badań, choć islam nadal pełni istotną rolę w życiu grupy, wyznawana przez Tatarów religia sprowadza się dziś nade wszystko do troski o własną kulturę materialną (meczety, mizary) oraz obchodzenia tradycji i obrzędów. Tożsamość religijna stanowi jeden z trzech komponentów identyfikacyjnych grupy. Jednak relacja między „tatarskością” a „muzułmańskością” posiada niejednoznaczny i złożony charakter. Najbardziej charakterystycznym zjawiskiem ostatnich lat jest tendencja do przeciwstawiania sobie tych dwóch komponentów, wykluczająca czynnik wyznaniowy z warunku „bycia Tatarem”. Tendencja ta wynika z poczucia potrzeby podkreślania inkluzyjności grupy poprzez budowanie barier symbolicznych wobec świata arabskiego, konotowanego z terroryzmem, oraz osławiania własnej odrębności w środowisku polskim. Powyższe zasygnalizowane zjawiska pozwalają na postawienie tezy, iż współczesna tożsamość Tatarów polskich podlega przeobrażeniom od religijnej do tożsamości kulturowej, o czym świadczy intensyfikacja działań grupy ukierunkowanych na podkreślanie przez nią tatarskiej kultury pozycjonowanej wobec kultury religijnej.



WOBEC PRZEMIJANIA

Marek Rutkowski

Formalizacja sfery duchowej w rangach uwieczniona – ceremonie pośmiertne cara Mikołaja I

Umieram z sercem przepelnionym wdzięcznością za wszystkie dobro, jakim spodobało się Panu Bogu mnie w tym życiu wynagrodzić, umieram z gorącą miłością dla Naszej sławnej Rosji, której wedle mego rozumienia wiernie i szczerze służyłem: ubolewam, że nie mogłem zrobić tego dobra, które tak szczerze zdziałać chciałem.

Syn mój mnie wyręczy. Będę błagał Boga, by pobłogosławił mu w trudnym zawodzie jaki rozpoczyna, i by dopomógł mi za pomocą niewzruszonych zasad bojaźni Boga wzmocnić Rosję, pozwalając jej by doprowadziła do końca swe urządzenie wewnętrzne i chroniąc ją od wszelkiego zewnętrznego niebezpieczeństwa. W tobie Panie nadzieję pokładam, niech nie powstydzę się na wieki¹.

Art. 33 testamentu spisanego ręką cara Mikołaja I
w dniu 4/16 maja 1844 roku

Materialne uwarunkowania śmierci cara Mikołaja I

Tuż po śmierci Mikołaja I, około południa 18 lutego/2 marca 1855 r. (w rzeczywistości przez ostatnie 5–6 lat przed śmiercią car cierpiał na choroby płuc, nerek i serca oraz na miesiąc przed zgonem zapadł na niezbyt dokładnie leczoną grypę), krążyła po Petersburgu znaczna ilość wersji dotyczących przyczyn jego śmierci. Niektóre z nich

trafiły do wielu podręczników czy encyklopedii, niekiedy cytowanych i dziś. Jakkolwiek trudno dociec prawdy materialnej w tym gąszczu hipotez i domysłów, w każdym razie trzeba pamiętać, iż prawie każda poważna choroba w tych okresie, gdy średni szacowany wiek długości życia wynosił ok. 60 lat, mogła oznaczać realne zejście². Tyle że sam Mikołaj I (jako że prawie do ostatnich minut życia był przytomny, wydając postanowienia dotyczące organizacji pogrzebu i balsamowania ciała)³ zabronił dokonać sekcji zwłok, a to z kolei stanowiło świetną pożywkę wielu szybko rozprzestrzeniających się plotek o domniemanej przyczynie zgonu. W związku z ewidentną porażką w Wojnie Krymskiej, w grę wchodziły wersje o samobójstwie przez (samo)otrucie, czy też o biernym samobójstwie poprzez świadome zaniechanie leczenia infekcji grypowej⁴.

Obecnie zwraca się uwagę na następujące fakty powiązane bezpośrednio lub pośrednio ze zgonem cara:

1. Oficjalną przyczyną śmierci cara (podaną w manifestie Aleksandra I) był paraliż płuc, o poważnej chorobie Mikołaja ogłoszono cztery dni przed jego zgonem, co oznaczało, że umarł stosunkowo nagle. Tymczasem zawsze był on uznawany za okaz zdrowia.

² 21 fakt iż zizni imperatora Nikolaia I, <https://100-faktov.ru/imperator-nikolay-i/> (dostęp: 4 listopada 2019); E. Merkacheva, *Czto ubilo russkogo caria*, <https://www.mk.ru/social/2012/04/09/690979-chto-ubilo-russkogo-tsarya.html> (dostęp: 5 listopada 2019).

³ Martin Wilhelm von Mandt 1799–1858, <https://www.sueyounghistories.com/2009-08-06-martin-wilhelm-von-mandt-1799-1858/> (dostęp 5 listopada 2019). Osobisty lekarz cara, dr Mandt, otwarcie przed śmiercią poinformował Mikołaja I, że jego płuco się zapadło, co oznaczać musiało nadchodzącą śmierć.

⁴ 21 fakt iż zizni imperatora Nikolaia I, <https://100-faktov.ru/imperator-nikolay-i/> (dostęp: 4 listopada 2019); E. Merkacheva, *Czto ubilo russkogo caria*, <https://www.mk.ru/social/2012/04/09/690979-chto-ubilo-russkogo-tsarya.html> (dostęp: 5 listopada 2019).

2. Z odnalezionego stosunkowo niedawno przez Jurija Molina (profesora Północno-Zachodniego Państwowego Uniwersytetu Medycznego w Petersburgu), podpisanego m.in. przez dr. Mandta protokołu „Komisji do badania ciała cesarza” zaraz po jego zgonie wynikało jedynie, iż na ciele cara odnaleziono ślady po „leczeniu” klatki piersiowej oraz użycia aromatycznego alkoholu, wcieranego w skórę głowy (co miało hipotetycznie służyć zapobieżeniu bólom głowy). To potwierdzałoby wersję o infekcji grypowej jako przyczynę zgonu.

3. Jednak zarówno w Pałacu Zimowym, jak i w Katedrze Pietropawłowskiej oddający hołd cesarzowi zostali skonfrontowani z niezwykle szybkim i bardzo nieestetycznym rozkładem ciała oraz związanym z tym nieprzyjemnym i ostrym jego zapachem. To zasadniczo z tego względu sugerowano, że Mikołaj został otruty lub sam się otruł.

4. Osobisty lekarz cara, leczący go do ostatnich godzin, doktor medycyny Martin Wilhelm von Mandt, wyjechał z Rosji praktycznie natychmiast po śmierci Mikołaja I.

5. Prawdopodobnie powyższe wiązało się z faktem, że spisany po niemiecku protokół z balsamowania zwłok carskich w Pałacu Zimowym podaje, iż ciało Mikołaja I poddano dość kontrowersyjnej procedurze opartej na metodzie paryskiego chemika Jean-Nicolas Gannal’a (tzw. „procédé Gannal”⁵), tj. wstrzykiwaniu w ciało roztworów konserwujących, bez usuwania narządów wewnętrznych.

6. Co więcej, wskutek postępującego rozkładu w tydzień po śmierci cara (27 II/9 III 1855) zespół profesora Naranovich’a dokonał drugiego balsamowania zwłok carskich (nocą, w Katedrze Pietropawłowskiej, w pełnej tajemnicy),

⁵ G. Smith, S. Merriman, *The Gannal Process by which the Progres of Decay is Arrested. The causes of Contagion or Invection Prevented, and the Necessity of Elbalming Superseded*, [London] 1840.

kiedy to usunięto z organizmu zmiany gnilne, rozjaśniono skórę oraz zastosowano silne dezodoranty⁶.

Pozostała (w tym niedawno odnaleziona) ewidencja medyczna i zapisy świadków tworzą zatem podwójny niejako obraz śmierci cara Mikołaja I. Pierwsza z wersji sugeruje faktyczną śmierć wskutek powikłań pogrypowych, druga może wiązać się z o wiele poważniejszymi przyczynami zgonu. Wszystko to, w pewnym zakresie znane tylko wybranym członkom zespołu medycznego i najbliższemu otoczeniu carskiemu, a w pewnym stopniu szerokiej opinii publicznej (dostęp do wystawionych zwłok carskich był powszechny i wolny) wprowadzało aurę znacznej niepewności i pewnej dwuznaczności śmierci monarchy, w tym o charakterze duchowym i moralnym.

Noc u trumny cara – przemyślenia o władcy sprawiedliwym

Jakkolwiek było, osobisty lekarz carski, wzmiankowany już Prusak Mandt, napisał, przedstawiając ostatnie chwile Mikołaja I: „Nigdy nie widziałem, żeby ktoś tak umarł. W wypełnianiu obowiązku do ostatniego tchu było coś nadludzkiego”⁷, tym samym oddał chyba istotę moralnego i duchowego charakteru owego, jakże groźnego charakteru panowania tego monarchy. Ta prywatna opinia członka dworu miała i ma ogromne znaczenie ideowe. Tymczasem z formalnego niejako punktu widzenia, właściwe znaczenie i cel panowania Mikołaja I – jego wymiar moralny i duchowy – można było w carskiej Rosji połowy XIX w. najpełniej bo-

⁶ E. Merkacheva, *Czto ubilo russkogo caria*, <https://www.mk.ru/social/2012/04/09/690979-chto-ubilo-russkogo-tsarya.html> (dostęp: 5 listopada 2019).

⁷ R. Cavendish, *Death of Tsar Nicholas I of Russia*, <https://www.historytoday.com/archive/death-tsar-nicholas-i-russia> (dostęp: 2 listopada 2019).

dajże odnaleźć w wybranych fragmentach wystąpienia Aleksandra II w Pałacu Zimowym, 20 lutego/3 marca 1855 roku, o godz. 11 przed południem. Mówił wówczas syn zmarłego i nowy władca m.in. o słowach miłości skierowanych, co znamienne, przez ojca – monarchę „do wiernych mu wojsk”. W tych słowach zmarłego już cara pobrzmiwała troska o stałe męstwo gwardii, armii i floty oraz zachowanie w nich tego ducha, jakim się odznaczały w czasach Mikołaja. Jak wierzył umierający car, „dopóki duch ten się zachowa, spokojność państwa i zewnątrz i wewnątrz jest zabezpieczoną i biada wrogom jego”.

Nie może zatem dziwić, że i Aleksander II, nawiązując do przywiązania wojsk rosyjskich do zmarłego monarchy, twierdził, że będą mu one rękojmią, i że „(...) nie ustąpimy na krok wrogom; obronimy naszą ukochaną Rosję, której my wszyscy (...) powinniśmy i będziemy służyć do ostatniej kropli krwi Naszej, i tą tylko służbą możemy godnie uczcić pamięć zmarłego cesarza naszego”⁸. Widzimy, iż w cytowanym wystąpieniu Aleksandra II wymiar życia jego ojca, Mikołaja I, w zasadzie sprowadzono do misji obrony Rosji przed zagrożeniem zewnętrznym, utrzymania jej statusu, wzrostu jej wielkości.

Mniejszego kalibru, podane jednak przez media rządowe do publicznej wiadomości panegiryki na śmierć Mikołaja I znaleźć można było w ówczesnej prasie. Na szczególną uwagę zasługują strofy felietonu, który pojawił się tuż po śmierci cara, a został podany i do wiadomości mieszkańców Królestwa Polskiego, w numerze 71 z 17/29 marca 1855 r., na stronach 497–499 niejako oficjalnego organu władzy państwowej – „Gazety Rządowej”⁹.

⁸ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 69 z 15/27 marca 1855 roku, s. 480–481.

⁹ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 497–499.

Sięgnąć tu musimy do tekstu „Noc u trumny w Bogu spoczywającego, błogosławionej i wiecznej pamięci Najjaśniejszego Cesarza Mikołaja I-go”. Jest to bowiem panegiryk o wiele więcej niż o znaczeniu propagandowo-dyplomatycznym, sięgający – jak się niekiedy wydaje – do trzewi rosyjskiego ducha imperialnego, takiego przynajmniej, jakim go widzieli współcześni. Zatrzymamy się nad wybranymi stwierdzeniami z owego felietonu, pomijając fragmenty jawiące się jako zbyt sztuczne, czy otwarcie pompacyjne.

W celu właściwego wprowadzenia i umożliwienia spojrzenia na wydarzenie oczyma piszącego nadmienić należy, iż „wzniosły katafalk, na którym spoczywały śmiertelne zwłoki (...) monarchy, jaśniał wśród jarzącego oświetlenia; wszystko tu jeszcze, berło i jabłko cesarskie, korona i purpura, świadczyło o wielkości ziemskiej; lecz dalej, za promienistym kręgiem, we mgle, świeży grób stał rozwarty”. Padało wówczas pytanie otwarte i pełne swoistego niepokoju „Czyż ten grób, czy ta garść ziemi przeznaczona [jest] dla tego, dla którego sławy niedostateczne są granice świata całego? Tak jest! Tu spoczną zwłoki jego, lecz pamięć tego, który naród swój okrył sławą, pozostanie na zawsze niezachwianą”. Stąd widać już było, iż owa niebotyczna sława miała być zasadniczym wyznacznikiem i kamieniem węgielnym wszelkich wartości, przypisywanych (w niniejszym panegiriku i w innych) Mikołajowi I.

Z kim zatem mógł się zjednoczyć ów monarcha w pragnieniu owej sławy? Z kim mógł być porównany? Odpowiedź była tylko jedna i jako taka nasuwała się w sposób bezwzględny, a przynosiło ją już chociażby usytuowanie miejsca pochówku Mikołaja I naprzeciw grobu Piotra Wielkiego. Dzięki takiemu rozwiązaniu „z jednej strony wznosi się grób wielkiego przekształciciela, który zaszczeplił w dawnej Rosji oświatę; z drugiej zaś strony stanie grób wielkiego monarchy, który postawił Rosję na najwyższym stopniu sławy i pomysłności”.

Jak widzimy, analizując teraz już przymioty Mikołaja I – wykraczające poza samo pragnienie sławy – będzie on pamiętany, ponieważ to dzięki niemu Rosja weszła w okres pomyślnego bytu. Jego osiągnięcia, a nade wszystko przymioty osobiste wytyczały zatem drogę dalszego bytu duchowego i materialnego rosyjskiej społeczności. Stąd i „obecnie [tj. po śmierci jeszcze] opromieniony obraz Mikołaja Niezapomnianego¹⁰, (...) oświeca jeszcze w żalu pograżoną Rosję”.

Jak mniemał autor panegiryku, „z czasem to światło wewnętrzne monarchy przekroczy – bo przekroczyć musi – granice imperium, i przyniesie Europie nowe Oświecenie” (wyróżn. M.R.). Stanie się tak, gdy „... kłamstwo i niezgoda przestaną wikłać zachodnią Europę, [a] wówczas prawda odniesie zwycięstwo, i ci myśliciele, którzy spoglądają teraz okiem zamglonym nienawiścią i zazdrością, ujrzą światło prawdziwe i pośpieszą oddać uroczyście sprawiedliwość pamięci Monarchy, którego zgon oplakujemy”.

Dla piszącego owo dzieło pochwalne nie był Mikołaj nikim innym niż tym, który był osobą wierzącą, a w wierze swej nieodparcie dążył do utwierdzenia Europy w jej chrześcijańskim charakterze. Jak wiedział przecież bardzo dobrze Mikołaj „braterski w duchu chrystianizmu związek narodów nie jest czczą nadzieją” (wyróżn. M.R.). Dlatego po śmierci monarchy, uświadamiając właściwe przesłanie moskiewskiego cara „wszyscy pojmują jednakowo wzniosłe uczucia, a smutek zbliża serca szlachetne”.

Mikołaj I przecież to był „kochający swe dzieci Monarcha” który zyskał „w pocie ukoronowanego czoła wieczną wdzięczność swego narodu”. Stał się on taki, gdyż władca

¹⁰ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 497.

podejmował przez trzydzieści lat działania nakierowane na jeden cel – zwiększenie „pomyślności” Rosji, pracując nad osiągnięciem tegoż celu we dnie i w nocy, „niezmordowanie i w każdej chwili”. Car ten zresztą miał pamiętać z rodzicielską czułością o potrzebach każdego pojedynczego człowieka wśród swych poddanych.

Za najważniejszą część wywodów narratora należało uznać podkreślenie pełnego przeświadczenia umarłego cara o własnej potędze, co z kolei powodowało zachęcanie przez niego narodu rosyjskiego „do postępowania drogą sławy”.

Wreszcie pada, bo paść musi, stwierdzenie: „i gdyby zwrócono się do Rosji z zapytaniem: czy kochał w Bogu spoczywający Cesarz swych poddanych? Cała Rosja dałaby jedną, z zachwyty i wdzięczności pochodzącą, a potwierdzającą odpowiedź”.

Jak się okazuje, pewnym problemem dla piszącego jest zmierzenie się z owym nadnaturalnym usposobieniem cara, jakim było prometeistyczne podejście do właściwego celu swego panowania. Gorzko, ale i z dumą pisze przecież autor, że ludzka „nienawiść i zazdrość (...) przypisują mu chęć sławy!” Jednak pada w panegiryku zadziwiająca ocena tego swoistego aktu skargi na niezrozumienie, z jakim niekiedy miał spotykać się odchodzący car. Opisujący cnoty i przymioty Mikołaja podaje niejako w odpowiedzi: „Tak jest, chęć sławy była w nim wielka!”, w ten to bowiem sposób pragnął Mikołaj „zyskać miłość Rosji, postawić ją na wysokim stopniu sławy i pomyślności”.

Jest też inna zadziwiająca konotacja – w panegiryku opisano przedśmiertne słowa Mikołaja odnosząc się „do obrońców wiary, tronu i ojczyzny” (tj. do armii i floty). Jak wynika z tekstu, wypowiadał ponoć Mikołaj tuż przed śmiercią słowa świadczące o jego rzeczywistych poglądach, które – dla wielu – były jednak zaskakujące. Otóż stwierdzał ten monarcha: „starałem się, o ile mogłem, byt ich polepszyć; jeżeli nie ze wszystkim mi się powiodło, to nie dla braku chęci, lecz

dla tego, że albo nie potrafiłem nic lepszego wymyślić albo nie mogłem więcej uczynić”. Co znamienne, zamieszczenie tej wypowiedzi w cytowanym panegiryku (gdy w zasadzie monarcha przyznaje się do ograniczenia swych horyzontów myślowych i do ograniczoności swej władzy) byłoby niejako odwrotnością niektórych tez uprzednio stawianych w opisywanym tekście w odniesieniu do monarchy. Chyba że trzeba by przyjąć, że samo – publicznie przedstawione – pożegnanie monarchy z narodem miało nastrajać rosyjskich mieszkańców cesarstwa patriotycznie. Podobno bowiem – przynajmniej w oficjalnej wersji panegiryku – w ostatniej chwili swego życia Mikołaj miał rzec: „niechaj wierni poddani moi wiedzą, że błogosławiłem ich i żegnałem się z nimi”¹¹.

Zamieszczony w rządowej prasie rosyjskiej panegiryk pośmiertny podawał zatem, bo inaczej i być nie mogło – odnosząc się do zapisów „bezstronnych kronik przyszłości” i zamieszczanych w nich opisów charakterystyki cesarskiej – „jednoczył on w sobie [tj. Mikołaj I] blask i twardość najczystsze go brylantu; olśniewając ciągle blaskiem swej wielkości”.

Zaś odnosząc się do koniecznych – z punktu widzenia państwowości rosyjskiej – aktów przymusu, podejmowanych przez cara Mikołaja niekiedy i wobec własnego narodu w czasie jego panowania – owa „bezstronna opinia historyka” miałaby podkreślać, iż „kruszył on niekiedy przeszkody, tamujące mu drogę wznoszenia się; ale jego dusza przepełniona była najtkliwszym i najgorętszym uczu-

¹¹ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 498; R. Cavendish, *Death of Tsar Nicholas I of Russia*, <https://www.historytoday.com/archive/death-tsar-nicholas-i-russia> (dostęp 2 listopada 2019). Inną nieco wersję podaje dr Mandt, który wskazuje, że zwracając się do swego syna, Aleksandra II car miał powiedzieć, że chciał zostawić synowi szczęśliwe, dobrze uporządkowane królestwo, ale opatrność postanowiła inaczej. Potem zaś rzekł: „Teraz idę pomodlić się za Rosję i za was wszystkich. Po Rosji kochałem cię [tj. Aleksandra II] bardziej niż cokolwiek innego na świecie. Służ Rosji”.

ciem miłości dla powierzonego mu narodu". Ten obraz surowego ojca i sędziego uzupełniało zresztą twierdzenie: „umiał on karać niegodnych, i wzbudzał pełne zachwyty uczucia miłości i przywiązania w sercach wiernych poddanych". Inne cechy osobowościowe Mikołaja świadczyć miały o tym, iż był „prawy i wierny wysokiemu słowu swemu, święcie dochowywał przyrzeczenia, a nienawidził kłamstwa i obłudy".

Wreszcie podsumowaniem drogi życiowej i przede wszystkim niejako horyzontu ideowego panowania tego monarchy była konstatacja, iż cel mu przyświecający był przede wszystkim „powinnością, surową powinnością", którą można było określić jako bezwzględne poddanie się zasadzie przestrzegania obowiązującego prawa. Ojczyzna zaś była jego „ołtarzem".

Potwierdzeniem tych dywagacji miała być otaczająca monarchę w chwilę po jego śmierci rzeczywistość. Przecież syn zmarłego monarchy, Aleksander II, nazwał go „niezapomnianym", a „naród przyjął z pobożnością wyraz wszechwładnego syna". Co więcej, podnoszono, iż to sam lud rosyjski nadał Mikołajowi przydomek „prawego". Autor panegiryku z marca 1855 r. miał pewność, iż potomność nazwie zmarłego cesarza „nieśmiertelnym", gdyż „czyny jego z pokolenia do pokolenia podane będą"¹².

Stąd podczas gdy dla Aleksandra II moralny i duchowy wymiar panowania jego ojca przede wszystkim sprowadzać się miał do roli niestrudzonego obrońcy (pozycji) Rosji i kreatora jej obecnych i przyszłych zwycięstw, siłą rzeczy nieco

¹² „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 499; „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 103 z 27 kwietnia/9 maja 1855 roku, s. 765–769. Z powodu ograniczonej miejsca i szczegółowości zapisu, a głównie z uwagi na fakt, iż został on sporządzony 11 lat przed faktyczną śmiercią monarchy, w 1844 r., nie podajemy własnoręcznego testamentu Mikołaja I (poza art. 33 zamieszczonym jako motto); został on zamieszczony m.in. w teście „Gazecie Rządowej”.

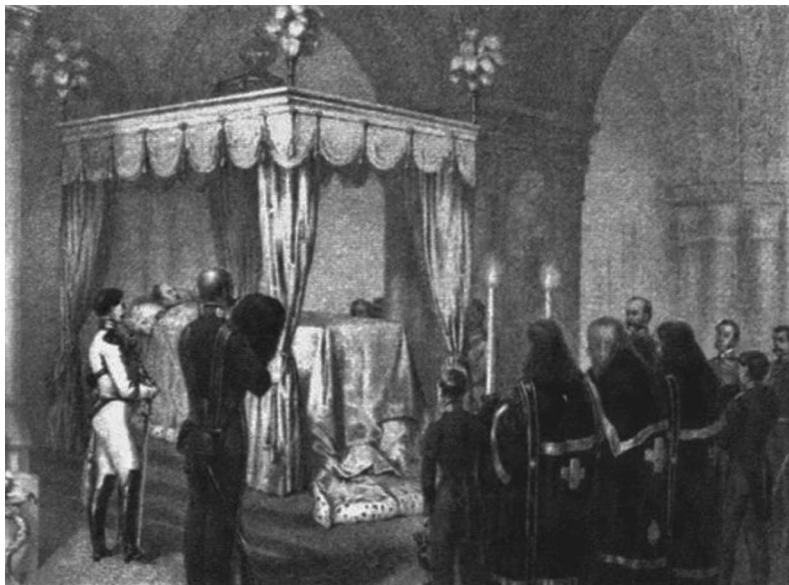
inaczej przedstawiała się ta wizja w cytowanym panegiryku. Gdyby bowiem przyjąć wszelkie zamieszczone powyżej dywagacje za rzeczywiście zgodne z poglądami ich głosicieli, trzeba by założyć, iż w oczach jego pośmiertnego piewcy/piewców Mikołaj I jawił się przede wszystkim jako w nadludzki wręcz sposób wypełniający obowiązki względem powierzonego mu państwa i narodu monarcha, którego głównym celem było poświęcenie siebie (no i, oczywiście, jego poddanych) pracy nad celem – mającym co prawda dwa podstawowe czynniki składowe – lecz zlewające się w swoistą całość. Otóż byłoby to dążenie do uzyskania sławy (co znamienne, nie pada lub bardzo rzadko pojawia się słowo „wielkość”) i pomyślności rosyjskiego Cesarstwa. Zarówno częstotliwość wspominania rzeczonyj sławy, i to takiej, dla której „niedostateczne są granice świata całego”, jak i pewna nieokreśloność owej nie do końca osiągniętej pomyślności, zdają się podsuwać podpowiedź, co według autora tekstu pochwalnego było w tym zestawieniu ważniejsze.

Co miało się (w przyszłości) wyłonić z tego mariażu sławy i pomyślności – trudno powiedzieć, – zapewne jednak byłoby to bliżej nieokreślone szczęście, a Mikołaj w tym kontekście jawiłby się jako „uszczęśliwiciel rodu ludzkiego”. Takie założenie byłoby naturalne, gdybyśmy przyjęli, zgodnie z wolą autora panegiryku – iż Mikołaj: a) (przecież) starał się być obrońcą zasad chrześcijaństwa; b) był zwolennikiem propagowania i utrzymania „niezachwianej moralności”; c) dążył do zachowania ładu i stabilności; d) powierzonemu mu państwu chciał nadać szerokie i dobre prawa.

W tym obrazie uwidaczniał się zatem Mikołaj I, jako: a) ten, który na ołtarzu ojczyzny składał siebie całego, podając się zarazem twardej mocy prawa, b) uosobienie herosa i dobrego acz groźnego ojca, c) ktoś niezapomniany i prawy, d) a przez to już chociażby nieśmiertelny swoimi czynami, pobrzmiewającymi po wieki echem swoich dokonań.

Z tym wszystkim Mikołaja I przedstawiono jako jakiegoś prawdomównego i wiernego raz danemu słowu, nieodcigniętego moralnie, olbrzymia, unoszącego się na skrzydłach swego losu (czy raczej misji-powinności) i spoglądającego z troską ku przyszłości swego narodu. Moralny wymiar monarchy stawał się tym samym jeśli już nie idealny, to przynajmniej przerastający wspaniałością ludzkie oczekiwania i dokonania, jakie zazwyczaj poddani plasować mieli prawo w swoim monarsze.

Skoro sława była aż tak ważna, nie może dziwić wspaniałość i szczegółowość ceremonialna pochodu i uroczystości pogrzebowych.



Il. 1. Śmierć Mikołaja I¹³

¹³ Rycina przedstawiająca śmierć Mikołaja I, [w:] E. Merkacheva, *Czto ubilo russkogo caria*, <https://www.mk.ru/social/2012/04/09/690979-chto-ubilo-russkogo-tsarya.html> (dostęp: 15 listopada 2019).

Pochód żałobny Mikołaja I z Pałacu Zimowego do Katedry Pietropawłowskiej w Petersburgu

Procedura zwołania i przeprowadzenia pochodu żałobnego ciała cara Mikołaja I z Pałacu Zimowego do Katedry Pietropawłowskiej w Petersburgu była jedną z dwu kluczowych ceremonii pośmiertnych poświęconych monarsze. Postępowanie rozpoczęło się w ten sposób, iż już w przeddzień wskazanego wyniesienia zwłok carskich, 26 lutego/10 marca 1855 r., o godzinie 10 z rana wyznaczeni przez Komisję Żałobną na heroldów urzędnicy musieli się zebrać konno na placu przed Pałacem Zimowym, aby formalnie ogłosić postanowienie o pochodzie pogrzebowym. Każdy z nich zjawiał się na wyznaczonym miejscu w mundurze parady, z dużą szarfą z czarnej krepy przewieszoną przez ramię. Szarfa miała białe kokardy krepowe. Ponadto ubiory heroldów miały być zaopatrzone w inne krepowe dodatki, „w tych miejscach, gdzie (...) w rangach jest przepisana postanowieniem o żałobie”. Do tej grupy heroldów dołączono – też jadących konno – dwu ubranych w czarne kaftany sekretarzy stanu, do których z kolei dokooptowano (zgodnie z procedurą i specjalnym rozkazem wojskowym) konwój składający się z czterech trębaczy, wywodzących się spośród tzw. „kawaler-gardów” (tj. straży przybocznej) Mikołaja I. Zarówno heroldzi jak i sekretarze stanu otrzymali na tę okazję konie pochodzące z masztalni/stajni dworskiej, osiodłane specjalnym rzędem żałobnym.

Dopiero po odrąbieniu pod oknami Pałacu Zimowego przez trębaczy specjalnego sygnału, jeden z sekretarzy stanu musiał rozpocząć publiczną prezentację specjalnego ogłoszenia żałobnego o przeniesieniu zwłok carskich. Treść obwieszczenia wypadało odczytać „przed wszystkimi pałacami [carskimi]”. W dalszej kolejności grupa ulegała podzieleniu na dwie części, w każdej z nich znajdował się herold z sekretarzem stanu. Podziału dokonano w celu jak najbar-

dziej efektywnego objazdu Petersburga. Otóż jeden herold (ze wzmiankowanym sekretarzem stanu i niewielkim oddziałem) winien był jechać ze swoją grupą „po całej stronie admiralicyjnej” carskiej stolicy. Drugi natomiast, także z towarzyszącym mu sekretarzem i komendą, powinien był udać się (w kolejności przejazdu): a) na Wyspę Wasilewską, b) na tzw. „stronę petersburską”, c) na tzw. „stronę wyborską”.

Obwieszczenie należało czytać: a) na placach, b) na głównych ulicach, c) na tzw. „ulicach rozstajnych”. Po realizacji tak zaplanowanej marszruty ogłoszeniowej osoby uczestniczące w procedurze informacyjnej winny były ponownie zjechać na plac przed Pałacem Zimowym, skąd wypadało odesłać towarzyszące heroldom i sekretarzom stanu komendy do ich kwater. Obwieszczający musieli stawić się wraz ze sporządzonymi przez siebie raportami z dokonanego objazdu do biur Komisji Żałobnej, w celu weryfikacji dokonanych czynności¹⁴.

Odczytywane ogłoszenie było powtórzeniem tekstu, jaki postanowił przedstawić do publicznej wiadomości naczelny marszałek Komisji Żałobnej – hrabia Gurjew. Podał on w piśmie w formie obwieszczenia publicznego, iż wyniesienie zwłok cara Mikołaja I z petersburskiego Pałacu Zimowego i przetransportowanie ich do Soboru Pietropawłowskiego wyznaczono na godzinę 11 z rana 27 lutego/11 marca 1855 r.¹⁵ Opracowany przez naczelnego marszałka Komisji Żałobnej, hrabiego Gurjewa, „ceremoniał exportacji z cesarskiego Pałacu Zimowego do Soboru Pietropawłowskiego zwłok (...) Mikołaja I” musiał być zatwierdzony przez Aleksandra II.

¹⁴ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 63 z 7/19 marca 1855 roku, s. 431.

¹⁵ Tamże.

Cały opis formalnej kolejności i struktury pochodu, przewidziany do ogłoszenia przez heroldów, przedstawiała też prasa. Oficjalna „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” np. pozyskała na ten temat informacje zgodnie z depeszą z Petersburga z 25 lutego/9 marca 1855 r. (dane zamieszczono jednak dopiero w numerze „Gazety Rządowej” z 7/19 marca)¹⁶.

Pochód podzielono na trzynaście części/oddziałów. Na czele pierwszego z nich postępował konno (jak to zastosowano i do większości z pozostałych części przemarszu) tzw. mistrz obrzędów, przepasany przez ramię szarfą sporządzoną z białej i czarnej krępy, co zapewne mogło oznaczać życie i śmierć. Za nim umiejscowiono jadących konno w paradnych mundurach kotlarzy (wraz z kotłami) z pułku konnego lejbgwardii oraz chór zbiorowy trębaczy dywizji Kirasjerów Gwardii i 1. Lekkiej Dywizji Jazdy Gwardii. Postępował za nimi konno, „w mundurze i grubej żałobie” oficer-koniuszy. Dopiero w dalszej kolejności mógł pojawić się w pochodzie, dysponujący rangą sztabs-oficera, marszałek, zaopatrzony w laskę marszałkowską. Dalej postępowała zwarta grupa wojskowych. Najpierw pojawiał się tu szwadron Pułku Kirasjerów Lejb-Gwardii Mikołaja I. Za nim miejsce w pochodzie zajmowała 4. rota Grenadierów pułku Lejb-Gwardii Grenadierów Rezerwowych oraz Rota Rezerwowa batalionu Saperów Lejb-Gwardii. Z kolei usytuowano 4. rotę Karabinierów Pułku Rezerwowego Strzelców Lejb-Gwardii. Do tej grupy dołączał kolejny oficer-koniuszy, konno, w swoim mundurze oraz „w grubej żałobie”. Wymienione oddziały musiały podczas przemarszu w pełni stosować się do przepisów ustawy wojskowej, tj. być prowadzonymi przez „dostateczną” ilość kadry oficerskiej i podoficerskiej, przy prezentowaniu broni „jak na pogrzeb” i przy biciu w bębny w trybie „pogrzebowym”.

¹⁶ Tamże, s. 425–429.

Do pierwszej części pochodu relokacyjnego ciała Mikołaja I dołączono czterdziestu dworskich lokajów, idących po czterech w szeregu, oraz czterech laufrów, idących rzędem. Za nimi szło, po czterech w szeregu, ośmiu kamer-lokajów oraz ośmiu podobnie ustawionych urzędników dworskich. Dalej ustawiono do pochodu (po czterech w szeregu) szesnastu paziów; do tych ostatnich dołączono też „ich” oficerów (poza właśnie pełniącymi służbę). Podobne rozwiązanie zastosowano w odniesieniu do czterech kamer-paziów, z tym, że ci ostatni szli rzędem. Całość pierwszej części przemarszu zamykał dowódca Roty Korpusu Paziów Mikołaja I. Było zatem oczywiste, iż czoło „pochodu ekstradycyjnego” składało się z osób praktycznie prawie na co dzień stykających się z carem, czy to w formie jego ochrony wojskowej, czy obsługi cywilnej. Na uwagę zasługuje powołanie do „pierwszego oddziału” także chroniących cara jednostek wojsk rezerwowych.

Druga część pochodu uwypuklała najbardziej bodajże związane z Mikołajem I symbole jego panowania. I tu na czele jechał konno mistrz obrzędów, zaopatrzony w przewieszoną przez ramię szarfę z czarnej i białej krępy, z tym że za nim postępował w żałobie i z laską marszałek klasy szóstej. Ci dwaj poprzedzali właściwie przedmiot o kluczowej symbolice, mianowicie chorągiew z herbem rodzinnym (rodzinnym) Mikołaja I, niesioną przez urzędnika państwowego klasy siódmej. Po urzędniku ze sztandarem dwie osoby w randze ober-oficerów prowadziły jeszcze konia (przy którym kroczył nawet dodatkowy masztalerz) „z tymże herbem”. W dalszej kolejności pojawiała się chorągiew wojskowa o kolorze czerwonym, na niej umieszczony herb carski. Była ona obszyta czerwoną frędzlą oraz kutasami, niósł ją pułkownik z dwoma asystentami występującymi w stopniach sztabs-oficerów. Wszyscy występowali w paradnych strojach oraz w „przepisanej żałobie”. Równie dostojnie, bo „pod bogatą oponą” pojawił się w pochodzie koń carski



Il. 2. Autoportret Mikołaja I z roku 1843 – car we własnych oczach¹⁷

(dosłownie: lejś-koń), prowadzony przez dwóch odzianych w mundury z oznakami żałoby sztabs-oficerów. Co więcej, za koniem kroczyło dwóch kolejnych masztalerzy, wystrojonych „w paradną liberię”.

Poza rodzinną chorągwią carską oraz reprezentacyjną chorągwią wojskową niesiono w drugiej części pochodu

¹⁷ Autoportret Mikołaja I z roku 1843, *Nikolaj I v ziopisi*, <http://aria-art.ru/0/N/Nikolaj%20I/1.html> (dostęp: 21 października 2019).

i inne chorągwie symbolizujące, w pewnym stopniu przynajmniej – jak się wydaje – wybrane dokonania wojenne czy polityczne cara. Znalazły się tu – w kolejności pochodu – następujące chorągwie: a) z herbem czerkieskim, b) z herbem armeńskim, c) z herbem kabardyńskim, d) z herbem gruzińskim, e) z herbem kartalińskim. Wszystkie sztandary nieśli urzędnicy klasy ósmej. Za każdą z nich postępował koń przypisany do danego sztandaru, prowadzony przez dwu oficerów, oraz – za zwierzęciem – masztalerz. Zestawienie carskich chorągwi rodzinnej i wojskowej (za którymi podążał w pochodzie koń carski – nawiązujący do monarszej waleczności) z flagami państw i narodów kaukaskich symbolizować miało carskie tryumfy, określając tym samym ukierunkowanie, wagę i znaczenie wieloletnich wysiłków tegoż cara na drodze ku dalszemu powiększeniu imperium¹⁸.

Podobnie jak w przypadku dwu poprzednich części składowych przemarszu, na czele trzeciego oddziału pochodu ekstradycyjnego znajdował się jadący na koniu mistrz obrzędów, przewiązany przez ramię białą-czarną krepą. Dalej niesiono chorągwie, zaliczane – jak można sądzić – do najbardziej godnych upamiętnienia w kontekście wewnętrzpaństwowych poczynąń Mikołaja I, żeby nie powiedzieć: z jego myślami i uczuciami. Drzewce do tych flag za każdym razem trzymali urzędnicy klasy ósmej. Za nimi postępowały „konie chorągwi”, prowadzone przez dwie osoby w rangach ober-oficerskich; za każdym z koni siedł jak zwykle masztalerz. Kolejność pochodu tych chorągwi była w rzeczonyj części przemarszu następująca: a) „chorągiew z herbem iwerskim”, b) chorągiew mściśławska, c) chorągiew witebska, d) chorągiew kondyjska, e) chorągiew udorska, f) chorągiew białozierska, g) chorągiew jarosławska, h) chorągiew rostowska, i) chorągiew połocka, j) chorągiew rizańska, k) cho-

¹⁸ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 63 z 7/19 marca 1855 roku, s. 425–426.

rażew czernihowska, l) chorągiew niżegorodzka (niżnogorodzka), ł) chorągiew połgarska (połgarska). Na uwagę zasługuje umieszczenie na czele „pochodu chorągwanego” chorągwi izerskiej, co mogło – wśród wielu innych aspektów – wskazywać na wyrażenie w ten sposób uwielbienia dla Ikony Iwerskiej Matki Bożej, przechowywanej w Świętojezierskim Wałdajskim Monasterze.

Czwarta część pochodu była jakby kontynuacją „oddziału poprzedniego”. Niesiono tam, poprzedzone przez mistrza obrzędów na koniu i z czarno-białą szarfą, dalsze chorągwie. Nosicielami byli ponownie urzędnicy ósmej klasy; postępujące za każdą chorągwią konie były prowadzone przez dwie osoby wojskowe, ze stopniami ober-oficerskimi, za każdym z nich zaś masztalerz. Zgromadzone tu banery ziemskie prowadzono w następującej kolejności: a) chorągiew wiacka, b) chorągiew permska, c) chorągiew jugorska, d) chorągiew twerska, e) chorągiew karelska, f) chorągiew białostocka (piąta z kolei reprezentująca zajęte tereny I Rzeczypospolitej po flagach: mściłowski, połockiej, witebskiej i czernihowskiej), g) chorągiew żmudzka, h) chorągiew semigalska, i) chorągiew kurlandzka, j) chorągiew liflandzka (inflandzka), k) chorągiew estandzka (estońska), l) chorągiew finlandzka, ł) chorągiew podolska, m) chorągiew wołyńska, n) chorągiew litewska, o) chorągiew smoleńska, p) chorągiew pskowska, r) chorągiew taurydzka/krymska.

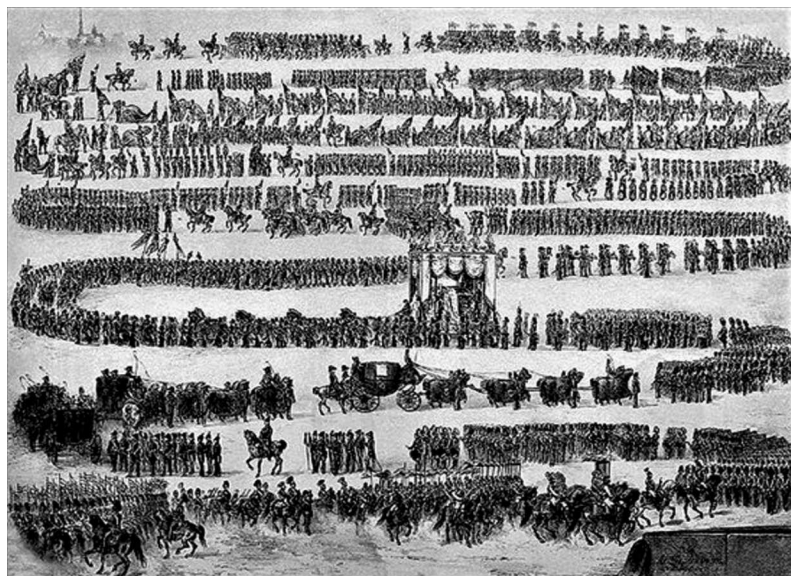
Tu widać z kolei podział niesionych chorągwi na jakby cztery oddzielne grupy. Pierwszą z nich obejmują wybrane północne gubernie/ziemie, jakby na wpół rosyjskie. Drugą grupę stanowią dawne terytoria polskie czy szwedzkie, a listę otwiera chorągiew białostocka (jakkolwiek Obwód Białostocki jako oddzielna jednostka administracyjna już w tym czasie nie istniał). Ciąg ten jest zamykany chorągwią litewską, po której – jak gdyby w części trzeciej tej partii pochodu – umieszczono godła smoleńskie i pskowskie, niejako

klucze do moskiewskiej Rusi Zaleskiej. Wreszcie tę część peregrynacji ekstradycyjnej zamyka chorągiew krymska, jakby w uznaniu znaczenia tego stosunkowo świeżego nabytku terytorialnego z końca XVIII w. i zmagañ jak najbardziej świeżej i ciągle trwającej w owym czasie tzw. Wojny Krymskiej.

Jakikolwiek zresztą byłby rzeczywisty powód takiego a nie innego zestawienia kolejności niesionych chorągwi w powyżej opisanym fragmencie pochodu, musiał on symbolizować skomplikowany układ wewnętrznych zależności (tak jak był widziany przez rządzących) wewnątrz samego imperium, aby wreszcie zakończyć się jakże symbolicznym odniesieniem do Krymu i prowadzonej tam ostatniej już misji Mikołaja – „wschodniej”, a tak nieszczęśliwej dla tego rosyjskiego monarchy, wojny.

W każdym razie dopiero w części piątej pochodu organizatorzy uroczystości żałobnej postanowili umieścić większość chorągwi ziemskich/państwowych właściwego znaczenia i ciężaru gatunkowego. Poprzedzeni przez jadącego konno, z czarno-białą krepą mistrza obrzędów, urzędnicy klasy siódmej nieśli tu po kolei poszczególne flagi; a za każdą z nich postępował „koń tej chorągwi” prowadzony przez dwie osoby klasy urzędniczej ósmej, za nimi zaś masztalerz. Listę niesionych chorągwi otwierało godło syberyjskie. W dalszej kolejności niesiono następujące flagi z godłami: a) chorągiew polską, b) chorągiew astrachańską, c) chorągiew kazańską, d) chorągiew nowogrodzką, e) chorągiew włodzimierską, f) chorągiew kijowską, g) chorągiew moskiewską. W przerwie pomiędzy chorągwiami a godłami państwa carów prowadzono sztandar admiralicji. Jego drzewce trzymał odziany w mundur z oznakami żałoby kapitan floty klasy pierwszej. Pomagało mu w tej czynności dwu asystentów w randze kapitanów klasy drugiej.

Wreszcie pojawiała się chorągiew sporządzona z czarnej tafty („kitajki” – czarnego jedwabiu) z naniesionym nań herbem państwa rosyjskiego. Chorągiew tę dzierżył urzędnik



Il. 3. Pochód pogrzebowy Mikołaja I – przedstawienie symboliczne¹⁹

klasy szóstej, z dwoma asystentami w randze sztabs-oficerów. Za nimi postępował okryty czarnym sukniem, z wymalowanym na jego środku herbem państwa moskiewskiego, koń prowadzony przez dwóch urzędników państwowych siódmej rangi, za którymi szło dwóch masztalerzy. Po czarnej fladze pojawiła się biała chorągiew, którą niósł kapitan gwardii, wraz z dwoma asystentami wybranymi spośród oficerów tejże gwardii, którzy – o dziwo – nie nosili jednak na mundurach „oznak żałoby”.

Po tych dwu jakże symbolicznych chorągwiach pojawił się rycerz („pancerny”) zdobny w połączany pancerz

¹⁹ Pochód pogrzebowy Mikołaja I – przedstawienie symboliczne: I. Szarlemian, *Pochorony imperatora Nikolaja I. Peczalnaja processia*, 1855, <https://religion.wikireading.ru/82776> (dostęp: 17 listopada 2019).

i „bogaty czerpak”, z obnażonym mieczem. Przystrojonego pasującego do samego pancerza rzędem jego konia prowadzili dwaj masztalerze w „paradnej liberii”. Towarzyszył rycerzowi kolejny „pancerny” pieszo, zbrojny w czarny pancerz, niosący obnażony i skierowany w dół miecz z rękojeścią zawiniętą w czarną krepę. Dalej urzędnik szóstej klasy (z dwoma asystentami w randze sztabs-oficerów) niósł kolejną chorągiew żałobną z czarnego jedwabiu („kitajki”). Ponurego i wielce symbolicznego zarazem obrazu dopełniał prowadzony przez dwóch urzędników klasy siódmej „koń cały czarno okryty”, za koniem szło jeszcze dwu masztalerzy. Część piątą pochodu zamykało dwóch koniuszch w stopniu oficerskim, za którymi postępowali podkoniuszy²⁰.

Po zapoczątkowaniu przez podobnie jadącego na koniu i przybranego w czarno-białą krepę jak we wszystkich poprzednich przypadkach mistrza ceremonii, tzw. „oddziału szóstego” pochodu ekstradycyjnego, dalej w jego składzie znalazł się będący w randze generał-majora, marszałek z laską. Za nim niesiono herby: a) herb Schleswigu i Holsztynu, b) herb krymski/taurydzki, c) herb syberyjski, d) herb finlandzki, e) herb polski, f) herb astrachański, g) herb kazański, h) herb nowogrodzki, i) herb włodzimierski, j) herb kijowski, k) herb moskiewski. Wszystkie one były niesione przez urzędników rangi szóstej. Przed dźwiganym przez dwóch generał-majorów i dwóch pułkowników tzw. wielkim herbem państwa rosyjskiego szło czterech generał-majorów z dwoma asystentami, będącymi w stopniach sztabs-oficerów. Wszyscy bezwarunkowo byli odziani w stosowne mundury, noszone w sposób „odpowiedni przepisanej żałobie”.

²⁰ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 63 z 7/19 marca 1855 roku, s. 426–427.

Grupa idąca w siódmej części przechodu ekstradycyjnego przedstawiała się nader różnorodnie. Po tradycyjnie jadącym na koniu i przepasanym czarno-białą szarfą mistrzu obrzędów, postępowali na jej przedzie – w trzyosobowych rzędach – przedstawiciele gminy furmanów, prowadzeni przez swego zwierzchnika („starszego gminy”). Furmani byli ubrani w swe normalne mundury, tyle że ci z nich, którzy zostali „obdarzeni surdutami”, mieli obowiązek noszenia na jednym rękawie krepy – oczywistego znaku żałoby²¹. Również idący w dalszej kolejności przedstawiciele stanu mieszczańskiego i kupieckiego maszerowali w trzyosobowych rzędach. Ustawiono ich do przemarszu w ten sposób, iż na początku maszerowali: a) powołany „ze strony magistratu” marszałek oraz b) „głowa miasta”, co oznaczało szefa struktur magistrackich Sankt Petersburga, c) sekretarze tych władz. Dopiero za nimi ustawiono rzemieślników ze wszystkich cechów, niosących swoje chorągwie cechowe.

W dalszej kolejności maszerował (z laską) marszałek szlachty, po nim szedł petersburski marszałek szlachecki wraz z marszałkami powiatowymi oraz członkami Zgromadzenia Deputackiego. Do nich dołączali: a) idący z laską, marszałek petersburskiego rządu gubernialnego, b) stołeczni: gubernator cywilny i wice-gubernator, c) prezesi różnych izb, d) członkowie lokalnego rządu gubernialnego, e) członkowie wszystkich petersburskich izb, f) członkowie wszystkich innych władz wchodzących w struktury petersburskiego rządu gubernialnego. Na końcu tej części pochodu znajdowali się (również po trzech w szeregu) urzędnicy podlegający petersburskiemu wojennemu generał-gubernatorowi. Na uwagę zasługuje poprzedzenie w pochodzie

²¹ Wynikałoby z powyższego, iż żałoba po moskiewskim monarsze była formalnie potrzebna i uznana jedynie wówczas, gdy noszący ją mógł wystąpić w odpowiednim z formalnego punktu widzenia stroju.

przeniesienia zwłok Mikołaja I przez furmanów carskich, mieszczan i kupców – przedstawiciele stanu szlacheckiego.

Grupa ósma pochodu ekstradycyjnego (jak zwykle poprzedzana przez jakby pełniącego rolę separatora poszczególnych części długiego pochodu – mistrza obrzędów oraz przez marszałka z laską) składała się z przedstawicieli czterech, znamienitych – jak przynajmniej wynikało z kolejności umieszczenia w składzie osobowym pochodu – instytucji. Otóż widzimy tu przedstawicieli: a) Towarzystwa Rosyjsko-Amerykańskiego, b) Towarzystwa Wolno-Ekonomicznego, c) Towarzystwa Opiekującego się Więzieniami oraz d) Towarzystwa Filantropijnego²².

Dziewiąta część przemarszu, prowadzona przez mistrza obrzędów, za którym postępował reprezentujący Petersburską Radę Opiekuńczą marszałek (z laską), składała się głównie z członków władz tej instytucji oraz uczniów zakładów naukowych i wychowawczych bezpośrednio podwładnych tejże radzie. To znamienne usytuowanie w całym ciągu pochodu przedstawicieli stołecznej Rady Opiekuńczej bez wątpienia sugerowało ideę uwypuklenia charytatywnej strony działalności Mikołaja I.

Nie może zatem w najmniejszym stopniu dziwić, iż kolejną, dziesiątą już, grupę pochodową stanowili przedstawiciele Ministerstwa Sprawiedliwości. Po mistrzu obrzędów i delegowanym przez to ministerstwo „marszałku z laską” maszerowali – w dziesiątej części składowej pochodu, urzędnicy Ministerstwa Sprawiedliwości, a zwłaszcza „urzędnicy zależących od tego Ministerstwa” departamentów i władz. Po nich znaleźli się członkowie Głównego Zarządu Dróg

²² Jakkolwiek zestawienie instytucji kolonizatorsko-eksploatacyjnej z ośrodkiem badań ekonomicznych zbytnio nie budzi wątpliwości, to dodanie do składu tej części pochodu stowarzyszeń o charakterze opiekuńczo-pomocowym już tak. Takie ukształtowanie kolejności przemarszu świadczyłoby bowiem o – jedynie symbolicznym – uznaniu aktywności na polu kolonizacji i ekonomii za działalność pomocową.

Komunikacji wraz z pracującymi tam urzędnikami, poprowadzani przez marszałka. Wreszcie usytuowano tu i przedstawicieli władz kontrolnych państwa (standardowo już: z prowadzącym marszałkiem, wybranymi członkami poszczególnych władz ministerialnych i departamentów oraz urzędnikami). Wszyscy oni szli po trzech w szeregu²³.

Z kolei większość innych ważnych instytucji państwowych było reprezentowanych w jedenastej części pochodu ekstradycyjnego. Układ wewnętrzny tej części grupy przemarszowej rozwiązano technicznie tak, iż przedstawiciele poszczególnych instytucji byli jak zwykle poprzedzani przez „marszałka z łaską”, a postępowali za nim członkowie/urzędnicy zależnych od danej jednostki administracyjnej „departamentów i władz”, idący w szeregu po trzy osoby. Kolejność przemarszu tej grupy wyglądać miała następująco: a) Ministerstwo Skarbu, b) Ministerstwo Dóbr Państwa, c) Zarząd Główny Departamentu Pocztowego, d) Ministerstwo Oświaty Narodowej (tu dołączyli jeszcze wybrani uczniowie, po trzech w szeregu), e) Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, f) Ministerstwo Spraw Zagranicznych, g) Kantor Cesarskiego Pałacu i „Wydziału Koniusznego” tegoż Pałacu oraz zatrudnieni tam urzędnicy, g) Ministerstwo Udziałów i Gabinetu Cesarskiego, h) Ministerstwo Dworu Cesarskiego, do którego dołączyli urzędnicy Kapituły Rosyjskich Cesarskich i Królewskich Orderów, i) Ministerstwo Marynarki, j) Sztab Główny i Ministerstwo Wojny, tu przyłączyli się uczniowie szkół zależnych od tych instytucji, k) Rządzący Senat, w ramach którego występowali (po trzech w szeregu): naczelnicy sekretarzy, urzędnicy za-

²³ Łącząc zatem zagadnienia gospodarcze z kwestią pracy charytatywnej, nie omieszkało symbolicznie zestawieć tychże prac z działalnością ministerstwa sprawiedliwości, rozwojem komunikacji i kontrolą państwową, co do zasady zmierzającą do likwidacji możliwych nadużyć administracyjnych.

siadający przy stołach naczelnych prokuratorów i sami naczelnicy prokuratorzy, p.o. naczelnego prokuratora tudzież poszczególni senatorowie.

Teraz przyszedł czas na wybranych urzędników wyższego szczebla, których oddzielał od idących za nimi kolejnych pracowników wyższej petersburskiej administracji idący z laską marszałek. Do wybranych urzędników zaliczono: a) pracowników kancelarii: ministrów/sekretarzy-stanu ds. Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Finlandzkiego²⁴. Dalej postępowali urzędnicy: a) petersburskiej Kancelarii Państwa, b) Kancelarii Komitetu Ministrów, c) Własnych Kancelarii Cesarskich (po dwóch w szeregu), b) sekretarze stanu (po dwóch w szeregu), c) właściwi ministrowie-sekretarze-stanu Wielkiego Księstwa Finlandzkiego i Królestwa Polskiego, d) sekretarz państwa rosyjskiego, e) Członkowie „Komisji do Przyjęcia Prośb na Imię Najwyższe Podawanych” i wreszcie f) członkowie Rady Państwa (po dwóch w szeregu). Tę część pochodu zamykał prezes Rady Państwa.

W kolejnej, jedenastej części pochodu niesiono państwowe precjoza oraz carskie ordery i odznaczenia. Na czele grupy postępował (konno) mistrz obrzędów przepasany czarno-białą krepową szarfą. Po nim maszerowały dwie kompanie pułku kawaler-gardów cesarskich, a za nimi dwaj heroldowie (z laskami) i czterech pułkowników ubranych żałobnie, niosących opuszczone w dół „miecze państwa”. Całą tę część pochodu z obu stron otaczały podczas przemarszu rotę; a) Konduktorów Mikołajewskiej Szkoły Inżynierów, b) Podpraporszczyków Gwardii. Wszystkie ordery, medale i precjoza/regalia niesiono na tkanych złotem poduszkach obitych szeroką taśmą srebrną i zaopatrzonych w cztery srebrne kutasy.

²⁴ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 63 z 7/19 marca 1855 roku, s. 427–428.

Najpierw niesiono ordery i odznaczenia (z podziałem na zagraniczne i krajowe), potem regalia. I tak, wśród odznaczeń zaprezentowano następujące niemieckie ordery i medale: a) sasko-altenburski – książęcego domu ernestyńskiego, b) sasko-wajmarski – Sokoła Białego, c) oldenburski – Zasługi, Piotra Fryderyka-Ludwika, d) hessen-kasselski – Złotego Lwa, e) hessen-darmsztadzki – Ludwika, f) badeński – za zasługi wojenne, g) badeński – Lwa Zeringenskiego, h) badeński – Wierności, i) anhaltski – Alberta Niedźwiedzia, j) wirtemberski – Lwa, k) wirtemberski – Korony. Jak zatem widać, na czele tej części pochodu ekstradycyjnego niesiono aż 12 orderów i medali proveniencji niemieckiej (ale nie pruskich). Usytuowanie ich jako pierwszych odnosić się bez wątpienia musiało do licznych rodzinnych konotacji zmarłego cesarza.

Po wybranych orderach i odznaczeniach niemieckich prezentowano całą gamę jakby ważniejszych odznaczeń, jak ordery i medale szwedzkie, saskie i sardyńskie. Były to ordery: a) szwedzki – Serafina, b) saski – Korony Saskiej, c) sardyński – Anonciade. Dalej znalazło się miejsce dla dwu orderów pruskich: a) Złotego Krzyża (za 25 lat służby), e) Czarnego Orła, z łańcuchem złotym. Wreszcie niesiono ordery: a) portugalski – Wieży i Miecza, b) trzy ordery niderlandzkie: – Korony Dębowej, Lwa Niderlandzkiego, „order wojskowy”, c) trzy ordery neapolitańskie – Św. Janaurego, Św. Ferdynanda, Św. Jerzego, d) dwa ordery hanowerskie: – Św. Jerzego, Gwelfów; e) grecki – Zbawiciela, f) brytyjski – Podwiązki, g) francuski – Św. Ducha, h) hiszpański – Złotego Runa, i) duński – Słonia, j) dwa ordery brazylijskie: – Cruceiros, Don-Pedra 1-go, k) bawarski – Św. Huberta, l) austriacki – Św. Stefana.

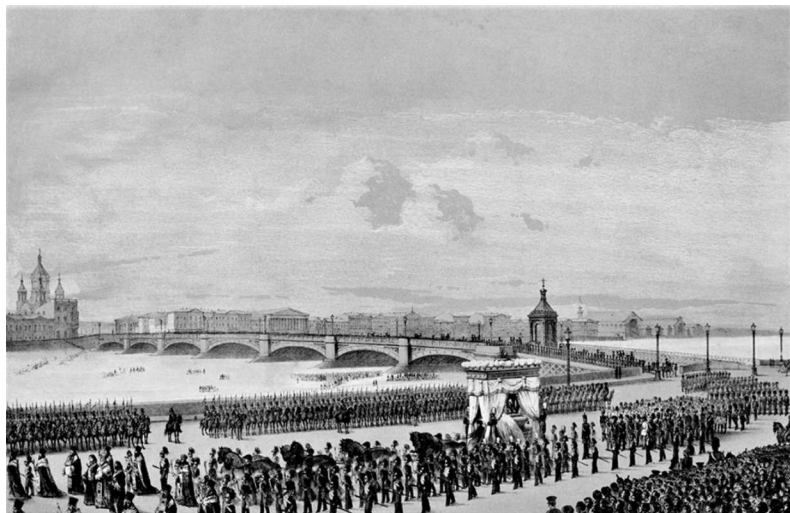
Po tym, jak zaprezentowano Krzyż Maltański, niesiono ordery i odznaczenia rosyjskie (do których zaliczono bezpośrednio i polskie precjoza): a) „Medal za wojnę Turecką 1828 i 1829 roku”, b) Znak honorowy nieskazitelnej służby

za XXXV lat, d) Św. Stanisława, e) Św. Anny, f) Orła Białego, g) Św. Włodzimierza, h) Św. Jerzego klasy czwartej, i) Św. Aleksandra Newskiego, j) Św. Andrzeja Pierwszego Wezwania.

Wreszcie w pochodzie ekstradycyjnym niesiono korony: a) gruzińską, b) krymską/taurydzką, c) syberyjską, d) polską, e) astrachańską, f) kazańską. Następnie prezentowano regalia rosyjskie: a) jabłko państwa, b) berło państwa, c) koronę carską. Tę część pochodu zamykało dwóch mistrzów obrzędu dworu carskiego (z laskami). Za nimi postępował rosyjski Najwyższy Mistrz Obrzędów.

Ostatnia, trzynasta grupa przechodu ekstradycyjnego była kluczowa, jako że to w tej właśnie części pochodu postanowiono transportować zwłoki monarchy, i to tutaj maszerowali członkowie jego rodziny etc. Rozpoczął ją – jak zawsze – mistrz obrzędów – przepasany białą-czarną szarfą z krepy. Właściwy początek tej grupy pochodowej możemy powiązać z pojawieniem się chórów śpiewaków Ławry Aleksandra Newskiego oraz Soboru Kazańskiego. Bezpośrednio zaś za nimi postępowała „cała procesja duchowna”, trzymając – zgodnie z rozporządzeniem prawosławnego metropolity nowogrodzkiego i petersburskiego – zapalone świece. Cała procesja duchowna musiała postępować „z okazałością przynależną wysokiemu dostojeniu spoczywającego w Bogu” monarchy. Za duchownymi szli nadwornicy: a) śpiewacy, b) proto-diakoni, c) księża (popi), niosący dwa obrazy religijne. Tę część pochodu zamykał osobisty spowiednik cara Mikołaja I: proto-prezbiter Bażanow.

Wszyscy ci duchowni i śpiewacy poprzedzali zaprzężony w osiem koni carskich – prowadzonych przez urzędników ósmej klasy – wóz żałobny, na którym złożono zwłoki Mikołaja I. „U filarów wozu” szło czterech generał-adiutantów, a „przy kutasach” ośmiu generał-adiutantów oraz sześciu generał-majorów ze świty carskiej. Do tego przednie kutasy nakrycia mar trzymali jeszcze dwaj dodatkowi



Il. 4. Pochód pogrzebowy Mikołaja I – przedstawienie perspektywiczne²⁵

generałowie. Wszyscy ci wojskowi występowali w mundurach paradnych oraz w „przepisanej żałobie”²⁶. Po obu stronach wozu żałobnego szło łącznie sześćdziesięciu (tj. po trzydziestu z każdej strony) wysokich (sic!) paziów, niosących pochodnie. Za wozem żałobnym kroczył nowy car i syn zmarłego – Aleksander II, przy którym znajdowali się (jako asystenci) dwaj starsi już wiekiem i doświadczeniem generał-adiutanci. Poza tym carowi towarzyszyli: a) minister dworu cesarskiego, b) minister wojny, c) inspektor inżynierów, d) inspektor artylerii, e) generał-kwaternistrz, f) generał-dyżurny.

²⁵ Pochód pogrzebowy Mikołaja I – przedstawienie perspektywiczne, [w:] V. Sadovinkov, *Odkrycie pamiątnika Nikołaiu I na Marinskoj Ploszczadi*, <http://aria-art.ru/0/N/Nikolaj%20I//1.html> (dostęp: 18 listopada 2019).

²⁶ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 63 z 7/19 marca 1855 roku, s. 429.

Zaraz po carze miejsce w pochodzie żałobnym zajmowali wielcy książęta Mikołajewicze (tj. inni synowie zmarłego cara): Konstanty, Mikołaj oraz Michał. Towarzyszyli im w dalszej kolejności goście zagraniczni: księżę Jerzy meklembursko-strelicki; arcyksiążę austriacki Wilhelm; książę pruski Karol; książę meklembursko-szweryński. Po bokach najbliższej rodziny carskiej i przybyłych z zagranicy książąt szli: a) carscy generał-adiutanci, b) generałowie pozostający w świecie carskiej, c) „nie idący przodem” oraz nie przypisani według obowiązującego ceremoniału do wyrażnie wyszczególnionych obowiązków carscy fligel-adiutanci oraz adiutanci. Za nimi postępowała rota grenadierów pałacowych.

W dalszej kolejności przewidziano miejsce dla (jadących w karetach) cesarsowych i wielkich księżnych, wśród których znajdował się też m.in. następca tronu (Aleksandra II) – Mikołaj Aleksandrowicz. Tu znalazło się miejsce dla – jadących w karetach – dam honorowych, ochmistrzyń dworu, kamer-frejlin i frejlin. Następnie w pochodzie ulokowano: a) dygnitarzy dworu pierwszej i drugiej klasy oraz kawalerów dworu (idących po dwu w rzędzie), b) szambelanów i kamer-junkrów (po trzech w rzędzie). Za nimi dopiero umieszczono lejbmedyków i najbliższą służbę Mikołaja I, po trzech w rzędzie. Dalej pojawiał się jadący konno w pełnym mundurze i w żałobie oficer Masztarni, za którym, co naturalne, znalazł swe miejsce trzymający tzw. buławę żałobną Naczelnny Marszałek Komisji Żałobnej. Przy tym ostatnim, po bokach, umieszczono dwóch konnych ordynansów. Wreszcie szli w pochodzie członkowie i inni urzędnicy Komisji Żałobnej.

Cały pochód zamykało wojsko wybrane z cesarskiej lejbgwardii, w tym: a) 4. rota grenadierów Lejb-Gwardii rezerwowego pułku Preobrażeńskiego, b) 4. rota grenadierów Lejb-Gwardii rezerwowego pułku Semenowskiego, c) 4. rota grenadierów Lejb-Gwardii rezerwowego pułku Izmańlow-

skiego, d) rezerwowa bateria Lejb-gwardii, e) Szwadron pułku konnego Lejb-gwardii, f) Półszwadron szkoły Junkrów Gwardii. Było jasnym, iż wskazane oddziały wojskowe maszerowały wraz ze stosowną ilością ober- i podoficerów, trzymając broń „jak na wypadek pogrzebu”.

Marszałek Komisji Żałobnej hrabia Gurjew pozostawiał szefom jednostek wojskowych pewną swobodę w zakresie rozstawienia na poszczególnych etapach procesyjnych wszystkich szczegółowych komend wojskowych. Powyższe dotyczyło również (w tym wypadku uprawnienia lokacyjne spadały na szefów poszczególnych członów administracji cywilnej) „oznaczenia miejsc wszystkich urzędników (...) od klas 10 do 5-ej, przysławszy tak ich listy, jak i ich samych wcześniej do Komisji [Żałobnej]”. Tu skierowany w danej sprawie urzędnik czy wojskowy otrzymywał od organizatorów procesji szczegółową instrukcję.

W dalszej kolejności, zgodnie z tekstem formalnego ogłoszenia sporządzonego przez Gurjewa, po odprawieniu nabożeństwa żałobnego w Soborze Pietropawłowskim – właściwą i wielodniową ceremonię pośmiertną miano rozpocząć w formie odczytów z Ewangelii. Do oddania hołdu zwłokom carskim postanowiono dopuścić ludność wywodzącą się ze wszystkich stanów społecznych. Czas przeznaczony na oddawanie hołdu podzielono na dwie części: a) przed południem proces ten przewidziano na czas od godziny ósmej do jedenastej, b) po południu na okres od godziny drugiej do siódmej wieczorem²⁷.

Analizując w zasadzie modelowy wręcz dla dziewiętnastowiecznej monarchii Romanowów układ przemarszu eks-tradycyjnego, prowadzącego tym razem zwłoki Mikołaja I z Pałacu Zimowego do Soboru Pietropawłowskiego, należy

²⁷ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 63 z 7/19 marca 1855 roku, s. 430–431.

jednak zwrócić uwagę na widoczną niekiedy – zdaniem piszącego – pewną różnorodność, czy raczej wręcz dowolność rozmieszczenia w nim postępujących po sobie symboli. Można tę przypadłość tłumaczyć wielorako, tak jak i wielorakie okazały się główne kierunki działań i aktywności tego monarchy, przynajmniej w oczach autora scharakteryzowanego powyżej panegiryku. Stąd to przemieszczenie – jeśli nie będące pochodną nieprzemyślenia jego skutków – można by uznać nie tyle za swoiste podkreślenie rzeczy marności doczesnych (co wobec oczywistego i usilnie podkreślanego dążenia Mikołaja I do sławy wydaje się jawnie sprzeczne z przyjętymi przez niego celami), co za ukazanie utożsamianej z Mikołajem i jego rządami wszechogarniającej idei powszechnej, nie liczącej się z ziemskimi detalami. Ten ogrom myśli i poczynañ monarszych idealnie wręcz był przy tym reprezentowany symbolicznie przez podwójną niejako postać rycerza doskonałego, którego pozłacana zbroja prześwitywała złotem (niebiańskim) przez czarną zbroję znojności dnia powszedniego władcy. Oczywiście, pewną przeciwwagą uwidocznionej swoistej dowolności ukazania symboli było ściśle odzwierciedlenie w pochodzie opartego na rangach i piastowaniu stanowisk aparatu władzy, jak też części struktury społecznej.

Ceremoniał pogrzebowy cara Mikołaja I

O właściwym pogrzebie Mikołaja I w Soborze Piotropawłowskim informował w powszechnym ogłoszeniu (podawanym również w prasie i ogłoszonym przez policję) ten sam co poprzednio, naczelny marszałek Komisji Żałobnej, rzeczywisty tajny radca hrabia Guriew. Informowano tamże, iż celem przeprowadzenia właściwej akcji informacyjnej w Petersburgu, w przeddzień właściwego pogrzebu, tj. o godzinie 10 rano dnia 4/16 marca 1855 r., urzędnicy wy-

znaczeni przez Komisję Żałobną na heroldów musieli zgromadzić się konno i w pełnej żałobie na placu przed Pałacem Zimowym²⁸. Oprócz nich mieli się tam jednocześnie pojawić w czarnych kaftanach dwaj sekretarze wyznaczeni przez petersburski Senat, eskortowani przez Pułk konny Lejb-Gwardii oraz czterech trębaczy. Zarówno heroldowie jak i sekretarze dosiadali specjalnie dostarczonych na tę okazję ze stajni dworskich koni, osiodłanych wyjątkowym rzędem, przewidzianym na uroczystości żałobne.

Właściwe postępowanie informacyjne miało wyglądać w ten sposób, iż po uprzednim sygnale dźwiękowym danym przez trębaczy przed oknami Pałacu Zimowego, jeden z sekretarzy petersburskiego Rządzącego Senatu musiał odczytać obwieszczenie o pogrzebie carskim, powtarzając tę czynność przed wszystkimi lokalnymi pałacami (carskimi). Dopiero wówczas konwój rozdzielał się na dwie grupy, w których każda w swym składzie miała herolda i sekretarza senackiego. Trasa jednego z heroldów (oraz towarzyszącego mu oddziału) prowadziła „stroną admiralicji”. Drugi herold (również z towarzyszącym mu wojskiem) udał się na Wyspę Wasiljewską oraz do dzielnic: właściwej petersburskiej i wyborskiej. Podczas tej podróży obwieszczenie o pogrzebie carskim należało odczytywać: na placach, na głównych ulicach, na „ulicach rozstajnych”. Po zakończeniu całego procesu ogłoszeniowego wszyscy oni zjechali się ponownie na placu przed Pałacem Zimowym. Stamtąd odsyłano towarzyszące heroldom i sekretarzom Rządzącego Senatu komendy wojskowe na kwatery. Heroldzi i sekretarze mieli zaś obowiązek stawić się z raportami z odbytych czynności do Komisji Żałobnej. Procedura informacyjna była co do zasady zbliżona do procesu ogłoszeniowego zastosowa-

²⁸ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 496.

nego przed przeniesieniem zwłok carskich. Pogrzeb wyznaczono na dzień 5/17 marca 1855 r.²⁹

Ceremoniał pogrzebu zwłok cara Mikołaja I w petersburskim Soborze Pietropawłowskim rozpoczęto tegoż dnia o godzinie dziewiątej rano sygnałem w postaci trzech wystrzałów działowych, oddanych z Twierdzy Petersburskiej. Po usłyszeniu tej kanonady w Soborze Pietropawłowskim mieli się zebrać: a) członkowie „Najświętszego Synodu”, b) spowiednik carski prezbiter Bażanow, c) duchowieństwo dworskie i inne – decyzję o powołaniu do uczestnictwa w uroczystości pogrzebowej podejmował metropolita prawosławny Nikanor, d) damy honorowe dworu, e) kamer-frejliny, f) ochmistrzynie dworu, g) frejliny. W dalszej kolejności w pobliże trumny dopuszczono: a) członków petersburskiej Rady Państwa, b) ministrów, c) senatorów, d) dygnitarzy dworu pierwszej i drugiej klasy, e) sekretarzy stanu, f) kawalerów dworu, g) generał-adiutantów, h) generał-majorów orszaku carskiego, i) fligel-adiutantów, j) adiutantów carskich, k) wszystkich znajdujących się w Petersburgu generałów oraz l) sztabs- i ober-oficerów Gwardii. Do tej grupy dołączyć mogły „inne osoby płci obojej dwóch klas [rang] pierwszych”, w pełni ubrane w stroje żałobne. Poza personami wchodzącymi w skład carskiego aparatu administracyjnego i wojskowego najwyższego i wysokiego szczebla, niedaleko od trumny carskiej mogli się również gromadzić członkowie akredytowanego przy dworze carskim korpusu dyplomatycznego. Te osoby mogły przybyć na uroczystość pogrzebową wraz ze swoimi małżonkami (które zapraszano w drodze wysyłania specjalnych „obwieszczeń”, wystawianych przez Ekspedycję Spraw Ceremonialnych). Persony te musiały się pomieścić po prawej stronie katafalku monarszego. Natomiast dla osobistych

²⁹ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 497.

sług cara przygotowano oddzielne miejsce wewnątrz Soboru Pietropawłowskiego.

Liturgię pogrzebową odprawiono po przybyciu do soboru członków petersburskiego Najświętszego Rządzącego Synodu. Jednocześnie, wewnątrz soboru, nowy car z carową mieli zostać „przyjęci (...) z krzyżem i wodą święconą” przez metropolitę i członków Najświętszego Synodu. Dopiero po zajęciu przez Aleksandra II wraz z małżonką swych właściwych miejsc mogło się rozpocząć odprawienie przez metropolitę modłów pożegnalnych, według obrządku Cerkwi Prawosławnej i „zgodnie z ceremonią odpowiednią wysokiemu dostojństwu” carskiemu³⁰.

Po zakończeniu modlitw oraz po osobistym złożeniu wyrazów hołdu Mikołajowi I przez cara i carową, obecni na mszy pogrzebowej generał-majorowie z orszaku cara Mikołaja I mieli zdjąć z trumny całun i przenieść go na ołtarz, a generał-adiutanci byli zobligowani do podniesienia wieka trumny. Po tych czynnościach Aleksander II wkładał do trumny ojca „purpurę”. Dalej generał-adiutanci, po (ponownym) umocowaniu wieka trumny, podjęli ją i poprowadzani przez metropolitę i duchowieństwo prawosławne przenieśli do „przygotowanej w soborze mogiły”. Dopiero po „udzieleniu absencji” spuszczone trumnę do przygotowanego grobu.

W tym momencie z Twierdzy Pietropawłowskiej oraz ze wszystkich ustawionych w szyku dział artyleryjskich oddano salwę, po sześć wystrzałów z każdego działu. Na tym formalnie zakończyło się oddanie ostatniej powinności (czy raczej hołdu) Mikołajowi I; „ostatni dyżur” wojskowy pozostawał w soborze przy zwłokach cara „aż do zupełnego zamknięcia mogiły”.

³⁰ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 495.

Symboliczne włożenie przez syna i następcę Mikołaja I – Aleksandra II – do trumny ojca materiału o kolorze purpurowym stanowiło nie tylko oczywiste nawiązanie do ciągłości władzy cesarskiej, lecz i przywołanie idei jej świętości. W ten sposób złożony do swojej trumny, a rodzący się do nowego życia, rosyjski monarcha stawał się jakby swostym bizantyjskim „porfirogenetą”.

Carskie regalia w procedurze pogrzebowej Mikołaja I

Niebagatelną rolę w całej uroczystości odgrywały zarówno prowadzone w pochodzie ekstradycyjnym, jak i towarzyszące zmarłemu carowi podczas przetrzymywania jego zwłok w Soborze Pietropawłowskim regalia monarsze. Warto zauważyć, że jeszcze w dzień pogrzebu Mikołaja I regalia carskie zostały odwiezione z terenu Soboru Pietropawłowskiego do Pałacu Zimowego. Podczas ich przewożenia ustanowiono skład i kolejność towarzyszącego im pochodu w następującym porządku: a) na przedzie postępowali czterej trębacz pułku konnego Lejb-Gwardii, b) za nimi podążały dwa plutony tegoż pułku konnego Lejb-Gwardii, c) teraz jechał z kolei konno oficer Masztarni, d) za którym z kolei postępowali trzech masztalerze, e) dalej jechała karetą zaprzężona w cztery konie, w której znajdowało się czterech kamer-junkrów, f) następnie przemieszczała się kolejna czterokonna karetą, w której z kolei jechali szambelani. W dalszej kolejności w orszaku z regaliaми posuwały się: a) mistrz obrzędów, jadący w otwartym faetonie (lekkim, otwartym pojeździe)³¹ ciągnionym przez sześć koni, c) oficer masztarni, d) dwaj

³¹ *Faeton, phaeton*, <https://www.muzeumgalowice.pl/galopedia/pojazdy-konne/faeton-phaeton> (dostęp: 29 stycznia 2020).

młodszy berajterzy (trenerzy i ujeżdżacze koni)³², e) trzech koniuszowie jadący konno, f) osiem karet „poczwórnych” (dla czterech osób) zaprzężonych w sześć koni każda, z dwoma drabantami (żołnierzami przybocznymi)³³, jadącymi na ich przedzie; po bokach tych karet jechało po dwóch podoficerów pułku konnego Lejb-Gwardii. W tych właśnie ośmiu karetach ułożono regalia carskie, których pilnowały „osoby do ich przyjęcia przeznaczone”. Na końcu pochodu znajdowały się, stanowiące zabezpieczenie, dwa plutony pułku konnego Lejb-Gwardii.

Po wjechaniu na wielki dziedziniec Pałacu Zimowego orszak zatrzymywał się u tzw. Przedsionka Poselskiego (Ambasadorów), a członkowie odwachu głównego i wewnętrznego mieli obowiązek oddać honory regaliom. Przy Przedsionku Ambasadorów znajdowali się: a) kamer-furjer, b) dwaj hof-furjerowie (osoby wojskowe zajmujące się logistyką)³⁴ oraz dwudziestu grenadierów należących do tzw. rot pałacowej. To oni wnosili podjęte z powozów regalia do tzw. Sali Georgiewskiej, poprzedzani w tej czynności przez przybyłych tam kamer-junkrów, szambelanów, dwóch mistrzów obrzędów, a także naczelnego mistrza obrzędów. Po wniesieniu regaliów do Sali Georgiewskiej Pałacu Zimowego niosący je przekazywali precjoza na ręce wielkiego marszałka dworu oraz osoby p.o. obowiązki marszałka. Ci ostatni z kolei ułożyli je „w przygotowanym dla nich miejscu”. Z obu stron niosących regalia towarzyszyli im pojedynczo grenadierzy z rot pałacowej. Przyjęto przy tym zasadę, iż u drzwi obu wejść do Sali Georgiewskiej miała stać wewnątrz komnaty, przynajmniej podczas znajdowania

³² *Berajter*, <https://sjp.pl/berajter> (dostęp: 29 stycznia 2020).

³³ *Drabant*, <https://sjp.pl/drabant> (dostęp: 29 stycznia 2020).

³⁴ J. Ch. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, F-L, Wien 1808, s. 1240.

się tam regaliów carskich, straż złożona z rotty grenadierów dworskich.

Po wydaniu rozkazu carskiego (tj. przez Aleksandra II) o przyniesieniu do tzw. Pokoju Brylantowego: a) korony carskiej, b) berła państwa oraz c) jabłka carskiego – wykonaniem tej czynności mogły się zająć wyłącznie „wyznaczone do tego osoby”, przed którymi kroczyli: naczelny marszałek obrzędów, wielki marszałek dworu oraz osoba p.o. marszałka dworu. Dopiero po odebraniu przez cara Aleksandra II tych symboli państwowości rosyjskiej wszyscy obecni mogli się „rozjechać”.

Pozostałe (dosłownie „inne”) regalia postanowiono wysłać w oznaczonym dniu z petersburskiego Pałacu Zimowego do Moskwy, czyniąc to dokładnie tak samo, jak „stamtąd do S. Petersburga przywiezione zostały”. W dalszej kolejności, po ich przeniesieniu z Soboru Pietropawłowskiego do biur zajmowanych przez Komisję Żałobną, miano też w poszczególne miejsca odesłać carskie ordery. I tak, „orderzy rosyjskie” Mikołaja I postanowiono przesłać do petersburskiego Arsenału celem dalszego ich przechowywania tamże, a „orderzy zagraniczne” zmarłego monarchy do kanclerza państwa do spraw zagranicznych, celem ich zwrotu „tym dworom, do których one należą”³⁵.

Uderza ogromny, niebotyczny wręcz szacunek, jakim otoczono tu – będący częścią ceremonii pogrzebowej Mikołaja I – proceder zabezpieczenia regaliów państwa rosyjskiego oraz dalszego rozdysponowania orderów i medali pozostałych po tymże monarsze.

* * *

Uwidocznione w niniejszym tekście: a) okolicznościowa formalna ocena ideowo-moralna rządów Mikołaja I, b) opis

³⁵ „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego” nr 71 z 17/29 marca 1855 roku, s. 496.

pochodu ekstradycyjnego jego zwłok z Pałacu Zimowego do Soboru Pietropawłowskiego i c) zapis cesarskiej ceremonii *stricte* pogrzebowej stoją w pewnym dysonansie zarówno do materialnego opisu możliwych przyczyn śmierci tego wielkorosyjskiego monarchy, jak i jakże znamiennej (a będącego jakby parabolą ujęcia rzeczywistego samego oblicza człowieczej śmierci prawie wszechmocnego monarchy) obrazu zaiste ekstradynaryjnego traktowania rosyjskich regaliów i orderów zmarłego cara. Zapis ten jednakowoż, zawieszony pomiędzy zasłoną znacznej liczby wersji zgonu a graniczącym z bałwochwalstwem uwielbieniem dla symboli carskiej władzy (nie wolny od zacięcia propagandowego i prozy zbytnej – zdawałoby się – natężenia panegiryku), siłą faktu oddaje jednak (ujmując zarazem niektóre zagadnienia w karby ścisłej i żelaznej formalizacji) rzecz niesłychanie istotną, a mianowicie obraz pragnień i dążeń przemóżnej, władczej rosyjskiej duszy pierwszej połowy XIX w. A w zwierciadle tym, poza oczywistą u Mikołaja I bezgraniczną miłością do jego Rosji, odbijają się idee zaiste powszechne, jak chociażby zarys panchrześcijańskiej Europy, tyle że tworzonej w wizji carskiej na modłę i wzór moskiewski, a może i pod moskiewskim przywództwem ideowym przynajmniej.

Powiedziawszy powyższe można tylko zadać sobie pytanie, czy poprzedzająca idee panslawistyczne wizja paneuropejskiej i panchrześcijańskiej monarchii – o jakiej bez wątpienia marzył Mikołaj I – nie była bynajmniej najbardziej śmiałym w rosyjskiej historii uniesieniem moskiewskiego i petersburskiego ducha. W tym kontekście cesarsko-bizantyjski wręcz wymiar ceremonii pośmiertnych Mikołaja I nabiera zupełnie niespodziewanego znaczenia.

Hubert Lepionka

Cmentarzyska ze stelami a praktyki pogrzebowe chłopów litewskich w okresie nowożytnym

W artykule zostanie opisany obraz praktyk pogrzebowych widocznych na cmentarzyskach stelowych w zestawieniu z wybranymi źródłami historycznymi i etnograficznymi. Dotychczasową wiedzę na temat cmentarzysk poszerzy krótki opis stanu badań oraz charakterystyka cmentarzysk ze stelami na Podlasiu. Do porównania czasu od śmierci do złożenia w grobie zmarłego, a zwłaszcza prezentowanej kultury materialnej posłużą relacje z okresu nowożytnego (XVII i XIX w.) świadków pogrzebów chłopów litewskich oraz etnografów podlaskich, którzy opisali zjawisko wykonywania stel kamiennych. Artykuł jest niejako zachętą dla historyków i etnografów do skupienia uwagi na kulturze funeralnej chłopów na Podlasiu w okresie nowożytnym.

*

Nowożytne cmentarzyska ze stelami na Podlasiu są zjawiskiem znanym literaturze archeologicznej od wielu lat, choć nigdy nie poświęcono im dostatecznej uwagi. Charakteryzują się stawianiem na mogile pionowej steli, częstokroć zaopatrzonej w znak krzyża, czasami daty lub napisy (il. 1–3). Stanowiska nie są duże, nie przekraczają paru



Il. 1. Dobrowoda, gm. Turośń Kościelna, woj. podlaskie. Dwie stele z cmentarzyska przeniesione na jego obrzeże, z widocznymi na nich znakami krzyża łacińskiego i greckiego wpisanego w koło, fot. H. Lepionka

hektarów i znajdują się najczęściej na wzgórzach lub pagórkach przy osadach założonych w okresie nowożytnym. Same cmentarzyska można ostrożnie datować na istniejące od XV/XVI do początków XIX w. Ich twórcami byli prawdopodobnie chłopci, którzy od XV w. kolonizowali rozległe obszary Podlasia.

Piśmiennictwo na ten temat jest ubogie, z obecnego stanu wiedzy znamy kilka przebadanych wykopaliskowo cmentarzysk. Do nich należą: Jatwież Mała stan. 1¹, Załuki

¹ T. Dzierżykray-Rogalski, J. Jaskanis, *Wstępne badania przeprowadzone w 1959 r. na cmentarzysku w miejscowości Jatwież Mała, pow. Mońki, „Rocznik Białostocki” 1961, nr 1, s. 293–397.*



Il. 2. Halickie, gm. Zabłudów, woj. podlaskie. Stele z boczną inskrypcją „P.A.H 166?”, fot. H. Lepionka



Il. 3. Załuki, gm. Gródek, woj. podlaskie. Stela bez widocznych znaków, fot. H. Lepionka

stan. 1² i Jaginty stan. 14³, z czego jedynie Załuki stan. 1 były badane pełnopłaszczyznowymi wykopaliskami; badania te są nadal w opracowaniu. Stan rozpoznania powierzchniowego cmentarzysk też był niewystarczający, ponieważ wcześniej były one rejestrowane jedynie w pracach przedwojennych lub na marginesie syntez innych zjawisk funeralnych. Sytuacja ta zmieniła się wraz z uruchomieniem przez Muzeum Podlaskie programu rozpoznania i inwentaryzacji cmentarzysk ze stelami w międzyrzeczu Biebrzy i Bugu. W toku prac okazało się, że tego typu obiektów jest o wiele więcej niż się spodziewano, a obraz praktyk pogrzebowych z nimi związanych jest bardziej skomplikowany niż dotychczas sądzono. Podczas prac zwrócono uwagę na praktyki pogrzebowe, które mogły być stosowane przez ludność chowaną na tego typu cmentarzyskach. Rozpatrywanie tego fenomenu z uwzględnieniem źródeł historycznych i etnograficznych pozwala opisać najważniejsze zarejestrowane zwyczaje.

Z archeologicznego punktu widzenia ułożenie zwłok oraz brak częstego lub wyróżniającego się wyposażenia grobowego wskazują na to, że ludzie korzystający z tych cmentarzy byli chrześcijanami⁴. Jednak przy obecnym, niewystar-

² H. Karwowska, *Załuki, gm. Gródek woj. białostockie st. 2 AZP 37-90/23, „Informator archeologiczny. Badania rok 1990” 1994, s. 114.*

³ H. Lepionka, M. Rybska, *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań nieinwazyjnych*, „Podlaskie Zeszyty Archeologiczne” 2018, nr 13, s. 201–212; H. Lepionka, *Wstępne wyniki badań wykopaliskowych w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie, [w:] XIX i XX Międzynarodowa Interdyscyplinarna Sesja Studentów Archeologii. Materiały Pokonferencyjne*, wyd. J. Hordecki, O. Dec, M. Stelmasiak, Poznań 2019, s. 65–71; H. Lepionka i in., *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań interdyscyplinarnych*, „Podlaskie Zeszyty Archeologiczne” 2020, nr 14.

⁴ T. Dzierżykray-Rogalski, J. Jaskanis, *Wstępne badania przeprowadzone w 1959 r. na cmentarzysku w miejscowości Jatwież Mała, pow. Mońki*, s. 293–397; H. Karwowska, *Załuki, gm. Gródek woj. białostockie st. 2 AZP 37-90/23,*

czającym stanie badań trudno jest określić, do którego z wyznań chrześcijańskich należały. Część danych nawet wskazuje na to, że na jednym cmentarzysku chowano ludzi różnych obrządków⁵. Tyczy się to zwłaszcza katolików i unitów. Źródła archeologiczne dostarczają informacji dotyczących zachowań funeralnych, jednakże informacje te nabierają w pełni znaczenia dopiero po skonfrontowaniu ich ze źródłami historycznymi i etnograficznymi.

Cmentarzyska ze stelami są dość jednorodnym zjawiskiem kulturowym. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech omawianych obiektów jest ich lokalizacja w terenie. Najczęściej zakładano je na wyróżniających się w krajobrazie pagórkowatych wniesieniach, wyraźnie widocznych z pobliskiej osady. Dodatkowo wzgórze te były oddzielone często do dziś rejestrowanym w terenie niewielkim wałem (il. 4)⁶. Skale widoczności cmentarzysk świetnie ukazują zdjęcia wykonane po wojnie przez Jana Jaskanisa (il. 5). Zasada organizacji przestrzeni krajobrazu kulturowego z jasnym oddzieleniem strefy *profanum* – osady lub wsi od strefy *sacrum* – cmentarzyska, z jednoczesną wzajemną widocznością tych miejsc jest bardzo charakterystyczna dla tego obrządku pogrzebowego. Jednocześnie tak dobrze widoczne w terenie cmentarzysko stawało się punktem odniesienia np. przy wyznaczaniu granic dóbr, jak to się stało w przypadku procesów sądowych dotyczących dóbr goniądzkich w XVI w. Wtedy to cmentarzysko w Zabelach zostało nazwane „mo-

s. 114; H. Lepionka, *Wstępne wyniki badań wykopaliskowych w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie*, s. 65–71; H. Lepionka i in., *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań interdyscyplinarnych*.

⁵ H. Lepionka i in., *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań interdyscyplinarnych*.

⁶ H. Lepionka, M. Rybska, *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań nieinwazyjnych*, s. 201–212.



Il. 4. Załuki, gm. Gródek, woj. podlaskie. Zachowany fragment wału okalającego cmentarzysko, fot. H. Lepionka

giłkami Rusinów” i było dla urzędników królewskich istotnym punktem przy weryfikacji granicy⁷.

Nie wiemy, jak wyglądały te cmentarzyska w okresie swej świetności, jedynie ich pozostałości były badane archeologicznie. Poszczególne mogiły układano rzędowo zgodnie z orientacją pochówku, stele stawiano przy głowie. Najstarszym oznaczeniem występującym na stelach jest krzyż, czę-

⁷ J. Maroszek, *Jaświły. Dzieje obszaru gminy do końca XVIII wieku*, Białystok 2004, s. 22.



Il. 5. Harkawicze, gm. Szudziałowo, woj. podlaskie. Fotografia cmentarzyska wykonana przez Jana Jaskanisa w 1969 r. Archiwum Działu Archeologii Muzeum Podlaskiego

sto łaciński, choć zdarzają się też stele z krzyżem greckim lub prawosławnym. Dopiero później, prawdopodobnie po drugiej połowie XVII w., na stelach pojawiają się daty i napisy. Podobny proces rozwoju oznakowania nagrobków zauważono na cmentarzach muzułmańskich⁸. Końcowym etapem rozwoju stel są te, które zostały zwieńczone żelaznym krzyżem. Te można spotkać jeszcze na dziś funkcjonujących cmentarzach na Podlasiu – w Kruszynianach (il. 6) i w Szczytach-Dzięciołowie⁹.

⁸ A. Drozd, *Corpus Inscriptionum Tartarorum Poloniae et Lithuaniae*, Warszawa 2016.

⁹ W. Konończuk, L. Markiewicz, *Renowacja dziewiętnastowiecznych nagrobków na cmentarzu prawosławnym w Szczytach-Dzięciołowie. Z problematyki konserwacji zabytkowych nekropolii wiejskich na Podlasiu*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2019, s. 79–114.



Il. 6. Kruszniany, gm. Krynki, woj. podlaskie. Stele zaopatrzone w kute żelazne krzyże znajdujące się na cmentarzu prawosławnym, fot. H. Lepionka

Powierzchnia nekropoli była nieduża, nie przekraczała kilku hektarów. Na cmentarzyskach ze stelami zmarli byli chowani na wznak, z głowami na zachód (czasem z odchyleniem na północ lub południe)¹⁰. Składano ich do grobu w prostych trumnach drewnianych lub w całunach (il. 7)¹¹.

¹⁰ T. Dzierżykray-Rogalski, J. Jaskanis, *Wstępne badania przeprowadzone w 1959 r. na cmentarzysku w miejscowości Jatwież Mała, pow. Mońki*, s. 293–397; H. Lepionka, *Wstępne wyniki badań wykopaliskowych w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie*, s. 65–71; H. Lepionka i in., *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań interdyscyplinarnych*; H. Karwowska, *Załuki, gm. Gródek woj. białostockie st. 2 AZP 37-90/23*, s. 114.

¹¹ H. Karwowska, *Załuki, gm. Gródek woj. białostockie st. 2 AZP 37-90/23*,



Il. 7. Jaginty, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie. Jeden z pochówków odkryty na cmentarzysku w trakcie badań wykopaliskowych w 2018 r., fot. H. Lepionka

Ręce zmarłego krzyżowano na brzuchu lub składano równolegle, jako wyposażenie występował tzw. obol zmarłych, tj. drobna moneta, której obecność można interpretować dualistycznie: jako przepustka do nieba lub zapłata zmarłemu, by nie powrócił do świata żywych¹². Oprócz pieniędzy zdarzają się znaleziska przedmiotów osobistych, ta-

s. 114; H. Lepionka, *Wstępne wyniki badań wykopaliskowych w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie*, s. 65–71; H. Lepionka i in., *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań interdyscyplinarnych*.

¹² Ł. Miechowicz, *By pewniej i szybciej przeniósł się na tamten świat... Pięniądz jako element praktyk pogrzebowych na Mazowszu, Podlasiu i w Małopolsce w średniowieczu i czasach nowożytnych*, [w:] „*In silvis, campis... et urbe*”. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim, S. Cygan, M. Glinianowski, P. Kotowicz (red.), Rzeszów–Sanok 2011, s. 331–356.

kich jak: obrączki, kolie z paciorków szklanych, ozdoby głowy¹³.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, że nekropolie te były podobne do wiejskich cmentarzy moskiewskich z XVII w., których wygląd został utrwalony przez Oleariusa (il. 8)¹⁴. Na przedstawionej rycinie widoczne są trzy elementy krajobrazu: wioska i cerkiew w oddali oraz cmentarz. Widoczna scena pogrzebu ukazuje zmarłego złożonego w prostej trumnie. Jediną różnicą był sposób oznakowania poszczególnych pochówków, mianowicie zamiast krzyży – stele.

Proces wykonywania stel został dobrze udokumentowany przez etnografa Jerzego Ceterę, który w publikacji z 1998 r. opisuje swoje badania związane z ośrodkiem kamieniarstwa ludowego w Plebanowicach¹⁵. Początki tego ośrodka sięgały końca XIX w., a powstał on poprzez kontakt z wędrownymi rzemieślnikami, tzw. kacpami. Ludzie ci zajmowali się przetwórstwem m.in. kamienia na potrzeby wykonania żarnem, krzyży przydrożnych i nagrobków. W wieku XX pracę tę przejęli lokalni gospodarze, którzy oprócz codziennych obowiązków rolniczych pobocznie dorabiali na tworzeniu nagrobków. Oprócz chrześcijan ich klientami byli żydzi oraz prawdopodobnie muzułmanie. Stele były wykonywane z kamieni narzutowych, które

¹³ T. Dzierżykray-Rogalski, J. Jaskanis, *Wstępne badania przeprowadzone w 1959 r. na cmentarzysku w miejscowości Jatwież Mała, pow. Mońki*, s. 293–397; H. Karwowska, *Załuki, gm. Gródek woj. białostockie st. 2 AZP 37-90/23*, s. 114; H. Lepionka, *Wstępne wyniki badań wykopaliskowych w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie*, s. 65–71; H. Lepionka i in., *Cmentarzysko ze stelami kamiennymi w Jagintach, gm. Nowy Dwór, woj. podlaskie w świetle badań interdyscyplinarnych*.

¹⁴ A. Olearius, *The Voyages and Travells of the Ambassadors sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy*, Londyn 1669.

¹⁵ J. Cetera, *Ośrodek kamieniarstwa ludowego w Plebanowicach*, „Białostoczczyzna” 1998, s. 97–105.



Il. 8. Rycina z 1669 r. przedstawiająca cmentarz wiejski w Księstwie Moskiewskim według Adama Oleariusza w pracy *The Voyages and Travells of the Ambassadors sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy* (...)

łupano na mniejsze fragmenty, a następnie szlifowano tak, by uzyskać choć jeden płaski bok. Część z plebanowickich produktów trafiło m.in. na cmentarzysko w pobliskich Bieniowcach.

Przedstawione informacje interesująco korespondują z danymi pochodzącymi ze źródeł historycznych. Choć cmentarzyska prawdopodobnie pochodzą z okresu od przełomu XV/XVI w. do początków wieku XIX, więc całkiem długiego okresu dziejów, istnieje niewiele przekazów na ich temat. W źródłach najczęściej wspominane są pod nazwą „mogiłki”, której i obecnie mieszkańcy Podlasia używają przy opisywaniu tych obiektów. Najwcześniejszym opisem

pogrzebu, który udało się autorowi tej pracy odnaleźć, a który mógłby korespondować z praktykami wykorzystywanymi przez ludność „stelową”, jest relacja zamieszczona przez Theodorusa Lepnera dotycząca chłopów litewskich z terenów Litwy¹⁶. Autor opisuje litewski pogrzeb w następujący sposób¹⁷:

Kiedy on był mężczyzną, jest mu zakładana biała koszula i białe lniane odzienie, stopy są czystymi szmatami owijane, i na głowę jest czysta szlafmyca wkładana. [Jeśli] Jest to białogłowa, tak ubierają oni ją w dwie koszule, też białe (...) i głowa jest przez czystą chustkę osłonięta. A więc decydują, że jest zmarły kładziony na desce, dopóki trumna (jaką oni samodzielnie z 4 nieheblowanych desek razem zbiją) będzie gotowa. Potem będą przyjaciele i dobrzy znajomi zaczynać, że chory umarł, i wspominać, kiedy oni chcą go pochować (...). Oni uważają jednak, że zmarłego nie [można dopiero] po 3 dniach do ziemi, mówią nam Niemcom, że my nasze zwłoki za długo niepochowane w ziemi kładziemy, i one połowę w tym świecie mogą [muszą] gnić, tu one w ziemi same powinny się rozkładać. Tak niebawem po śmierci chorego, pozostają [by] kilka lamentów [odśpiewać] i mówią: jego dusza już wybrzmiała. Kiedy oni myją zmarłego, nad mytym są religijne pieśni śpiewane. Grób nie jest wcześniej wykopany niż w dniu pogrzebu¹⁸. (...)

¹⁶ T. Lepner, *Der preusche Littauer oder Vorstellung der Nahmens-Herleitung, Kind-Tauffen, Hochzeit, Leibes und Gemüths-Beschaffenheit, Kleidung, Wohnung, Nahrung und Acker-Bau, Speise und Tranck, Sprachen, Gottes-Dienst, Begräbnisse und andere dergleichen Sachen der Littauer in Preussen kürztzlich zusammen getragen*, Danzing 1744.

¹⁷ Tłumaczenie Barbary Wielgus z niemieckiego rękopisu, za które gorąco dziękuję.

¹⁸ T. Lepner, *Der preusche Littauer oder Vorstellung der Nahmens-Herleitung, Kind-Tauffen, Hochzeit, Leibes und Gemüths-Beschaffenheit, Kleidung, Wohnung, Nahrung und Acker-Bau, Speise und Tranck, Sprachen, Gottes-Dienst*, s. 147.

Zwłoki są między 2 ręcznikami albo powrozami razem przywiązane do tyczek aż do grobu, przez sąsiednich mężczyzn, poniesione. Jeden spośród nich niesie krzyż, który oni samodzielnie zrobili, i następnie został postawiony przy głowie zwłok zmarłego. Kiedy zwłoki są do grobu opuszczone tak, że oblicze wszystkich ich zmarłych na wschód Słońca zwrócone (...) jest trumna otwierana przez jednego z następnych przyjaciół, jako ojciec albo brat wchodzi do grobu, kładzie zwłoki na prawo, w przypadku, kiedy on nie prosto leży, całuje go, kładzie trochę pieniędzy pod głowę zmarłego i dwie bryłki ziemi na każdym ramieniu, jakie jednak teraz, co się pieniędzy dotyczy, które to niewielkie pieniądze¹⁹.

(...) Kaznodzieja jest przez następnych przyjaciół zamawiany, w wielu przypadkach [dopiero] na godzinę, kiedy zwłoki powinny zostać pogrzebane, wtedy musi się kaznodzieja na własnych stopach dotrzeć i modlitwę pogrzebową dotrzymać. Ponieważ oni uważają, że księża nie powinni nad kazaniami medytować, oni mają już [mieć] przed chwilą wszystko w głowie: on powinien tylko tak mówić, jak oni między sobą rozmawiają (...). I więc ma się to z Litwinami, co ich doczesnego życia dotyczy końca²⁰.

Powyższy obszerny cytat z pracy Lepnera wskazuje na kilka ważnych faktów. Opisani chłopci byli bardzo samodzielni w organizacji ostatniej drogi zmarłego. Nieboszczyka przygotowywali do pochówku rodzina i najbliżsi, i to oni zbijali trumnę oraz dokonywali oznakowania grobu. Rola kapłana był bardzo ograniczona, w zasadzie był informowany o śmierci członka rodziny tuż przed dokonaniem pochówku i towarzyszył konduktowi na cmentarz. Opisany zwyczaj składania monety do grobu jest jasnym przejawem tradycji wcześniej wspomnianego tzw. obola zmarłych.

¹⁹ Tamże, s. 150.

²⁰ Tamże, s. 152.

Kolejne przekazy powstały w wieku XIX i wywodzą się z terenów Podlasia. Pierwszy pochodzi z pamiętnika Adama Bućkiewicza, który pogrzeb ze swoich rodzinnych stron, okolic Suchowoli, opisywał w ten sposób²¹:

Co się tycze pogrzebów z umarłemi, włościanie litewscy bardzo są skromni w ceremoniach pogrzebowych. Krewni i sąsiedzi z prostych desek zbijają trumnę, nawet w pogrzebach możniejszych. Włożą do trumny martwe ciało, ułożą na wózku z jednym koniem, przykryją nowym płótnem swego wyrobu i bliższe rodzeństwo, kumostwo, idąc za wozem przeprowadzą do kościoła parafijalnego. Bogatszych przy kościele proboszcz ubrany w kapę spotyka, odprawia modlitwę, poświęca i do pół drogi wiążącej na mogiłki przeprowadza. Biednych zaś bez kapy poświęca trumnę i na tem kończy się ceremonia pogrzebowa. Osoby assystujące pogrzebowi całą drogę od wsi aż do wpuszczenia ciała martwego do grobu, śpiewają Anioł Pański i inne pieśni nabożne.

Bućkiewicz w swym opisie jasno wskazuje, że chłopci litewscy chowali zmarłych bardzo skromnie. Podobnie jak to zapisano u Lepnera, sami przygotowują prostą trumnę. W tej relacji rola kościoła i kapłana również jest ograniczona, zwłaszcza w przypadku uboższych żałobników. Wiadomości płynące z pamiętnika Bućkiewicza świetnie uzupełniają dzieło *Zarysy Domowe Kazimierza Wóycickiego*, w którym można odnaleźć opisy pogrzebów chłopskich z okolic Radzyna Podlaskiego i Bielska Podlaskiego. Wójcicki informacje o pogrzebach zawarł w następujących fragmentach²²:

Skoro wieśniak umrze natychmiast jego rodzina sprasza krewnych i przyjaciół do pomocy pogrzebowej. Jedni więc z nich

²¹ A. Grabuz, R. Tumiel, *Obraz wsi sokólskiej połowy XIX wieku w rękopisie Adama Bućkiewicza*, Sokółka 2011.

²² K. W. Wóycicki, *Zarysy Domowe*, t. 3, Warszawa 1842.

około ciała zmarłego zajmują, drudzy z prostych desek trumnę robią i w nią zwłoki przybrane w białą koszulę kładą. Jeżeli to jest gospodarz dają mu w ręce kawałek płótna z zawiązanymi dwoma lub trzema groszami, to wyobrażenie mając, ażeby miał co ofiarować ubogim przy wnijsiu na tamtym świecie.

Na to do trumny kładą święcone zioła Bylicę (artemisia vulgaris) i piołun. Przed kilkudziesiąt laty był zwyczaj powszechny, iż stawiano w trumnę flaszkę z wódką, teraz miejscami jeno zachowany. W r. 1826 wykopane kilka trumien w Obwodach Bialskim i Radzyńskim, które oglądałem okazały tego dowód wiadomy. Ciała w nich nie były jeszcze zupełnie zepsute, koszule niemal całe, flasze z wódką stały w głowach przy czym znalazłem kilka groszy z r. 1806–1813 i sześć groszówkę z r. 1794.

Skoro już jest przygotowanem ciało zmarłego, wzywają kapłana, który po odmówieniu modlitw i odśpiewaniu pieśni nabożnych daje znak do wynoszenia trumny.

Niosący ją gospodarze, na wóz przygotowany, uderzają w każdy próg domu, na znak pożegnania zmarłego z tą chatą w której się urodził, pracował i umarł. Na trumnie kładą kawał płótna, a w niektórych powiatach chleb, co dla kapłana jest przeznaczonem. Nie ma teraz w użyciu najemnych płaczek, ten zwyczaj wszakże nie zbyt dawno ustał²³. (...)

Opiszę jeden z obchodów pogrzebowych na którym byłem obecny. We wsi Wychrzanki, w Obwodzie bialskim, umarł starzec: wszedłem do chaty nieboszczyka. Ciało jego leżało w trumnie z prostych desek zbitej, przybrane w białą koszulę. W rękach złożonych trzymał kawał płótna z kilku groszami. Mnóstwo przyjaciół, krewnych i rodziny napełniało małą izbę, rzewnie płacząc i głośno wyrzekając: w pośród tej wrzawy za ledwie można było usłyszeć śpiew czyli rzaczej wrzask Djaka.

Po skończonem nabożeństwie nad ciałem zmarłego kapłan dał znak, że już czas wynieść trumnę. Wrzawa, płacz i łkanie po-

²³ Tamże, s. 332–334.

większyły się w tej chwili. Natychmiast wystąpiło kilku gospodarzy, wzięło trumnę na barki, a przechodzące od izby do przedsionka uderzali nią w każdy próg na znak pożegnania zmarłego z tą chatą rodzinną, z którą się raz pierwszy, a ostatni rozdzielał na zawsze. Złożono ciało na wozie o jednym koniu; w około szły osierocone dzieci, pozostała żona krewni i przyjaciele, którym przewodniczył pleban nucąc śpiew żałobny. Rzewny płacz, żal szczery rodziny i zgromadzonych do żywego poruszał. Skoro całą wieś przeszli zatrzymali się przy krzyżu na rozstajnych drogach, bo stąd już dalej ksiądz nie odprowadza. Kapłan zaczął odmawiać modlitwy, wszyscy padli na kolana. Skoro wóz z ciałem miał ruszyć do odległego smętacza, gospodarz wiozący trumnę, w imieniu zmarłego, w krótkich słowach przeproszał, żegnał, i prosił o pamięć²⁴.

Przyglądając się przytoczonym fragmentom relacji nie trudno odnieść wrażenia, że przedstawione zwyczaje są bardzo do siebie podobne. Dwieście lat, które dzieli relacje Lepnera od Bućkowskiego i Wójcika, nie wpłynęło zanadto na zmianę obrządku pogrzebowego. Zadziwiające jest powtarzanie się pewnych elementów, takich jak sposób przygotowania zwłok i prostej trumny, ograniczona obecność kapłana przy pogrzebie i występowanie zwyczaju tzw. obola zmarłych. Elementy te odnajdujemy również na cmentarzyskach stelowych. Sposób, w jaki pochowano tam ludzi, koresponduje z przytoczonymi źródłami. Zbieżnymi punktami są kwestie skromnych pochówków i wyposażenia zmarłych. Zgodne są informacje o tym, że cmentarz znajdował się poza terenem wsi i świątyni. Opisywane cmentarze na pewno nie były nekropoliami przykościelnymi, podobnie jak cmentarzyska stelowe. Pozwala to domniemywać, że opisany „litewski” obrządek pogrzebowy przebiegał podobnie na badanych stanowiskach archeologicznych.

²⁴ Tamże, s. 337–339.

* * *

Podsumowując, badania nad obrządkiem pogrzebowym ukazanym przez pryzmat cmentarzysk stelowych wymagają jeszcze wiele pracy. Warsztat archeologa nie pozwala na odpowiednie podejście do materiału źródłowego, a do tej pracy warto zachęcić historyków oraz etnografów. Potencjał do badań nad funeralnością chłopską jest znaczny, lecz wymaga interdyscyplinarnego podejścia do tematu. Obraz archeologiczny, historyczny i etnograficzny po wzajemnych odniesieniach porównawczych będzie w stanie ukazać bogaty obraz obrządku pogrzebowego na Podlasiu w dobie nowożytnej. Niniejszy artykuł jest dopiero zachętą do podjęcia takowego działania.

