

ACTA COLLEGII SUPRASLIENSIS

Małe Miasta

Religie



Lublin-Supraśl 2006

MAŁE MIASTA

RELIGIE

ACTA COLLEGII SUPRASLIENSIS

Tom VIII

Redakcja Akt

Radosław Dobrowolski, Urszula Muszyńska,
Wojciech Wądołowski, Wojciech Załęski,
Elżbieta Zemło, Mariusz Zemło

Współpraca

KATEDRA SOCJOLOGII WIEDZY I EDUKACJI
KATOLICKIEGO UNIwersYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II



Małe Miasta

Religie

Pod redakcją
Mariusza Zemło

Lublin–Supraśl 2006

Recenzje
ks. prof. dr hab. Janusz Mariański
prof. dr hab. Tadeusz Popławski

Projekt okładki
Zespół *Collegium Suprasliense*

Zrealizowano przy pomocy finansowej

Instytutu Socjologii
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
Rady Miejskiej w Supraślu

ISBN 83-7363-356-1

WYDAWNICTWO KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 081 740 93 40, fax 081 740 93 50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
www.wydawnictwokul.lublin.pl

Druk i oprawa
„GAUDIUM”
ul. Ogrodowa 12, 20-075 Lublin
tel. 081 442 19 19, fax 081 442 19 16

Spis treści

Słowo wstępne	9
Kościół katolicki	13
ZBIGNIEW ROMANIUK	
Kościół katolicki w miastach podlaskich w późnym średniowieczu	15
TOMASZ JASZCZOŁT	
Dokument fundacyjny pierwszego kościoła w Mordach i data jego wystawienia	41
Ks. TADEUSZ KASABUŁA	
Kościół parafialne w Goniądzu w okresie przedrozbiorowym ..	57
KRZYSZTOF POGORZELSKI	
Członkowie bractw religijnych działających przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1795	71
WALDEMAR FRANCISZEK WILCZEWSKI	
Świątynia „bogata” i „uboga” – próba porównania wystroju i wyposażenia kościelnego na przykładzie Słonima i Rohotnej w dekanacie słonimskim w poł. XVII w.	133
AGNIESZKA PISANKO-BOROWIK	
Dyspozycje pogrzebowe mieszczan grodzieńskich w świetle ich testamentów (XVII-XVIII w.)	143

HENRYK LULEWICZ

- Uroczystości przeniesienia nabożeństwa z kościoła
w Chodorówce do Suchowoli w marcu 1798 r. 169

Ks. ALEKSANDER TADEUSZ DOBROŃSKI

- „Służyć Bogu i Polsce” – harcerstwo starosielskie w latach
1920-1939 189

KRZYSZTOF SYCHOWICZ

- Postawy duchowieństwa i sytuacja Kościoła katolickiego
w powiecie sokólskim w połowie lat 50 XX wieku 213

JAN LEOŃCZUK

- Małomiasteczkowe sacrum 229

TADEUSZ KOWALEWSKI

- Wzajemne przenikanie religii i kultury w czasie roku
obrzędowego na Kurpiowszczyźnie 237

WOJCIECH ZAŁĘSKI

- Obrządek żniwny w Supraślu i w okolicach 263

Ks. WŁODZIMIERZ PRAWDZIWIY

- Obrzędowość adwentowa w parafii Turośń Kościelna 285

Ks. JANUSZ MARIAŃSKI

- Religijność młodzieży szkolnej w małych miastach
w warunkach zmiany społecznej 321

Ks. LEON SMYCZEK

- Postawy prospołeczne młodzieży z małych miast 361

- Kościół unicki 383**

GRZEGORZ RYŻEWSKI

- Cerkiew unicka w Sokołowie Podlaskim 385

RADOSŁAW DOBROWOLSKI	
Szkoły bazylikańskie w Żyrowicach XVIII-XIX w.	411
WOJCIECH ŚLESZYŃSKI	
Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neounia) na ziemiach północnowschodnich II Rzeczypospolitej	469
Tatarzy polscy	479
ARTUR KONOPACKI	
Sakralne i społeczne funkcje meczetu od XV do końca XIX w. w Wielkim Księstwie Litewskim (zarys problemu)	481
TERESA ZANIEWSKA	
Zwyczaje i obrzędy religijne Tatarów polskich	491
URSZULA WRÓBLEWSKA	
Pokoleniowy przekaz wartości kulturowych w społeczności tatarskiej zamieszkującej ziemię wileńską	509
Żydzi	521
Ks. ADAM SZOT	
Żydzi w Zabłudowie (do końca XVIII w.)	523
EWA ROGALEWSKA	
Zagłada Żydów Supraśla	541
*	
PRZEMYSŁAW CZYŻEWSKI	
Niezauważone źródło do dziejów Podlasia w latach siedemdziesiątych XVI w.	557

Słowo wstępne

Wschodnie obszary Rzeczypospolitej wciąż porośnięte są bujnymi lasami i na wpół dzikimi borami. Między nimi roztaczają się kwieciste łąki, na przemian z polami zbóż. O przemijaniu czasu napomina dostojnie płynący Bug, ciągnący tony piachu i mułu – matrona rzek podlaskich. Opuszczone poletka ugorów, zarastające przez krzaki, chaszczce i drzewa – samosiejki wplatają się w te sielankowe krajobrazy. Także czarne nitki asfaltowych nawierzchni, po których szybko mkną nowoczesne auta, burzą harmonię i naturalny spokój, które podkreślał jeszcze nie tak dawno stukot końskich podków, leniwie uderzających o bruk.

W takie przestrzenie z rzadka wplecione są miasteczka. W przylatczającej większości są małe, liczące od kilku do kilkunastu tysięcy mieszkańców. Mimo że leżą na uboczu głównych traktów komunikacyjnych, to jednak wyraźnie widać, jak współczesność wkracza w ich granice. Zmiany szczególnie zarysowały się w centrach. Odnowione kamieniczki, witryny sklepów, z których wylewają się towary – takie same jak w wielkomiejskich marketach, reklamy znanych z telewizji firm przyklejone do fasad budynków pełniących funkcje kupieckie, stojące na parkingu najnowsze modele samochodów nie gorsze niż w stolicy województwa...

Jednak już kilkanaście metrów od rynku jest całkiem inny świat, pulsujący od dziesiątków lat swoim własnym rytmem. Świat niezmaczony powiewem globalnych trendów: uliczne kocie łby, stare tynki na ścianach domów, mech w rynnie, koty śpiące na parapetach, niewielkie placzki po obrzeżach porośnięte lebiodą – miejsce zabaw miej-

scowych dzieci, kałuże po ostatnim deszczu stojące przy szczyrbatych krawężnikach, sieć piaszczystych dróg dochodzących do miejskich zabudowań z pobliskich wsi...

Ten inny świat ma także swój wyniosły wymiar. Zakłęty jest on w bramach – niegdyś prowadzących do niecodziennych przestrzeni (dzisiaj stojących samotnie, bez uzasadnienia); w murach chroniących tajemnicze rewiry przed dostępem niepożądanych gości, a nade wszystko w świątyniach, w zaciszu których mieszkańcy miasteczka, ale także i przybysze z okolicznych wsi mogli się przenieść w rzeczywistość, w której troski, nękające ich na co dzień, umykały w cień, w której we wspólnocie doświadczali rzeczy podniosłych, w której zmieniali się i później o tej zmianie świadczyli wokół siebie. Dawali temu wyraz w rutynowych zajęciach, w relacjach sąsiedzkich, obrzędach, pieśniach, sztuce, przeżywaniu świata itd. Wartości, jakie stawały się ich udziałem, rozlewały się w sercach ludności, a także po wszystkich zakamarkach małomiasteczkowej przestrzeni i pobliskich siół, a bicie dzwonów z wieży kościelnej niesło o nich wieści po całej okolicy, napominając do bycia im wiernym.

Rzeczywistość sacrum głęboko i wyraźnie wrosła w krajobraz małego miasta, stanowiąc jego kluczowy element. On wyznacza charakterystyczny rys świadczący o tożsamości miejsca i ludności do niego przynależącej.

Bez jego uwzględnienia i zgłębienia nie jest możliwe uchwycenie i zrozumienie małomiasteczkowej świadomości i małomiasteczkowego klimatu. One bowiem, podobnie jak pokazuje wizualizacja miasteczka w wyeksponowanym centrum, przykryte są zbiorem współczesnych detali, ale już nieco głębiej, tuż za nimi, obowiązuje niezależny porządek, kierujący się swoimi priorytetami i swoją logiką. Wychodzą one na jaw w różnych wymiarach lokalnej rzeczywistości.

Prezentowany tom ma być krokiem uczynionym w kierunku wspomnianego rozumienia. W przedłożonym materiale wiele miejsca poświęcono instytucjonalnej dymensji religii w małych miastach – podjęto kwestie jej utwierdzenia się, legitymizacji, przemian, lokalnej specyfiki. Zagadnienia te przybliżone zostały z perspektywy historycznej. Inne teksty pokazują, jak religia wkracza w praktyki społeczne, jak przejawia się w zwyczajach i obrzędach małomiasteczkowych

wspólnot, jaka jest z nią identyfikacja oraz jak wpływa na zachowania i postawy. Wspomniane aspekty zostały ujęte z perspektywy etnograficznej i socjologicznej. W porządkowaniu materiału uwzględniono wyżej wskazane teoretyczne spojrzenia w wymienionej kolejności. Sprawia to, że teksty ułożone zostały w układzie chronologicznym.

Obszar Rzeczypospolitej skupiający uwagę badaczy, prezentujących swoje teksty w niniejszym tomie, był w przeszłości zamieszkiwany przez ludność różnej narodowości, etosów, wiary, obrządków itd. Znalazło to wyraz w kolejnym rygorze uwzględnionym przy układaniu materiału. Odmiennność religii została przyjęta jako podstawa do wyodrębnienia poszczególnych części książki. Składa się ona zatem z części poświęconych tematyce: Kościoła katolickiego, Kościoła unickiego, Tatarów polskich oraz Żydów.

Mariusz Zemło



KOŚCIÓŁ KATOLICKI

ZBIGNIEW ROMANIUK

Kościół katolicki w miastach podlaskich w późnym średniowieczu

Historia Kościoła katolickiego w miastach podlaskich w późnym średniowieczu nie była dotychczas badana. Odnoszono się do niego pośrednio lub w opisach niektórych parafii¹. Podstawową trudność badawczą stanowiło zebranie stosownej bazy źródłowej. Natrafiono na nią w Archiwach Diecezjalnych w Siedlcach (głównie akta dawnej diecezji łuckiej i brzeskiej), Drohiczynie i Łomży, w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie (głównie zespół: Kapicjana), Archiwum Państwowym w Białymstoku (zespół Kamera Wojny i Domen) oraz w Krakowie (zespół: Zbiór Zygmunta Glogera). Ponadto wykorzystano dotychczasowe opracowania i wydane materiały źródłowe. Do dzisiaj nie zachował się ani jeden oryginalny średniowieczny akt fundacyjny czy erekcyjny dotyczący parafii w miastach podlaskich. Wiele dokumentów zostało zagubionych lub zniszczonych jeszcze w XV, niektóre w XVI w. – co było związane z reformacją i czasową zmianą kilku świątyń na zbory. Pomocna w ustalaniu faktów odnoś-

¹ L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XV do XVIII wieku*, Lublin 1983; *Źródła dziejowe*, t. XVII, cz. 1-3, opr. A. Jabłonowski, Warszawa 1908-1910; J. Kloza, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, Białystok 1997; A. Kołodziejczyk, T. Swat (red.), *Węgrów, dzieje miasta i okolic w latach 1441-1944*, Węgrów 1991, s. 15-16; E. Borowski, *Parafia rzymskokatolicka w Brańsku*, Brańsk 1995; Z. Romaniuk, *Tykocin w XV w.*, „Acta Collegii Suprasliensis” 2003, t. III.

nie do niektórych parafii była metoda retrospektywna, którą posilkowano się wobec braku aktów średniowiecznych.

Jako późne średniowiecze określam umownie czas od pierwszych wiarygodnych wzmianek o Kościele katolickim w miastach podlaskich od drugiego dziesięciolecia XV w. (1414), do powołania województwa podlaskiego (1513). Obszarowo zostały zbadane późniejsze ziemie: bielska, drohicka i mielnicka. Zasadniczym moim celem jest ustalenie początków oraz standardów ówczesnego uposażenia parafii rzymskokatolickich i uchwycenie ewentualnych jego zmian na przestrzeni XV i początku XVI w.

Brak jest jednoznacznych dowodów na to, kiedy chrześcijaństwo trafiło na Podlasie. Pierwsze pisane wzmianki odnoszą się do końca XII w. Istniejące osadnictwo „lechickie” i „rusińskie” odzwierciedlało wcześniejsze procesy osadnicze na tym terenie. We wczesnym, jak i późnym średniowieczu ziemie podlaskie znajdowały się w zasięgu oddziaływania dwóch religii chrześcijańskich: rzymskokatolickiej i prawosławnej, które częściowo nakładały się tutaj na siebie. Interesująca nas religia rzymskokatolicka pierwotnie była pod zarządem diecezji płockiej, a od XIV w. także wileńskiej i włodzimierskiej. Diecezja włodzimierska w (1425) 1428 r. została zmieniona na łucką. Zasadnicza granica między dwiema diecezjami: wileńską i łucką, na odcinku Podlasia przebiegała rzeką Narew lub w jej pobliżu. Biskup łucki – Jan Łosowicz, po 1465 r. przeniósł centrum diecezji do Porochowa, od imienia biskupa zwanego Janowem (Podlaskim).

W omawianym okresie na Podlasiu było 17 ośrodków miejskich, z tego dla 15 zachowały się stosowne zapisy poświadczające wójtownictwa miejskie, prawo chełmińskie, średzkie bądź magdeburskie, zaś w dwóch ośrodkach (Ciechanowiec i Goniądz) o ich średniowiecznej miejskości świadczą pośrednie zapiski o mieszczanach.

Religia była niezwykle ważna w życiu ówczesnych ludzi. Poznanie więc formowania sieci parafialnej stanowi istotny punkt wyjścia do rozważań o religii rzymskokatolickiej na Podlasiu. Dotychczas nie próbowano całościowo podsumować fundacji kościołów i erekcji parafii. Ze względu na brak znajomości dostatecznego materiału źródłowego lakoniczne próby były obarczone wieloma mankamentami. Pracując nad kodeksem podlaskim, zgromadzono niemal kompletny zasób za-

chowanych aktów, co pozwala na szersze spojrzenie na zagadnienie miejskich parafii. Nie są to jednak ustalenia końcowe, zwłaszcza że nadal trwają badania nad wieloma wpisami do akt diecezji łuckiej, a także nad najstarszymi księgami ziemskimi drohickimi. Z 17 parafii miejskich – odnotowanych między 1414 a 1513 r. – na dzień dzisiejszy odnaleziono pełne kopie fundacyjne i erekcyjne jedenastu, w czterech przypadkach natrafiono na regesty (Choroszcz, Goniądz, Łosice, Węgrów), a w pozostałych dwóch ledwie na wzmianki (Ciechanowiec, Mokobody). Z pewnym prawdopodobieństwem założyć można, że w przyszłości zostaną odnalezione jeszcze akty z Łosic, Mokobód i Węgrowa. Na znalezienie pozostałych (Choroszcz, Goniądz, Ciechanowiec) szanse bliskie są zeru.

Opisywane miasta można podzielić na dwie kategorie, stare z metryką wczesnośredniowieczną, w których kościoły i parafie funkcjonowały znacznie wcześniej, jak wskazują na to zachowane dokumenty, oraz miasta zakładane w II poł. XV w., np. Łosice, Mokobody, Mordy, Wysokie czy nawet na początku XVI w.: Choroszcz, Waniewo, Boćki. Inny podział dotyczy charakteru własności: monarszej (7 miast) i szlacheckiej (10 miast), co znajduje odbicie w podmiocie prawnym fundatorów. W młodszych i częściej szlacheckich miastach zachowane fundacje i erekcje odzwierciedlają stan współczesny dokumentom.

Stan prawny i organizacyjny poszczególnych parafii miejskich, w porządku alfabetycznym, przedstawiał się następująco:

BIELSK (wójtostwo 1430 r., prawo magdeburskie 1495 r.)². Nie trafny jest pogląd niektórych autorów, że w 1430 r. erygowano pierwszy w dziejach Bielska kościół rzymskokatolicki oraz że jego wezwanie (Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja) zostało przejęte z wcześniej istniejącej świątyni prawosławnej³. Nie ma na to jakichkolwiek dowodów, a są to jedynie zbyt daleko idące przy-

² Hasło Bielsk zasadniczo stanowi powtórzenie, z pewnymi uzupełnieniami, fragmentu artykułu: Z. Romaniuk, *Bielsk w latach 1366-1513 (na tle dziejów regionu)*, w: Z. Romaniuk (red.), *Studia i materiały do dziejów miasta Bielsk Podlaski*, Bielsk Podlaski 1999, s. 18-20.

³ G. Sosna, D. Fionik, *Dzieje Cerkwi w Bielsku Podlaskim*, Białystok 1995, s. 75, 97; J. Zieleniewski, *Powstanie i rozwój układu przestrzennego Bielska Podlaskiego w XIV-XVIII wieku*, „Studia Podlaskie” 1990, t. I, s. 63.

puszczenia autorów. Wielki książę litewski Witold, nadając w 1430 r. Andrzejowi wójtostwo w Bielsku, stwierdził, że uczynił to: „[...] chcąc przez to krzewić chwałę Bożą w rzeczonych stronach niedawno ochrzczonych”. Trudno sobie wyobrazić, aby stwierdzenie o niedawnym chrzcie odnosiło się do samego miasta i jego okolic, zamieszkałych przez chrześcijańskich osadników z Mazowsza i Rusi. Dotyczy to raczej ogólnej sytuacji na Litwie, która chrzest przyjęła dopiero w 1387 r. (15 II 1386 r. w Krakowie ochrzcił się Jagiełło i trzech jego bracia)⁴. Duch dokumentu Witolda jest bardzo czytelny. Nakazuje on wójtowi bielskiemu osadzanie w mieście lokowanym na prawie niemieckim ludzi tylko wyznania katolickiego (Polaków i Niemców). Zaznacza jednak, że krzywda nie mogła się dziać z tego tytułu mieszkającym tam Rusinom.

Przypuszczać należy, że już przed 1430 r. w Bielsku były świątynie chrześcijańskie (katolickie i prawosławne), które umożliwiałyby praktyki religijne ludności wierzącej. Trudno jest założyć, że szlachta mazowiecka czy bojarzy litewsko-ruscy nie realizowaliby tych obowiązków chrześcijan, które odbywały się zazwyczaj w świątyniach. Bielsk był „stacją” gospodarską i miejscem, gdzie rezydował namiestnik wielkoksiążęcy, stąd trudno też sobie wyobrazić, aby w zamku nie było świątyni bądź kaplicy chrześcijańskiej.

Pierwsza informacja o parafii rzymskokatolickiej w Bielsku pochodzi z 1446 r. i dotyczy nadania księdzu Hieronimowi przez marszałka gospodarskiego Wojciecha Gasztołda (zapewne z polecenia Kazimierza Jagiellończyka) dwóch ludzi (Hanusa z bratem) z obowiązkiem dostarczania dwóch wiaderek miodu przasnego⁵. W połowie XV stu-

⁴ Pod kopią przywileju Augusta III z 1758 r. dla kościoła bielskiego odnotowano: „Notandum. Erectionis hujus Ecclesiae nullum vestigium datur in scriptis: sed opinatur, factam esse a Vladislao Secundo Jagello, haerede magni Ducatus Lithvaniae, et susceptum Sacrum Baptisma Cracoviae, Anno 1386 Die Octava Februarij, Rege Poloniae, ut affirmat; Alexander in serie Regum Polonorum S-tus, post Illum in tenore tali: /: ut est in Originali superius:/ qua ad eandem Ecclesiam per Nostros Majores data sunt, pacifice possident etc. etc.” (Archiwum Państwowe w Krakowie, Zbiór Zygmunta Glogera (ZZG), 680, k. 35).

⁵ *Lietuvos Metrika, 1440-1498*, Vilnius 1998, kn. 3, s. 28. Dokument jest datowany indyktem 9, który odpowiada rokowi 1446, a wówczas marszałkiem gospodarskim

lecia parafianie bielscy uroczyscie obchodzili szósty powszechny odpust, do czego zobowiązywała ich bulla papieża Marcina V z 1449 r.⁶ W sierpniu 1457 r. jako świadek sporządzenia dokumentu fundacyjnego kościoła w Wyszkach występował Stanisław, pleban bielski⁷.

Pierwotny dokument fundacyjny kościoła bielskiego zaginął już co najmniej w II połowie XV w. Ksiądz Maciej, proboszcz bielski⁸, intensywnie porządkował sprawy prawne i gospodarcze parafii oraz zadbał o wzniesienie na miejscu poprzedniej, nowej świątyni w formie bazyliki. Okazało się, że biskup łucki do konsekracji kościoła wymagał dokumentu uposażeniowego. W związku z tym 24 XII 1492 r. w Wilnie ów pleban bielski poprosił wielkiego księcia litewskiego Aleksandra Jagiellończyka o potwierdzenie dawnych, zaginionych przywilejów i nadanie nowych⁹. Pleban otrzymał ponowienie praw do posiadania placu pod świątynią i przylegającego doń cmentarza, szkoły parafialnej, domów wikariuszy, plebanii oraz ogrodów, stawów itd., a także wsi Pulsze i Kołby z mieszkańcami, łąk na Popławach i dąbrowy oraz pól za Hołowiczami¹⁰ do rzeczki Rudka i granicy miasta. Nadanie to obejmowało też dziesięcinę od niektórych poddanych wielkksiążęcych oraz od części okolicznej szlachty, prawo łowienia ryb w rzece Białej płynącej przez miasto i osadę „Nakolianki”, a także możliwość mielenia zboża w młynie gospodarskim na własne potrzeby probosz-

(1443-1447) był Wojciech Gasztold, zwany też Wojtko (*Urzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV-XVIII wieku*, Kórnik 1994, s. 249). Wiadro – średniowieczna miara miodu, używana na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego.

⁶ J. Jaroszewicz, *Gorod Belsk*, „Żurnal Ministertwa Vnutrennych Diel” 1848, nr 11, s. 290. Pergaminową kopię tego aktu przechowywano w bielskim archiwum parafialnym jeszcze 150 lat temu.

⁷ Archiwum Diecezjalne (dalej jako: AD) w Drohiczynie, Zespół Akt Parafii Wyższej, III/Q/1a, k. 4 v (tutaj błędnie jako „Falislaus”).

⁸ Plebanem bielskim w latach 1469-1473 był Klemens, w 1485 odnotowano plebana Stanisława, a od 1492 do 1498 Macieja, być może tożsamego z wikarym o takim imieniu wzmiankowanym w Bielsku w 1471 r., zaś w 1474 r. jako „commendario de Bijelsko”.

⁹ AP w Krakowie, ZZG, sygn. 680, s. 2-6; AD w Siedlcach, D 149; Katolicki Uniwersytet Lubelski, Archiwum Rękopisów, sygn. 991.

¹⁰ Według J. Kurczewskiego przypuszczalnie to obecny Stołowacz (*Biskupstwo Wileńskie*, Wilno 1912, s. 242).

cza. Książę nadał także plebanowi daninę od mieszczan – właścicieli domów i pozostałych mieszkańców Bielska oraz z karczmy. Uposażenie proboszcza bielskiego należało do najbogatszych na Podlasiu.

Nadanie to nie zadowoliło w pełni plebana. 2 listopada 1493 r. ponownie prosił on w Wilnie Aleksandra Jagiellończyka, tym razem o młyn. Wielki książę po wysłuchaniu księdza Macieja dał mu młyn wodny w dobrach Pulsze, zbudowany przez Misika na rzece Żabiej¹¹. Z dokumentu tego wynika również, że już poprzednicy księcia obdarczali bielską świątynię nadaniami, czyli pierwotna fundacja musiała sięgać głęboko w przeszłość.

W 1512 r. proboszczem bielskim był Marcin z Dusznik, kanonik wileński, doktor sztuk i medycyny oraz „fyzyk” (medyk) i zaufany królewski. Ksiądz Marcin był równie zapobiegliwy jak jego poprzednik. Będąc w Krakowie 8 kwietnia 1512 r., wystarał się u Zygmunta I o przywilej potwierdzający wcześniejsze nadania oraz o dodatkowe prawo posiadania dwóch karczem, z których dochód przeznaczony miał być na remont świątyni¹². Dziewięć miesięcy później (14 XII) w Piotrkowie uzyskał od Zygmunta I na rzecz kościoła bielskiego dobra Malinowo (Malinowskie) wraz z ludźmi tam mieszkającymi i wszelkimi dochodami. Król zezwolił też na osadzanie chłopów na ziemiach kościelnych¹³.

BOĆKI (prawo magdeburskie 1509 r.). To prywatne miasto Iwana (Jana) Sapiehy, wojewody witebskiego, marszałka nadwornego i pisarza wielkiego litewskiego, starosty braclawskiego, a w końcu wojewody podlaskiego. W kopii zachowała się treść dokumentu fundacyjnego Jana Sapiehy z 30 IV 1513 r., który w trosce o zbawienie duszy i na chwałę Boga wszechmogącego ufundował w swym mieście Boćki kościół parafialny pw. Ducha Świętego i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, św. Jana Chrzciciela i św. Katarzyny Panny¹⁴. Plebanem był ówczesnie Aleksy, którego uposażono w dziesięcinę z miasta Boć-

¹¹ AP w Krakowie, ZZG, sygn. 680, s. 6-7. Pleban musiał domówić się z młynarzem.

¹² Tamże, s. 7-9.

¹³ Tamże, s. 9-11 v.

¹⁴ *Kościół katolicki na Podlasiu. Zbiór dokumentów erekcyjnych i funduszowych*, z. 2 (Boćki), opr. J. Maroszek, Białystok 1999, s. 25-26 (Boćki, 30 IV 1513).

ki, po 6 gr monety litewskiej z każdego łanu od Polaków i Rusinów, płaconych na święto św. Michała Archanioła (29 IX), a z folwarków Knorydy i Dubno – co 10 snopek zboża. Ponadto pleban uzyskał młyn z młynarzem Iwankiem, z dwoma poddanymi z Szeszył, ze wszystkimi pożytkami, też inny młyn – „Puszkarzowski” – z młynarzem i włókę młynarską. Ks. Aleksy i jego następcy zostali zobowiązani do odprawiania mszy świętych i egzekwii za fundatora i jego rodzinę. Na ten cel Sapieha dodatkowo podarował 3 kopy groszy z cel i czynszu.

Niewątpliwie Sapieha już w trakcie zakładania miasta w 1509 r. zaplanował budowę świątyni niemal w centrum wytyczonego rynku. Niebawem rozpoczęto wznoszenie kościoła, a akt z 30 IV 1513 r. związany był z zakończeniem budowy i przekazaniem jej w opiekę duszpasterza.

BRAŃSK (wójtostwo przed 1480 r., prawo magdeburskie 1493 r.). Ostatnio pojawiła się teza, jednak tylko częściowo udokumentowana, że fundatorem kościoła w Brańsku mógł być już w 1390 r. Sasin ze Smardzewa, kasztelan wyszogrodzki¹⁵.

Akt pierwotnej fundacji nie zachował się. Zaginął przed 1525 r. Być może spłonął w pożarze miasta w 1444 r. w czasie litewsko-mazowieckich walk o Brańsk. Najstarsze zachowane nadanie plebanowi brańskiemu pochodzi z 1446 r., kiedy to Kazimierz Jagiellończyk obdarował kościół trzema ludźmi (Żoden, Stefan i Piotr Koża) z daniną 3 wiader miodu¹⁶. Od 1460 do 1476 plebanem był Jakub, a w 1484 r. Stanisław¹⁷. Ostatnim plebanem z omawianego okresu był wymieniony w 1514 r. Adam z Kotry (zm. 1516), kanonik wileński i proboszcz brański, który uzyskał od króla Zygmunta Starego żreb Zaniewo. Średniowieczna świątynia parafialna była pod wezwaniem: Wniebowzięcia Panny Maryi, Błogosławionych Apostołów Piotra i Pawła, Jerego rycerza.

¹⁵ A. Gieysztor, H. Samsonowicz (red.), *Dzieje Mazowsza do 1526 roku*, Warszawa 1994, s. 360.

¹⁶ *Russkaja Istoriceskaja Biblioteka*, t. 27, s. 109.

¹⁷ AD Siedlce, D 1, k. 31, 78 v; AD Drohiczyn, Zespół Akt Parafii Domanowo, III/Q/2.

Proboszczem, który zapewne około 1525 r. rozpoczął swą służbę, był Mikołaj z Przasnysza. To on wystarał się o nowy akt, który zawierałby odnowienie zniszczonych dokumentów. 10 V 1525 r. król wydał stosowny pergamin, który przez błędne zapisy wywołał liczne spory i sądy plebana ze szlachtą i mieszczanami¹⁸. Dlatego też zaszła potrzeba poprawionego odnowienia fundacji, co miało miejsce 1 VI 1534 r., z zaleceniem zniszczenia dokumentu z 1525 r. To odosobniony przypadek z tego czasu na Podlasiu, by król pod naciskiem drobnej szlachty (mniejsze znaczenie w sprawie mieli mieszczanie) przyznał się do błędu i go prostował. Uwzględniając zapisy w tym dokumencie, można z całkowitą pewnością określić uposażenie brańskiego plebana w XV w. W akcie wystawca odwołuje się do zapisów na rzecz kościoła, dokonanych przez swych przodków. Fundacja i uposażenie obejmowały: wsie Bobrek i Bronka, część dóbr Załozie, łąkę pod miastem, grunty w samym mieście, na których stoi plebania z zabudową (szkoła, gospodarcze) i domy wikarych (dawno wzniesione), dziesięcinę wytyczną z folwarków królewskich i sześciu włók wójtowskich, z włoki młynarskiej oraz pól należących do młyna, też z dóbr szlacheckich sąsiadujących z miastem (wszystko dawnym zwyczajem). Również dziesięcinę od mieszczan brańskich tak katolików, jak i Rusinów wyznania greckiego – płaconą po 6 groszy litewskich z włoki na św. Marcina. Król zmienił dawne prawo plebana do wolnego przemiału w młynie starościńskim, na nadanie młyna wodnego zwanego Zaniewski na rzece Bronka, już wcześniej będącego w posiadaniu plebana (w 1514 r. uzyskał go ks. Adam z Kotry)¹⁹.

CHOROSZCZ (przywilej miejski ok. 1507 r.). Miasto na początku XVI w. Aleksander Chodkiewicz nadał bazylianom supraskim.

Uposażenie kościoła w Choroszczu znamy ledwie z lakonicznego rejestru z 1614 r. Oto 22 X 1459 r. w Wasiliszkach wójt tykociński Piotr, ówczesny dziedzic Choroszczy, w obecności bpa wileńskiego

¹⁸ Z. Romaniuk, *Konflikt plebana brańskiego z mieszczanami w drugiej ćwierci XVI wieku*, „*Studia Podlaskie*” 1997, t. VII, s. 89-96.

¹⁹ E. Borowski, *Parafia rzymskokatolicka w Brańsku*, s. 87-92.

Mikołaja Dzierżkowicza, nadał kościołowi w Choroszczy 2 włoki z sianożęciami i 2 karczmy²⁰.

CIECHANOWIEC (przywilej miejski XV w.). Według niektórych parafia miała być erygowana przed 1429 r., a według prof. J. Wiśniewskiego była wzmiankowana w 1423 r. Pierwszy rok odnosi się do rzekomej lokacji miasta, a drugi jest owocem błędnego zapisu w dokumencie fundacyjnym kościoła w Długiej Dąbrowie, który faktycznie pochodzi z 1493 r. Nie odnaleziono, jak dotąd, dokumentów wymieniających czy wzmiankujących uposażenie kościoła w Ciechanowcu w XV i początku XVI w. Z XVI-wiecznych rejestrów poborowych wiadomo, że ks. Nikodem w 1580 r. opłacał podatek od jednej włoki osiadłej. Pierwotne uposażenie musiało być jednak większe.

Nie można mieć najmniejszej wątpliwości co do funkcjonowania rzymskokatolickiej parafii w Ciechanowcu w XV w. Świadczą o tym zapisy o plebanach i wikarych: 1470-1481 wikary Jan, 1476 pleban Błażej, 1486 wikary Mikołaj, 1493 Andrzej – „vicario de” Ciechanowiec²¹.

Niewątpliwie przy kościele funkcjonowała szkołka parafialna. Na początku XVI w. kilku młodzieńców z Ciechanowca studiowało na Akademii Krakowskiej. Przykładowo: Jan syn Andrzeja, student w 1509 i Bartłomiej syn Wojciecha, student w 1512 r.²²

DROHICZYN (wójtostwo 1429 r., przywilej magdeburski 1498 r.). Niektórzy badacze wywodzą początki parafii z nadania Władysława Jagielly w 1392 r. Wobec zaginięcia pierwotnych dokumentów funduszowych, w związku z objęciem probostwa przez nowego plebana Jakuba, na jego prośbę Zygmunt I Stary 26 II 1509 r. w Mielniku potwierdził uposażenie parafii pw. Trójcy Świętej, Chwalebnej Matki i Wszystkich Świętych, ustanowione przez poprzednich wielkich książąt litewskich. Król roztoczył swą opiekę prawną nad parafią. Zasadnicze nadanie monarsze obejmowało wieś Rudę z młynem nad rzeczą-

²⁰ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabudów XV-XVIII w.*, opr. J. Maroszek, Białystok 1994, s. 85-86, nr 9.

²¹ AD Siedlce, D 1, D 149.

²² Z. Romaniuk, *Studenci z miast podlaskich na Akademii Krakowskiej od XV do XVIII w.*, „Acta Collegii Suprasliensis” 2004, t. V, s. 280.

ką Toczna z prawem połowu ryb oraz grunty pod miastem, a także wolny przemiał zboża w Drohiczyńnie i dziesięcinę od mieszczan, tak katolików, jak i Rusinów, w wysokości 6 gr z łanu i dziesięcinę snopową z 28 wsi (Gródek, Siniewicze, Drażniewo, Starczewicze, Bujaki oraz ze wsi szlacheckich: Mężeninino, Tokary, Zajęczniki, Boguski, Klukowo, Skiwy, Kłopoty, Bujny, Patry, Miłkowice – trzy wsie, Starohy [?], Siekierki – dwie wsie, Lisowo, Obniże, Czołkowo, Minczewo, Hronicze, Sady, Krupicze, Koczery). Ponadto pleban uzyskał daninę 4 kop groszy rocznie z karczem (tzw. kapne). Potwierdzono też posiadanie prawa plebana do daniny 6 rączek²³ miodu²⁴.

W przypadku Drohiczyzna warto zatrzymać się jeszcze przy plebanach. Oto najstarszym znanym z imienia, w latach 1419-1451 był Dobiesław z Gołuchowa, który do pomocy miał wikarego Michała (1451). Kolejny pleban Wawrzyniec znany jest z dokumentów z lat 1456-1479. Ten w 1458 r. darował, zapewne dożywotnio, młyn w Rudzie Andrzejowi, synowi wójta miejskiego Stanisława Dziadkowicza. Dokument poświadczający transakcję ukazuje, że wieś Ruda z młynem, była już w pierwotnym funduszu parafii. Zaś w 1502 r. Aleksander Jagiellończyk potwierdzał prawa plebana do wsi Ruda²⁵. W 1580 r. beneficjum w Rudzie obejmowało 10 1/2 włoki (ponad 173 ha). Po ks. Wawrzyńcu, od 1482 do 1485 r. wzmiankowany jest Paweł, a w 1486 komendarz Stanisław.

Kolejny pleban Jan (po nim od 1496 r. Jakub), znany z dokumentu z 1493²⁶ r., także wymaga chwili uwagi. Oto dotychczas niemal

²³ Rączka – średniowieczna miara objętości miodu, od 18 do 40 litrów.

²⁴ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Kapicjana, p. 3, k. 53-58.

²⁵ M. Kalamajska-Saaed (red.), *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo białostockie – Siemiatycze, Drohiczyń i okolice*, Seria Nowa, t. XII, z. 1, Warszawa 1996, s. 9.

²⁶ 29 V 1493 r. w Wilnie Aleksander Jagiellończyk rozstrzygnął spór między Stanisławem Korczewskim a Janem – plebanem drohickim o dziesięcinę z dworu Korczewo oraz z Bartkowa i Szczeglacina w związku z wybudowaniem nowego kościoła w dobrach Korczewskiego; Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Teki Naruszewicza, t. 23, nr 49, s. 255-257; Z. Romaniuk, *Losy średniowiecznych dokumentów podlaskich z Archiwum Koronnego Krakowskiego*, w: *Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie. Źródła historyczne – stan badań*, Białystok 2003, s. 74.

powszechnie nadanie Aleksandra Jagiellończyka z 23 XI 1492 r. (datowane też na 1493 lub 1494 r.²⁷) z Trok, dotyczące 6 rączek przaśnego miodu rocznie dla świątyni św. Trójcy w Drohiczynie, w której plebanem był ks. Jan, wiązano z cerkwią prawosławną św. Trójcy, gdy faktycznie wymieniony dokument dotyczy kościoła katolickiego. Przekazywania miodu plebanowi mieli dopilnowywać namiestnik drohicki (Jakub Dowojnowicz starosta 1481-1499) i gajewnik drohicki.

W końcu XIV w. w Drohiczynie osadzono zakon braci mniejszych. Był to ówczesnie jedyny klasztor na Podlasiu. W 1409 r. wielki książę litewski Witold dokonał uposażenia tego konwentu franciszkańskiego wsią Kłyżówka. Maciej Miłkowski z żoną Katarzyną 10 IX 1460 r. i dziesięć lat później uczynili nadania na rzecz tego zakonu (kopa groszy). Gwardianem w 1451 r. był Jan, a od 1460 do 1470 Szymon²⁸.

GONIĄDZ (lokacja XV w., prawo chełmińskie 1547 r.). Według fałszyfikatów dotyczących fundacji kościoła parafialnego, a pochodzących z I poł. XVI w., uposażenia miał dokonać wielki książę litewski Witold. Wzmianka z 1536 r. cofa ten fakt do czasów mazowieckich (przed 1409 r.), gdy plebanem był ks. Bilicz. Ostatnio Józef Maroszek wysunął hipotezę o możliwości istnienia na terenie Goniądza w I połowie XV w. dwóch parafii. Fałszyfikat rzekomego dokumentu z 1484 r. podaje, że kościół parafialny pw. Wniebowzięcia NMP, Jana Chrzciciela i św. Agnieszki w Goniądzu miał być założony przez Witolde i uposażony wsią Krzeczkowo oraz dziesięciną z miasta i parafii, a także daniną czterech miarek miodu. J. Fijałek i W. Semkowicz, wydając ten akt drukiem, ustalili, że do fałszerstwa doszło w XVII w.,

²⁷ Datowanie dokumentu jest różne, ale żadne nie odpowiada podanej indykcji 4, u Jaroszewicza jako indykcja 2. Patrz: *Akta Litovskoj Metriki*, t. I, Warszawa 1896, s. 33, nr 75; *Russkaja Istoriceszkaja Biblioteka*, t. 27, s. 515-516; J. Jaroszewicz, *Drohiczyn. Opis historyczny*, „Atheaneum” 1847, z. IV, s. 1-48; L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XV do XVIII wieku*, s. 289.

²⁸ Z. Romaniuk, *Nowe źródła do dziejów miast podlaskich w XV i na pocz. XVI w.*, „Białostoczczyzna” 2002, nr 1-2, s. 44; ADS, D 1, k. 6 v, 7 v, 8, 8 v. Szerzej o franciszkanach drohickich patrz: E. Borowski, *Działalność franciszkanów w Drohiczynie nad Bugiem od schyłku XIV wieku do 1832 roku*, „Studia Teologiczne” 1992, nr 10, s. 159-207.

ale słusznie uznali w nim ważne źródło do poznania pierwotnego uposażenia parafii²⁹.

Pomimo zachowania się jedynie powyższych falsyfikatów, piętnastowieczna fundacja kościoła w Goniądzu nie może budzić najmniejszych wątpliwości, gdyż znanych jest z tego okresu kilka pośrednich źródeł potwierdzających funkcjonowanie kościoła farnego. Oto: 10 II 1464 r. wzmiankowany jest Maciej „rector ecclesie parochialis in Goniijacz” będący w sporze z plebanem Marcinem z Jedwabnego, ale już trzy dni potem 13 lutego jako „rector ecclesiae parochialis in Gonyondz”, to samo źródło wymienia plebana Mikołaja³⁰. Może to być zwykła omyłka, ale według niektórych badaczy świadczy o istnieniu dwóch parafii w Goniądzu.

W 1486 r. plebanem był Marcin, niegdyś pleban i oficjał brzeski, a jego wspomina i fałszywy akt z 1484 r. W latach osiemdziesiątych XV w. nieznany pleban goniądzki miał rozstrzygać spór zaręczynowy między mieszkańcami Brańska³¹. Na początku XVI w. plebanem goniądzkim był Erazm Ciołek.

4 V 1511 r. wojewoda wileński Mikołaj Radziwiłł, pan na Goniądzu, urządził w swym zamku kaplicę pw. Świętej Trójcy, Zwiastowania Bożej Rodzicielce Maryi, Dziesięciu Tysięcy Męczenników, Zwierzchnika Stanisława i Wszystkich Świętych. Kapłana obdarzył dwiema włókami we wsi Szpakowo z mieszkającymi tam chłopami. Mieszkańcy Goniądza mieli dawać rocznie księdzu siedem złotych dukatów lub w monecie litewskiej, zaś okoliczna szlachta dawać dziesięcinę pieniężną w wysokości 33 groszy. Przedmieszczanie zostali zobowiązani do składania w daninie sześciu korców słodu, ośmiu korców mąki żytniej, korca mąki pszennej. Bartników objął daniną czterech rączek mio-

²⁹ *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej* [dalej: KDKW], t. I, wydali i opr. J. Fijałek i W. Semkowicz, Kraków 1939, nr 400, s. 469. Inny odpis fałszywej kopii tego aktu datowany na 1500 r. znajduje się w Archiwum Państwowym w Białymstoku, Kamera Wojny i Domen, sygn. 3140 (Akta wizytacji kościołów goniądzkich).

³⁰ AD Płock, Acta Episcopalia, 1, s. 269-271, cyt. za: J. Kłozą, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, Białystok 1997, s. 29-31.

³¹ AD Siedlce, D1.

du. Ksiądz miał odprawiać wiele mszy świętych w intencji fundatora i jego rodziny oraz przodków³².

ŁOSICE (prawo magdeburskie 1505 r.). Jak na tak stary ośrodek, jak Łosice, w XV w. określane jako powiat, zachowało się mało informacji o kościele i parafii. Według odnowionej fundacji z 1511 r. wiadomo, że rocznie dwóm kapłanom z dochodów miejskich przysługiwały głównie dochody z kapszczyzny, w postaci 10 kop groszy, 4 kopy płacono na воск i wino mszalne. Duchowny z kościoła Świętego Ducha został uposażony z kapszczyzny 2 kopami groszy. Poświętna jurydyka w mieście obejmowała 4,5 włoki osiadłej³³. Kościół parafialny był pw. św. Zygmunta. Funkcjonował też drugi Świętego Ducha, może szpitalny. Byłby to pierwszy znany na tym terenie obiekt tego typu.

W II połowie XVI w. Poświętne łosickie w mieście obejmowało cztery i pół włoki osiadłej.

MIELNIK (prawo chełmińskie 1440 r., magdeburskie 1501 r.). 29 VI 1420 r. w Kamieńcu, wielki książę litewski Witold obdarował plebana kościoła parafialnego pw. Bożego Ciała, Błogosławionej Dziewicy Maryi i św. Mikołaja w Mielniku wsią Wajkowo, ze wszystkimi pożytkami oraz daniną miodową, a także, co było rzeczą wyjątkową, możliwością polowania na zwierzęta i bobry. Pleban uzyskał też łękę nad Bugiem zwaną Ostrolęka, a także prawo osadzania kmieci w Wajkowie. Nie była to pierwotna fundacja, a poszerzenie nadań już istniejącej parafii³⁴.

³² J. Kloza, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, s. 123-124. Oryginalny pergamin z 1511 r. przechowuje Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku. Na terenie diecezji wileńskiej 18 IX 1501 r. Aleksander Jagiellończyk jako król elekt, chcąc zaradzić brakowi księży znających język litewski (aby wiara Chrystusowa mogła wzrastać i rozszerzać się), odstąpił swe prawo patronatu i prezenty biskupowi wileńskiemu Wojciechowi Taborowi, na czas jego rządów. Dotyczyło to m.in. kościoła w Goniądzu (KDKW, I, nr 507).

³³ J. M. Szczerba, *Jurydyki i libertacje królewskich miast podlaskich do połowy XVII wieku*, „*Studia Podlaskie*” 1990, t. I, s. 33-34; D. Michaluk, *Ziemia mielnicka województwa podlaskiego w XVI-XVII wieku*, Toruń 2002, s. 119. Więcej o pierwotnej fundacji będzie wiadomo po odnalezieniu kopii dokumentu fundacyjnego.

³⁴ Jest to pierwsze omówienie nieznanego dokumentu Witolda, który przygotowywany jest do druku.

W 1513 r. Zygmunt Stary potwierdził uposażenie parafii i powiększył je o młyn, a także zobowiązał mieszczan mielnickich osadzonych na ogrodach do płacenia dziesięciny. Wówczas podjęto też decyzję o budowie kościoła filialnego na terenie miasta³⁵. Kościół parafialny znajdował się przy dolnym zamku, a filialny wzniesiono na terenie miasta.

W latach 1432-1439 plebanem mielnickim był Maciej z Turny, a w latach 1484-1485 Jan.

MOKOBODY v. MAKOBODY (prawo chełmińskie 1496 r.). Miasto stanowiło własność Chrebtowiczów. Fundacja kościoła miała miejsce w 1457 lub 1458 r. Ponowiona w 1513 r. przez Chrebtowicza, który ustanowił m.in. prepozyturę pw. św. Jadwigi³⁶. W 1580 r. pleban opłacił podatek od włóki³⁷.

MORDY (prawo chełmińskie 1488 r.). W dniu św. Michała (29 IX) 1458 r. w Mordach, w obecności bpa łuckiego Andrzeja z Płońska, Jan Koszycki vel Mordski [Korczewski], pan na Mordach, razem z dziedzicami wsi Skolimowo: Pawłem, Janem, Stanisławem, Maciejem, Piotrem oraz z Maciejem i Pawłem z Czepielina, ufundowali „de novo” kościół w Mordach. Plebana uposażono ówczesnie dwiema włókami ziemi, gruntem zwanym „Żale” w Czołomyjach (z sadzawkami), karczmą, możliwością zbudowania jazu (zastawki) na rzece. Nadanie obejmowało też chłopów zamieszkających na darowanych gruntach. Pośród fundatorów był Maciej, ojciec plebana mordskiego Pawła z Czepielina, darujący od siebie łąkę, ponadto cenne wyposażenie i paramenty. Świątyni nadano wezwania: Ducha Wszechmogącego, Błogosławionej Dziewicy Maryi, św. Michała, Leonarda, Mikołaja i św. Barbary.

Duchownymi w późniejszym okresie byli: pleban Jan 1470-1488, wikary Michał 1488, pleban Jakub 1491. W przypadku Mord mamy

³⁵ D. Michaluk, *Mielnik, stolica ziemi mielnickiej (do końca XVIII w.)*, Mielnik 1999, s. 118.

³⁶ L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XV do XVIII wieku*, s. 292-294.

³⁷ *Źródła dziejowe*, t. XVII, cz. 2, s. 214; L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XV do XVIII wieku*, s. 283; *Pamięć fundatora. Świątynie – mauzolea w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1998, s. 54.

do czynienia z fundacją kościoła przed uzyskaniem prawa miejskiego przez miejscowość. Fakt ten tłumaczy skromne uposażenie plebana, adekwatne do ówczesnej parafii wiejskiej.

Na początku XVI stulecia przy niektórych parafiach miejskich były fundowane mansjonarie, czyli farne kolegia duchownych. Na czele mansjonarii stał proboszcz zwany prepozytem, a pozostali dobierani przez niego duchowni byli wieczystymi wikarymi. Ich głównym zadaniem było krzewienie kultu Matki Bożej. Prepozyta i mansjonarzy cechowała odrębność majątkowa, ale uposażenie tych drugich stanowiło wspólnotę majątkową. Najwcześniejsza odnaleziona wzmianka o fundacji mansjonarii, składającej się z czterech duchownych, to dzieło Zofii i Stanisława Hlebowiczów, ustanowione 12 VII 1505 r. w Mordach. Mansjonarze otrzymali uposażenie z dóbr Rudka, Bartków i Korczewo. Do obowiązków mansjonarzy należało codzienne odprawianie mszy św. oraz oficjum do NMP, a dodatkowo dwóch mszy św. za zmarłych przodków fundatorów³⁸.

SOKOŁÓW (prawo średzkie 1424 r.). 12 V 1415 r. Mikołaj Sepeński ufundował kościół pw. Michała Archaniola oraz św. Małgorzaty Panny i Męczennicy w dobrach swych Sokołowo, uposażając je wsiami: Kupientyn, Rogów i Przedzdiatka. Proboszcz Jan Czamsor otrzymał plac pod plebanię i dwie wikariówki oraz pod szkołę, a także przyległy staw z młynem. Zasadniczy fundusz obejmował wieś Przedzdiatka z wszelkimi pożytkami, a mieszkańcy tej wsi uzyskali zwolnienie od wszelkich powinności wobec Sepeńskiego. Pleban mógł też poszerzyć obszar orny wsi do 15 włók chełmińskich. Do dziesięciny snopowej zostali zobowiązani kmiecie z Kupietyna i Rogowa.

W dokumencie tym Sepeński używa też formy „oppidi nostro Sokołowo”, co świadczy o ówczesnym miejskim charakterze miejscowości oraz tłumaczy bogate uposażenie w ziemię³⁹.

3 X 1424 r. bp włodziemski Grzegorz, na prośbę Sepeńskiego, uzupełnił pierwotny fundusz o dziesięcinę z pobliskich dóbr szlacheckich, w wysokości 30 groszy monety polskiej z włóki, opłacanej w tradycyjnym terminie, na św. Marcina. Gdyby założono nowe wsie,

³⁸ AD Siedlce, D 157, k. 15-17.

³⁹ AGAD, Kopicjana, p. 6, s. 624-626.

to i one miały uiszczać dziesięcinę, po upływie okresu wolnizny. W latach 1415-1424 plebanem był Jan Czamsor, a w latach 1472-1474 Jakub.

SURAŻ (wójtostwo i prawo magdeburskie 1445 r.). Pobyt w Suraziu jesienią 1392 r. biskupa elekta plockiego Henryka pośrednio poświadcza istnienie świątyni chrześcijańskiej. Według starej tradycji zanotowanej w łuckich wizytacjach kościelnych fundatorem parafii miał być książę litewski Witold. Niektórzy historycy utworzenia parafii upatrywali dopiero około 1445 r.⁴⁰, ale z pewnością istniała ona już wcześniej, a wskazany rok nie znajduje potwierdzenia i uzasadnienia źródłowego. Z zachowanych wzmianek wiadomo, że w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XV w. istniała rozwinięta parafia z plebanem Maciejem (1471-1474) i wikariuszem (Mikołaj 1472, Jan 1474)⁴¹. Pierwszym poświadczonym w dokumentach władcą, który poszerzył uposażenie parafii, był król Kazimierz Jagiellończyk (1447-1492). Część treści jego nadania przytacza w swym późniejszym akcie z 1501 r. Aleksander Jagiellończyk, ale bez końcowego fragmentu aktu zawierającego miejsce i datę wystawienia oraz świadków, co uniemożliwia bliższą datację. Tak więc to Kazimierz Jagiellończyk, a nie jak dotychczas sądzono jego syn Aleksander, nadał kościołowi parafialnemu pod wezwaniem Bożego Ciała w mieście Surazu dwie włóki gruntu zwanego Ślady w Uhowie (*Huhowo*), uprawianego przez dwóch kmieci (Piotr i Bolecz), w którym zamieszkują też Chodor i Zain, ze wszystkimi pożytkami oraz danią miodową. Wspomniani chłopci mieli podlegać plebanowi.

W kwietniu 1471 r. biskup łucki Marcin Krzeszkowski potwierdził stosownym zapisem nadanie plebanowi suraskiemu Maciejowi, uczynione przez okoliczną szlachtę. Trzy lata później przed sądem biskupim świadczyli wikary Jan i Stefan, wójt (?) suraski⁴².

⁴⁰ J. Wiśniewski, *Początki Białegostoku i okolicznego osadnictwa*, „Studia i Materiały do dziejów Miasta Białegostoku” 1985, t. IV, s. 23. Wzmianka o Uhowie faktycznie dotyczy czasów panowania króla Kazimierza Jagiellończyka.

⁴¹ AD w Siedlcach, D 1, k. 14 v, 27, 29, 31.

⁴² AD Siedlce, D 1, k. 14 v, 31.

W czasie kiedy Aleksander Jagiellończyk jesienią 1501 r. oczekiwał w Mielniku na wieść o powołaniu go na króla Polski, do tego nadbużańskiego miasta udało się wiele delegacji z miast podlaskich w celu potwierdzenia posiadanych wolności i uzyskania nowych przywilejów. Mieszczanie surascy uczynili to dwa miesiące wcześniej, gdy Aleksander był jeszcze w Grodnie. Król elekt na prośbę plebana suraskiego Stanisława Veneta⁴³, który przebywał u jego boku i pełnił funkcję pisarza monarszego, dwa miesiące później, już w Mielniku, 27 X 1501 r. potwierdził przywileje kościoła pod wezwaniem Bożego Ciała i Zwiastowania Świętej Dziewicy Maryi w Surażu. Jednocześnie król elekt nadał kościołowi trzy służby. W pierwszej z nich mieszkało czterech poddanych, w drugiej człowiek zwany Kokoski, w trzeciej służbie Kuczowice (Kuczowicy). Chłopi ci byli zobowiązani do daniny pieniężnej i miodowej.

Władca potwierdził posiadanie w Uhowie (Huhowie) gruntu (pustowszczyzny) określonego jako Ziejkiewscy i młyna na rzece Turośń. Młynarza Mateusza zobowiązano do dostarczania ryb. Pleban miał też prawo wolnego przemiału zboża w młynach gospodarskich. Gwarantem wykonania przywileju był Mikołaj Radziwiłł, starosta bielski.

Król elekt Aleksander nadał też dziesięcinę snopową (*manipularem*), którą z gruntów świeżo nadanych mieli dawać plebanowi tak Rusini (ci po upływie wolnizny), jak i Lechici, czyli Polacy zamieszkujący w mieście. Ponadto dziesięcinę musieli płacić mieszkańcy Pietkowa, Brzozowa, Grochów (Śmierdzi Grochy), Falk, Woszni (circa Wosznie), Daniłowa, Gąsówki, Czaczek, Hołówek, dwóch Turośni, też z ogrodów w rusińskiej części Suraża. Ponadto zwyczajowe opłaty dotyczyły pola Kantopory, a daninę z kapszczyzny od karczem i kadzi piwnych dawali Lechici i Rusini, według miary zwanej „bielec” (od

⁴³ LM, I, cz. II, s. 94, nr 605; s. 95, nr 606; *Akty litewsko-ruskiego gosudarstwa*, s. 98, 100; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995, s. 28 – autor błędnie rozdziela Stanisława Veneta i ks. Stanisława z Suraża jako dwie postacie, gdy tymczasem są one tożsame; KDKW, nr 479; Plebanem suraskim, któremu parafia zawdzięcza ów akt, był pisarz królewski Stanisław Venet vel Vocati, Venensis. Duchowny ten w drugiej połowie października (16-25) 1501 r. znajdował się w najbliższym otoczeniu królewskim w Mielniku. Po nim niebawem plebanem suraskim został Józef Jasieński, archidiakon katedry wileńskiej.

srebrnych denarów). Pleban miał też grunt „Poświętne” i inne wolności.

W 1528 r. pleban suraski ks. dr Franciszek skarżył się, że mieszczanie Rusini odmawiali dawania dziesięciny i pasz. Pleban dowodził, że ma na to przywileje króla Kazimierza i Aleksandra. Spór rozstrzygnął król Zygmunt I, stwierdzając, że zwolnienie od opłat w 1501 r. dotyczyło tylko niektórych – nowych osadników. Wolnizna jednak już dawno się skończyła, dlatego władca nakazał dawać dziesięcinę zgodnie z przywilejem miejskim. Król wskazywał też, że kto w granicach miasta „paszni” swoje ma, katolik czy greckiej wiary, dziesięcinę snopową musi dawać⁴⁴.

TYKOCIN⁴⁵ (wójtostwo 1424 r., prawo chełmińskie 1425 r.). Kościół w Tykocinie był już z pewnością w pierwszej ćwierci XV w. W trakcie wizyty biskupa łuckiego Joachima Przebendowskiego w 1717 r. stwierdzono, że uposażył go Władysław Jagiełło⁴⁶. 25 X 1437 r. Jan Gasztold potwierdził poprzednie nadania gruntów oraz powiększył uposażenie tykocińskiej parafii. Według części dokumentów uposażenie to stanowiło dziewięć włók ziemi⁴⁷. Nadania aktu dokonano w obecności Mikołaja Tomickiego, Hermana, Wassusa vel Warsusa Gerdynowicza, plebana z Dziewieniszek Mikołaja i Alberta (plebana?) z Tykocina oraz Andrzeja ze Złotorii. Pleban tykociński uzyskał grunt za strugą Przechodowo oraz w tamtym rejonie łąkę zwaną Siedlisko⁴⁸, ponadto ogród przy kościele i grunt z drugiej strony cmentarza nad Narwią. Pleban miał też prawo pobierania dziesięciny snopowej od kmieci z Tykocina, Łopuchowa, Złotorii, od gruntu dzierżawionego przez Kuleszę, ze Zdrodów, Radul i Rogowa. Kmiecie bez ziemi byli

⁴⁴ *Lietuvos Metrica*, 4, nr 337, s. 279-280.

⁴⁵ Szerzej zagadnienie średniowiecznego Kościoła w Tykocinie patrz: Z. Romaniuk, *Tykocin w XV wieku*, s. 277-294. Tutaj uzupełniono je o informacje o średniowiecznych duchownych.

⁴⁶ S. Jamiolkowski, *Tykocin*, „Przegląd Katolicki” 1879, nr 41, s. 663.

⁴⁷ Nadany wówczas grunt za strugą Przechodowo to późniejsza wieś kościelna Popowlany – wzm. 1575 (10 dymów), która w 1580 r. liczyła zaledwie 3 1/2 włók osiadłych i jednego ogrodnika (*Źródła dziejowe*, t. XVII, cz. II, Warszawa 1909, s. 124, 220). Jeszcze w 1879 r. rzeczka w Popowlanach zwana była Przechodówką.

⁴⁸ Według ks. Jamiolkowskiego „Źródłisko”.

zobowiązani do płacenia plebanowi trzech groszy rocznie, oprócz kołędzy. Potwierdzono też kościołowi posiadanie gruntu w pobliżu Przechodowa, ale tylko do momentu, aż inne ziemie nadane tym aktem nie zostaną przygotowane do uprawy. Czyli faktycznie dokument ten dotyczył zamiany gruntów kościelnych z gasztoldowskimi.

Według księdza Stanisława Jamiołkowskiego parafia tykocińska do unii lubelskiej leżała w granicach diecezji wileńskiej, a potem łuckiej⁴⁹. Ks. Ludwik Królik uważa, że do 1425 r. był to teren diecezji płockiej, a potem łuckiej⁵⁰. Zagadnienie przynależności diecezjalnej Tykocina wymaga dalszych badań. Wiadomo jednak, że w znanych spisach wsi parafialnych z lat 1567, 1569, 1580, 1591 parafia tykocińska obejmowała swym zasięgiem tereny po obu stronach rzeki Narwy⁵¹.

Jan Gasztold 3 III 1452 r.⁵² w miejscowym kościele ufundował ołtarz św. Trójcy i św. Jana Ewangelisty. Obdarzył plebana czterema rączkami miodu rocznie, z obowiązkiem odprawiania w tygodniu mszy św. za zmarłych wpisanych w większym mszale⁵³.

Z XV w. znanych jest dwóch tykocińskich duchownych: w latach 1470-1481 plebanem był Andrzej, a w 1481 r. wspomniany jest Stanisław, kapelan Gasztolda.

⁴⁹ S. Jamiołkowski, *Tykocin*, s. 663.

⁵⁰ L. Królik, *Organizacja dekanalna diecezji łuckiej i brzeskiej w XVII i XVIII wieku*, s. 8. W mojej opinii parafia Tykocin znajdowała się zapewne w diecezji łuckiej. Plebanów tykocińskich od 1470 r. wymieniają akta diecezji łuckiej.

⁵¹ J. Maroszek, *Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta*, Białystok 2000, s. 94. Autor ten uważa, że pierwotnie Tykocin był w parafii Wizna, a: „[...] założona przed 1437 r. parafia rzymskokatolicka w Tykocinie nie przekraczała Narwi, przeciwnie, brzeg, nawet kępy – Bernardyńska i Zamkowa należały do diecezji wileńskiej, gdy samo miasto i parafia tykocka aż do rozbiorów pozostawało w diecezji łuckiej [...]”. Jednak źródła wymieniają szereg wsi parafii tykocińskiej leżących na północ od Narwi (*Russkaja Istoričeskaja Biblioteka*, t. 31, Petrograd 1915, kol. 1178-1181 /1567/; *Akta unji Polski z Litwą 1385-1791*, wyd. S. Kutrzeba i W. Semkowicz, Kraków 1932, s. 262-264 /1569/; *Źródła dziejowe*, t. XVII, cz. I, Warszawa 1908, s. 121, 151 /1580, 1591/) oraz późniejsze z 1664 i 1765 r. wspomniane przez S. Jamiołkowskiego wymieniają Zajki, Kulesze-Chobotki, Białobrzeskie, Łazy, Tatary, Szorce i inne.

⁵² Dokument według różnych kopii wystawiony w Wilnie lub Chełmie.

⁵³ S. Jamiołkowski, *Tykocin*.

Pograniczne położenie Tykocina, podobnie jak parafii i późniejszego klasztoru bernardynów, przy styku Litwy i Mazowsza oraz trzech diecezji wileńskiej, łuckiej i płockiej, przyczyniało się do powstawania sporów, zwłaszcza że miejscowa parafia miała wsie po obu stronach rzeki Narew, a na gruntach Tykocina wzniesiono klasztor objęty diecezją wileńską⁵⁴.

W 1479 r. Marcin Gasztołd sprowadził do Tykocina zakon bernardyński. Był to wyraz wdzięczności dla zakonników za wierną służbę na jego dworze oraz w Kijowie. Pierwszy prowizoryczny klasztor i kościół dla zakonników wzniesiono z drewna na kępie Zarzecze. Za pośrednictwem o. Mariana z Jeziorka przebywającego w Rzymie, Gasztołd 13 II 1480 r. uprosił papieża Sykstusa IV o pozwolenie na fundację klasztoru, za wiedzą oficjała wileńskiego. Papież zastrzegł, że fundację musiał jeszcze zaaprobować biskup wileński oraz nie mogła ona naruszać interesów istniejącej już parafii rzymskokatolickiej i innych podmiotów. Zakonnicy mieli podlegać prowincjałowi „Provinciae Poloniae”, chociaż fundacja znajdowała się na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Był to trzeci po Wilnie i Kownie zakon bernardyński w Wielkim Księstwie. Organizacją klasztoru zajął się wspomniany już wikariusz prowincjalny z Krakowa Marian z Jeziorka⁵⁵. Gasztołd zakonników uposażył w ziemię niezbędną pod zabudowę oraz w przyległe ogrody i łąki, a także w „roczną dań miodową” ze wsi Złоторia. Głównym zadaniem bernardynów była akcja misyjna, prowadzona przez maksymalnie dwudziestu zakonników. Dopiero po uzyskaniu akceptacji papieskiej rozpoczęto wznoszenie obiektów murowanych. W pierwszej kolejności zbudowano oparkanie konwentu oraz prezbiterium i zakrystię świątyni pod wezwaniem Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Fundator hojnie obdarzył zakonników naczyniami liturgicznymi i szatami z drogocennymi haftami oraz księ-

⁵⁴ *Acta Iudiciorum Ecclesiasticorum Dioecesium Plocensis, Vladislaviensis et Gnesnensis 1422-1533*, t. III, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1908, s. 144, nr 305, 306. *Acta iudicii ecclesiae plocensis [...] 16 I 1510*.

⁵⁵ Po założeniu prowincjałstwa w Wilnie osiadł tam w 1487 i przebywał do śmierci w 1491 r. Ostatnio wysunięto interesującą hipotezę o możliwości wcześniejszej próby fundacji bernardyńskiej w Tykocinie w 1474 r. (J. Maroszek, *Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta*, s. 98-99).

gami chórowymi. Niestety, po 3 VII 1483 r. Gasztołd zmarł. Zabrakło głównego darczyńcy. Roboty przerwano. Obiekty ukończono dopiero w 1489 r., gdyż wówczas świątynię konsekrowano. Przy kościele tym istniał Trzeci Zakon św. Franciszka, do którego należała siostra fundatora Aleksandra, także znacząco wspomagająca klasztor⁵⁶. Zapewne po śmierci (po 1487 r.) pochowano ją u tykocińskich bernardynów.

20 IX 1489 r.⁵⁷ biskup margaryteński Jakub, sufragan płocki, za pozwoleniem bpa wileńskiego Andrzeja Goscowicza konsekrował bernardyńską świątynię klasztorną i nadał jej czterdziestodniowy odpust⁵⁸.

Wspomnieć można o dość odosobnionym przypadku lokowania ołtarza na Litwie, a uposażenia go na dobrach podlaskich. Oto w 1471 r. Marcin Gasztołd, fundując altarię w Dziewieniszkach, duchownego modlącego się przy nim uposażył m.in. dziesięciną i daniną dwóch rączek miodu z Tykocina.

WANIEWO (prawo chełmińskie 1510 r.). Miasto prywatne Mikołaja Mikołajewicza Radziwiłła, wojewody wileńskiego i kanclerza

⁵⁶ Z. Romaniuk, *Odkrycie zaginionej kroniki bernardynów z Tykocina*, „Białostoczczyzna” 2001, nr 3-4 – tutaj wskazania nieznanych źródeł do historii klasztoru w zbiorach Archiwum Państwowego w Krakowie. O klasztorze w Tykocinie pisali m.in.: Ks. H. E. Wyczawski OFM (red.), *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 392-396; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia. Źródła kultury i świadomości narodowej*, Białystok 1995; tegoż autora, *Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta*; S. Jamiolkowski, *Tykocin*, „Przegląd Katolicki” 1879, nr 46-47, 48; 1880, nr 3. Cenne informacje o bernardynach tykocińskich można też znaleźć m.in. w *Monumenta Poloniae Historica*, t. V, Lwów 1888, s. 224 i nn., jako *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum Jana z Komorowa*, które wyd. X. Lisie i A. Lorkiewicz, w: *Pomniki dziejowe Polski*, Warszawa 1961, s. 224-226; Cenne akta znajdują się w Archiwum Prowincji oo. Bernardynów w Krakowie. W AGAD zachował się oryginał bulli Sykstusa IV z 1480 r. zezwalający Marcinowi Gasztołdowi na erekcję klasztoru (zdp nr 8932). Bulla ta w trzech miejscach nosi ślady przeróbek (J. Maroszek, *Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta*, s. 98-99).

⁵⁷ Według ks. Jamiolkowskiego, na dokumencie widniała błędna data 29 sierpnia z podaniem, że była to niedziela po „świętokrzyżkich suchedniach”.

⁵⁸ Ogólny opis dokumentu na łamach „Przeglądu Katolickiego” w 1879 r. podał ks. Jamiolkowski; Z. Romaniuk, *Odkrycie zaginionej kroniki bernardynów*. W tej kronice (APK, ZZG, sygn. 714) znajduje się niemal pełny odpis nadania z 1489 r.

wielkiego litewskiego. Być może już w II poł. XV w. był tutaj kościół św. Anny⁵⁹. Mamy pewność co do tego, że wojewoda wileński Mikołaj Radziwiłł 2 V (lub 5 IX) 1511 r. dokumentem wystawionym w Goniądzu, ufundował w Waniewie kościół pw. Boga Wszechmogącego, Najświętszej Matki Boskiej oraz św. Katarzyny, Barbary, Doroty, Mikołaja i Marcina. Ks. Grzegorz z Trzasek (Trzaskowski) uzyskał wówczas cztery włoki ziemi, wolny przemiał zboża w młynach kolatora, prawo połowu ryb żakami w Narwi, dziesięcinę ze wszystkich zbóż, daninę czterech groszy monetą litewską z włoki od mieszkańców Waniewa i innych miejscowości płacone na św. Marcina, dwie kopy groszy dziesięciny z „jarzyny”. Ponadto dochody z karczmy, prawo korzystania z pastwisk kolatora, pozyskiwania drewna i dębów z lasów, daninę trzech rączek miodu. Radziwiłł zobowiązał plebana do odprawiania mszy św. w intencji swojej, rodziny i przodków. Ks. Grzegorz do pomocy miał wikarego⁶⁰.

Pewnie tak jak w Boćkach uposażenie to miało związek ze wznieśieniem świątyni przy nowo wytyczonym rynku miejskim oraz jej wyświęceniem i przekazaniem plebanowi.

WĘGRÓW (prawo chełmińskie 1441 r.). W 1414 r. wojewoda czerński Piotr Pilik (Pielkonis), pomiędzy „nowymi chrześcijanami” ufundował świątynię i nadał ziemię erygowanej parafii pw. Wniebowzięcia Maryi Panny, Apostołów Piotra i Pawła oraz św. Andrzeja i św. Katarzyny. Nadanie obejmowało w Węgrowie: ziemię – 3 siedliska do osadzenia ogrodników i postawienia karczmy, w pobliżu gaj do karczunku na pole uprawne, 20 włók w lesie u „Węgra-potoku” – a osadzeni tam kmiecie i ogrodnicy podlegać mieli tylko plebanowi i ustanowionemu przez niego na prawie chełmińskim wójtowi. Duchowny uzyskał też dziesięcinę ze wsi Ruchna i Jartypory. Także wolny wyręb drewna w lasach i prawo korzystania z pastwisk. Pleban zobowiązał się utrzymywać dwóch wikarych, którzy mieli modlić się za kolatora i jego rodzinę. Jako świadek naczynia uczestniczył bp włodzimierski

⁵⁹ A. Oleksicki, *Waniewo – z przeszłości dawnego miasta*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 2001, z. 7, s. 162-164.

⁶⁰ AD Siedlce, D 151, k. 57-58 v.

Grzegorz oraz wojewoda drohicki Pretor (na Korczewie). Spośród omawianych fundacji Węgrów to najstarsza znana datowana parafia.

W 1451 r. właściciel Węgrowa Stanisław z Ołomuńca dodatkowo zapisał kościołowi włókę na utrzymanie ufundowanego ołtarza, a plebanowi z wikarymi (kapelanami) trzy włóki, a dla nauczyciela szkoły parafialnej włókę z prawem wolnego mlewa. Sześć lat później (1457) obdarzył probostwo prawem połowu ryb siecią w wodach znajdujących się w swoich włościach⁶¹.

W 1509 r. Janusz Kostewicz, który wszedł w posiadanie Węgrowa poprzez małżeństwo z Maryną Uhrowską, nadał plebanowi węgrowskiemu młyn zwolniony od wszelkich opłat, ponadto 3 kopy groszy z karczmy⁶². Według ks. L. Królika, beneficjum parafii obejmowało 20 włók gruntów, a także dziesięcinę ze wsi: Ruchna i Jartypory (od dworów i kmieci) oraz wolny wyrąb w lasach⁶³.

WYSOKIE (wójtostwo 1494 r., prawo magdeburskie 1503 r.). Wielki książę litewski Aleksander Jagiellończyk, będąc 5 X 1496 r. w Drohiczynie, na prośbę starosty drohickiego Jakuba Dowojnowicza i mieszczan wysockich: „[...] nova erectionem foundationem plantatio emque ecclesie parochialis in oppido nostro Wysokie [...]”, ustanawiając wezwanie: św. Aleksandra, Jana Chrzciciela i Wszystkich Świętych. Uposażenie objęło dwie włóki gruntu przekazane przez Jakuba Dowojnowicza przy drodze do Łomży, dziesięcinę snopową od mieszczan wysockich, tak katolików, jak i prawosławnych. Dodatkowo pleban z kotłów piwnych uzyskiwał daninę pieniężną⁶⁴.

⁶¹ A. Kołodziejczyk, T. Swat (red.), *Węgrów. Dzieje miasta i okolic w latach 1441-1944*, Węgrów 1991, s. 15-16. Według S. Kosińskiego oryginał aktu erekcyjnego został złożony do Trybunału Lubelskiego i przypadł. Jednocześnie jako zasadnicze uposażenie plebana z nadania 1414 r. wymienia wieś Szaruty. Fundację 1414 r. potwierdza i omawia też A. Jabłonkowski, *Źródła dziejowe*, t. XVII, cz. II, s. 32, 214-215, na podstawie dokumentu znalezionej w archiwum korczewskim, jednak Jabłonowski nie wymienia nazwy Szaruty.

⁶² Nadanie miało dotyczyć też kościoła św. Barbary (A. Kołodziejczyk, T. Swat (red.), *Węgrów*, s. 16).

⁶³ L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XV do XVIII wieku*, s. 289.

⁶⁴ AP w Krakowie, ZZG 64, s. 6-11.

Zachowane najstarsze akty w przeważającej mierze nie stanowią zazwyczaj odzwierciedlenia faktycznego czasu powstania organizacji parafialnej na Podlasiu. Z analizy tekstów dokumentów wynika, że najczęściej dotyczyły one odnowienia lub poszerzenia praw już istniejących parafii. Jedynie w kilku przypadkach można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że kościoły i parafie fundowano w: Boćkach – 1513 r., Choroszczy – 1459 r., Mokobodach – 1457 r., Mordach – 1458 r. Być może też w Waniewie – 1511 r. i Wysokiem – 1496 r. W pozostałych wypadkach faktyczny czas powstania parafii jest obecnie niemożliwy do ustalenia. Fundacje najstarszych ośrodków sięgać mogą znacznie odleglejszych czasów, jak wynikałoby to z zachowanych zapisów.

Kościół katolicki oprócz podstawowych funkcji religijnych był ówczesnie jednym z najważniejszych, o ile nie najważniejszym, ośrodkiem rozwoju kulturowego miast.

Na podstawie zachowanych dokumentów można wyróżnić stałe elementy uposażenia parafii. Wszystkie parafie posiadały: place pod świątynię, cmentarz, plebanię i zabudowę gospodarczą oraz od dwóch do dwudziestu włók ziemi (często nadawano całe wsie, a nawet po dwie lub trzy), z mieszkającymi tam chłopami (rzadziej z możliwością ich osadzania). Każdy pleban uzyskał prawo pobierania dziesięciny od ludzi mieszkających na terenie parafii, niezależnie od tego, czy byli katolikami czy Rusinami (prawosławnymi: Bielsk, Brańsk, Drohiczyn, Suraz, Wysokie). Dziesięciną objęto tak szlachtę, jak i chłopów. Powszechnie było też prawo mielenia zbóż w młynach kolatora lub nadawanie młynów z młynarzami. Te elementy wpływały zasadniczo na zamożność plebanów, która była zróżnicowana i zależała od hojności oraz zamożności fundatorów. Większe parafie miały też daninę miodową, od 3 do 6 rączek lub od 2 do 3 wiader miodu (Bielsk, Brańsk, Drohiczyn, Goniądz, Mielnik, Suraz, Tykocin, Waniewo). Tym sposobem przewidziano dosłowną osłodę życia codziennego plebanów. Ponad połowa parafii posiadała prawo budowy własnych karczem lub tylko udział w podatku propinacyjnym (Bielsk, Choroszcz, Drohiczyn, Łosice, Mordy, Suraz, Waniewo, Węgrów, Wysokie). Część plebanów miała też prawo posiadania sadzawek lub połowu ryb w rzekach lub stawach kolatora. Było to związane z pożywieniem w okresie postów.

Część uzyskała też własne łąki bądź tylko prawo wypasania bydła na łąkach pana. Rzadko uposażenie stanowiły: danina od mieszczan, prawo wyrębu drewna (na opał i do remontu obiektów kościelnych). Były też lokalne nietypowe nadania, jak choćby prawo polowania na zwierzęta (Mielnik 1420) i inne.

Uposażenie parafii w grunty w obrębie miast powodowało wydzielenie tych ziem i utworzenie jurydyk plebańskich, o odmiennym stanie prawnym. Dla miast powodowało to daleko idące skutki ekonomiczno-prawne.

Stosunkowo rzadko określano powinności plebanów. Najczęściej był to obowiązek odprawiania mszy św. za fundatorów, ich rodziny i przodków. Zobowiązania plebanów odnośnie do prowadzenia szkoły ledwie zaakcentowano poprzez wymienienie tych obiektów (Bielsk, Brańsk, Sokołów, Węgrów), ale domyślać się można, że były one niemal przy wszystkich kościołach miejskich, co pośrednio poświadczają wywodzący się z tych miast studenci Akademii Krakowskiej.

Z upływem czasu Kościół w miastach podlaskich wzbogacał swą organizację w mansjonarie, prepozytury, kaplice, altarie (Tykocin, Węgrów), a nawet klasztory. W omawianym okresie założono dwa klasztory: w Drohiczynie franciszkański w końcu XIV w., uposażony przez Witolda w 1409 r., oraz bernardyński w Tykocinie uposażony przez Marcina Gasztołda w 1479 i 1480 r.

Z wezwań świętyń parafialnych w średniowiecznych miastach podlaskich najczęstsze były Maryjne (Narodzenia lub Wniebowstąpienia), popularne też było wezwanie Trójcy św. Czasami wezwanie odzwierciedlało imię nadawcy aktu, jak choćby w przypadku Łosic (Zygmunt) i Wysokiego (Aleksander).

TOMASZ JASZCZOŁT

Dokument fundacyjny pierwszego kościoła w Mordach i data jego wystawienia

Miasteczko Mordy, położone tuż przy południowej granicy przed-rozbiorowego Podlasia, może się poszczycić historią kościoła i parafii sięgającą XV w. O okolicznościach powstania pierwszego kościoła w tej miejscowości dowiadujemy się bezpośrednio z treści dokumentu fundacyjnego. Gdyby przyjąć za prawdziwą datę wystawienia w nim zapisaną, czyli rok 1408, mielibyśmy do czynienia z najstarszym przypadkiem fundacji kościoła na tych terenach i w ogóle na Podlasiu (oprócz kościołów grodowych w Drohiczynie, Mielniku itp.) Fundacja w Mordach byłaby starsza od dwóch innych fundacji miejskich w tej części ziemi drohickiej, czyli w Węgrowie (1414 r.)¹ i w Sokołowie (1415 r.)².

Do tej pory wszyscy autorzy piszący o Mordach i o miejscowym kościele przyjmowali rok 1408 jako datę pierwotnej fundacji³. Jedno-

¹ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Archiwum Radziwiłłów, dz. VIII, nr 601.

² Archiwum Diecezjalne w Siedlcach (dalej: ADS), D 149, k. 226-233; AGAD, Kaspicjana 6, s. 623-626.

³ M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska*, wyd. 1, t. 2, Warszawa 1844, s. 1263; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod

ceśnie przyjmuje się, że jest to najstarsza wzmianka o Mordach⁴. Czy jednak na pewno? Jak postaram się wykazać w niniejszym artykule, rok 1408 należy wykluczyć i datować powstanie pierwszego kościoła na okres późniejszy, nawet o kilka dziesiątków lat. Wskazuje na to bliższa analiza dokumentu, który jednak nie dotrwał do naszych czasów w postaci oryginalnej. W XVI w. trafił on do archiwum konsystorza janowskiego diecezji łuckiej, gdzie wiemy, że był przechowywany razem z dokumentami fundacyjnymi kilkunastu innych kościołów w 1606 r.⁵ Co się później z nimi stało, nie wiemy. Zapewne zaginęły podczas licznych burz dziejowych. Mamy jednak możliwość zapoznania się z treścią wspomnianego dokumentu dzięki kilku kopiom zachowanym do dziś.

Najstarsza kopia dokumentu, przepisana bezpośrednio z oryginału, znajdowała się w księdze akt konsystorza janowskiego z czasów biskupa łuckiego Pawła Holszańskiego (1507-1536). Niestety, księga ta, istniejąca jeszcze w połowie XVII w., również nie dotrwała do naszych czasów. Dokument został wpisany do niej pod datą 9 X 1523 r. Do wpisu podał go ówczesny pleban z Mord – ks. Stanisław.

Kolejna kopia została sporządzona, już nie z oryginału, a z powyższego wpisu z 1523 r., w roku 1669 na prośbę Jana Władysława Skolimowskiego, podsędka ziemskiego drohickiego, przez notariusza oficjalatu janowskiego i zarazem proboszcza w Sarnakach, ks. Stanisława Rosochackiego. Nie mając więc możliwości konfrontacji z oryginałem, aby uznać jego autentyczność lub jej zaprzeczyć, musimy poddać analizie jego kopie. Wszystkie znane istniejące kopie dokumentu są już powtórzeniami wpisu z 1523 bądź z 1669 r., są niemal identyczne, różnią się jedynie drobnymi szczegółami.

Dokument pozbawiony jest arengi i po inwokacji następuje bezpośrednio intytulacja. Według niej, dziedzic w Mordach Jan Koszycki

red. B. Chlebowskiego, t. 6, Warszawa 1885, s. 675-676; A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 2, w: *Źródła dziejowe*, t. XVII, s. 213; L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII w.*, Lublin 1983, s. 281; S. Byczyński, *Zarys dziejów parafii i miasta Mordy*, Siedlce 1998, s. 4-6.

⁴ *Mordy*, w: S. Pazyra (red.), *Miasta polskie w Tysiącleciu*, t. 2, Wrocław 1965, s. 486.

⁵ ADS, D 18, k. 67-68.

oraz Paweł, Jan, Stanisław, Maciej, Piotr bracia stryjeczni ze Skolimowa ufundowali w Mordach nowy kościół. Najważniejsze jednak w tym jest stwierdzenie, że dokonali tego za zgodą ówczesnego biskupa łuckiego Andrzeja („de consensu Reverendissimi et Domini Domini in Christo Patris Andreae episcopi luceoriensis”). Jest to postać dosyć dobrze znana⁶ i przede wszystkim to wzmianka o nim pozwala kategorycznie wykluczyć rok wystawienia dokumentu – 1408, występujący w kopiach. Jak wiemy, biskup Andrzej z Płońska został prekonizowany na stolicę biskupią we Włodzimierzu Wołyńskim 21 XII 1425 r.⁷, po śmierci poprzedniego biskupa Grzegorza z Buczkowa. Jednocześnie z udzieleniem Andrzejowi prowizji kanonicznej papież Marcin V zdecydował o przeniesieniu siedziby biskupiej z Włodzimierza do Łucka⁸. Stąd w dokumencie mowa o biskupie łuckim.

Okres rządów biskupa Andrzeja był jednym z najdłuższych w dziejach przedrozbiorowej diecezji łuckiej, ponieważ trwał z górą 33 lata. Ostatnią wiadomość o Andrzeju jako żyjącym posiadamy z 1458 r., kiedy to udzielił zgody plebanowi drohickiemu Wawrzyńcowi na sprzedaż młyna w Rudzie plebańskiej Andrzejowi synowi Stanisława Dziadka, wójta drohickiego⁹. Wiemy także, iż następca Andrzeja – Wacław Raczkowicz, uzyskał prowizję papieską na biskupstwo łuckie 10 IX 1459 r.¹⁰ Zatem między tymi dwoma krańcowymi datami musiała nastąpić śmierć Andrzeja. Bliższe nakreślenie ram czasowych jego występowania na biskupstwie jest niezbędne w celu ustalenia przybliżonego okresu, w którym mogła mieć miejsce fundacja kościoła w Mordach. Wiemy już na pewno, że musiało to nastąpić pomię-

⁶ Biogram biskupa Andrzeja zob. *Polski słownik biograficzny* (dalej: *PSB*), Kraków 1935, t. I, s. 106. Ostatnio pisał o nim także K. R. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec–Ostróg 2001.

⁷ „Bullarium Poloniae” 1992, t. IV, s. 297, nr 1640.

⁸ Tamże.

⁹ Archiwum Państwowe w Krakowie (dalej: *APK*), Zbiór Zygmunta Glogera (dalej: *ZZG*) 32, s. 476; Biblioteka Polskiej Akademii Nauk (dalej: *BPAN*) Kraków, 8822, z. IV, k. 107.

¹⁰ *Kodeks Dyplomatyczny Katedry i Diecezji Wileńskiej*, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948, nr 228, s. 255-256; „Bullarium Poloniae” 1998, t. VI, s. 301, nr 1443, 1444.

dzy 1425 a 1459 rokiem. Jak postaram się niżej udowodnić, okres ten można jeszcze bardziej zawęzić.

Czas na zajęcie się osobami fundatorów kościoła wymienionych w dokumencie, a pokrótce też ich rodzinami. Pierwszy z fundatorów to Jan Koszycki, dziedzic w Mordach. Z nazwiskiem jest zapisany tylko w intytulacji. W dalszej części dokumentu, dwukrotnie jest określony tylko jako dziedzic w Mordach. Właśnie jego nazwisko we wspomnianej formie budzi najpoważniejsze wątpliwości. Nie znamy skądinąd Koszyckich jako właścicieli Mord w XV w. Na Podlasiu nie występowała również nazwa wsi, od której nazwisko to mogło zostać utworzone. Wprawdzie istnieje w Polsce kilka miejscowości o nazwie Koszyce, jednak jest mało prawdopodobne, aby od którejś z nich mogło być utworzone nazwisko owego Jana. Raczej należy przyjąć, że w kopii dokumentu mamy do czynienia z zepsutym zapisem nazwiska, powstałym podczas przepisywania z oryginału. Aby ustalić, jak prawidłowo brzmiało nazwisko pierwszego fundatora, zajmijmy się kręgiem rodzinnym, w którego posiadaniu były Mordy w XV w.

W 1451 r. w zapiskach sądu ziemskiego drohickiego odnajdujemy wyrok wydany z polecenia króla w sporze toczącym się między panią Kordulą a Janem Mordzkim (*Morthsky*). Sędziowie przysadzili wówczas Korduli wieś Korczew, a Janowi Sarnowo, które było wcześniej wianem Korduli¹¹. W 1463 r. wspomniana Kordula z synem Stanisławem z Korczewa zastawiła swą wieś Szczeglacin wraz z młynem Bartkowskim niejakiemu Mikołajowi¹². W tym samym roku Jan dziedzic w Mordach i Sarnowie sprzedał młyn w Sarnowie Mikołajowi zwanemu Kapusta, może identycznemu ze wspomnianym wyżej Mikołajem¹³. Jest to ostatnia znana wzmianka o Janie dziedzicu Mord. Wkrótce zapewne zmarł, gdyż w 1469 r. toczyła się przed sądem w Drohiczynie sprawa pomiędzy Jakubem Dowojnowiczem i jego żoną Fiedką, a jej bratem Stanisławem Korczewskim. Małżonkowie

¹¹ BPAN Kraków, 8823, z. XIII, k. 32 v.

¹² BPAN Kraków, 8823, z. IX, k. 43.

¹³ APK, ZZG 32, s. 69 (dokument znany z potwierdzenia Zygmunta I Starego w 1522 dla Zofii Korczewskiej); *Lietuvos Metrika, knyga nr 1[1]*, Vilnius 1998, s. 82, nr 361.

upominali się u Korczewskiego części dóbr ojczystych oraz części dóbr spadłych na Korczewskiego po niewymienionym z imienia stryjczym bracie¹⁴. Możemy sądzić, że chodziło tu o Jana Mordzkiego, widocznie zmarłego bezpotomnie, po którym Stanisław Korczewski przejął dobra, a wśród nich i Mordy.

Jan Mordzki był synem Stanisława z Korczewa, którego braćmi byli: Pretor z Korczewa oraz Skierdo, sędzia ziemski drohicki. Ojcem tych trzech braci był inny Pretor (starszy), pochodzący z Brześcia w ziemi warszawskiej¹⁵, który w 1401 r. otrzymał Korczew nad rzeką Kamianką od księcia mazowieckiego Janusza¹⁶. W 1414 r. był poświadczony jako starosta (wojewoda) drohicki¹⁷. W 1416 r. wielki książę litewski Witold potwierdził mu posiadanie tych dóbr¹⁸.

Z kolei jego syn Pretor (młodszy) otrzymał w 1434 r. od wielkiego księcia litewskiego Zygmunta Kiejstutowicza bardzo rozległe nadanie położone w kilku częściach ziemi drohickiej. Pierwszy kompleks to Rudka i Czarna wraz ze wsiami, położony w prawobrzeżnej części ziemi, natomiast drugi to Mordy, Czołomyje i Głuchowo położone w części lewobrzeżnej¹⁹. Dokument ten jest pierwszym historycznym poświadczeniem nazwy Mordy²⁰.

¹⁴ BPAN Kraków, 8823, z. XII, k. 12.

¹⁵ Obecnie jest to najprawdopodobniej wieś Skierdy w woj. mazowieckim, położona 5 km na zachód od Legionowa. Informacje dotyczące jej identyfikacji zawdzięczam panu drowi Kazimierzowi Pacuskiemu z Instytutu Historii PAN w Warszawie.

¹⁶ APK, dokument pergaminowy nr 867.

¹⁷ AGAD, AR, dz. VIII, nr 601. W spisach urzędników podlaskich błędnie figuruje jako Przedbor (zob. A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 2, s. 215; tenże, cz. 3, s. 245; *Urzędnicy podlascy XIV-XVIII wieku*, opr. E. Dubas-Urwanowicz, W. Jarmolik, M. Kulecki, J. Urwanowicz, Kórnik 1994, s. 90, nr 622).

¹⁸ BPAN Kraków, dokument pergaminowy nr 22; *Vitoldiana. Codex privilegiorum Vitoldi magni ducis Lithuaniae*, wyd. J. Ochmański, Poznań-Warszawa 1986, s. 86-97, nr 90.

¹⁹ Oryginał tego dokumentu trafił po przejęciu dóbr Mordy przez króla Zygmunta Augusta w 1552 r., razem z wieloma innymi dokumentami rodziny Korczewskich, najpierw do archiwum Wielkiego Księstwa Litewskiego w Wilnie, a po 1569 r. do Archiwum Koronnego w Krakowie, por. *Inventarium omnium et singulorum privilegiorum* [...], wyd. E. Rykaczewski, Lutetiae-Parisiurum 1862, s. 357-369. Po III rozbiórze, gdy dokumenty tego Archiwum zostały rozproszone, dostał się w prywatne ręce. Następnie trafił do Biblioteki Ordynacji Krasieńskich w Warszawie, gdzie został spalony przez

Więcej informacji o odbiorcy nadania na Mordy i inne dobra nie posiadamy, być może zmarł wcześniej. Jego żoną była Kordula, z którą Pretor miał wspomniane dzieci, rodzeństwo: syna Stanisława i córkę Fiedkę. Zagadką pozostaje jedynie to, dlaczego i w jaki sposób Mordy znalazły się w posiadaniu bratanka Pretora z Korczewa, czyli owego Jana Mordzkiego, syna Stanisława. Faktem jest, o czym wspominałem, że Mordy po śmierci Jana przejął Stanisław Karczewski, syn Pretora i Korduli, który jako ich właściciel był poświadczony co najmniej od 1471 r.²¹

Po prześledzeniu faktów genealogicznych i majątkowych dotyczących rodziny Korczewskich, można przyjąć z niemal całkowitą pewnością, że występujący w dokumencie fundacyjnym kościoła w Mordach Jan Koszycki to nikt inny, jak tylko występujący w latach 1451-1463 Jan Mordzki. Najpewniej podczas przepisywania oryginału kopista źle odczytał nazwisko Jana i podał nieprawidłową lekcję. Zupełny dowód potwierdzający niezbicie, że to Jan Mordzki, a nie Koszycki był fundatorem kościoła, zostanie przytoczony poniżej, ale już w tym momencie można uznać, iż zyskujemy argument na rzecz tego, ażeby umiejscawiać datę fundacji raczej pod koniec rządów biskupa Andrzeja, czyli w latach pięćdziesiątych XV w.

Także osoby następnych fundatorów kościoła w Mordach potwierdzają tę tezę. Wiemy już, że z Janem Mordzkim (nieprawidłowo: „Koszyckim”) wystąpili razem Paweł, Jan, Stanisław, Maciej, Piotr, bracia stryjeczni, dziedzice ze Skolimowa. O Skolimowie i jego dziedzicach posiadamy począwszy od 1458 r. dosyć liczne wiadomości z akt sądu ziemskiego drohickiego i konsystorza janowskiego. Np. w 1458 r. wy-

Niemców wraz z niemal całą biblioteką w październiku 1944 r. już po zakończeniu powstania (Por. A. Wolff, *Zniszczone dokumenty Biblioteki Ordynacji Krasińskich, w: Straty bibliotek i archiwów warszawskich w zakresie rękopiśmiennych źródeł historycznych*, t. III, Warszawa 1957, s. 195). W 1782 r. na podstawie oryginału została sporządzona dobra kopia tego dokumentu, która znajduje się w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie, Teki Naruszewicza, t. 15, s. 443-446.

²⁰ Do tej pory pierwszą wzmiankę o Mordach datowano niesłusznie na 1408 r., zob. przyp. 4.

²¹ ADS, D 1, k. 17. Występował wówczas w konsystorzu janowskim *Michael procurator domini Corczowsky de Mordy*.

stępowali na rokach sądowych w Drohiczynie Piotr i Jan ze Skolimowa. W tym samym roku Mikołaj ze Skolimowa pozywał Stanisława Żuka stamtąd o dziedzinę w Skolimowie. Stanisław oświadczył, że posiadał ziemię w Skolimowie z ojcem Pawłem już za czasów księcia Witolda. Sąd oddalił więc pretensje Mikołaja²². Wiemy, że pierwotnie mieszkała tam szlachta herbu Lubicz. I tego herbu byli najpewniej nasi fundatorzy. Później przez podziały i odsprzedaże wyodrębniły się kolejne części Skolimowa, tak że już w połowie XVI w. rozróżniano cztery wsie mające w swojej nazwie Skolimowo: Starawieś, Roguziec, Cierpigórz i Wojnowo²³. Część Skolimowa nabyli Głuchowscy z Głuchowa, od których pochodzili Skolimowscy herbu Radwan²⁴.

Nie sposób zamieścić tu wszystkie wzmianki dotyczące Skolimowskich i Skolimowa, które do tej pory odnaleziono w źródłach XV-wiecznych. Dla naszych rozważań najistotniejsze znaczenie będą miały zapiski zawarte w najstarszej księdze konsystorza janowskiego z lat 1470-1488, przechowywanej obecnie w Archiwum Diecezjalnym w Siedlcach. Otóż przed wspomnianym konsystorzem dnia 11 IX 1472 r. zeznawali świadkowie Wojciecha plebana z Przesmyk w sprawie z Janem plebanem z Mord. Jednym ze świadków plebana Wojciecha był szlachcic Piotr ze Skolimowa, który zeznał, że pleban Jan przybywszy z kilkoma ludźmi do Skolimowa zabrał siłą dziesięcinę, która była należna plebanowi z Przesmyk. To samo zeznał drugi świadek: Jan z Janowa²⁵.

W odpowiedzi na to Jan pleban z Mord, dnia 10 października tegoż roku wniósł przed konsystorzem janowskim skargę na Piotra, Jana Krzywosza, Stanisława, Andrzeja syna Jana, Piotra Jakubowskiego, Jakuba Żuka i innego Jana o to, że nie wnoszą dziesięcin do kościoła w Mordach, przez co zubożyli go na sumę 300 kop groszy. Ze strony przeciwnej stanął Piotr zwany „starym” (*antiquus*) ze Skolimowa, który zaprzeczył temu i twierdził, że dawał dziesięciny ze

²² Nacynalnyj Gistarycznyj Archiw Bielarusi w Mińsku, F. 1759, op. 2, nr 22 (księga ziemiska drohicka z lat 1456-1499) k. 49 v, 51, 52 v

²³ *Russkaja Istorическая Библиотека*, Санкт Петербург 1915, t. XXXIII, kol. 954-955; A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 1, s. 12.

²⁴ Mieszkali w Skolimowie Cierpigorzu, APK, ZZG 32, s. 711-712.

²⁵ ADS, D 1, k. 24.

Skolimowa do kościoła w Mordach razem ze swymi czterema braćmi: Stanisławem, Maciejem, Pawłem i Janem²⁶.

Pleban Jan nie poprzestał na tym i 15 października przedstawił przed konsystorzem świadków w sprawie o dziesięciny ze Skolimowa. Pierwszy świadek – Jan Łysek z Łosic, zeznał, że szlachcice ze Skolimowa uczestniczyli w fundacji nowo wybudowanego kościoła w Mordach i zobowiązali się oddawać do niego dziesięciny razem ze swymi potomkami i rzeczywiście oddawali je przez dwadzieścia lat, będąc jednocześnie współkolatorami kościoła. Lecz teraz odłączyli się od kościoła w Mordach i zaczęli oddawać dziesięciny do Przesmyk. To samo zeznał drugi ze świadków: Piotr z Głuchowa. Trzeci świadek: Mikołaj z Mord zaświadczył, że widział dokument fundacyjny kościoła w Mordach i cztery przywieszone do niego pieczęcie. Według niego pierwsza należała do biskupa, druga do Jana Mordzkiego (*Johanni Morsky*), trzecia do kolatorów ze Skolimowa (zapewne jednego z nich), i ostatnia do Głuchowskiego. W sprawie zeznawało jeszcze dwóch świadków, którzy potwierdzili zeznania swoich poprzedników²⁷.

Zeznania tych świadków okazują się bardzo istotne dla naszego zagadnienia. Po pierwsze, dowiadujemy się z nich, że dokument fundacyjny kościoła w Mordach istniał faktycznie i nie był późniejszym wytworem. Wynika z nich również to, że występujący w dokumencie dziedzice Skolimowa, czyli Paweł, Jan, Stanisław, Maciej i Piotr, żyli jeszcze w 1472 r. Dowodzi to niezbicie, że nie mogli występować już w 1408 r., czyli w czasie domniemanej dotychczas daty fundacji kościoła.

Bardzo ważne jest zeznanie trzeciego ze świadków na temat pieczęci przywieszonych do dokumentu. Pierwsza z nich należała bez wątpienia do biskupa łuckiego Andrzeja. Informację o niej znajdujemy zresztą także w samym dokumencie, gdzie wyrażona jest wola fundatorów co do jej przywieszenia przez biskupa, w celu uwiarygodnienia dokumentu i nadania mu większej mocy prawnej. Druga z pieczęci, według świadka, należała do Jana Mordzkiego, z którego,

²⁶ ADS, D 1, k. 25 v.

²⁷ ADS, D 1, k. 26 v.

jak już wspominałem, kopista XVI-wieczny uczynił Jana Koszyckiego. Trzecia z pieczęci stanowiła własność któregoś z dziedziców Skolimowa, występującego we wspomnianym dokumencie. Wreszcie ostatnia pieczęć, należąca do Głuchowskiego. Jej właściciel to Mściśław z Głuchowa, wsi położonej w pobliżu Mord i Skolimowa. Był on jednym ze świadków dokumentu fundacyjnego. Oprócz tego został poświadczony przez inne źródła w latach 1448-1469²⁸.

Jak więc widzimy, wszystkie wspomniane do tej pory osoby występujące w dokumencie fundacyjnym, zarówno fundatorzy, jak i jeden ze świadków, pojawiały się w źródłach z trzeciej ćwierci XV w. Zatem wiedząc, że dokument fundacyjny kościoła w Mordach mógł być najpóźniej spisany do 1459 r., można z dużą dozą prawdopodobieństwa datować go na lata pięćdziesiąte XV wieku, czyli schyłek rządów biskupa Andrzeja. Przemawia za tym dość mocno również zeznanie jednego ze świadków z 1472 r., mówiące o tym, że dziedzice Skolimowa przez 20 lat oddawali dziesięciny kościołowi w Mordach.

Wart przedstawienia jest finał powyższej sprawy toczącej się przed konsystorzem janowskim. Otóż 22 X 1472 r. stawił się przed nim Jan ze Skolimowa i w imieniu swoich współdziedziców: Piotra, Jana, Andrzeja, Macieja i Stanisława, ustanowił Jana, plebana z Mord, prokuratorem (czyli pełnomocnikiem) do występowania przed konsystorzem we wszystkich sprawach, a szczególnie w sprawie o dziesięciny ze Skolimowa. Widać więc, że doszło w tej sprawie do porozumienia pomiędzy dziedzicami Skolimowa a plebanem z Mord²⁹.

Finałem całej sprawy był wyrok ostateczny (*sententia diffinitiva*), wydany w Janowie 31 III 1473 r. przez biskupa łuckiego Marcina, który orzekł, że wszelkie dziesięciny od Stanisława, Macieja, Piotra, Pawła i Jana, dziedziców ze Skolimowa, oraz od ich kmieci mają być oddawane Janowi plebanowi z Mord i jego kościołowi. Natomiast plebanowi z Przesmyk Wojciechowi biskup nakazał wieczyste milczenie w tej sprawie, pozostawiając mu jednocześnie możliwość odwołania się od wyroku do Stolicy Apostolskiej³⁰.

²⁸ BPAN Kraków, 8823, z. IX, s. 51; z. X, s. 22.

²⁹ ADS, D 1, k. 27.

³⁰ ADS, D 1, k. 27 v.

Wracając jednak do dokumentu fundacyjnego, przedstawmy, co złożyło się na uposażenie nowo ufundowanego kościoła. Główny fundator, czyli Jan Mordzki, darował dwie włóki ziemi położone w trzech polach, co było zgodne z ówczesnym sposobem uprawy roli i podziałem jej na trzy pola: jare, ozime i ugór. Ponadto ofiarował plac, na którym pleban mógł zbudować w przyszłości karczmę i osadzić zagrodników, oraz jeden jaz (*obstaculum*) na stawie, w którym mógł łowić ryby małą siecią, czyli wątą. Ponadto Jan Mordzki oraz wspomniani dziedzice Skolimowa zobowiązali się dawać kościołowi dziesięciny ze swoich dóbr i od kmieci w nich osadzonych. Ze zobowiązaniem tym, jak mogliśmy się przekonać, bywało później różnie.

Do grona ofiarodawców i dobrodziejów nowego kościoła dołączyli także dwaj bracia, dziedzice Czepielina: Maciej i Paweł, którzy ofiarowali ze swego dziedzictwa łąkę. Bardzo charakterystyczna, i rzadko spotykana w innych fundacjach, jest darowizna dokonana przez pierwszego z nich – Macieja. Ofiarował on kosztowny ornat „cum lapide bono”, czyli zapewne wysadzany szlachetnymi kamieniami, oraz szaty (*indumenta*) i przedmioty (*praeparamenta*) konieczne do sprawowania kultu Bożego. Charakter tej darowizny wyjaśnia predykat umieszczony przed imieniem Macieja – *honorabilis*, czyli: czcigodny, dostojny, który wskazuje nam, że mamy do czynienia z osobą stanu duchownego. Potwierdzenie tego odnajdujemy w aktach sądu ziemskiego drohickiego, gdzie w 1475 r. wystąpił Maciej pleban ze Zbuczyna, który zastawił niejakiemu Bobrkowi za sumę 40 kop groszy cztery włóki w Czepielinie³¹. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z tą samą osobą. Dzięki temu zyskujemy jeszcze jeden argument, potwierdzający nasze wcześniejsze założenie, iż fundację kościoła w Mordach ze względu na osoby pasujące do drugiej połowy XV w. należy datować na piąte dziesięciolecie tegoż wieku. Zbuczyn – miejscowość, w której Maciej był plebanem – to ośrodek parafii w ziemi łukowskiej, województwa lubelskiego (wówczas jeszcze sandomierskiego).

³¹ AGAD, Grodzkie Drohickie, seria II, nr 1, k. 82 v.

Ksiądz Maciej był poświadczony jako pleban w Zbuczynie w latach 1464-1475³².

W końcowej części dokumentu znajduje się wezwanie kościoła. Został on ufundowany ku czci Najświętszej Marii Panny oraz świętych: Michała, Leonarda, Mikołaja i Barbary. Dokument spisano równocześnie z dokonaniem samej fundacji, w dzień św. Michała Archaniola, czyli 29 września. Nie podano, jaki dzień tygodnia wówczas przypadał. Jak wiemy, wszystkie kopie podają datę roczną 1408, co absolutnie nie mogło być możliwe. Bardzo prawdopodobne jest, że kopista, przepisując datę z oryginału do akt konsystorza janowskiego, pominął w niej cyfrę dziesiątek, pozostawiając jednak prawidłową cyfrę jedności. W takim razie można by hipotetycznie założyć, iż fundacja miała miejsce w 1458 lub ewentualnie w 1448 r., czego jednak z całą pewnością stwierdzić nie możemy. Po formule datacyjnej znajduje się informacja o przywieszeniu do dokumentu pieczęci. Jak już wiemy, były cztery. Czy istniały w momencie wpisywania dokumentu do księgi konsystorskiej w 1523 r., nie wiemy? Spośród świadków, którzy byli niewątpliwie licznie zgromadzeni podczas tego wydarzenia, dokument podaje imiennie tylko dwóch: wspomnianego Mścisława z Głuchowa oraz Stanisława, sługę z Mord (niewątpliwie chodziło o sługę Jana Mordzkiego). Na testacji dokument się kończy.

Jego analiza wewnętrzna nie wskazuje, abyśmy mieli do czynienia z fałszyfikatem sporządzonym w wiekach późniejszych. Zarówno treść uposażenia, typowego także dla wielu innych fundowanych wówczas kościołów, jak i osoby występujące w dokumencie, w większości poświadczane przez inne źródła współczesne, przemawiają za tym, ażeby uznać dokument za autentyczny, chociaż zawierający w kilku miejscach tekst zepsuty podczas kopiowania.

Warto również wspomnieć o dalszych losach miasteczka Mordy i kościoła w nim się znajdującego, gdyż właściciele miasta byli jednocześnie kolatorami. Po śmierci Jana Mordzkiego Mordy dostały się w ręce jego stryjecznego brata Stanisława Korczewskiego, który jako ich właściciel był wspomniany w 1471 r. W 1488 r. Korczew-

³² *Słownik historyczno-geograficzny województwa lubelskiego w średniowieczu*, opr. S. Kuraś, Lublin 1983, s. 286.

ski, zapewne posiadający zgodę Kazimierza Jagiellończyka, wystawił dokument, który stał się podstawą prawną przekształcenia tej miejscowości w miasto. Mordy otrzymały wówczas prawo chełmińskie na wzór Węgrowa³³. W latach 1493-1494 Korczewski był poświadczony jako starosta (namiestnik) kamieniecki³⁴. W 1494 i 1495 r. był posłem wielkiego księcia litewskiego Aleksandra Jagiellończyka do książąt mazowieckich³⁵. Potem Korczewskiego nie spotykamy więcej w źródłach, zapewne zmarł przed 1501 r., kiedy to pojawił się na stanowisku namiestnika kamienieckiego książę Semen Juriewicz Holszański³⁶.

Jedynym dzieckiem Stanisława Korczewskiego była córka Zofia, która poślubiła Stanisława Hlebowicza, wojewodę połockiego. W 1505 r. król Aleksander Jagiellończyk potwierdził obojgu małżonkom posiadanie miasta Mordy i wielu innych dóbr w ziemi drohickiej³⁷. Nadał także dla miasta Mordy przywilej na cztery coroczne jarmarki³⁸. W tym samym roku Zofia Korczewska i Stanisław Hlebowicz przeznaczili sumę 20 kop groszy litewskich na utrzymanie czterech mansjonarzy przy kościele w Mordach. Nadanie to uzupełniał jeszcze młyn we wsi Wyczółki i grunt w mieście³⁹.

Kiedy Stanisław Hlebowicz zmarł w 1513 r., Zofia Korczewska zapisała w 1514 r. Mordy z przyległościami jednej z córek – Elżbiecie

³³ AGAD, Kapijana, p. 7, s. 379-383; APK, ZZG 30, s. 33. Omówieniem dokumentu zajął się ostatnio obszernie W. Jarmolik w artykule: *Podlaskie miasteczko Mordy i jego pierwsi właściciele*, w: M, Zemło, P. Czyżewski (red.), *Małe miasta. Historia i współczesność*, Supraśl 2001, s. 38-39.

³⁴ Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Teki Naruszewicza, t. 23, nr 49, s. 255-257; BPAN Kraków, 8822, z. IV, s. 110-111. Chodzi o Kamieniec Litewski w późniejszym województwie brzeskim-litewskim.

³⁵ *Lietuvos Metrica, knyga nr 5[5]*, Vilnius 1993, s. 86, 95-96.

³⁶ J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy od końca XIV w.*, Warszawa 1895, s. 100; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995, s. 214.

³⁷ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, F. 1, dok. pergaminowy nr 40; Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Teki Naruszewicza, t. 27, s. 285-289, nr 71; tamże, s. 515-521, nr 117.

³⁸ AGAD, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, 3195 c, k. 47.

³⁹ ADS, D 148, k. 15-17.

i jej mężowi Janowi Sapiesze, wojewodzie podlaskiemu. Darowiznę tę potwierdził swoim dokumentem król Zygmunt Stary⁴⁰.

Jan Sapieha zmarł w 1517 r.⁴¹ i odtąd jedyną właścicielką tych dóbr została wdowa po nim – Elżbieta Hlebowiczówna, która wyszła powtórnie za mąż za Grzegorza Ościka, wojewodę trockiego, lecz wkrótce w 1519 r. znów owdowiała. W 1523 r. ofiarowała kościołowi w Mordach wieś Klimonty i dwie włóki we wsi Wyczółki⁴². 9 VII 1528 r. zdecydowała się na darowiznę miasta Mordy królowi Zygmunтови Staremu i oddanie się pod jego opiekę⁴³. Król wystawionym tego samego dnia dokumentem pozostawił ją przy dożywotnim posiadaniu dóbr Mordzkich i wziął ją pod swoją specjalną opiekę, co było równoznaczne m.in. ze zniesieniem obowiązku służby wojskowej z tych dóbr⁴⁴.

Elżbieta długo jeszcze była panią na Mordach, zmarła w 1552 r. i dopiero wtedy dobra te faktycznie przeszły w ręce królewskie. Jednak nie na długo, gdyż 13 XI 1552 r. król Zygmunt August nadał Mordy wojewodzie wileńskiemu Mikołajowi Radziwiłłowi „Czarnemu”⁴⁵. W dziejach miasta rozpoczął się nowy okres związany m.in. z likwidacją parafii katolickiej i przemianowaniem kościoła na zbór kalwiński. W Mordach w 1563 r. odbył się nawet synod różnowierczy. Ministrem zboru był w tym czasie Jan Falkoniusz⁴⁶. Innowiercy jednak nie długo tu przebywali, gdyż w 1571 r. Mikołaj Radziwiłł „Sierotka”, syn „Czarnego”, dokonał zamiany miasta Mordy z Pawłem Ciecierskim na Świerżno⁴⁷. Ciecierscy, będąc katolikami, doprowadzili do likwidacji zboru i rekuncji świątyni na katolicką⁴⁸.

⁴⁰ AGAD, dokumenty pergaminowe nr 7460, 7467.

⁴¹ PSB, t. 34, s. 617; jego testament spisany w Mordach zob.: AGAD, dok. perg. 7475.

⁴² ADS, D 148, k. 12-13.

⁴³ AGAD, dokument pergaminowy nr 7546.

⁴⁴ BPAN Kraków, dokument pergaminowy nr 117; *Lietuvos Metrika, knyga nr 25*[25], Vilnius 1998, s. 271-272.

⁴⁵ AGAD, dokument pergaminowy nr 7689.

⁴⁶ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. II (1560-1570), opr. M. Sipayłło, Warszawa 1972, s. 152, 327-327, 351.

⁴⁷ AGAD, Metryka Koronna, nr 109, k. 509 i nast.

⁴⁸ A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 2, s. 226.

Analiza dokumentu fundacyjnego kościoła w Mordach pozwoliła na ustalenie następujących wniosków:

- dokument jest autentyczny, chociaż podczas kopiowania został obciążony błędnymi lekcjami;
- dotychczas przyjmowana data roczna jego wystawienia (1408 r.) jest niemożliwa do przyjęcia;
- daty wystawienia dokumentu *post quam* i *ante quem* wyznacza okres rządów biskupa łuckiego Andrzeja (1425-1458);
- najbardziej prawdopodobny okres wystawienia dokumentu to lata pięćdziesiąte XV w.;
- głównym fundatorem kościoła był nie Jan Koszycki, a Jan Mordzki;
- pozostałe osoby występujące w dokumencie są poświadczone przez inne źródła z trzeciej ćwierci XV w.

Aneks

Mordy, 29 września, pomiędzy 1425, a 1459 rokiem (rzekomo 1408)

Jan Mordzki (rzekomo Koszycki), dziedzic w Mordach, razem z wymienionymi imiennie dziedzicami Skolimowa i Czepielina funduje w Mordach kościół pw. NMP i śś. Michała, Leonarda, Mikołaja i Barbary, przeznaczając dla niego określone uposażenie.

Oryginał: obecnie zaginiony, istniał w momencie wpisywania go do księgi konsystorskiej w 1523 r., później w 1606 r. przechowywany w archiwum konsystorza janowskiego

Kopie: 1. ADS, D 131, k. 26-26 v
2. ADS, D 148, k. 22-23 v

In Nomine Domini amen. Nos Joannes Koszycki⁴⁹ haeres in Mordy⁵⁰, Paulus, Joannes, Stanislaus, Mathias, Petrus, fratres patruales⁵¹, haeredes in Skolimowo⁵². Significamus et notum facimus per praesentes ad quorum notitiam scripta nostra seu literae pervenerint, praesentium et futurorum. Quia

⁴⁹ Jan Mordzki, s. Stanisława, wymieniany w latach 1451-1463.

⁵⁰ Mordy, obecnie miasto, siedziba gminy, pow. Siedlecki, woj. mazowieckie.

⁵¹ Dziedzice ze Skolimowa, występowali w latach 1458-1484.

⁵² Obecnie Stara Wieś, dawniej Skolimowo Stara Wieś, wieś w pow. siedleckim.

nos dicti haeredes de consensu Reverendissimi et Domini Domini in Christo Patris Andreae episcopi luceoriensis⁵³ fundamus et erigimus ecclesiam in Mordy de novo, super nostris decimis propriis. Cui ecclesiae novae erectionis ego Joannes haeres in Mordy do, adiungo, incorporo irrevocabiliter et irrecuperabiliter temporibus perpetuis terram eidem ecclesiae, duos mansos seu laneos in quolibet campo pertinentes, dividendo in tribus campis, agrum per duos mansos suprascriptos, et hoc cum pratis, silvis et mericis et cum omnibus proventibus et attinentiis spectantibus ad supradictos mansos et agros. Et specialiter areas dictae ecclesiae in longitudinem, a via seu a calle, quae currit a **Zale** ad Czołomyia⁵⁴ usque ad sylvam cum omnibus pratis, vinaris faciendae, alias **sadzawki** uti in fluvio ibidem dicto quae areae dictae pertinebunt et pertinere debent in latitudinem trium dimidium mansorum, in quibus etiam plebanus dictae ecclesiae potest locare hortulanos et tabernas. Etiam dicto plebano damus et dedimus in perpetuum unum obstaculum in nostra piscina alias **Jaz** facere et reticulo alias **Wata** prendere et venari irrecusabiliter. Caeterumque honorabilis Mathias⁵⁵ cum fratre suo Paulo haeredes in Czepielino⁵⁶ zelo accensi Divino, fratres mei patrueles, volentes et cupientes esse participes huius novae erectionis, ecclesiae dictae dederunt pratum in sua haereditate et dare debent secundum exigentiam suae conscientiae. Et specialiter honorabilis dominus Mathias ornatum valentem cum lapide bono dedit et omnia indumenta et praeparamenta quae spectant ad Divina. Unde ego idem Joannes haeres in Mordy una cum nobilibus et dictis haeredibus Paulo, Joanne, Stanislao, Mathia, Petro de Skolimowo et Mathia, Paulo de Czepielino damus, donamus et conferimus temporibus perpetuis et incorporamus post nostros agros et nostrorum cmethonum in nostris bonis haereditariis, hoc est post omnes cmethones locatos et locandos, hoc est quicumque, ubicumque possunt adhuc in posterum locari, omnes decimas cuiuslibet grani nominem excipiendo decimam cassulam dictae ecclesiae novae foundationis in honorem Dei omnipotentis et honorem Beatae Virginis Mariae Sanctae, Sanctis Michaelis, Leonardi, Nicolai et Sanctae Barbarae. Quas literas scriptaque nostra una cum omnibus mihi adhaerentibus volumus et intendimus confirmare et roborari sigillo Reverendissimi in Christo Patris et Domini Domini Andreae, episcopi luceoriensis. Actum et Datum in Mordy, die sancti Michaelis. Anno Domini millesimo quadringentesimo octavo. In

⁵³ Andrzej z Płońska, biskup łucki w latach 1425-1458.

⁵⁴ Czołomyje, wieś, 4 km na pn.-zach. od Mord, w pow. siedleckim.

⁵⁵ Pleban w Zbuczynie w ziemi łukowskiej w latach 1464-1475.

⁵⁶ Czepielin, wieś, 8 km na zachód od Mord.

quorum evidentiam et robur maius et firmitatio sigilla nostra praesentibus sunt appensa. Praesentibus testibus: Mscislao de Głuchowo⁵⁷ et Stanisłao de Mordy, nostro servo et quam plurimis testibus dignis fide.

⁵⁷ Obecnie Głuchówek, wieś, 4 km na pn.-wsch. od Mord. Mściśław występował w latach 1448-1469.

KS. TADEUSZ KASABUŁA

Kościoły parafialne w Goniądzu w okresie przedrozbiorowym

Goniądz na arenę dziejową wszedł we wczesnym średniowieczu i początkowo zaistniał jako ważny strategicznie gród należący do mazowieckiej ziemi wiskiej. Warowny zamek wzniesiono tu ze względu na walory geograficzne tego miejsca – usytuowano go na skraju wysokiej skarpy, w jedynym miejscu nad Biebrzą, gdzie można było przeprawić się przez bagnistą dolinę rzeki. Nie mniejszą rolę odegrały tu też względy komunikacyjne. W Goniądzu krzyżowały się dwa nadbiebrzańskie szlaki wiodące z Grodna do Wizny¹. Przy takim układzie oczywistym jest, że komunikacja od początku istnienia goniądzkiego ośrodka osadniczego miała istotne znaczenie dla jego rozwoju. Z racji na swoje znaczenie Goniądz był w czasach mazowieckich stolicą odrębnego powiatu. Jego wschodnie rubieże określały granice władania książąt mazowieckich. Do roku 1324 granica ta sięgała daleko na wschód i przebiegała zaledwie w odległości dwóch mil od Grodna. Mazowieckie panowanie na wschodzie uszczuplił książę litewski Gie-

¹ A. Kamiński, *Pogranicze polsko-rusko-jaćwieskie między Biebrzą i Narwią*, „Rocznik Białostocki” 4 (1963), s. 7; J. Kloza, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, Białystok–Goniądz 1997, s. 5.

dymin w latach 1315-1324, przesuwając granicę swych posiadłości na zachód na linię rzek: Netty, Brzozówki, Sokółki, Supraśli i Narwi².

Dnia 14 sierpnia 1358 r. w Grodnie pojawiła się pierwsza pisana wzmianka o Goniądzu – stolicy powiatu należącego do ziemi wiskiej. Wówczas to Kiejstut, książę litewski, zatwierdził ugodę zawartą z Ziemowitem Trojdenowiczem, księciem mazowieckim. Porozumienie dotyczyło granicy między litewską ziemią grodzieńską a należącą do księcia mazowieckiego ziemią wiską i powiatem goniądzkim³.

Osada o charakterze miejskim w Goniądzu istniała już w końcu XIV w., co poświadczają zawierane w początkach XV stulecia, a może i wcześniej, transakcje handlowe między mieszkańcami Goniądza i Łomży. Kupcy goniądzcy już w latach dwudziestych XV w. prowadzili handel z nadwiślańskimi miastami Toruniem i Gdańskiem, co wymownie świadczy o ich zamożności. Fakt, iż Goniądz zamieszkiwali kupcy, trudniący się na dużą skalę handlem, musiał owocować rozwojem funkcji miejskich osady powstałej przy zamku nad Biebrzą⁴.

Milczenie źródeł pisanych nie ułatwia historykom odpowiedzi na pytanie, kiedy w Goniądzu powstała pierwsza parafia i kiedy zbudowano tu pierwszy kościół. Jakaś placówka duszpasterska w czasach mazowieckich musiała tu istnieć. Wszak osadę o charakterze miejskim, jaką był wówczas Goniądz, zamieszkiwała przede wszystkim ludność mazowiecka, katolicka, potrzebująca obsługi duszpasterskiej. Pewną cenną wskazówką jest złożone pod przysięgą przed komisją powołaną przez biskupa wileńskiego Pawła Holszańskiego zeznanie siedemdziesięcioletniego proboszcza prepozytury Ducha Świętego w Goniądzu, ks. Marka ze Skrzyszewa, który w 1536 r. stwierdził, iż według ustnych przekazów i miejscowej tradycji kościół w Goniądzu zaistniał

² *Codex diplomaticus Prussicus*, wyd. J. Voigt, Königsberg 1848, t. 3, nr 134, s. 182.

³ *Kodeks dyplomatyczny Mazowiecki*, wyd. T. J. Lubomirski, Warszawa 1863, nr 80, s. 72.

⁴ *Preussisches Urkundenbuch*, hsgb. von H. Koeppen, Marburg a. Lahn 1958, nr 418; *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376-1430*, ed. A. Prochaska, Kraków 1882, t. 6, nr 418; M. Giedz, *Goniądz – studium historyczno-urbanistyczne do planu zagospodarowania przestrzennego miasta*, Białystok 1979 (mps w Archiwum Parafialnym w Goniądzu – dalej: APG), s. 5.

jeszcze w czasach mazowieckich. Poświadczył też, że jego rządcą był niejaki ks. Bilicza. Gdy ten z urzędu zrezygnował, jego miejsce zajął Erazm Ciolek⁵. Jeżeli tak rzeczywiście było, to świątynia ta musiała powstać jeszcze przed rokiem 1382, gdyż właśnie tego roku powiat goniądzki znalazł się na 20 lat w zastawie krzyżackim.

Pierwsza świątynia chrześcijańska, katolicka, trudno powiedzieć czy był to kościół parafialny, wzniesiona została zapewne w najstarszej części miasta, mianowicie przy Starym Rynku. Cenną wskazówką jest tu wzmianka pochodząca z inwentarza dóbr królewskich z 1571 r. Jego autor zanotował, iż przy Starym Rynku znajduje się nieduży plac o powierzchni 2,5 pręta (ok. 60 m²), należący do niejakiego księdza Michała. Tę samą informację potwierdza tekst inwentarza z 1573 r., w którym oszacowano powierzchnię rynku na 104,5 pręta, dodając, że po zmarłym właśnie ks. Michale pozostał plac o powierzchni 2,5 pręta⁶. Gdyby na parceli tej była wzniesiona świątynia, znalazłoby to odzwierciedlenie w tekstach inwentarzy. Można jednak przyjąć, że ten niewielki placyk stanowił część uposażenia wspomnianego duchownego. Nie jest zatem wykluczone, że istniała tam plebania. Jeżeli tak, to najprawdopodobniej sąsiadowała ona z placem przykościelnym. Poborcy podatkowi nie mieli żadnego tytułu, by to odnotować, gdyż ewentualny cmentarz przykościelny wraz z kościołem nie przynosiły dochodu skarbowi królewskiemu. Ten ośrodek duszpasterski o proveniencji bez wątplenia mazowieckiej pozostawał w jurysdykcji biskupów płockich i organizacyjnie związany był z parafią w Wiźnie. Jakiego charakteru były to związki – trudno powiedzieć, tak samo jak trudno określić status tej placówki. Nie była to raczej parafia w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia. Niewielka liczba wiernych i peryferyjne położenie wśród puszczy i bagien na niebezpiecznym pograniczu nie skłaniała raczej fundatorów do donacji, pozwalających utworzyć tu parafię i utrzymać na stałe duchownego. Te okoliczności pozwalają

⁵ Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), Kamera Wojenna i Domen Prus Nowowschodnich w Białymstoku (dalej: Kamera), sygn. 2588, Depositos (sic!) testium ipsiusque plebanis in Goniądz super litteris foundationis ecclesiae in ibidem, 1536, k.nlb.

⁶ J. Kloza, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, s. 6.

na sformułowanie ostrożnej hipotezy, że kościół ów mógł pełnić rolę filii parafii w Wiźnie o dużym stopniu samodzielności, a duchowny tu rezydujący pełnił posługę duszpasterską, zaspokajając potrzeby religijne nielicznej, katolickiej ludności, zarówno osiadłej tu na stałe, jak i przejeżdżających tędy kupców. Wątpliwe by była to placówka misyjna. Gdyby biskup płocki przejmował się chrystianizacją wschodnich rubieży swej diecezji, sprowadziłby tu raczej zakonników, duchownych niezobowiązanych do rezydencji, zatem bardziej mobilnych i organizacyjnie bardziej predestynowanych do misji niż duchowieństwo diecezjalne. Potrzeba misji zresztą była tu znikoma. Ludność pogańska przebywała tu sezonowo. Drwale, bartnicy, smolarze, rybacy, kosiarze trawy i inni eksploatujący puszcę nie byli związani na stałe z tą okolicą i na zimę wracali do swych siedzib⁷.

Owa najstarsza świątynia w Goniądzu mogła nosić wezwanie św. Jana Chrzciciela. Od niej wzięłaby nazwę jedna z ulic biorących swój początek z naroża Starego Rynku. Nosiła ona miano ulicy Świętojańskiej.

Bezpośrednie położenie przy granicy z państwem krzyżackim zaowocowało tym, że Goniądz wraz z podległym sobie terytorium przeszedł czasowo we władanie Krzyżaków. Dnia 2 grudnia 1382 r. książęta mazowieccy Ziemowit IV i jego brat Janusz I zastawili warownię w Wiźnie ze wszystkimi przynależnymi jej ziemiami, a więc także zamek goniądzki, Zakonowi Krzyżackiemu⁸. Krzyżacy próbowali umocnić tu swoje panowanie po tym, jak w tajemnicy przed władcami mazowieckimi w 1398 r. zawarli układ z Litwinami, mocą którego odstąpili część ziemi wiskiej, właśnie powiat goniądzki, księciu Witoldowi⁹. Ziemowit ostatecznie w 1402 r. wykupił od Zakonu ziemię wiską i Krzyżacy opuścili zamek w Wiźnie¹⁰. Dopiero wówczas ksią-

⁷ A. Kamiński, *Pogranicze polsko-rusko-jaćwieskie między Biebrzą i Narwią*, s. 9.

⁸ *Iura Masoviae terrestia*, coll., J. Sawicki, Warszawa 1972, t. 1, nr 26, s. 37-39.

⁹ *Codex Epistolaris Vitoldi*, nr 187, s. 55; *Iura Masoviae*, t. 1, nr 51, s. 75-76, nr 56, s. 87-89.

¹⁰ J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie grajewskim do połowy XVI wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów pojezierza augustowskiego*, Warszawa 1975, t. 1, s. 28.

żęta mazowieccy zorientowali się, że część zastawu, powiat goniądzki i tykociński, jest w posiadaniu litewskim. Gdy oszustwo ostatecznie wyszło na jaw, Janusz I i Siemowit IV wystąpili do wielkiego mistrza Zakonu Konrada Wallenroda ze skargą. Krzyżacy w liście z 2 lipca 1402 r. wyparli się tej machinacji, tłumacząc się, że to książę Witold jest winny całemu zamieszaniu, bo opacznie interpretuje układ zawarty z Zakonem¹¹. Mazowszanie zostali postawieni przed faktem dokonanym. W ten sposób Goniądz pod względem kościelnym podlegający władzy biskupów płockich pozostał w granicach państwa litewskiego.

Zaistniała zatem potrzeba, a było to w interesie strony litewskiej, uniezależnienia goniądzkiego ośrodka duszpasterskiego od dotychczasowej jurysdykcji i poddania placówki duszpasterskiej w Goniądzu władzy biskupów wileńskich. Taki stan rzeczy spowodował uruchomienie w Goniądzu drugiej parafii rzymskokatolickiej. Wielki książę litewski Witold, nie chcąc zapewne zadrażnień z kościelnym hierarchą koronnym, pozostawił dotychczasowy kościół fundacji mazowieckiej w Starym Rynku i zdecydował się na fundację parafii i budowę drugiego kościoła w innym miejscu.

Ów drugi kościół parafialny wzniesiono zatem na bazie fundacji witoldowej na rozległym placu opodal Starego Rynku, do którego przylgnęła odtąd nazwa Nowy Rynek. Pierwsza pewna wzmianka o tej świątyni pochodzi z października 1536 r., kiedy to proboszcz parafii farnej, ks. Józef Żebrowski, liczący lat 60 i wspomniany ks. Marek ze Skrzyszewa, zarządzający prepozyturą Ducha Świętego, zeznali przed komisją biskupią powołaną do zbadania sprawy uposażenia parafii goniądzkiej, że nie widzieli ani nie czytali dokumentu fundacyjnego, ale obaj słyszeli, że kościół ten został ufundowany przez wielkiego księcia Witolda¹².

Informacja ta znajduje również odzwierciedlenie w dokumentach rzekomo wystawionych przez Aleksandra Jagiellończyka w 1484 oraz w 1500 lub 1504 r. Oba te dokumenty są bez wątpienia aktami podrobionymi, spreparowanymi na okoliczność udokumentowania

¹¹ *Codex Epistolaris Vitoldi*, nr 179, 187, 188, 249, 284, 290.

¹² APB, Kamera, sygn. 2588, Depositos testium, 1536, k.nlb.

prawa własności plebanów goniądzkich do kwestionowanego wówczas ich uposażenia¹³. W piśmie pochodzącym jakoby z 1484 r. zapisano, że: „ecciesiam parochialem in oppido nostro Goniądz, in honorem Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae, sancti Joannis Baptistae et Agnetis sanctae virginis patronorum, per praeclarum et illustrem principem dominum Vitoldum piaie memoriae, avum nostrum, magnum ducem Lituaniae, praedecessorem nostrum erectam, fundatam et aedificatam”¹⁴.

Dokument ten powstał zapewne około roku 1536. Jest aktem podrobionym, co nie oznacza, że zawiera wyłącznie nieprawdę. W przytoczonym fragmencie dotyczącym świątyni parafialnej fundacji witoldowej, wśród patronów tego kościoła wymieniono na pierwszym Najświętszą Maryję Pannę w tajemnicy Wniebowzięcia, następnie św. Jana Chrzciciela i św. Agnieszkę. Nie ma zdroworozsądkowych podstaw, by kwestionować prawdziwość tych danych. Kolejność wymienionych patronów ma uzasadnienie w gradacji ich znaczenia i chronologii ich żywota. Fundator nowej goniądzkiej fary zadbał też zapewne i o to, by nowej świątyni nadać godniejszy tytuł, niż ten, który nosił dotychczasowy, „konkurencyjny” kościół, fundowany przez Mazowżan. Stąd pierwotny tytuł witoldowej fary goniądzkiej: „Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny”. Wyjaśnienia wymaga natomiast fakt pojawienia się wśród wymienionych świętych Jana Chrzciciela i Agnieszki. Św. Jan Chrzciciel był zapewne patronem pierwszej świątyni w Goniądzu proveniencji mazowieckiej. Jeżeli pojawia się tutaj, to fakt ten może oznaczać tylko jedno: w chwili preparowania niniejszego dokumentu (lata trzydzieste XVI w.) wczesnośredniowieczna świątynia w Starym Rynku przestała funkcjonować, może nawet popadła w ruinę, w każdym razie nie sprawowano tam kultu, co wydaje się o tyle prawdopodobne, że nowi, litewscy posesorzy Goniądza, świadomi faktu, że weszli w jego posiadania drogą machinacji, nie byli za-

¹³ J. Kloza, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, s. 12; T. Kasabula, *Kształtowanie się beneficjum parafialnego w Goniądzu w okresie przedrozbiorowym*, w: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Przestrzenie*, Supraśl 2003, s. 297.

¹⁴ *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, t. 1, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948, nr 114, s. 140.

interesowani utrzymywaniem śladów przynależności tych terenów do prawowitych właścicieli – książąt mazowieckich. Takim niewątpliwie był kościół św. Jana w dawnej, mazowieckiej części miasta. Nowym właścicielom Goniądza zależało niewątpliwie, by św. Jan Chrzciiciel nie kojarzył się więcej z mazowieckimi początkami parafii, a z nowym porządkiem, legitymizowanym z wolna także poprzez fundację nowej świątyni, która przejęła wezwanie dotychczasowej. Z zeznania ks. Marka, od 1521 r. prepozyta kościoła szpitalnego pw. Ducha Świętego, wynika, że proboszczem w Goniądzu był Erazm Ciołek (1474-1522), postać wybitna, doskonale wykształcony humanista, członek kapituły katedralnej wileńskiej, sekretarz na dworze wielkoksiążęcym, a następnie na dworze króla Aleksandra, znany dyplomata cieszący się licznymi godnościami dworu papieskiego i osobistą przyjaźnią papieża Aleksandra VI. Po powrocie do kraju w 1502 r. wszedł w posiadanie kilku rentownych beneficjów, w tym beneficjum parafialnego w Goniądzu, co świadczy, iż uposażenie goniądzkiej parafii godne było duchownego tej rangi, zatem niemałe¹⁵. Wiadomo, że Ciołek przywiózł z Rzymu oprócz wspomnianych prowizji także sówite dary, wśród których najcenniejsze to liczne, rentowne odpusty, relikwie i przywileje dla kościołów litewskich. Rzecz oczywista, że coś z tych darów dostało się i kościołowi goniądzkiemu. A czegoś potrzebowała świątynia goniądzka bardziej niż relikwii. Można mniemać, iż takowych dotąd nie posiadała, bo trudno było, nawet w średniowieczu, o relikwie Najświętszej Maryi Panny czy św. Jana Chrzciiciela. Z rąk najwybitniejszego spośród plebanów goniądzkich kościół miejscowy otrzymał najcenniejszy dar, tak bardzo przezeń pożądany – relikwie św. Agnieszki, Dziewicy i Męczennicy i związane z tymi relikwiami odpusty. Podniosło to ogromnie prestiż nowej, parweniuszowskiej rzecz by można, świątyni, która odtąd całkowicie przesłoniła niewygodną pamięć dawnego mazowieckiego kościoła. Do dzisiaj jest to główne wezwanie kościoła parafialnego w Goniądzu. Nawet pieczęć miejska z 1582 r. przedstawiała Baranka, atrybut świętej Agnieszki,

¹⁵ S. Lempicki, *Ciołek Erazm*, w: *Polski słownik biograficzny*, Kraków 1938, t. 4, s. 78-81.

wpisanego w trójkąt – symbol Trójcy Świętej¹⁶. Dopiero gdzieś w XIX w. stwór zdobiący wizerunek napieczętny zinterpretowano jako wilka, a stąd już krok do owego potwornego niedźwiedzia, umieszczonego, nie wiedzieć czemu, w dzisiejszym herbie Goniądza. W tym miejscu siłą rzeczy rodzi się postulat, by z niedźwiedziem na tarczy herbowej coś zrobić, uporządkować pod względem heraldycznym herb miasta, czyli przywrócić wreszcie dawny, poświadczający chlubną przeszłość Goniądza motyw baranka i Trójcy Przenajświętszej na tarczy herbowej.

Trudna jest odpowiedź na pytanie, jak długo jeszcze po fundacji witoldowej funkcjonował kościół pw. św. Jana Chrzciciela. Pewne poszlaki wskazują, iż istniał jeszcze w drugiej połowie XV stulecia. Dnia 10 lutego 1464 r. w źródłach odnotowany został proboszcz parafii w Goniądzu, ks. Maciej (Mathias). W kilka dni później, dnia 13 lutego toż samo źródło określa proboszcza parafii goniądzkiej imieniem Mikołaj (Nicolaus)¹⁷. Oczywiście, mógł to być błąd kopisty, chociaż jest to mało prawdopodobne. Bardziej prawdopodobna wydaje się wersja, iż są to dwie różne osoby, dwaj proboszczowie goniądzcy – jeden z fary św. Jana Chrzciciela, drugi z fary Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

Pierwsza fara goniądzka znikła z akt na dobre dwa stulecia. W żadnym ze znanych dzisiaj źródeł z okresu od połowy XV do połowy XVII w., nawet w tych opisujących obiekty sakralne na terenie Goniądza, nie ma wprost wzmianki na temat tego kościoła. Wiele wskazuje na to, iż straciwszy rację bytu, a zapewne także uposażenie, obrócił się w ruinę i z czasem przestał istnieć. Pamięć o nim jednak wśród wiernych musiała być żywa, o czym świadczą wspomniane świadectwa duchownych z XVI w. Ślad po tej świątyni pozostał też w aktach inwentarzy dóbr królewskich z lat 1571 i 1573, poświadczających istnienie własności kościelnej w miejscu lokalizacji tego kościoła.

Prawdziwą zagadką jest ponowne pojawienie się tej świątyni po „potopie szwedzkim”. W 1655 r. akta lustracji starostwa knyszyńskie-

¹⁶ J. Kłoz, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę praw miejskich*, s. 13.

¹⁷ Tamże.

go i goniądzkiego o kościele pw. św. Jana Chrzciciela jeszcze milczą¹⁸. Pojawia się on nagle w aktach lustracji z lat 1661-1664, gdzie zanotowano wyraźnie, iż: „w Goniądzu znajdują się dwa kościoły: pw. Jana Chrzciciela oraz pw. Wniebowzięcia Maryi Panny. Trzeci kościół pod wezwaniem Świętego Ducha [szpitalny – T.K.] spłonął”¹⁹. Wiarygodność tej wzmianki można by podać w wątpliwość, gdyby nie fakt, że dnia 30 września 1675 r. ks. Ignacy Świątosławski, sporządzając opis kościołów goniądzkich, odnotował wyraźnie: „Kościoły parafialne są dwa: większy pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny i mniejszy Świętego Jana [...]. W kościele Św. Jana dobry dach i nowe okna. Ołtarz jeden. Ławki. Zakrystia. Nowy, mały przedsionek. Dzwon w sygnaturce”²⁰. Żywot tej świątyni był tym razem wyjątkowo krótki. W roku 1716 kościół św. Jana już nie istniał, choć w uposażeniu parafii wymieniono plac położony na terenie miasta, który „idzie od dzwonnicy, aż do cmentarza kościoła św. Jana, 6 stadiów długi i szeroki na 2”²¹. Jeszcze w 1734 r., gdy wymieniano place stanowiące uposażenie kościoła parafialnego, odnotowano, że „za św. Janem placów dwa”²². Własność kościelna przy Starym Rynku przetrwała bardzo długo, bo praktycznie do czasów współczesnych.

Trudno odtworzyć dokładnie dzieje kościoła parafialnego w Nowym Rynku w wieku XV i w pierwszej połowie wieku XVI. Wiadomo, że w drugiej połowie XVI stulecia była to świątynia bogato wyposażona, skoro właścicielka Goniądza wojewodzina witebska Anna z Radziwiłłów Kiszczyna, zmuszona w połowie XVI w. oddać swej krewnej i rywalce Petroneli z Radziwiłłów Dowojno Goniądz z okolicznymi dobrami, przede wszystkim wywiozła ze sobą wyposażenie świątyni wraz ze wszystkimi, jakie wówczas istniały, nadaniami królewskimi,

¹⁸ M. Giedz, *Goniądz – studium historyczno-urbanistyczne do planu zagospodarowania przestrzennego miasta*, s. 25.

¹⁹ Tamże, s. 26.

²⁰ APB, Kamera, sygn. 2588, Wizyta generalna kościoła w Goniądzu 30 września 1675 przez ks. Ignacego Świątosławskiego koanonika wileńskiego, k. 13.

²¹ APB, Kamera, sygn. 2588, Status curati beneficii goniądzensis, 1716, k. 300.

²² APB, Kamera, sygn. 2588, Traditio in anno 1734 die 15 Februarii ecclesiae Goniądzensis sita in decanatu Augustoviensi [...] tum descriptio inventarii supellectilis ecclesiasticae tum inventarium praedii Krzeczковиensis sequenti modo, k. 40 v.

szlacheckimi i mieszczańskimi, o co przez lata toczył się zażarty spór, w który aktywnie włączył się sam król Zygmunt August²³. W ciągu następnych lat kościół wyposażono na nowo, przywracając mu dawny blask, o czym świadczy zawartość sporządzonego w 1635 r. inwentarza²⁴.

Kres świetności tej świątyni położyły działania wojenne w czasie potopu szwedzkiego, zwłaszcza spustoszenia dokonane przez sprzymierzonych z Polską Tatarów. Po bitwie pod Prostkami 8 października 1656 r., podczas której do niewoli tatarskiej dostał się Bogusław Radziwiłł, Tatarzy oburzeni na hetmana Korwin-Gosiewskiego z powodu odebrania im rannego Radziwiłła, oskarżyli go o złamanie umowy sojuszniczej. Wracając na Krym, ciągnąc przez Podlasie, rekompensowali sobie poniesione straty, niszcząc i grabiąc po drodze, co się dało. Na drodze ich odwrotu jako pierwszy znalazł się Goniądz. Tatarzy złupili doszczętnie i spalili miasto. Pożar strawił doszczętnie kościół szpitalny Ducha Świętego i mocno naruszył kościół parafialny, tak że wymagał on w zasadzie odbudowy od podstaw²⁵. Może właśnie wówczas, nie dysponując żadną świątynią, podjęto decyzję o wskrzeszeniu kościoła św. Jana Chrzciciela na dawnym, tradycyjnym miejscu, zapewne mniej zniszczonym niż centrum miasta. Kościół stanął na placu ciągle w tradycji mieszkańców funkcjonującym jako „plac św. Jana”, na dawnym cmentarzu przykościelnym, noszącym zapewne ślady cmentarza grzebalnego, zatem uświęconym miejscem wiecznego spoczynku przodków. Mieszkańcy miasta, nie dysponując po wyniszczających wojnach środkami na odbudowę spalonej w centrum Goniądza świątyni ani na budowę nowego większego obiektu, wzniesli niewielki kościółek opodal zgłiszczy dotychczasowego. Przemawia za tym fakt, iż przytoczony wcześniej krótki opis tej świątyni z 1675 r. ukazuje ją jako obiekt niewielkich rozmiarów, o dawnej tradycji, ale doskonale zachowany, co może wskazywać, iż istotnie został wzniesio-

²³ A. Jabłonowski, *Podlasie*, w: *Źródła dziejowe*, t. 6, cz. 2, s. 220.

²⁴ APB, Kamera, sygn. 2588, Inventarium supellectilis ecclesiae goniądzensis tempore visitationis [...] anno domini 1635 die 12 mensis mai facta.

²⁵ T. Kasabula, *Dzieje parafii Goniądz do roku 1795*, Lublin 1989 (mps w Bibl. KUL), s. 48; J. Antoniuk, *Goniądz – dzieje miasta* (rkps w APG), b.n.s.

ny niedawno. Nie była to jednak, jak się wydaje, budowla ani solidnie skonstruowana, ani szczególnie wyposażona, skoro po odbudowaniu świątyni parafialnej, w dość krótkim czasie, jak wspomniano, przestała istnieć. Kościół parafialny odbudowywano przez około 20 lat²⁶. Podczas wizytacji diecezji w latach 1674-1679 biskup Mikołaj Słupski po wizycie w Goniądzu odnotował, iż „ks. Zygmunt Załęski zrestaurował kościół od dawna opuszczony”²⁷. Odrestaurowana świątynia nosiła tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Agnieszki Dziewicy i Męczennicy²⁸. Brak wezwania św. Jana Chrzciciela dowodzi, iż istniała jeszcze ciągle świątynia pod tym wezwaniem w Starym Rynku. Tak miasto, jak i budowle sakralne na jego terenie, w tym kościół parafialny, ucierpiały podczas wojny północnej. Tym razem zniszczenia usunięto dość sprawnie, w czym wielka zasługa długoletniego proboszcza goniądzkiego ks. Jana Godlewskiego. On zainicjował odbudowę kościoła i przez długie lata finansował kolejne jego remonty. Dzięki niemu w latach trzydziestych XVIII stulecia świątynia odzyskała dawny splendor²⁹.

Następcom ks. Godlewskiego daleko było do gorliwości koło utrzymania kościoła parafialnego, skoro w 30 lat później, w roku 1762, wizytator zanotował, iż „dawny ten kościół wymaga nie tyle remontu, co odbudowy”³⁰. Parafia natomiast przeżywająca pod względem uposażenia w drugiej połowie XVIII w. swe *prosperity* potrzebowała świątyni większej, bardziej przestronnej, dostosowanej do potrzeb duszpasterskich wiernych, którym nie był już w stanie sprostać stary kościół z połowy XVII stulecia. Dlatego też zaniechano poważniejszego jej remontu, wychodząc zapewne z założenia, że bardziej trafną i pożyteczną będzie decyzja przeznaczenia środków, jakie pochłone-

²⁶ APB, Kamera, sygn. 2588, Wizyta generalna kościoła w Goniądzu, 1675, k. 13.

²⁷ J. Kurczewski, *Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po najściu nieprzyjacielskim*, „Litwa i Ruś” 3 (1912), z. 1, s. 54.

²⁸ APB, Kamera, sygn. 2588, *Visitatio ecclesiae parochialis goniądzensis* [...] anno Domini 1735 die 17 septembris, k. 44.

²⁹ Tamże, *passim*; APB, Kamera, sygn. 2588, *Visitatio ecclesiae parochialis goniądzensis* [...] anno Domini 1737 die 17 Februarii, *passim*.

³⁰ APB, Kamera, sygn. 2588, *Visitatio ecclesiae parochialis goniądzensis* [...] anno domini 1762 die 18 mensis novembris expedita, k. 87 v.

łaby ewentualna przebudowa istniejącego obiektu, na budowę nowej świątyni, bardziej przystosowanej do potrzeb parafii, tym bardziej że bogate wówczas beneficjum parafialne, możni sponsorzy i hojny mecenat pozwalały na poważne inwestycje. Tak się też stało. W 1775 r. rozpoczęto budowę nowego, drewnianego kościoła na wyeksponowanym wzniesieniu na południe od Nowego Rynku przy ul. Tykockiej (obecnie Mickiewicza), na miejscu dawnego kościoła szpitalnego³¹. Kościół świętoduski został bowiem wraz z kościołem parafialnym niemal doszczętnie zniszczony w czasie Potopu. W kilka lat po wojnie wprawdzie go odbudowano, ale w nieco innym miejscu, zresztą w niewielkiej odległości od świątyni parafialnej³². Pozostałe, od wielu lat niezagospodarowane pogorzelsko, w duchu wierności dawnej tradycji, postanowiono wykorzystać teraz pod budowę nowego kościoła. Świadczy o tym ton listu biskupa przemyskiego Antoniego Betańskiego, wówczas już proboszcza goniądzkiego, do J. P. Rogowskiego, w którym nadawca pisze, że „kościół w Goniądzu życzy sobie, aby był postawiony na dawnym miejscu”. Nową świątynię parafialną w Goniądzu ufundował proboszcz goniądzki, biskup przemyski Antoni Betański przy wsparciu Izabeli z Poniatowskich Branickiej, pani na Białymstoku, kasztelanowej krakowskiej i hetmanowej wielkiej koronnej. Projekt wykonał nadworny architekt Branickich Jan Sękowski³³. W trakcie budowy tej świątyni 8 września 1779 r., akurat w uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, podczas pożaru, który strawił większość drewnianej zabudowy miasta, z dymem poszedł dotychczasowy kościół parafialny w Nowym Rynku. Nieukończona jeszcze świątynia przejęła jego funkcję, jako kościoła parafialnego. Nadano jej wezwanie Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, św. Jana Chrzciciela i św. Agnieszki³⁴. Kościół był z drewna, na rzucie krzyża, pokryty gontem, z jedną wieżą, miał 54 łokcie (ok. 38 m) długości

³¹ APB, Kamera, sygn. 2588, Wizyta generalna dziekańska kościoła parafialnego i Św. Ducha [...] odprawiona 1804, s. 5.

³² M. Giedz, *Goniądz – studium historyczno-urbanistyczne do planu zagospodarowania przestrzennego miasta*, s. 28.

³³ Tamże, s. 26.

³⁴ APB, Kamera, sygn. 2588, Wizyta generalna dziekańska kościoła goniądzkiego roku 1782 miesiąca września 24 dnia, k. 140.

i szerokości bez kaplic łokci 19,5 (ok. 14 m)³⁵. „Cały w dobrym guście i architekturze doskonały” – tak określił ten obiekt autor inwentarza parafialnego z 1783 r.³⁶ Kościół ten służył wiernym przez cały okres niewoli narodowej, aż do roku 1921, kiedy to 26 września, w poniedziałek, z nieustalonych przyczyn spłonął doszczętnie. Na jego miejscu zbudowano w latach 1921-1924 obecną świątynię parafialną³⁷.

To tylko krótki zarys bogatych dziejów budowli sakralnych w jednej z najstarszych parafii obecnej archidiecezji białostockiej. Dokładne ich poznanie wymaga dalszych badań, zwłaszcza prac archeologicznych w najstarszej części miasta. Bez ich przeprowadzenia i specjalistycznej analizy wiele ustaleń poczynionych w dotychczasowej historiografii odnoszącej się do parafii w Goniądzu, także skonstruowanych w prezentowanym tu tekście, pozostanie nadal w sferze hipotez. Należy się spodziewać, że goniądzka ziemia kryje w sobie wiele jeszcze niespodzianek, a pewnie i sensacji, których odkrycie, analiza i opis przyczyniłyby się do wyjaśnienia niejednej zawiłej, pozostającej dotąd w sferze domysłów kwestii. Tam szukać należy odpowiedzi na pytania, na które historycy, osiągnąwszy już pułap swych warsztatowych możliwości, odpowiedzieć nie są w stanie. Wszystko to razem wzięte pozwoliłoby na bliższe poznanie i zrozumienie o tyle ciekawych, co i skomplikowanych dziejów zarówno miasta, jak i lokalnego Kościoła.

³⁵ APB, Kamera, sygn. 2588, Wizyta generalna, 1804, s. 5.

³⁶ APB, Kamera, sygn. 2588, Inwentarz kościoła parafialnego w Goniądzu, 1783, k. 141.

³⁷ Centralne Archiwum Historyczne Litwy w Wilnie, F 604-I-7803, [Telegram ks. Wojdyłowskiego donoszący Kurii Arcybiskupiej w Wilnie o pożarze kościoła goniądzkiego], 26 IX 1921; CAHL, F 604-I-7807, Inwentarz rz. kat. kościoła w Goniądzu sporządzony dnia 29 IV 1925, k. 1.

KRZYSZTOF POGORZELSKI

Członkowie bractw religijnych działających przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1795

Bractwa religijne to zrzeszenia osób przeważnie świeckich, erygowane lub zatwierdzone przez władzę kościelną, posiadające własne statuty, wewnętrzną organizację, określony cel i sposoby jego realizacji. W przeciwieństwie do kongregacji zakonnych, członkowie bractw nie składali ślubów i nie byli zobowiązani do codziennego życia we wspólnotach. Głównym ich celem było propagowanie i rozwijanie kultu osób Boskich, Matki Najświętszej lub wybranych świętych oraz pogłębianie religijności członków bractwa i działalność charytatywna w stosunku do ludzi ubogich, chorych i potrzebujących pomocy materialnej. Każde bractwo nosiło wezwanie, określające jego nazwę. Pod tym względem można je podzielić na bractwa: osób i tajemnic Boskich (np. Trójcy Świętej), pod wezwaniem Matki Boskiej (np. NMP, Szkaplerza św.), pod wezwaniem różnych świętych (np. św. Anny, św. Barbary, św. Franciszka) oraz inne niemieszczące się w trzech wymienionych grupach, np.: Dobrej śmierci, literackie, szpitalne, pokutne, wspomagające więźniów. Niektóre z bractw posiadały tytuł archikonfraterni, który był nadawany przez Stolicę Apostolską z przywilejem zakładania tego samego stowarzyszenia przy innych kościołach lub agregowania do swej wspólnoty¹.

Celem niniejszej pracy jest ukazanie członków bractw religijnych przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1795. Omówione zostaną zagadnienia dotyczące: rekrutacji, składu społecznego stowarzyszeń, magistratu brackiego, obowiązków konfratrów oraz schadzek w kaplicach brackich. Najstarszy rodowód posiadało Bractwo św. Anny, którego introdukcja przy parafii węgrowskiej miała miejsce w święto patronalne 26 lipca 1631 r.² Drugim stowarzyszeniem religijnym, działającym przy parafii węgrowskiej, była archikonfraternia Trójcy Przenajświętszej. Została ona wprowadzona w uroczystość Wniebowzięcia NMP 1714 r. przez Aleksandra Benedykta Wyhowskiego, biskupa łuckiego. Kolatorem arcybractwa był Jan Reisner, królewski malarz, architekt i geometra, który uposażył je przed śmiercią sumą 5000 złp.

Podstawową bazą materiałową są źródła rękopiśmienne wytwarzane przez same bractwa, stanowiące podstawę księgozbioru korporacji węgrowskich, które obecnie znajdują się w Zespołach Akt Parafii Węgrów, w zasobach Archiwum Diecezjalnego w Drohiczyźnie nad Bugiem. Należą do nich tzw. księgi sesji, w których spisywano protokoły ze schadzek brackich: „Księga sesji bractwa Św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1934”³ oraz „Księga sesji bractwa Trójcy Przenajświętszej przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie 1714-1783”⁴. Niezwykle cenne są tzw. albumy

¹ S. Chodyński, *Bractwo*, w: M. Nowodworski (red.), *Encyklopedia kościelna*, t. II, Warszawa 1873, s. 551-577; B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 1967, t. X, nr 1-2, s. 289-356; K. Kuźmak, *Bractwo kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1976, t. II, k. 1013-1020.

² Data introdukcji Bractwa św. Anny nie jest przypadkowa, ponieważ rok wcześniej po wieloletnich sporach katolików z protestantami został zwrócony parafii katolickiej kościół węgrowski, będący w latach 1558-1630 w posiadaniu protestanckim. Głównym celem nowo erygowanej konfraterni św. Anny było odzyskanie świątyni, obrona wiary katolickiej i podejmowanie dyskusji z innowiercami.

³ Archiwum Diecezji Drohiczyńskiej (dalej ADD), Zespół Akt Parafii Węgrów (dalej ZAPW), V/Fr/1, Księga sesji bractwa Św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1934.

⁴ Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Przenajświętszej przy kościele WNMP w Węgrowie 1714-1783.

brackie, czyli specjalne księgi, w których wpisywano nowo przyjętych członków konfraterni: „Księga członków bractwa św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1712-1747”⁵ i „Księga członków bractwa Trójcy Świętej w parafii WNMP w Węgrowie 1714-1923”⁶. Szczególnie interesujący jest dokument erekcyjny archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej: „Litearae Aggregationum Indulgentiarum et Privilegiorum”⁷.

Zarys dziejów parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w okresie przedrozbiorowym

Węgrów określany w źródłach jako Węgrowo, Vęgrov, Vandrov, Vąngrov, Vangrov położony jest na pograniczu historycznego Podlasia, w ziemi drohickiej, w jej południowo-zachodnim krańcu nad brzegiem Liwca i lewym dopływem Bugu. Jest to teren dawnej ziemi drohickiej, wchodzącej w skład województwa podlaskiego, którego stolicą był Drohiczyn nad Bugiem. Pierwsza historyczna wzmianka o Węgrowie pochodzi z aktu erekcyjnego parafii pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP, św. Apostołów Piotra i Pawła oraz św. Andrzeja i św. Katarzyny⁸. Akt ten datowany na 1414 r. zachował się jedynie w odpisie w archiwum parafialnym, ponieważ oryginał złożony do aktów sądowych Trybunału Lubelskiego zaginął. Z odpisu aktu erekcyjnego parafii dowiadujemy się, że Piotr Pilik ze Skuł, błędnie określany przez wielu badaczy jako „Pełka”, wojewoda mazowiecki

⁵ Tamże, V, Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1712-1747.

⁶ Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św. w parafii WNMP w Węgrowie 1714-1923.

⁷ Tamże, V/Fr/3, Dokument erygowania bractwa Trójcy Przenajświętszej w parafii WNMP w Węgrowie z 13 maja 1713 r.

⁸ Początkowo parafia węgrowska podlegała biskupowi mającemu swą siedzibę we Włodzimierzu, od 1425 r. w Łucku, zaś od XVI stulecia w Janowie Podlaskim. Genezę biskupstwa łuckiego datuje się na drugą połowę XIV w. (ok. 1357 r.), które nazywało się włodzimierskim. W 1425 r. stolicę diecezji przeniesiono z Włodzimierza do Łucka i odtąd nosiła nazwę „łuckiej”, a od XVII w. „łuckiej i brzeskiej” (L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII w.*, Lublin 1983).

(1401-1435)⁹, ufundował w Węgrowie kościół i obdarował go nadaniem ziemi w Węgrowie¹⁰.

W 1441 r. książę mazowiecki Bolesław IV dokonał lokacji miasta, któremu nadał prawa chełmińskie (potwierdził je w 1650 r. król Jan Kazimierz). W 1451 r. Stanisław z Ołomuńca, dziedzic miasta, zapisał jedną włókę ziemi kościołowi węgrowskiemu na ufundowany przez niego ołtarz, nadto plebanowi i jego wikarym trzy włóki z prawem wolnego mlewa i prawo wolnego łowienia ryb w rzekach i stawach oraz włókę dla nauczyciela szkoły. W latach 1476-1497 włość węgrowska (166 włók osiadłych) należała do „Uhrowskich”, czyli Węgrowskich, a następnie w latach 1506-1522 przeszła we władanie Kostewiczów h. Leliwa, przypuszczalnie z okazji ślubu Maryny Uhrowskiej z Januszem Kostewiczem, miecznikiem litewskim, wojewodą witebskim, podlaskim i starostą kowieńskim¹¹.

W 1545 r. dobra węgrowskie przeszły na własność rodziny Kisków h. Dąbrowa z Ciechanowca, przypuszczalnie z racji ślubu Anny z Radziwiłłów ze Stanisławem Kiską, wojewodą witebskim. Po śmier-

⁹ Piotr Pilik pisał się ze Skul, leżących w ziemi czerskiej. W latach 1381-1398 był marszałkiem dworu księcia mazowieckiego Janusza I Starszego. W 1385 r. piastował urząd podstolego warszawskiego, a w latach 1390-1400 był podkomorzym zakroczymskim, a od 1402 do 1435 r. wojewodą mazowieckim. Należał wówczas do elity dworskiej księcia Janusza I Starszego. Po śmierci ojca, wojewody Jaśka Pilika, został kolejnym wojewodą mazowieckim. Z tytułem wojewody spotykamy go na liście świadków przywilejów książąt mazowieckich (J. Sawicki, *Iura Masowiae Terrestria*, Warszawa 1972, t. I, s. 98, 136; J. Piętko, *Mazowiecka elita feudalna późnego średniowiecza*, Warszawa 1975, s. 93; A. Wolff, *Studia nad urzędnikami mazowieckimi 1370-1526*, Wrocław 1962, s. 225-295).

¹⁰ Od strony Ruchny, wsią Szaruty, wolnym wyrębem w lasach i prawem do korzystania z pastwisk. Dziedzic Węgrowa, Piotr Pilik „dla pomnożenia chwały Boskiej pomiędzy nowymi chrześcijanami funduje Capellam seu ecclesiam” (cyt. za: A. Jabłonowski, *Polska XVI w. pod względem geograficzno-statystycznym*, t. VI: *Podlasie*, w: *Źródła dziejowe*, t. XVII, Warszawa 1908, cz. 2, s. 214-215; A. Czapka, *Węgrów. Monografia historyczno-architektoniczna*, Warszawa 1959, s. 6; S. Kosiński, *W mrokach historii*, w: A. Kołodziejczyk, T. Swat (red.), *Węgrów, dzieje miasta i okolic w latach 1441-1944*, Węgrów 1991, s. 15).

¹¹ ADD, ZAPW, III/1/3: Inwentarz kościoła parafialnego w Węgrowie 1840-1849, k. 16-17; A. Jabłonowski, *Polska XVI w. pod względem geograficzno-statystycznym*, cz. 3, s. 136.

ci męża (Stanisława Kiszki) w 1554 r. ówczesna dziedziczka dóbr węgrowskich, która interesowała się współczesnymi nowinkami religijnymi, wkrótce stała się jedną z największych na Podlasiu zwolenniczek i opiekunek reformacji¹².

Do wzrostu znaczenia poglądów reformacyjnych w Węgrowie przyczyniło się powstanie w nim ważnego ośrodka ariańskiego. Zbór założony przez Annę Kiszczynę w 1558 r. objął w posiadanie świątynię katolicką, plebanię oraz dochody z majątku parafialnego, zaś ówczesny proboszcz kościółka NMP, ks. Walenty Suchodolski został usunięty przez właścicielkę Węgrowa. Funkcję kościoła parafialnego w latach 1558-1630 pełnił prawdopodobnie drewniany kościół pod wezwaniem św. Barbary, ufundowany w 1509 r. przez Jana Kostewicza, ówczesnego dziedzica węgrowskiego. Przejęcie kościoła pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP nastąpiło w 1558 r., po wydaniu edyktu Zygmunta Augusta zabraniającego wprowadzenia wszelkich dalszych zmian w stanie posiadania Kościoła katolickiego i pociągającego tych, którzy przekroczą ten zakaz, przed sąd królewski¹³.

Sprawa zwrotu Kościołowi katolickiemu kościółka Wniebowzięcia NMP oraz dóbr parafii węgrowskiej została polubownie załatwiona dopiero 14 czerwca 1596 r., na drodze układu zawartego w Drohiczynie pomiędzy ówczesnym biskupem łuckim, Bernardem Maciejowskim¹⁴, a dziedzicami Węgrowa, Elżbietą Ostrojską, wdową po Janie Kiszce i drugim jej mężem Krzysztofem Mikołajem Radziwiłłem. Choć dobra kościelne zwrócono już w 1596 r., to sam kościół murowany oddano

¹² Anna Kiszczyna była ostatnią córką Janusza Mikołajewicza Radziwiłła, podczaszego litewskiego (1517-1542), starosty bielskiego (1522) i żmudzkiego (1535) oraz Elżbiety Kostewiczówny (J. Zawadzki, *Anna z Radziwiłłów Kiszczyna – burzliwe losy dziedziczki fortuny*, w: *Magnateria Rzeczypospolitej w XVI-XVIII w.*, Białystok 2003, s. 381-392).

¹³ W. Zakrzewski, *Powstanie i rozwój reformacji w Polsce 1520-1572*, Lipsk 1870, s. 107-108.

¹⁴ Bernard Maciejowski h. Ciołek, biskup łucki (1587-1600), późniejszy arcybiskup gnieźnieński, biskup krakowski i prymas Polski, wielki reformator Kościoła polskiego, wprowadzający w życie postanowienia soboru trydenckiego (*PSB*, t. XIX, Wrocław 1974, s. 48-52).

katolikom dopiero w 1630 r. Uczynił to Krzysztof Radziwiłł, hetman polny litewski, jako opiekun małoletniego Bogusława Radziwiłła¹⁵.

W 1664 r. Bogusław Radziwiłł sprzedał Węgrów wraz z dobrami węgrowskimi Janowi Kazimierzowi Krasińskiemu¹⁶, podskarbiemu wielkiemu koronnemu, wyłączając ze sprzedaży zbór z plebanią, szpitalem i szkołą oraz gruntami (16 morgów). Zobowiązywał również nowego właściciela do zapewnienia protestantom prawa swobodnego odprawiania nabożeństw¹⁷. Nowy właściciel Węgrowska okazał się przychylny dla katolików zamieszkujących parafię węgrowską. J. K. Krasiński, jako gorliwy propagator i protektor katolicyzmu, nie zamierzał tolerować w Węgrowie szerzącej się herezji. Wkrótce więc rozpoczął starania o sprowadzenie do miasta ojców reformatów, których głównym celem miało być ugruntowanie katolicyzmu w jego dobrach. Wkrótce, po przybyciu reformatów, Węgrów stał się widownią ostrych starć na tle religijnym. Reformaci mieli spełniać misję nawracania różnowierców w sposób bezwzględny. Zakonnicy grozili klątwą ludziom, utrzymującym z heretykami jakiekolwiek stosunki. Według relacji Gabriela Dyjakiewicza¹⁸, kaznodziei zboru kalwińskiego w Węgrowie, podpalaczami zboru węgrowskiego ufundowanego przez Krzysztofa Radziwiłła mieli być ojcowie reformaci¹⁹.

¹⁵ T. Wyszomirski, *Z przeszłości zboru protestanckiego w Węgrowie w XVII-XVIII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1959, t. IV, s. 138-139.

¹⁶ Jan Kazimierz Krasiński h. Ślepowron (1607-1669), starosta grabowski (1635) i plocki (1637), kasztelan ciechanowski (1637), wojewoda plocki (od 1648-1659), starosta łomżyński (1652-1660), przasnyski (1652), podskarbi wielki koronny (1658-1669), starosta nowomiejski (1660), łuczyński (1665), wielborski, opinogórski, ciechanowski, zmarł 28 marca 1669 r. (PSB, t. XV, s. 179-180).

¹⁷ ADD, ZAPW, XIII/Y/1: Wizytacja generalna kościoła WNMP w Węgrowie i kościołów filialnych w Jarnicach i Starej Wsi, dokonana przez biskupa lubelskiego Wojciecha Leszczyca Skarszewskiego 1811 r., k. 109-110; T. Wyszomirski, *Z przeszłości zboru*, s. 144.

¹⁸ G. Dyjakiewicz pozostawił pamiętnik obejmujący lata 1689-1717, a więc okres, jaki spędził w Węgrowie. Pamiętnik ten znajdował się przed 1939 r. w archiwum synodu wileńskiego, dotarł do niego przed wojną Tadeusz Wyszomirski i wykorzystał w swojej pracy (PSB, t. VI, Kraków 1946, s. 53-54).

¹⁹ „Zapalenia autorami byli niektórzy z mnichów klasztoru węgrowskiego *Ordinis Franciscanorum Reformatorum*, jako się sami z tem potem wydali i postrzeżono ślad ich sandałów dziurawych około zboru spalonego. Osobliwie powiadają, że jeden był

W 1707 r. administrację parafii węgrowskiej przejęli księża bartoszkowie, zwani na ziemiach polskich bartolomitami lub komunistami (*Institutum Sacerdotum Saecularium in Communi Viventium*). Bartoszkowie uważali się nie za nowy zakon, ale za kongregację kleru świeckiego, a właściwie za instytucję, która ma wskazać możliwie konkretnie drogę do podniesienia poziomu tego kleru. Zrzeszenie to zostało założone w połowie XVII w. w Niemczech przez Bartłomieja Holzhausera (1613-1658). Punktem wyjścia dla ich założyciela było stwierdzenie, że warunkiem reformy chrześcijańskiej i właściwego poziomu religijnego społeczeństwa jest odpowiednie przygotowanie i życie kleru świeckiego. Dobrowolna wspólnota stanowiła fundamentalny warunek przynależności do grupy, stąd też określenie księży „komunistami”. Wstępujący nie składali ślubów, jedynie przysięgę. Komuniści mieli za zadanie w pełni pozostać kapłanami diecezjalnymi a na terytoriach prowadzić parafie i seminaria duchowne²⁰.

W dniu 14 października 1711 r., z inicjatywy ówczesnego właściciela dóbr węgrowskich hrabiego Jana Bonawentury Krasińskiego, został podpisany akt erekcyjny prepozytury (z prepozytem na czele), mansjonarii (złożonej z sześciu kapłanów i sześciu kleryków) oraz seminarium księży bartoszków w Węgrowie. Dzięki istnieniu przy parafii prepozytury i mansjonarii z większą liczbą kapłanów możliwe było zorganizowanie bogatszego życia religijnego parafii poprzez prowadzenie bractw religijnych i sprawowanie licznych nabożeństw²¹.

tego największym pryncypałem, gwardian natenczas klasztoru” (cyt. za: T. Wyszomirski, *Z przeszłości zboru*, s. 147).

²⁰ Komuniści, w: *Encyklopedia kościelna*, Warszawa 1877, t. X, s. 570-578; J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI-XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. II, Kraków 1970, s. 579-581; M. Brudzisz, *Księża Wspólnego Życia*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2004, t. X, k. 118-123.

²¹ ADD, ZAPW, III/Q/1: Erectio Foundationis Ecclesiae Praeposituralis Węgroviensis per Alexandrum de Wyhowo Wyhowski Episcopum Lucoriensem et Brestensem, Abbatem Siecichoviensem lata et promulgata. A. D. 1711, die 21 Octobris, k. 45-53; ADD, ZAPW, III/Q/1: Fundatio seu verius melioratio foundationis Ecclesiae Praeposituralis Węgroviensis pro Institutionem Clericorum Saecularium in Comune Viventium per Joannem Bonaventuram in Krasne Comitum Palatinum Plocensem 1711, k. 3-4.

Rekrutacja członków sodalicii

Zagadnienie rekrutacji wiernych do bractw węgrowskich pozwala na omówienie wielu interesujących kwestii, takich jak ustalenie czasu istnienia samych korporacji, popularność w poszczególnych okresach oraz pozwala odtworzyć ich skład społeczny. Znajomość rekrutacji członków jest nieodzowna również przy badaniu zasięgu ich oddziaływania, zarówno terytorialnym, jak i liczebnym.

Podstawowym źródłem pozwalającym uchwycić liczbę członków sodalicii węgrowskich, stanowią wpisy dokonywane w specjalnie do tego przeznaczonych księgach, tzw. albumach brackich. Do naszych czasów w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie zachowały się bezcenne albumy brackie dla konfraterni św. Anny, rejestrujące członków od 1631 do 1747 r.²² i dla archikonfraterni Trójcy Świętej, zawierające wpisy od 1714 do 1923 r.²³ Dla celów uzupełniających okazały się również pożyteczne księgi sesji konfraterni św. Anny, prowadzone w latach 1631-1934 oraz sesji arcybractwa Trójcy Przenajświętszej z lat 1715-1783, w których umieszczano bogate relacje z zebrań odbywanych w XVII-XVIII stuleciu²⁴.

Wpisów do konfraterni dokonywano wprawdzie na różnych schadzках, jednak przeważnie czyniono to podczas sesji generalnych, w związku ze świętami patronalnymi właściwymi bractwom węgrowskim. I tak jednym z konwencjonalnych dni, w których wpisywano wszystkich chętnych, była uroczystość św. Anny (26 lipca) lub Trójcy Przenajświętszej²⁵.

²² ADD, ZAPW, V/Fr/2: Księga członków bractwa św. Anny przy kościele WNMP w Węgrowie 1712-1747.

²³ Album archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej liczy 79 kart, a treść jego stanowią wpisy członków w latach 1714-1923. Na potrzeby niniejszej pracy zostały zanalizowane wpisy za okres 81 lat, to jest od momentu pierwszej sesji w 1714 r., do cezury chronologicznej badań, tj. do 1795 r. (Tamże, V/Fr/4: Księga członków bractwa Trójcy Św. w parafii WNMP w Węgrowie 1714-1923).

²⁴ Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny przy kościele WNMP w Węgrowie 1631-1934; Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św. 1714-1783.

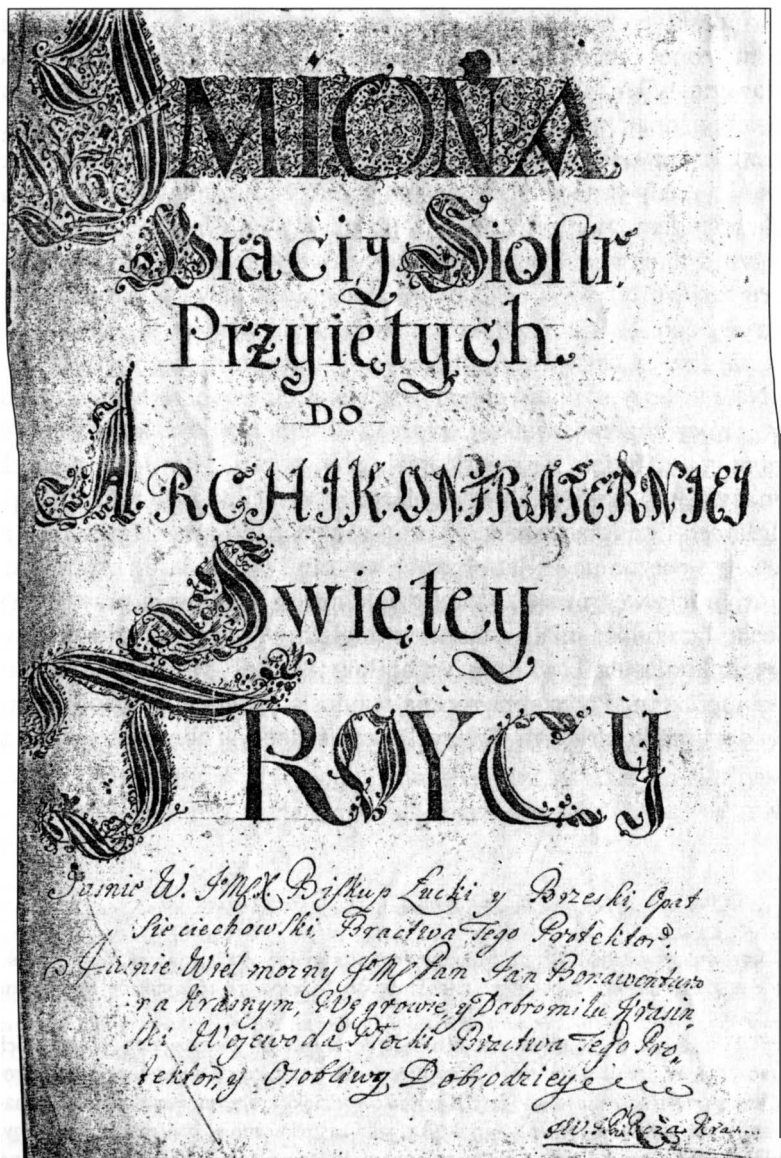
²⁵ Na podstawie dobrze zachowanych albumów brackich wydaje się, że konfraternie węgrowskie przywiązywały większą troskę o ich staranne prowadzenie i przechowywanie, aniżeli o pozostałe księgi. Nie zachowały się np. księgi zmarłych człon-

W praktyce prowadzenie poszczególnych albumów brackich było urozmaicone, gdzie same wpisy przybierały różną formę. Najczęściej podawano tylko imię i nazwisko osoby wstępującej do konfraterni. Czasami jednak występowały zapisy o bogatszej treści, gdzie oprócz imienia i nazwiska podawano przynależność stanową, pełnione godności i urzędy oraz miejsce pochodzenia. Naturalnie te najbogatsze pod względem merytorycznym zapisy mają największą wartość badawczą. Na ich podstawie można scharakteryzować zagadnienia dotyczące zasięgu terytorialnego i społecznego oddziaływania konfraterni węgrowskich. Niestety, zapisy w takiej formie występują jednak rzadko i nie można całkowicie odtworzyć składu społecznego sodalicji²⁶.

Na pierwszym miejscu pod względem liczebności było arcybractwo Trójcy Przenajświętszej, którego album bracki z lat 1714-1795 zawiera 5489 imion i nazwisk osób obojga płci. Najwięcej nowych członków (421) przyjęto podczas pierwszej elekcji w 1714 r. W następnych latach liczba ta wahała się od 9 w 1771 r. do 272 osób w 1716 r. Przeciętna roczna na 81 lat objętych wpisami wyniosła 67 osób. Druga korporacja węgrowska, której działalność obejmowała prawie dwa stulecia, liczebność miała znacznie mniejszą. W sumie w latach 1631-1795 do konfraterni św. Anny wstąpiło 2487 osób, w tym 1565 kobiet i 922 mężczyzn. Przeciętna roczna wyniosła zaledwie 15 osób. Przyjęcie do archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej obrazuje tabela 1.

ków bractw węgrowskich. O tym, że względem albumów wykazywano większą dbałość, świadczy również fakt ich bogatego zdobienia kart tytułowych różnymi dekoracyjnymi rysunkami.

²⁶ Korzystanie z albumów jest utrudnione z powodu urozmaiconej praktyki ich prowadzenia. W archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej stosowano powszechną chronologiczną rejestrację nowo przyjętych członków, dzięki której można dokładnie zanalizować jej rozwój liczebny. Drugą praktyką, jaką zastosowano w konfraterni św. Anny, był układ alfabetyczny, według imion członków. Postępowanie takie pozwala tylko na przeprowadzenie ogólnych obliczeń i uniemożliwia szczegółową analizę rozwoju liczebnego bractwa w poszczególnych latach.



Ilustracja 1. Kserokopia karty czwartej z albumu członków archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej (ADD, ZAPW, V/Fr/4)

Tabela 1. Rekrutacja członków do archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej
w latach 1714-1795

Rok	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1	2	3	4	5	6	7
1714	242	57,4%	179	42,6%	421	100
1715	41	42,7%	55	57,3%	96	100
1716	174	63,9%	98	36,1%	272	100
1717	98	56,3%	76	43,7%	174	100
1718	97	70%	40	30%	137	100
1719	63	58,8%	46	41,2%	107	100
1720	57	64,7%	31	35,3%	88	100
1721	46	49,5%	47	50,5%	93	100
1722	55	59,1%	38	40,9%	93	100
1723	56	58,3%	40	41,7%	96	100
1724	90	83,3%	18	16,7%	108	100
1725	65	55,1%	53	44,9%	118	100
1726	45	65,2%	24	34,8%	69	100
1727	102	83,6%	20	16,4%	122	100
1728	32	60,3%	21	39,4%	53	100
1729	47	64,3%	26	35,7%	73	100
1730	68	69,3%	30	30,7%	98	100
1731	87	71,3%	35	28,7%	122	100
1732	56	62,9%	33	37,1%	89	100
1733	96	79,3%	25	20,7%	121	100
1734	61	74,3%	21	25,7%	82	100
1735	34	66,6%	17	33,4%	51	100
1736	15	42,8%	20	57,2%	35	100
1737	16	47%	18	53%	34	100
1738	21	65,6%	11	34,4%	32	100

1	2	3	4	5	6	7
1739	42	72,4%	16	27,6%	58	100
1740	39	79,6%	10	20,4%	49	100
1741	24	70,6%	10	29,4%	34	100
1742	18	69,3%	8	30,8%	26	100
1743	25	67,5%	12	32,5%	37	100
1744	68	83,9%	13	16,1%	81	100
1745	57	83,8%	10	16,2%	68	100
1746	42	71,1%	17	28,9%	59	100
1747	94	78,3%	26	21,7%	120	100
1748	29	69%	13	27%	42	100
1749	58	87,8%	8	12,2%	66	100
1750	88	68,2%	41	31,8%	129	100
1751	66	82,5%	14	17,5%	80	100
1752	29	78,3%	8	21,7%	37	100
1753	76	73%	28	27%	104	100
1754	50	75,7%	16	24,3%	66	100
1755	53	57,6%	16	24,3%	66	100
1756	55	76,3%	17	23,7%	72	100
1757	21	84%	4	16%	25	100
1758	17	34%	33	66%	50	100
1759	33	61,1%	21	28,9%	54	100
1760	19	70,3%	8	29,7%	27	100
1761	36	73,4%	13	26,6%	49	100
1762	21	87,5%	3	12,5%	24	100
1763	26	70,2%	11	29,8%	37	100
1764	66	74,1%	23	25,9%	89	100
1765	39	46,4%	45	53,6%	84	100
1766	56	73,6%	20	26,4%	76	100
1767	33	68,7%	15	31,3%	48	100

1	2	3	4	5	6	7
1768	16	66,7%	8	33,3%	24	100
1769	19	79,1%	5	20,9%	24	100
1770	6	37,5%	10	62,5%	16	100
1771	9	100%	–	–	9	100
1772	6	66,6%	3	33,4%	9	100
1773	20	83,3%	4	16,7%	24	100
1774	14	77,7%	4	22,3%	18	100
1775	23	27,3%	61	72,7%	84	100
1776	–	–	–	–	–	–
1777	–	–	–	–	–	–
1778	–	–	–	–	–	–
1779	30	58,8%	21	41,2%	51	100
1780	4	40%	6	60%	10	100
1781	19	61%	12	39%	31	100
1782	27	60%	18	40%	45	100
1783	31	49,2%	32	50,8%	63	100
1784	46	52,8%	41	47,2%	87	100
1785	8	20,5%	31	79,5%	39	100
1786	16	44,4%	20	55,6%	36	100
1787	29	72,5%	11	27,5%	40	100
1788	18	29%	44	71%	62	100
1789	30	33,3%	60	66,7%	90	100
1790	16	41,1%	23	58,9%	39	100
1791	19	61,2%	12	38,8%	31	100
1792	22	53,6%	19	46,4%	41	100
1793	6	54,5%	5	45,5%	11	100
1794	21	100%	–	–	21	100
1795	12	75%	4	25%	16	100
Ogółem	3511	64%	1978	36%	5489	100

Pierwszym faktem, jaki daje się zauważyć, analizując przedstawione powyżej liczby, jest ponadsześćdziesięcioprocentowa przewaga kobiet nad mężczyznami. Warto zaznaczyć, iż w obu bractwach węgrowskich przeważały kobiety i przewaga ta była bardzo wyraźna. Na ogólną liczbę 2487 członków bractwa św. Anny mężczyzn było 922 (czyli 37%), a kobiet 1565 (a więc 63%). W archikonfraterni Trójcy Świętej na wpisanych ogółem 5489 osób proporcje przedstawiały się prawie identycznie, mężczyźni stanowili 36% (1978) a kobiety 64% (3511).

Stwierdzenie liczniejszego udziału kobiet w bractwach węgrowskich nasuwa automatycznie pytanie: Co leżało u podstaw tej charakterystycznej różnicy w proporcjach obu płci i czy przejaw ten był zjawiskiem szerszym? Można wiązać to z ich posłannictwem i charakterem. Na przykład w konfraterni św. Anny patronowała matka Najświętszej Maryi Panny, stawiana jako wzór do naśladowania dla kobiet. Sama nazwa „św. Anny” zdaje się sugerować, że ta sodalicja powinna być bardziej poddana feminizacji, aniżeli inne. Można to również tłumaczyć, iż mężczyźni, podobnie jak dzisiaj, wykazywali mniejsze zainteresowanie praktykami dewocyjnymi niż kobiety. Należy zauważyć, że zaobserwowana prawidłowość była zjawiskiem powszechnym, niezależnym od typu i rodzaju bractwa, jak również okresu czasowego²⁷.

Liczny udział kobiet w korporacjach węgrowskich wart jest bliższego rozpatrzenia. Wysoki współczynnik feminizacji może być świadectwem wysokiej pozycji kobiety w strukturach brackich. Nie wiemy, w jakich proporcjach wstępowały panny, kobiety zamężne, a w jakich samotne. Albumy brackie odnotowały niewiele przypadków pańienek, sierot i wdów. Nie świadczy to jednak, że wśród pozostałych figurujących w rejestrach nie było takich kobiet. Liczne wpisy w albumach brackich świadczą, iż do konfraterni wstępowały kobiety społem z mężami, z innymi członkami rodzin lub samotnie.

²⁷ K. Pogorzelski, *Bractwo Szkaplerza Świętego przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie na przełomie XIX i XX w.*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2004, nr 3 (134), s. 159-173.

Od początku istnienia korporacji węgrowskich kobiety zajmowały w nich godną pozycję. W 1631 r., podczas pierwszej elekcji bractwa św. Anny zostały powołane *ex statu Femineo* i sprawowały funkcje sióstr starszych. Były zawsze pełnoprawnymi członkiniami korporacji i uczestniczyły na wszystkich płaszczyznach działalności brackiej, zarówno dewocyjnej, jak i towarzyskiej. Pełniły wszystkie godności i urzędy brackie, poczynając od protektorek, kończąc na pannach do noszenia obrazów brackich²⁸.

Swoistym zjawiskiem w arcybractwie Trójcy Przenajświętszej jest to, iż najliczniej wpisywano się w początkowym okresie jego istnienia, szczególnie w pierwszym roku jego introdukcji (421 osób). Chociaż w miarę „starzenia się” konfraterni, co jest godne podkreślenia, liczba przystępujących w pewnym stopniu stale się utrzymywała, to jednak niewielka tendencja spadkowa jest zauważalna. W archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej w ciągu pierwszych dwudziestu lat zarejestrowano 2550 nowych członków (46,4%), w latach 1734-1753 przyjęto 1224 (22,3%), w ciągu następnych dwudziestu lat: 899 (16,4%), natomiast w ostatnim okresie (1774-1795) – 816 (14,9%). Wszystko wskazuje na istnienie pewnych prawidłowości, które jak się okazuje, były zjawiskiem powszechnym. Było sprawą naturalną, że największe zainteresowanie wzbudzały bractwa wśród wiernych w pierwszym okresie swojego istnienia²⁹.

²⁸ Anonsowane powyżej liczby, obrazujące rozwój liczebny konfraterni św. Anny i Trójcy Przenajświętszej, wskazują niezbicie, że obserwowana w XVII i XVIII w. przewaga kobiet nad mężczyznami zaznaczyła się również w obu następnych stuleciach. Przykładem jest tutaj bractwo Szkaplerza św. istniejące również przy kościele węgrowskim na przełomie XIX i XX w., gdzie kobiety jeszcze liczniej należały do konfraterni niż mężczyźni. Na ogólną liczbę 1044 osób wpisanych w latach 1891-1915 do konfraterni szkaplerznej, mężczyźni stanowili tylko 10% (106), kobiety zaś pozostałe 90% (938) (K. Pogorzelski, *Bractwo Szkaplerza Świętego przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie na przełomie XIX i XX w.*, s. 166).

²⁹ Podobne tendencje obserwuje się również w działalności bractw z terenów całej Polski. Przykładem tego są bractwa z terenu diecezji lubelskiej i wrocławskiej (J. Flaga, *Liczba członków bractw bernardyńskich w Lublinie w latach 1752-1853*, „Summariusz” 7(27)(1978), s. 202-207; Tenże, *Rekrutacja do bractw religijnych w XVII i XVIII wieku na przykładzie archidiaconatu lubelskiego*, „Roczniki Humanistyczne”

Powodem zmniejszania się liczby członków mogło być nie tylko „starzenie” się konfraterni. Od lat siedemdziesiątych XVIII w. liczba przyjętych wiernych gwałtownie spadła, a w latach 1776-1778 nie dokonano w ogóle żadnych wpisów. Tak wyraźna tendencja musiała mieć – obok różnych przyczyn drugorzędnych, genezę bardziej generalną. Szukając takiej przyczyny w ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej, natrafiamy na jedno ważne zjawisko. Mowa tu o szerzonych w tym okresie ideach oświeceniowych, kwestionujących wartość wiary i religii, tym samym podważających autorytet Kościoła i jego instytucji, wśród których ważne miejsce zajmowały konfraternie religijne. Nie ulega wątpliwości, że właśnie z tym zjawiskiem należy łączyć obserwowane zmniejszenie się liczby konfratrów w drugiej połowie XVIII stulecia.

Odnosnie do poznanych członków konfraterni węgrowskich należy zaakcentować, że wielu spośród nich należało jednocześnie do obu bractw przy kościele węgrowskim. Taka równoczesna przynależność była możliwa pod warunkiem brania w nich czynnego udziału i uczestniczenia w ich dobrach duchowych, w zamian za wypełnienie pewnych praktyk dewocyjnych lub dobroczynnych, przewidzianych przez statuty brackie. Za wspólnym członkostwem zdają się opowiadać zarządzenia, jak i postępowanie samych konfratrów, którzy od 1743 r. mieli kumulatorywnych urzędników, a od 1745 r. spotykali się na integracyjnych schadzkach „w przytomności braci i siostr bractw obojga” kościoła węgrowskiego³⁰.

Do korporacji zapisywano się przede wszystkim indywidualnie, jednak zdarzały się przypadki wpisów grupowych. Takich kolegialnych przystąpień do organizacji w księgach brackich jest wiele i warto przytoczyć chociaż kilka przykładów. Za akcesjami grupowymi kryły się głównie wpisy całych rodzin oraz przystąpienia kleryków i profesorów z węgrowskiego seminarium księży bartoszków.

W kategorii akcesji grupowych największą grupę stanowiły małżeństwa. Zdarzało się, że rodzice zapisywali do bractw również swoje

35(1987), z. 2, s. 109; W. Bochnak, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 r.*, Legnica 2000, s. 199-204).

³⁰ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 44.

dzieci. Niestety, nie wiemy, ile miały lat i czy były one pełnoletnie. Prawdopodobnie przyjmowane były te dzieci, które wcześniej dostąpiły przyjęcia pierwszej komunii świętej. Już podczas pierwszej schadzki konfraterni św. Anny w 1631 r. znalazły się wpisy elitarnych rodzin węgrowskich: Adam Sikorski, gmiński węgrowski³¹, wraz z żoną Heleną, Samuel Borzycki, wójt węgrowski, wraz z żoną Katarzyną Peplińską, Maciej Klepacki, burmistrz węgrowski, z żoną Zofią³².

Najliczniejszą kolegialną aneksję stanowili przedstawiciele rodzin społeczności szlacheckiej, którzy najliczniej wpisywali się do obojga konfraterni. Poczet szlachty podlaskiej otwiera w bractwie św. Anny szlachetny Marcin Przywuski z Przywusk, poborca drohicki, który wpisał się w 1631 r. wraz z żoną Katarzyną Goleńską. Rok później została przyjęta rodzina z ziemi liwskiej, w której małżonkowie sprawowali godności senioralne i byli to: Samuel Kałuski, herbu Rogala, podsędek liski (1623), wraz z żoną Anną i córką Zuzanną, podsędzią liwską³³.

Podczas pierwszej schadzki w 1714 r. do archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej wpisała się rodzina Kuszelów herbu Drogosław. Stanowili ją: Konstanty, miecznik drohicki, pełniący wcześniej urząd wojskiego drohickiego (1704) i miecznika mielnickiego (od 1711) oraz jego żona Franciszka Ciecierska z synem Stefanem, który zmarł następnie, jak podaje A. Boniecki: „młodo w Paryżu”³⁴. Godnym rów-

³¹ Urzędnik miejski, zwany gmińskim występował w wielu miastach polskich i był odpowiednikiem urzędu panów gminnych. W jego kompetencji było reprezentowanie w magistracie mieszczan i zajmowanie się sprawami finansowymi. Specjalna ustawa wydana 14 kwietnia 1650 r. dla miasta Węgrowa przez Bogusława Radziwiłła niestety nie wspominała już o takiej funkcji. Ograniczyła się tylko do wzmianki 2 burmistrzów, 4 rajców, wójta, 4 ławników oraz 10 mieszczan i 12 s pospółstwa (AGAD, KRSW, 3195, k. 113-116. Szerzej na temat urzędu gmińskiego zob.: P. Czyżewski, *Gmiński – zapomniany urzędnik miejski*, w: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Przestrzenie*, Supraśl 2003, s. 341-345).

³² ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 3-4.

³³ Samuel Kałuski, h. Rogala, podsędek liwski (1623), podstarości liwski (1627), łowczy drohicki (1627) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. IX, s. 175 oraz *Urzędnicy podlascy*, s. 72).

³⁴ Konstanty Kuszel h. Drogosław, wojski drohicki (1704), cześnik podlaski, miecznik mielnicki (1711-1738), stolnik podlaski (1738-1739), zmarł ante 1742 (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. XIII, s. 280-282; *Urzędnicy podlascy*, s. 176).

niez podkreślenia jest wpisanie się do tej samej sodalicji w 1714 r. pięcioosobowej familii Korowickich herbu Prus. Szlachetna rodzina składała się z ojca Franciszka, podczaszego drohickiego (1703-1723), matki Katarzyny i trzech synów, Franciszka Piotra, Aleksandra Franciszka i Józefa Antoniego, „podczaszców drohickich”³⁵.

Wydaje się, że wspólnoty węgrowskie były odpowiedzią na zapotrzebowanie życia rodzinnego w społecznościach miejskich i szlacheckich. W korporacjach religijnych rodzina miała zagwarantowane wspólne modlitwy, nabożeństwa i przede wszystkim wspólną troskę o zbawienie dusz całej rodziny. Bractwa przez to oddziaływały z ogromną siłą religijną i moralną na umacnianie więzów wewnątrz rodziny, integrując i wzbogacając jej życie towarzyskie.

Interesujący był zwyczaj kolegiального wpisywania do wspólnot brackich jednego lub dwu wykładowców i kilku kleryków związanych z węgrowskim seminarium księży bartolomitów. Aneksja grupowa wynosiła przeciętnie 6 osób w ciągu rejestrowanych lat i przedstawiała się w następujący sposób: w 1718 r. – 6 bartoszków, rok później 5, 1725 – 9, 1730 – 7, rok później aż 10, 1733 – 6, 1737 – 5, 1759 – tylko 3, 1764 – 4, 1779 – 8, 1784 – 7 i w 1780 r. wpisało się 5 bartolomitów. W sumie w latach 1714-1795 do archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej wpisało się 109 bartoszków, co stanowiło 5,5% wszystkich wpisanych mężczyzn (1978).

Skład społeczny stowarzyszeń

Pomimo zachowania do naszych czasów albumów brackich, nie było możliwe odtworzenie pełnego składu społecznego konfraterni węgrowskich. Wpisy wstępujących do konfraterni zawierają z reguły imiona i nazwiska a tylko nieliczne podają status społeczny, pełnione godności i funkcje oraz miejsce pochodzenia. Jednak z tych lapidar-

³⁵ Korowicki (Kurowicki) h. Prus, Franciszek, podczaszcy drohicki (1703-1723) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. XI, s. 165-166; *Urzędnicy podlascy*, s. 78).

nych i niekompletnych danych możemy przedstawić, choć w przybliżeniu, skład społeczny korporacji religijnych³⁶.

Korporacje węgrowskie były stowarzyszeniami otwartymi, do których mogli należeć zarówno mężczyźni, jak i kobiety ze wszystkich stanów, ponieważ pod tym względem nie było żadnych ograniczeń. Mogli, ale kto faktycznie do nich należał?

Praktycznie ze wszystkich stron Rzeczypospolitej wpisywały się nie tylko osoby świeckie, lecz także duchowieństwo diecezjalne i zakonne. Poczet duchowieństwa świeckiego otwierają biskupi łuccy, którzy wpisywali się do konfraterni podczas wizytacji i pełnili w konfraterniach węgrowskich funkcje protektorów: ks. Aleksander Benedykt Wyhowski na Wyhowie, biskup łucki i brzeski, opat sieciechowski (1712-1714)³⁷, ks. Joachim Przebendowski, biskup łucki i brzeski (1719-1720)³⁸, ks. Stefan Bogusław na Januszowicach Rupniewski, biskup łucki i brzeski (1728)³⁹, ks. Franciszek Kobielski, biskup łucki

³⁶ Zob. artykuł poświęcony zbiorom rękopiśmiennym korporacji węgrowskich: K. Pogorzelski, *Księgozbiór bractw religijnych działających przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w okresie przedrozbiorowym*, „Bibliotekarz Podlaski” 2001-2005, nr 9-10, s. 89-98.

³⁷ Aleksander Benedykt z Wyhowa Wyhowski h. Abdank (1649-1714), referendarz duchowny litewski (1696) oraz komendatoryjny opat benedyktyński sieciechowski i świętokrzyski, biskup łucki i brzeski (1703-1714). Od początku panowania Augusta II Wettina zaliczał się do stronników obranego w 1697 r. na tron polski Sasa. Miał też przysłużyć się mu, dobywając podstępnie potrzebnych do koronacji regaliów ze skarbcza koronnego, których przed wydaniem wzbraniał się kustosz katedralny i burgrabia krakowski, (ponieważ królem został ogłoszony także książe Conti). Zarzuca mu się często, iż prowadził wystawny i świecki tryb życia. W 1710 r. nakazał księżom kanonikom jeździć nie wózkami, ale karetą francuską („rheda gallica”), przynajmniej z parą koni (Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski*, Rzym 1954, s. 230; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 1992, s. 230; K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec-Ostróg 2001, s. 128-131).

³⁸ Joachim Henryk Przebendowski herbu własnego (1675-1721), studiował w Paryżu, kanonik wrocławski i krakowski, biskup łucki i brzeski (1716-1721), zmarł w 1721 r. i pochowany w Janowie Podlaskim (PSB, t. XXVIII, s. 659; K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 131-133).

³⁹ Stefan Bogusław na Januszowicach Rupniewski h. Szreniawa (1671-1731), dr teologii, archidiacon warszawski (1698-1715), kanonik krakowski (1699), poznański (do 1697) i sandomierski (1701), sufragana lwowski (1713), biskup likopolski, biskup kamie-

i brzeski (1747)⁴⁰ oraz ks. Adam Naruszewicz, ówczesny biskup łucki i brzeski, „Kawaler Orderów Polskich” (1790-1795)⁴¹.

Do zacniejszych członków należeli duchowni związani z diecezją łucką: ks. Andrzej Kurzański, dziekan liwski, proboszcz wierzbński, wikariusz nicicki (1631-1634), ks. Piotr Zaliwski, archidiakon wileński, kanonik poznański, pleban węgrowski (1631-1639), ks. Michał Kempisty, proboszcz węgrowski, pleban jarnicki (1631-1640), ks. Jan Kazimierz Łabęcki, dziekan i proboszcz liwski, ks. Jan Grzegorz Ostaszewicz, proboszcz jarnicki i węgrowski (1631-1691), ks. Ignacy Pełkowski, kanonik łucki, proboszcz węgrowski (1675-1691), ks. Kacper Zaliwski, archidiakon wileński, kanonik poznański, proboszcz węgrowski (1704), ks. Jan Michalski, kanonik przemyski, proboszcz węgrowski i dobromirski (1711), ks. Mikołaj Florian Bereznicki, sekretarz królewski, kanonik łucki, dziekan węgrowski, proboszcz miedzeński

niecki (1716), łucki i brzeski (1722), restaurował własnym kosztem katedrę w Łucku, zainicjował budowę wielu nowych kościołów, jak i odbudowę starych świątyń, utworzył w sumie 11 parafii, jak też dokonał podziału diecezji na 4 dekanaty; zmarł w Torczynie na Wołyniu 1731 r., a pochowany został w kościele jezuitów św. Piotra i Pawła w Krakowie (S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. XV, s. 311; PSB, t. XXXIII, s. 114-116; K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 133-150).

⁴⁰ Franciszek Antoni Kobielski h. Poraj (1679-1755) kanonik łowicki (1709), gnieźnieński (1714), prepozyt krakowski i dziekan warszawski (1717), deputat kilkakrotny na Trybunał Koronny i jego wicemarszałek (1720), biskup andrianopoliński i sufragan włocławski (1725), kanclerz i spowiednik Marii Józefiny Habsburżanki, żony Augusta III, biskup chełmski (1734), kamieniecki (1735) oraz łucki i brzeski (1739-1755); kawaler orderu Orła Białego; zmarł 27 stycznia 1755 r. w Janowie Podlaskim, pochowany w tamtejszej kolegiacie Trójcy Przenajświętszej (przezeń erygowanej) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. X, s. 213; PSB, t. XIII, s. 146-148; K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 151-156).

⁴¹ Adam Tadeusz Stanisław Naruszewicz (1733-1796), wstąpił do jezuitów, kształcił się w Pińsku, Wilnie i Lyonie, po zniesieniu zakonu został koadiutorem biskupstwa smoleńskiego (1774), pisarzem wielkim litewskim (1781-1788), a następnie sekretarzem Rady Nieustającej; biskup smoleński (1788), łucki i brzeski (1790-1796), kawaler orderów św. Stanisława i Orła Białego, znany historyk, poeta i tłumacz. Jako pierwszy zastosował w swoich dziełach zasady ścisłej krytyki i metody historycznej, przez co stał się twórcą nowoczesnej historiografii polskiej; zmarł w Janowie Podlaskim w 1796 r. (S. Uruski, *Rodzina*, t. XII, s. 40; PSB, t. XX, s. 554-561; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski*, s. 131; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 147; K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 165-168).

i sokołowski (1712-1728), ks. Konstanty Kaszowski, kanonik gnieźnieński, dziekan łucki, administrator biskupstwa łuckiego (1714-1721), ks. Tadeusz Jankiewicz, kanonik łucki, proboszcz wysocki (1714), ks. Jan Przygodzki, kanonik kamieniecki (1714-1719), ks. Paweł Franciszek Łaski, kanonik kijowski, dziekan i proboszcz liwski (1715-1716), ks. Wojciech Kolarski, kanonik łucki, pisarz konsystorza janowskiego, proboszcz wohiński i burdziowski (1716), ks. Ksawery Ługowski, kantor kamieniecki, dziekan łukowski, skrzyszewski, proboszcz prusieński (1717) i ks. Konstanty Kaszowski, administrator biskupstwa łuckiego, dziekan katedralny łucki, kanonik gnieźnieński (1721)⁴².

Liczna grupa konfratrów rekrutowała się z kleru zakonnego. Najwięcej zakonników rekrutowało się z pośród zgromadzenia bartolomitów, którzy zarządzając parafią i prepozyturą węgrowską, prowadzili seminarium i szkołę świecką dla młodzieży szlacheckiej. Węgrów w XVIII w. stanowił ośrodek całego Instytutu Księży Komunistów, z racji rezydowania w nim prezesa zgromadzenia. W latach 1714-1795 do arcybractwa Trójcy Świętej przystąpiło w sumie 109 księży i kleryków związanych z seminarium węgrowskim, co stanowiło prawie 60% ogółu wpisanych duchownych (182). Wśród znaczniejszych bartoszków przynależnych do konfraterni węgrowskich należeli prezesi zgromadzenia, regensi, profesorowie teologii i filozofii węgrowskiego seminarium oraz prepozyci i dziekani węgrowscy⁴³.

⁴² W 1714 r. po śmierci ks. Aleksandra Benedykta Wyhowskiego, biskupa łuckiego, administratorem kapitulnym diecezji został wybrany ówczesny dziekan kapituły katedralnej, ks. Konstanty Kaszowski (K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 131-132).

⁴³ Ks. Michał Józef Gass, kanonik warszawski, prezes zgromadzenia księży komunistów, prepozyt, dziekan i proboszcz węgrowski (1711-1728), ks. Adam Bixiusz, regens seminarium janowskiego, proboszcz łosicki (1716), ks. Mikołaj Kielski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim, mansjonarz węgrowski (1717), ks. Michał Neyman, proboszcz i prepozyt węgrowski, prezes zgromadzenia bartolomitów (1752), ks. Tomasz Kamiński, profesor teologii i filozofii w seminarium węgrowskim (1718-1719), ks. Krzysztof Kraker, wiceprepozyt węgrowski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim (1720), ks. Wojciech Kłosowicz, wiceprepozyt węgrowski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim (1723), ks. Andrzej Berent, prepozyt i proboszcz węgrowski (1728-1730), ks. Walenty Gorzymski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim (1730), ks. Łukasz Chmielewski, prefekt szkoły węgrowskiej (1732), ks. Michał Szakiewicz, regens seminarium węgrowskiego, profesor filozofii moralnej (1733), ks. Piotr

Plejadę duchowieństwa zakonnego należącego do bractw węgrowskich tworzyli również kanonicy regularni⁴⁴ i ojcowie z węgrowskiego klasztoru ojców reformatów⁴⁵. Na przestrzeni funkcjonowania konfraterni Trójcy Przenajświętszej wpisało się zaledwie siedem przedstawicieli zakonu franciszkańskiego i dominikańskiego⁴⁶.

Spośród osób świeckich na szczególną uwagę zasługują księżęta i hrabiowie wywodzący się ze znanych i wpływowych rodzin katolickiej magnaterii, jak Krasińscy, Massalscy, Ogińscy i Ossolińscy.

Skorupowski, prefekt seminarium węgrowskiego (1735), ks. Józef Brzozowski, prezes instytutu, proboszcz i prepozyt węgrowski (1740), ks. Karol Negowski, profesor filozofii (1745), ks. Andrzej Fall, profesor filozofii w seminarium węgrowskim (1764), ks. Kacper Walter, profesor filozofii (1780), ks. Franciszek Romanowski, profesor filozofii (1792), ks. Jan Nepomucen Łośmiński, kanonik warszawski i brzeski, prepozyt i proboszcz węgrowski, profesor seminarium węgrowskiego (1789-1795).

⁴⁴ Członkiem obojga konfraterni węgrowskich był ks. Paweł Komoszewski, kanonik laterański, proboszcz jarnicki i janowski, który początkowo, w latach 1699-1711, jako pleban jarnicki sprawował funkcję brata starszego w sodalicji św. Anny. W 1714 r., już jako pleban janowski został także członkiem archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej. Drugim kanonikiem regularnym należącym do arcybractwa Trójcy Św. był ks. Józef Trzebiński, przeor czerwieński, proboszcz krasniewski (1714). Ostatnim z grona kanoników odnotowanych w źródłach brackich był ks. Ludwik Obrempalski, proboszcz sokołowski, który w latach 1719-1722 sprawował urząd konsyliarza w arcybractwie Trójcy Św. (ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 26-30; Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 5; Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 4-7).

⁴⁵ Wśród członków sodalicji znajdowali się ojcowie reformaci z węgrowskiego konwentu. Podczas pierwszej sesji archikonfraterni Trójcy Św. w 1714 r. wpisali się: o. Bonawentura Łański, gwardian węgrowski, o. Antoni Lemkowicz, kaznodzieja węgrowski z „Zakonu Franciszka Ś.”, br. Samuel oraz o. Grzegorz Dziewulski z „Zakonu Franciszka Ś.”, który był członkiem również bractwa św. Anny, od 1731 r. W 1715 r. zapisał się węgrowski reformata, o. Stanisław Macielewski (Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 5, 14; Tamże, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 29).

⁴⁶ Podczas pierwszej sesji 1714 r. zostały przyjęte dwie zacne dominikanki: „Przewielebna w Bogu Panna Eleonora Rusiecka, Matka Zakonnice Dominika Ś.” oraz „Przewielebna w Bogu Panna Joanna Paprocka, Subprzeorysza Tychże Zakonnice”. W 1721 r. wpisały się trzy „Zakonnice S. Franciszka Konwentu Prasniskiego”, wielebne panny: Rozalia Trzebińska, Jozefata Karska i Marianna Łagunianka. Niewiadomego pochodzenia były natomiast siostry wpisane w 1723 r.: wielebna panna Marianna Wiktoria Boglewska i wielebna panna Marianna Cecylia Laurowa (Tamże, k. 18, 23, 25).



Ilustracja 2. Kserokopia karty tytułowej albumu
członków archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej (ADD, ZAPW, V Fr/4)

Poczet magnaterii należącej do konfraterni węgrowskiej otwiera fundator barokowego kościoła węgrowskiego, hrabia Jan Bonawentura na Krasnym Krasiński, wojewoda płocki⁴⁷, który sprawował godności protektorskie w bractwie św. Anny (w 1713 r.) oraz w arcybractwie Trójcy Przenajświętszej (w latach 1715-1718). W tych samych latach protektorem w archikonfraterni Trójcy Świętej był również syn Jana Bonawentury, hrabia Stanisław Krasiński (1715-1718), kasztelan płocki, starosta warszawski⁴⁸. Jego żona Róża z Ogińskich, kasztelanowa płocka⁴⁹, urząd protektorki w tej samej sodalicii sprawowała w latach 1719-1721, a jeszcze wcześniej w bractwie św. Anny w 1712 i 1713 r.⁵⁰

19 marca 1717 r. na sesji kwartalnej archikonfraterni Trójcy Świętej wpisali się do albumu brackiego wielmożni: Kazimierz Krasiński, podkomorzyc ciechanowski, Stanisław Antoni Krasiński, kasztelan ciechanowski, Franciszek Krasiński, podczaszyc ciechanowski⁵¹ oraz Aleksander na Krasnym, chorąży generalny województwa sandomierskiego⁵². Aleksander Krasiński, chorąży sandomierski, pełnił następ-

⁴⁷ Jan Bonawentura (Dobrogost) Krasiński h. Ślepowron, syn hrabiego Jana Kazimierza Krasińskiego (1607-1669) i Urszuli Grzybowskiej, kasztelaneki lubelskiej. Ożenił się najpierw w 1667 r. z Teresą Chodkiewiczówną, kasztelaną wileńską, po jej śmierci, w 1680 r. ożenił się po raz drugi z księżną Jadwigą Teresą Jabłonowską, wojewodzianką ruską, zmarłą w r. 1692. Sprawował szereg funkcji i godności: pułkownik królewski, starosta łomżyński (1660-1668), referendarz świecki (1668-1688), wojewoda płocki (1688-1717), starosta warszawski, przasnyski, nowomiejski, luciński, łomżyński, sztumski, posłował na konwokację (1764), fundator klasztoru ojców reformatów i kościoła farnego w Węgrowie, gdzie zmarł 1717 r., zob. PSB, t. XV, s. 180-182.

⁴⁸ Stanisław Bonifacy Krasiński h. Ślepowron, starosta warszawski (1700), nowokorczyński, przasnyski i sztumski, kasztelan płocki (1712), w 1702 r. poślubił Różę Ogińską, zmarł w 1724 r. (W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, s. 136).

⁴⁹ Róża Krasińska z Ogińskich (1712-1714), kasztelanica trocka i płocka, córka Mikołaja Franciszka Ogińskiego i Katarzyny Kopciówny, żona Stanisława Bonifacego Krasińskiego, kasztelanica płockiego (1712), starosta warszawskiego, nowokorczyńskiego, przasnyskiego i sztumskiego, zmarła i pochowana w Węgrowie w 1724 r.

⁵⁰ ADD, ZAPW, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 4-7; tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 32-34.

⁵¹ Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 17.

⁵² Aleksander Krasiński h. Ślepowron, syn Mikołaja Krasińskiego, kasztelan małogoski i Katarzyny Derszniakówny. Był najpierw cześnikiem (1713-1714) a następ-

nie (w latach 1719-1721) godność protektora w archisodalicii Trójcy Przenajświętszej⁵³.

W 1721 r. sesja generalna konfraterni św. Anny została zaszczyconą obecnością kasztelana plockiego, hrabiego Błażeja Krasińskiego⁵⁴, który wpisał się osobiście do sodalicii oraz sprawował w niej funkcje protektora w latach 1721-1728⁵⁵. Jego małżonka Maria z Czarnkowskich⁵⁶ wpisała się także własnoręcznie w album konfraterni św. Anny w 1730 r.⁵⁷ Hrabia Błażej Krasiński ponadto przez dwadzieścia osiem lat (1719-1747) pełnił również patronat honorowy w archikonfraterni Trójcy Świętej⁵⁸.

Członkami arcybractwa Trójcy Świętej zostali również w 1722 r. hrabia Jan Krasiński, podkomorzy ciechanowski⁵⁹ oraz jego pierwsza

nie chorążym sandomierskim (1714-1724) i kasztelanem wiślickim (1724-1730). W roku 1718 poślubił Salomeę Trzińską. Zmarł w 1730 r. (W. Dworaczek, *Genealogia*, s. 136; K. Chłapowski, A. Falniowska-Gradowska (oprac.), *Urzednicy województwa sandomierskiego XVI-XVIII w.*, Kórnik 1993, s. 189).

⁵³ ADD, ZAPW, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 4-7.

⁵⁴ Błażej Jan Krasiński h. Ślepowron, syn Stanisława Bonifacego Krasińskiego, kasztelana plockiego i Róży z Ogińskich, kasztelan plocki, starosta sztumski, przasnyski, nowokorczyński, nowomiejski i opinogórski, dziedzic dóbr węgrowskich, w 1729 r. poślubił Mariannę z Czarnkowskich, zmarł w 1751 r. (W. Dworaczek, *Genealogia*, s. 136).

⁵⁵ ADD, ZAPW, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 10; tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 38-41.

⁵⁶ Marianna z Czarnkowskich Krasińska, córka Władysława Czarnkowskiego h. Nałęcz, pułkownika wielkiego koronnego (1702), podskarbiego wielkiego koronnego (1707-1709), starosty rajgrodzkiego i lubuskiego oraz Anny Kazimieri z Grzymułtowskich. Od 1729 r. żona Błażeja Jana Krasińskiego, starosty sztumskiego, nowokorczyńskiego, przasnyskiego, sztumskiego, zmarła w 1745 r. (W. Dworaczek, *Genealogia*, s. 136).

⁵⁷ ADD, ZAPW, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 22.

⁵⁸ Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 4-10.

⁵⁹ Jan Krasiński h. Ślepowron, syn Felicjana Krasińskiego, podkomorzego ciechanowskiego i Zofii Garczyńskiej, który został cześnikiem stężyckim (1731-1752), a następnie kasztelanem wiskim (1762), w 1712 r. poślubił Elżbietę Teresę Sołtykówną, a następnie w 1739 r. Ewę Trojanowską, zmarł w 1764 r. (W. Dworaczek, *Genealogia*, s. 136).

małżonka Elżbieta⁶⁰, która wpisała się w albumie brackim sześć lat później⁶¹. W 1730 r. wpisała się także do tej samej sodalicii wielmożna Barbara z Łabiszyna Krasieńska, kasztelanowa ciechanowska⁶².

Godnym podkreślenia członkiem i protektorem konfraterni Trójcy Przenajświętszej był przedstawiciel książęcej litewskiej rodziny, wywodzącej korzenie od potomków szczepu Ruryka, książę Michał Józef Massalski, hetman wielki Wielkiego Księstwa Litewskiego⁶³. W latach 1719-1721 sprawował on wspólnie z księżniczką, jeszcze panną, Franciszką Ogińską, kasztelanką trocką, funkcje honorowego patronatu w archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej, a w 1724 r. osobiście wpisał się do albumu brackiego jako „starościc grodzieński”⁶⁴. Książę Michał Massalski, mając około 25 lat, w 1724 r. poślubił księżniczkę Franciszkę Ogińską, córkę Mikołaja Franciszka Ogińskiego, kasztelana trockiego⁶⁵. Cztery lata później Michał Józef („pisarz Wielkiego Księstwa Litewskiego, starosta grodzieński, radoszkowski”) i Franciszka („Pisarzowa Wielkiego Księstwa Litewskiego, staroscina grodzieńska, radoszkowska etc.”) Massalscy sprawowali wspólnie urząd patronatu konfraterni św. Anny (1728)⁶⁶. W 1724 r. do archikonfraterni Trójcy

⁶⁰ Elżbieta Teresa Sołtykówna Krasieńska, pierwsza żona Jana Krasieńskiego, częśmika stężyckiego (1731-1752), kasztelana wiskiego, zmarłego w 1764 r. (W. Dworzaczek, *Genealogia*).

⁶¹ ADD, ZAPW, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 25.

⁶² Barbara z Łabiszyna Kuklińska Krasieńska, żona Jakuba Krasieńskiego h. Ślepowron, kasztelana ciechanowskiego (1680-1720), zmarłego w 1737 r. (W. Dworzaczek, *Genealogia*, s. 136).

⁶³ Michał Józef Massalski, syn Jana Massalskiego h. własnego, marszałka grodzieńskiego, wójta i starosty grodzieńskiego i Joanny Wołowiczówny, podkomorzanki słonimskiej, starosta radoszkowski, pisarz Wielkiego Księstwa Litewskiego (1726), starosta grodzieński (1727-1750), wojewoda mścisławski (1737), wileński i hetman polny (1744), hetman wielki Wielkiego Księstwa Litewskiego (1762) (PSB, t. XX, s. 141-143).

⁶⁴ ADD, ZAPW, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 26.

⁶⁵ Franciszka Ogińska, córka Mikołaja Franciszka Ogińskiego, kasztelana trockiego, żona Michała Józefa Massalskiego. Z małżeństwa Michała i Franciszki Massalskich przyszło na świat siedmioro dzieci: czterech synów (Kazimierz, Józef Adrian, Ignacy Jakub i Jan Mikołaj) i trzy córki (Teresa, Marianna i Katarzyna, z których dwie pierwsze zmarły, będąc dziećmi) (K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, wyd. J. Bobrowicz, t. VI, s. 353; W. Dworzaczek, *Genealogia*, s. 180).

⁶⁶ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 41.

Przenajświętszej wpisała się kuzynka Massalskich, księżna Eufrozyna Ogińska, starościanka żmudzka⁶⁷.

Niemal przez całe osiemnaste stulecie hrabiowie Ossolińscy herbu Topór byli członkami korporacji węgrowskich i pełnili w nich protektorat. W 1718 r. do arcybractwa Trójcy Przenajświętszej wpisała się wielmożna pani Marianna Ossolińska, chorążyna ziemi mielnickiej⁶⁸. Dwa lata później wpisał się osobiście do albumu brackiego Franciszek Maksymilian z Tęczyna Ossoliński, podskarbi nadworny koronny⁶⁹. W latach 1790-1795 w konfraterniach węgrowskich protektorami byli⁷⁰: hrabia na Tęczynie Aleksander Ossoliński, miecznik Wielkiego Księstwa Litewskiego, „Kawaler Orderów Polskich”⁷¹, Jan Ossoliński,

⁶⁷ Eufrozyna Ogińska, córka ks. Teofili Czartoryskiej i Grzegorza Antoniego Ogińskiego, rotmistrza królewskiego w wojsku litewskim, cześnika (1684), chorążego wielkiego (1687), regimentarza generalnego (1696-1698), starosty żmudzkiego (1698), hetmana polnego (1703), hetmana wielkiego (1709), zmarłego w 1709 r.; druga żona Piotra Paca, starosty wilejskiego i pińskiego, zmarłego w 1756 r. Księżna zmarła w 1765 r. (PSB, XXIII, s. 603-607).

⁶⁸ Marianna Ossolińska, żona Stefana Ossolińskiego h. Topór, chorążego mielnickiego (1697-1713) (K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. VII, s. 148-166; *Urzednicy podlascy*, s. 184).

⁶⁹ Maksymilian Ossoliński h. Topór, syn Maksymiliana Franciszka, podstoli sandomierski (1700-03), pułkownik chorągwi pancерnej (1703), chorąży drohicki (1703-1710), starosta chmielnicki (1705), starosta nurski i ostrowski (1706), sekretarz prywatnego gabinetu Augusta II (1709), kawaler Orderu Orła Białego (1709), regent kancelarii większej koronnej (1710), starosta drohicki (1710-1716), podskarbi nadworny (1713-1729), starosta sandomierski (1720-1729), marszałek izby poselskiej (1722), żupnik bocheński i wielicki (1727), podskarbi wielki koronny (1729-1735), kawaler Orderu św. Michała i Ducha Św. (1737) (K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. VII, s. 152; S. Uruski, *Rodzina*, t. XIII, s. 52, PSB, t. XXIV, s. 391-395).

⁷⁰ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 46-48.

⁷¹ Aleksander Ossoliński h. Topór, hrabia na Tęczynie, miecznik wielki litewski (1775-1789), starosta sokołowski, drohicki, sulejowski, mszczonowski (W. Dworzaczek, *Genealogia*, s. 144).

starosta drohicki, kawaler orderu św. Stanisława⁷² oraz jego małżonka Florencja z Dembowskich, starościna drohicka⁷³.

Spora liczba członków i urzędników brackich rekrutowała się z grona wyższych warstw szlacheckich, niemal ze wszystkich stron Rzeczypospolitej. Podawane dosyć nieregularnie przy imieniu i nazwisku tytuły i informacje o piastowanych przez nich urządach indykują, iż reprezentowali oni szeroko godności ziemskie, grodzkie, sądowe i miejskie. Na szczególną uwagę zasługują: Konstanty Wodziński (1712), miecznik gostyński, Samuel Pączkowski (1714), podstoli kijowski⁷⁴, wraz z żoną Teofilą i córkami: Anną i Magdaleną, Zuzanna i Zofia Święckie (1714), stolnikowne żytomierskie⁷⁵, Franciszek Kamieński (1714), skarbnikowicz żytomierski, Barbara Tomaszewska, wiceregentowa lubelska, Stefan Orbacki (1714), skarbnik orszański, wraz z synem Benedyktem, Elżbieta Dzieguńska (1715), regensowa lubelska, Franciszek Andrzejowski (1715), cześnik owrucki, wraz z żoną Katarzyną, Józef Grabiński (1715), stolnik sandomierski⁷⁶, Jan Cetner (1715), starosta trembowelski⁷⁷, Józef Sołtyk (1715), podcaży podolski⁷⁸, Andrzej Ormowski (1715), stolnik winnicki, Aleksan-

⁷² Jan Onufry Ossoliński h. Topór (1790), hrabia na Tęczynie, ożeniony w 1785 r. z Florentyną Dembowską, starosta drohicki (1776), kawaler orderu św. Stanisława, prezes sądu apelacyjnego Księstwa Warszawskiego, zm. 1812 r. (W. Dworzaczek, *Genealogia*).

⁷³ Florentyna z Dembowkich, od 1875 r. żona Jana Onufrego Ossolińskiego h. Topór, tamże.

⁷⁴ Samuel Pączkowski h. Lubicz, podstoli kijowski (1714), stolnik kijowski (1724) (S. Uruski, *Rodzina*, t. XIII, s. 260).

⁷⁵ Zuzanna i Zofia Święckie, córki Stefana Święckiego h. Świeniec, stolnika żytomierskiego (1713-33) (Janas, W. Kłaczewski (oprac.), *Urzednicy województw kijowskiego i czernihowskiego XV-XVIII w.*, Kórnik 2002, s. 141).

⁷⁶ Józef z Czudca Grabiński (Grabieński) h. Pomian, podstoli sandomierski (1710-1712), stolnik sandomierski (1712-1720), kasztelan sanocki (1720-1750), zmarł w 1750 r. (A. Boniecki, *Herbarz polski*, 1720 VI, s. 384-385; *Urzednicy województwa sandomierskiego*, s. 181).

⁷⁷ Jan Cetner h. Przerowa, starosta trembowelski, starosta żytomierski (1731), kuchmistrz koronny (1731), zmarł w 1734 (*Urzednicy województw kijowskiego i czernihowskiego*, s. 256; A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. II, s. 326-330).

⁷⁸ Józef Sołtyk h. własnego, trzeci syn Aleksandra, cześnika braclawskiego, podcaży podolski, kasztelan bełzki i lubelski; 1735 r. deputat na trybunale koronnym; w 1723 r.

der Trzebiecki (1715), wojewodzie lubelski, Piotr Gnatowski (1717), towarzysz husarskiej chorągwi marszałka nadwornego koronnego, Barbara Scyłowiczowa (1717), ławnikowa Starej Warszawy, Ludwika Kandlewiczowa (1717), łowczanka inflancka⁷⁹, Marianna Wiercińska (1717), cześnikowa inowrocławska, Franciszek Niebowicki (1717), cześnik wołyński, Anna Tarczewska (1718), łowczyna smoleńska, Teresa i Marianna Trojanowskie (1718), stolnikowne mińskie, Wojciech Rubiński (1718), ekonom chrześliński, Teresa Szeliska (1719), podwojewodzina malborska⁸⁰, Franciszek Tarkowski (1719), podstoli inowrocławski, wraz z żoną Marianną i córką Eleonorą, Michał Kniaź z Kozielska (1719), pisarz Wielkiego Księstwa Litewskiego, Konstancja Andrzejowska (1721), cześnikowa owrucka⁸¹, Konstancja Kicińska (1721), łowczyna braclawska, Teresa Zawiszyna (1721), podchorążyna mińska, Jan Kłobukowski (1722), podczaszy wrocławski, Stanisław Rokicki (1722), podskarbi łabiczowski, Jadwiga Brygida Zenowiczowa (1723), wojewodzina mińska, wraz z córką Malią, Kazimierz Scypion (1723), marszałek powiatu lidzkiego, wraz z żoną Zofią, Ewa z Opaczkich Żabicka (1723), podkomorzyna zakroczymska, Michał Massalski (1724), starościc grodzieński, Eufrozyna Ogińska (1724), starościanka żmudzka⁸², Kandyda Cieszanowska (1724), cześnikowa czernihowska⁸³, Teresa Romanowska (1724), komornikowna czernihowska⁸⁴,

poślubił Drzewicką h. Ciolek, wojewodziankę lubelską, która urodziła mu dwie córki i czterech synów (K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. VIII, s. 459).

⁷⁹ Ludwika Kandelgisser (Kandlewiczowa), córka Jana Bogdana Kandelgissera, łowczego inflanckiego (1697-1700) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. IX, s. 221; K. Mikulski, A. Rachuba (oprac.), *Urzednicy inflanczy XVI-XVIII w.*, Kórnik 1994, s. 237).

⁸⁰ Teresa Szelska (Sielska) h. Lubicz, żona Michała Szelskiego, wicewojewody malborskiego (1710-1724), zob. K. Mikulski (oprac.), *Urzednicy Prus Królewskich XV-XVIII w.*, Wrocław 1990, s. 185.

⁸¹ Konstancja Andrzejowska, żona Andrzeja Lubienieckiego Prudnickiego h. Sas, cześnika owruckiego (1714-1730) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. XV, s. 47; *Urzednicy województw kijowskiego i czernihowskiego*, s. 77).

⁸² Zob. przypis 67.

⁸³ Kandyda Cieszanowska, córka Jerzego Cieszanowskiego h. Jelita, cześnika czernihowskiego (1713-1736) (*Urzednicy województw kijowskiego i czernihowskiego*, s. 155).

⁸⁴ Teresa Romanowska, córka Józefa Romanowskiego h. Bożawola, kapitana regimentu pieszego, chorążego (1748) i łowczego (1749) czernihowskiego (*Urzednicy*

Zenon Suski (1725), sędzia zambrowski, wraz z żoną Zofią i córką Franciszką, Eleonora Jeziorkowska (1727), chorążyna różańska, Katarzyna Suszawińska (1727), miecznikowa braclawska, Zuzanna Wąsowiczowa (1727), stolnikowa braclawska, Antoni Francszek Żakiej (1729), podstoli różański, wraz z żoną Marianną, Rozalia i Zuzanna Hornowskie (1729), pisarzowne zambrowskie, Stefan Łuski (1731), podczaszy kijowski, Tomasz Jemolity (1732), łowczy trembowelski, wraz z żoną Teresą, Franciszek Daniel Cieszkowski (1737), chorąży czernihowski⁸⁵, Jan Suszczyński (1737), podstoli czernihowski, Stefan Skrzebień (1738), marszałek wojska starosty przasnyskiego, Dominik Pszczółkowski (1738), łowczy smoliński, Zofia Wężowna (1738), stolnikowna orszańska, Anna Świrska (1741), chorążyna dobrzyńska⁸⁶, Anna Trzcńska (1751), chorążyna urzędowska⁸⁷, Michał i Franciszek Oborscy (1755), starościcowie sikocińscy, Zuzanna i Anna Bereznickie (1756), podczaszanki halickie, Urszula i Rozalia Zambrzyckie (1766), skarbnikowne sanockie, Marianna Jaczewska (1767), regentowa lubelska⁸⁸.

Najliczniejszą jednak grupę przedstawiciele społeczności szlacheckiej, którzy wpisywali się całymi rodzinami do obojga konfraterni węgrowskich, stanowili mieszkańcy Podlasia i Mazowsza. W latach 1631-1795 członkami korporacji węgrowskich pochodzącymi z wyż-

województw kijowskiego i czernihowskiego, s. 105; K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. VIII, s. 136).

⁸⁵ Franciszek Daniel Cieszkowski h. Dołęga, podczaszy czernihowski (1707-1718), podczaszy nowogrodzki, siewierski (1710), chorąży czernihowski (1718-1740) (*Urzędnicy województw kijowskiego i czernihowskiego*, s. 259; A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. III, s. 206-211).

⁸⁶ Anna Świrska, żona Stanisława Świrskiego h. Szalawa, chorążego dobrzyńskiego (1733) (K. Mikulski, W. Stanek (oprac.) przy współudziale Z. Górskiego i R. Kabańskiego, *Urzędnicy kujawscy i dobrzyńscy XV-XVIII w.*, Kórnik 1990, s. 168).

⁸⁷ Anna Trzcńska, żona Stanisława Antoniego Trzcńskiego h. Ślepowron, komornika lubelskiego, skarbnika łukowskiego (1741-1744), chorążego urzędowskiego (1744-1758), chorążego lubelskiego (1758-1760), zmarłego w 1760 r. (zob. K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. IX, s. 129-130; W. Kłaczewski, W. Urban (oprac.), *Urzędnicy województwa lubelskiego XVI-XVIII w.*, Kórnik 1991, s. 131).

⁸⁸ ADD, ZAPW, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny; ADD, ZAPW, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św.

szych warstw okolicznej szlachty byli szlachetni: Jacenty Młodziejowski, chorąży ziemi liwskiej (1639-1640)⁸⁹, Franciszek Roguski, podwojewodzy liwski (1696-1705) wraz z żoną Anną⁹⁰, Zofia Kossowska, skarbnikowa drohicka (1712)⁹¹, Wojciech Potański, instygator grodzki liwski (1713), Marianna Rydzewska, skarbnikowa nurska (1713-1728), Domicjan Wąż, wojski ziemski i sędzia grodzki drohicki (1714)⁹², wspólnie z żoną Anastazją i córką Marianną, Konstanty Kuszczel, cześnik podlaski (1714)⁹³ wspólnie z żoną Franciszką Ciecierską i synem Stefanem, Jan Krasnodębski, podstoli podlaski (1714)⁹⁴ wraz z żoną Elżbietą, Franciszek Korowicki, podczaszy drohicki (1714)⁹⁵ wspólnie z żoną Katarzyną i trzema synami: Franciszkiem Piotrem, Aleksandrem Franciszkiem i Józefem Antonim, Franciszek Chojecki, burgrabia liwski (1714) wraz z małżonką Anną, Krystyna, Marianna i Zuzanna Glinczanki, pisarzowne nurskie (1714)⁹⁶, Anna Zaleska, podczaszyzna drohicka (1714)⁹⁷, Barbara Grzegorzowa, podwojewodzina nurska (1714), Wojciech Woltowicz, administrator wyszkowski (1715), Jan Dąbrowski, burgrabia drohicki i liwski (1715) wspólnie z żoną Marianną, Zuzanna Lewicka z Cieciszowskich, cześnikowa

⁸⁹ Jacek Młodziejowski h. Ślepowron, chorąży ziemi liwskiej, podpisał elekcję w 1632 r. z ziemi lipskiej (S. Uruski, *Rodzina*, t. XI, s. 166).

⁹⁰ Jan Franciszek Roguski, podwojewodzy ziemi liwskiej, burgrabia liwski (1698) (L. Zalewski, *Ziemia liwska*, Warszawa 2002, s. 78).

⁹¹ Zofia Kossowska, żona Wojciecha Kossowskiego h. Ciołek, skarbnika drohickiego (od 1708) (*Urzędnicy podlascy*, s. 172).

⁹² Domicjan (Dominik) Wąż h. Ślepowron, sędzia grodzki drohicki, skarbnik podlaski (1698-1709), wojski drohicki (1709-1717), cześnik drohicki (1717-1732) (*Urzędnicy podlascy*, s. 176).

⁹³ Zob. przypis 34.

⁹⁴ Jan Krasnodębski h. Krzywda, podstoli podlaski (1717) zmarł ante 1735 r. (*Urzędnicy podlascy*, s. 172).

⁹⁵ Zob. przypis 35.

⁹⁶ Krystyna, Marianna i Zuzanna Glinczanki, córki Jana Stanisława Glinki, pisarza ziemskiego nurskiego, który podpisał elekcję Augusta II (1697), a w 1707 r. został wyznaczony do boku prymasa ze zjazdu lubelskiego (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. VI, s. 75).

⁹⁷ Anna Zaleska, żona Aleksandra Włodzimierza Zaleskiego h. Lubicz, podczaszego drohickiego (1712) (K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. X, s. 42).

i chorążyna bielska (1715-1721)⁹⁸, Sebastian Biernacki, wojski podlaski (1717)⁹⁹, Stanisław Biernacki, sędzia mielnicki (1717)¹⁰⁰, Monika Godlewska, miecznikowa liwska (1718) wraz synem Andrzejem, Elżbieta Dozubrowska, podstolina liwska (1718), Jan Wdziekoński, regent ziemi liwskiej (1718), Aleksander Hornowski, skarbnik mielnicki (1718)¹⁰¹ wspólnie z żoną Franciszką, Kazimierz Władysław Krasnodębski, sędzia ziemski drohicki (1719)¹⁰², Benedykt Pieńkowski, regent grodzki liwski, burgrabia drohicki (1719)¹⁰³, Józef Lewicki, chorąży ziemi bielskiej (1721)¹⁰⁴ wraz z córką Anną i synem Stanisławem, Baltazar Oborski, podkomorzyc liwski (1723)¹⁰⁵, Wawrzyniec Kostrowski, trybun ziemski i pisarz drohicki (1723), Antoni Laskowski, podstoli mielnicki (1723)¹⁰⁶ wspólnie z żoną Katarzyną, Wiktoryn

⁹⁸ Żona Józefa Lewickiego h. Rogala (zob. przypis 104).

⁹⁹ Sebastian Biernacki h. Poraj, wojski podlaski (1716-1730), podstarości mielnicki (1727-1730) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. I, s. 252-255; *Urzędnicy podlascy*, s. 160).

¹⁰⁰ W pracy: *Urzędnicy podlascy*, s. 120, dowiadujemy się, iż 27 marca 1720 r. został zwołany sejmik mielnicki w celu elekcji kandydatów na sędziego ziemi mielnickiej „przez tak wiele lat w tej ziemi nie obranego”.

¹⁰¹ Aleksander Hornowski h. Korczak, skarbnik mielnicki (1729-1733) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. VII, s. 345; *Urzędnicy podlascy*, s. 121).

¹⁰² Kazimierz Władysław Krasnodębski h. Krzywda, podstoli podlaski (1699-1713), instygator koronny Stanisława Leszczyńskiego (1708), sędzia drohicki (1713-1727), zmarł w 1731 r. (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. XII, s. 219-223; *Urzędnicy Podlascy*, s. 173).

¹⁰³ Benedykt Pieńkowski h. Suche-Komnaty, burgrabia drohicki, regent grodzki liwski (1719), komornik graniczny liwski (1724), elektor 1733 r. z województwa podlaskiego (S. Uruski, *Rodzina*, t. XIII, s. 342).

¹⁰⁴ Józef Lewicki h. Rogala, rotmistrz królewski (1690), cześnik bielski (1687-1712), chorąży bielski (1712-1727) (*Urzędnicy podlascy*, s. 177).

¹⁰⁵ Baltazar Oborski h. Pierzchała vel Roch II (1700-1768), syn Józefa Oborskiego, cześnika (1712) i podkomorzego liwskiego (1713), marszałka sejmiku generalnego mazowieckiego (1730). Podczaszy i starosta liwski (1741), poseł ziemi liwskiej (1750, 1760, 1764), chorąży liwski (1757), podkomorzy liwski (1764), marszałek konfederacji liwskiej (1764-1766) (PSB, t. XXIII, s. 435-436).

¹⁰⁶ Antoni Laskowski h. Korab, łowczy podlaski (1701-1712), podstoli mielnicki (1712-1731), podkomorzy wendeński (1733) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. XIII, s. 355-367; *Urzędnicy podlascy*, s. 176).

Kuczyński, podkomorzy ziemi drohickiej (1724)¹⁰⁷ wspólnie z małżonką Anielą, Elżbieta Cieszkowska, kasztelanowa liwska (1724)¹⁰⁸, Piotr Wojewódzki, burgrabia mielnicki (1724), Teresa Cieciszewska, starościna nurska (1724), Mikołaj Zenon Suski, sędzia ziemi zambrowskiej (1725), wraz z małżonką Zofią i córką Franciszką, Antoni Józef Bujno, skarbnik liwski (1726)¹⁰⁹ społem z żoną Antoniną, Stanisław Dąbrowski, podstolic liwski (1727), Kazimierz Nojszewski, burgrabia liwski (1728), Klara Kossowska, łowczyzna podlaska (1729)¹¹⁰, Rozalia i Zuzanna Hornowskie, pisarzowne zambrowskie (1729), Stanisław Skorupka, łowczy liwski (1728-34), Teresa Kreczkowska, burgrabina nurska (1737), Elżbieta Wąż, cześnikowna drohicka (1738)¹¹¹, Józefata Glinczyzna, pisarzowna nurska (1741) wraz z synem Józefem¹¹², Ignacy Bujno, sędzic liwski (1748), Ignacy Zieliński, sędzia ziemski liwski (1750)¹¹³, Stanisław Grzybowski, podstoli liwski (1753)¹¹⁴, Fran-

¹⁰⁷ Wiktoryn Kuczyński h. Ślepowron, syn Walentego, łowczy mielnicki (1692-1701), podstoli mielnicki (1701-1712), sędzia grodzki mielnicki (1711), chorąży mielnicki (1712-1713), podkomorzy drohicki (1713-1730), zmarł w 1738 r. (zob. Wiktoryn Kuczyński, *Pamiętnik 1668-1737*, oprac. pod red. J. Maroszka, Białystok 1999).

¹⁰⁸ Elżbieta Cieszkowska, żona Wiktora Felicjana Cieszkowskiego h. Dolega, kasztelana liwskiego (1722-1724) (L. Zalewski, *Ziemia liwska*, Warszawa 2002, s. 148).

¹⁰⁹ Józef Bujno, skarbnik i wojski liwski (1728), żonaty z Antoniną Olszynką, nabył starostwo szczurowieckie w 1725 r., które za konsensusem królewskim ustąpił w roku następnym Jelowickim (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. II, s. 237).

¹¹⁰ Żona Jana Józefa Kossowskiego h. Ciołek, skarbnika podlaskiego (1716-1717), łowczego podlaskiego (1717-1738), stolnika podlaskiego (1738), podstarosty i sędziego grodzkiego sandomierskiego (1738) (A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. XI, s. 335-336; *Urzędnicy podlascy*, s. 172).

¹¹¹ Elżbieta Wąż, córka Jana Mikołaja Węza h. Ślepowron, cześnika drohickiego (1732-1757) (*Urzędnicy podlascy*, s. 71; K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. IX, s. 256).

¹¹² Józefa Glinka z domu Karska, łowczanka różańska, żona Józefa Glinki h. Trzaska, kapitana wojsk królewskich. Józef Glinka, syn Józefa Glinki i Józefaty Karskiej (A. Boniecki, *Herbarz polski*, s. 73-77).

¹¹³ Ignacy Zieliński, sędzia ziemski liwski, łowczy liwski (1765), poseł ziemi liwskiej (1773), chorąży liwski (1775) (Zob.: *Volumina Legum*, t. VIII, s. 388-389; L. Zalewski, *Ziemia liwska*, s. 150).

¹¹⁴ Stanisław Grzybowski h. Prus III, wojski liwski (1761-1765), podkomorzy liwski (1777) (L. Zalewski, *Ziemia Liwska*, s. 149).

ciszka i Weronika Skibniewskie, burgrabianki drohickie (1755), Klara Wężowna, cześnikowna drohicka (1755)¹¹⁵, Karol Wodziński, podkomorzyc liwski (1755), Anna Bujno, łowczyzna liwska (1773), Fryderyk Garczyński, skarbnikowicz drohicki (1775) oraz Marianna Elżbieta Garczyńska, podskarbianka drohicka (1789)¹¹⁶, Michał i Antoni Turscy, podstolich ziemi mielnickiej (1781)¹¹⁷, Julianna Oborska, cześnikowa liwska (1790-1795).

Sporadycznym zjawiskiem w bractwach węgrowskich było wpisywanie się lekarzy oraz osób z obcymi nazwiskami. W 1694 r. członkiem bractwa św. Anny został doktor Krystian¹¹⁸, a kilkanaście lat później również wstąpił do tej samej sodalicii „medicus” Marcin Otucha¹¹⁹. Egzemplifikacją członków obcej narodowości są dwaj bracia należący do archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej, a mianowicie: w 1717 r. „Reverendissimus Dominus Augustianus Fompre”¹²⁰ oraz Józef Maria Corrado, doktor medycyny¹²¹.

Jednak największą osobowością należącą do bractwa św. Anny był wybitny tokański malarz Michał Anioł Palloni¹²². Niestety, nie zna-

¹¹⁵ Klara Wąż, córka Jana Mikołaja Węza h. Ślepowron, cześnika drohickiego (1732-1757) (*Urzędnicy podlascy*, s. 71; K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. IX, s. 256).

¹¹⁶ Fryderyk i Marianna Elżbieta Garczyńscy, dzieci Józefa Garczyńskiego h. własnego, skarbnika drohickiego (1748-1789) (*Urzędnicy podlascy*, s. 89).

¹¹⁷ Synowie Wojciecha Turskiego h. Rogala, podstolnika mielnickiego (1764-1769), podczaszego mielnickiego (1769-1772), stolnika mielnickiego (1772-1775), chorążego mielnickiego (1775), zmarłego ante 1777 r. (K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. IX, s. 153; *Urzędnicy podlascy*, s. 194).

¹¹⁸ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 24.

¹¹⁹ Tamże, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 20.

¹²⁰ Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 16.

¹²¹ Tamże, k. 40.

¹²² Palloni urodził się w 1637 r. w Campio pod Florencją. W 1647 r. został sprowadzony do Polski zapewne przez rodzinę Paców. Był dekoratorem m.in. kościoła Kamiedułów w Pożajściu pod Kownem oraz kościoła św. Piotra i Pawła na Antokolu pod Wilnem, ufundowanych przez Krzysztofa Paca. W 1684 r. opuścił Litwę i przeniósł się do Warszawy, gdzie zatrudnił go hrabia Jan Bonawentura Krasiński (przy dekoracji pałacu Krasińskich) i król Jan III Sobieski, dla którego Palloni dekorował wewnątrz pałacu w Wilanowie. W 1705 r., stary już wówczas malarz zamieszkał pod opieką Krasińskich w Węgrowie, gdzie wpisał się do bractwa św. Anny. W latach 1706-1710 zre-

my dokładnej daty przystąpienia Palloniego do konfraterni św. Anny. Możemy tylko stwierdzić, że wpisał się osobiście do albumu brackiego („Michael Archangelus Paloni”) między 1711 r., a przed śmiercią w grudniu 1713 r.¹²³

W gronie członków konfraterni węgrowskich znajdowali się również reprezentanci godności wojskowych. W pierwszej połowie XVIII stulecia wpisali się do bractwa św. Anny szlachetni: Andrzej Kosiński, „Porucznik Jego Królewskiej Mości”¹²⁴ i Łukasz Potocki, „Towarzysz i Deputat Jego Królewskiej Mości”¹²⁵. Funkcję seniorów przez kilka lat w tej samej sodalicii sprawowali szlachetni: Stanisław Tuszyński (1720-1728), „Chorąży Jego Królewskiej Mości, Porucznik Chorągwi Lekkiej”¹²⁶ oraz Kazimierz Chodorowski (1724-1728), „Chorąży Jego Królewskiej Mości, Porucznik Chorągwi Lekkiej”¹²⁷. Ponadto do archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej w 1717 r. wstąpił Piotr Gnatowski, „Towarzysz Husarskiej Chorągwi Marszałka Nadwornego Królewskiego”¹²⁸. Godnym zauważenia jest również zarządca królewskich stajni, szlachetny Stanisław Niziński, „Koniuszy Jego Królewskiej Mości”, który w 1714 r. zapisał się do archikonfraterni węgrowskiej¹²⁹.

Kolejną grupę wśród członków konfraterni węgrowskich stanowili mieszczenie samego Węgrowa, Liwa, Ruchny i Miedznej. Rekrutowali się oni przede wszystkim z władz municypalnych, pośród któ-

alizował on cykle fresków w kościołach w Węgrowie: w kościele farnym 9 polichromii (przedstawiających m.in. Wniebowzięcie NMP, Nauczanie NMP, Kościół Triumfujący, Patronowie Polski) i w kościele reformatów 9 malowideł oraz jedyne znane dzieło kopułowe Palloniego (Kościół Triumfujący). W nawach bocznych fary węgrowskiej wiszą do dzisiaj dwa kolosalne płótna Palloniego z reprezentacyjnymi portretami konsekratora świątyni biskupa łuckiego – ks. Aleksandra Benedykta Wyhowskiego oraz fundatora – hrabiego Jana Bonawentury Krasińskiego. Palloni zmarł w Węgrowie między 26 V 1711 r. a 17 XII 1713 r. (M. Karpowicz, *Działalność artystyczna*, s. 11-20, 68-74; tenże, *Palloni Michelangelo*, PSB, t. XXV, s. 93-94).

¹²³ ADD, ZAPW, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 22.

¹²⁴ Tamże, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 10.

¹²⁵ Tamże, k. 18.

¹²⁶ Tamże, k. 24; tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 38-41.

¹²⁷ Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 40-41.

¹²⁸ Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy Św., k. 17.

¹²⁹ Tamże, k. 6.

rych znajdowali się prezydentowie, burmistrzowie, wójtowie, rajcowie i ławnicy. Termin „seniores” używany dla braci starszych, zarządców korporacji, został prawdopodobnie przejęty z nazewnictwa działających w mieście organizacji cechowych. Elitarni mieszkańcy Węgrowa i innych położonych w pobliżu miasteczek, zasiadali od początku we władzach konfraterni węgrowskich obok przedstawicieli stanu duchownego i szlacheckiego. Powiązanie struktur brackich z władzami miejskimi było ściśle, m.in. z tej przyczyny, iż uczestnictwo to wymagało w zasadzie pewnego cenzusu wykształcenia, co na ogół pokrywało się z kwalifikacjami do sprawowania urzędów¹³⁰.

W latach 1631-1795 seniorami konfraterni węgrowskich zostało wielu urzędników z magistratu miejskiego wraz ze swoimi małżonkami: Adam Sikorski, gmiński węgrowski (1631) wraz z żoną Heleną, Samuel Borzycki, wójt węgrowski (1631-1640) wraz z żoną Katarzyną Peplińską, Stanisław Dąbrowski, wójt rucheński (1631-1633), Maciej Klepacki, burmistrz węgrowski (1631-1640) wraz z żoną Zofią, Stanisław Idzkowicz, burmistrz węgrowski (1636), Jan Gisza, burmistrz węgrowski (1663-1673), Maciej Sikorski, burmistrz węgrowski (1675), Mateusz Sikorski, rajca węgrowski (1684-1692), Jakub Gołkowski, wójt węgrowski (1699-1705), Stanisław Sikorski, burmistrz węgrowski (1699-1705), Wojciech Antoni Grochowski, burgrabia i prezydent węgrowski (1711-1728) wraz z żoną Marianną, Kazimierz Świerkowicz, rajca węgrowski (1711-1713) wraz z żoną Krystyną, Paweł Cyrankiewicz, rajca węgrowski (1712-1731) wraz z żoną Marianną, Jan Rudaś, ławnik węgrowski (1712-1713), Paweł Dekkański, rajca węgrowski (1712-1713) wraz z żoną Teresą, Stanisław Romanowski, rajca węgrowski (1712-1713), Piotr Kulbicki, rajca węgrowski (1712-1713) wraz z żoną Katarzyną, Franciszek Ofiarkowicz, rajca i ławnik węgrowski (1712-1713), Marcin Michałkowicz, ławnik węgrowski (1712-1728), Jerzy Niżwant, burmistrz węgrowski (1719-1721), Franciszek Grzegorz Niżwant, burmistrz węgrowski (1730-1736), Kazimierz Dłogoszewski,

¹³⁰ H. Ruciński, *Bractwo literackie w Koprzywnicy jako obraz struktury społecznej miasteczka w latach 1694-1795*, „Przegląd Historyczny” 65(1974), z. 2, s. 271-272; H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego*, Warszawa 1977, s. 65-98.

wójt węgrowski (1790-1794) waz z żoną Marianną, Maciej Więkowski, prezydent węgrowski (1790-1794) wraz z żoną Urszulą, Kacper Karnicki, podskarbi węgrowski (1794-1795).

W sumie ponad dwudziestu urzędników pochodzących z patrycjatu miejskiego, piastujących godności: gmińskiego, prezydenta, burmistrza, burgrabiego, wójta, rajcy, ławnika i podskarbiego, oparowało stanowiska seniorów brackich. Skład władz administracyjnych konfraterni węgrowskich wydaje się zatem odzwierciedleniem węgrowskich władz municypalnych, co w pewnym stopniu podkreśla prestiż i rangę tych organizacji. Związane z tym były również motywy wstępowania w struktury brackie, gdzie obok względów dewocyjnych, równie ważne były względy prestiżowe. Przynależność do konfraterni węgrowskich była więc, szczególnie dla mieszczan, wielkim wyróżnieniem społecznym oraz stwarzała możliwość awansu we władzach municypalnych¹³¹.

Na uwagę zasługują również przedstawiciele środowiska rzemieślniczego, których zaledwie kilku należało do religijnych konfraterni węgrowskich. Było to rezultatem posiadania przez cechy węgrowskie odrębnych prężnie działających organizacji, w których bogaci kupcy znajdowali sobie miejsce. Większość rzemieślników podążała na swoje kameralne korporacyjne zebrania i nabożeństwa w kościele węgrowskim. Wyjątek stanowiło zaledwie kilku mieszczan¹³².

¹³¹ Formę egzemplifikacji zbieżności awansu brackiego ze strukturami miejskimi stanowi sławetny Wojciech Antoni Grochowski, burmistrz węgrowski, który w latach 1698-1705 pełnił w bractwie św. Anny godności szafarskie i kiedy w 1711 r. został burmistrzem, awansował na brata starszego. Wybitnie miejski charakter posiadało np. bractwo literackie w Koprzywnicy, do którego należeli głównie mieszkańcy miasteczka, na czele z burmistrzami, ławnikami i rajcami (H. Ruciński, *Bractwo literackie w Koprzywnicy*, s. 268-276).

¹³² Przykładem jest sławetny Tomasz Kosztuch, cechmistrz cechu kowalskiego, który w latach 1665-1697 należał do starszyny brackiej konfraterni św. Anny. W XVII stuleciu wśród członków bractwa św. Anny znaleźli się również sławetny Andrzej Gorzewski, stolarz z Łęg (1631), Andrzej Suryk (1631), młynarz z Sumiechów (prawdopodobnie ze Strupiechowa, wsi w ziemi liwskiej), sławetny Szerokos (1691), strycharz z Nowego Miasta (jest to określenie południowej części Węgrowska), sławetny Jan Pierochus, kowal węgrowski (1665), sławetny Jan Poiarow, snycerz węgrowski (1696) i sła-

Na podstawie analizy wpisów członków do korporacji węgrowskich możemy stwierdzić, iż nie ograniczały się one do mieszkańców własnej parafii. Anonsowaliśmy już powyżej przykłady członków i urzędników brackich (a więc tych, którzy rzeczywiście uczestniczyli w nabożeństwach i sesjach) rekrutujących się prawie ze wszystkich stron Rzeczypospolitej. Ta swoista penetracja członków z innych miejscowości prowadziła do rozpowszechniania idei brackich po odległych zakątkach Rzeczypospolitej. Nie będzie przesadne twierdzenie, że idee konfraterni węgrowskich były znane nie tylko na terenie Podlasia i Małopolski, ale oddziaływały na całą diecezję łucką, poprzez należenie do ich struktur biskupów łuckich oraz ważniejszych duchownych zakonnych i diecezjalnych.

Wydaje się, że duży wpływ na nabór członków do sodalicii węgrowskich miało samo usytuowanie Węgrowa, który stanowił centrum dużej „włości węgrowskiej” położonej na ważnym szlaku handlowym w środkowej Europie, zwanym „gościńcem litewskim”, idącym z Moskwy, przez Smoleńsk, Mińsk, Drohiczyn, Sokołów, Węgrów, Liw, Stanisławów, na Warszawę, Poznań i Wrocław. Rozwojowi prywatnego miasta sprzyjał ponadto handel zbożem, liczne traktaty handlowe oraz rozsądne zarządzanie właścicieli miasteczka.

Z pewnością stałym czynnikiem wpływającym na rekrutację nowych członków było prowadzenie od 1707 r. parafii węgrowskiej przez księży bartoszków, którzy zarządzając parafią, po utworzeniu prepozytury i mansjonarii, prowadzili przy niej seminarium i szkołę świecką dla mazowieckiej i podlaskiej szlachty. Węgrów stał się więc centrum gospodarczym i kulturowym pogranicza mazowiecko-podlaskiego; wynikało to również z urzędowania w tym mieście prezesa Zgromadzenia Księży Życia Wspólnego.

Nie ulega wątpliwości, że przynależność do konfraterni węgrowskich miała charakter sensu stricto elitarny. Członkowie rekrutowali się przede wszystkim ze stanu szlacheckiego, miejskiego i duchownego, a więc ze środowisk posiadających pewien cenzus wykształcenia i majątkowy. Bractwa węgrowskie składały się przede wszystkim z elit,

wetny Paweł Przywuski, kowal („*ferrifaber*”), który wpisał się do bractwa św. Anny pod koniec XVII stulecia (ADD, ZAPW, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny).

które były silnie zintegrowane więzami mentalnymi, ekonomicznymi i zawodowymi. Wydaje się, iż te konkluzje są głównym powodem absencji włościan i plebsu miejskiego wśród członków korporacji węgrowskich.

Magistrat bracki

Bractwa węgrowskie posiadały własne rozbudowane struktury organizacyjne, które nie były jednolite i w trakcie ewolucji konfraterni ulegały pewnym zmianom. Wszyscy urzędnicy pochodzili z wyboru i przyjmowali na siebie dobrowolnie obowiązek pełnienia wszystkich funkcji w konfraterni, za które nie mogli pobierać opłat ani czerpać innych korzyści majątkowych, jak zapisano w statucie „żadnych nagród wymagać”¹³³. W praktyce jednak niektóre urzędy były regularnie uposażane. Wyborów dokonywano, jak często określano w księgach brackich: „zgodnymi głósy wszystkich”¹³⁴, „jednymi głósy z pośrodku siebie na rok cały”¹³⁵ lub „unanimi voce et consensu tak stanu duchownego jako i świeckiego obojga płci”¹³⁶. Sądząc po kilkuletnim sprawowaniu urzędów przez te same osoby, należy uznać, iż nie było żadnych zakazów ograniczających ich wieloletnie kadencje.

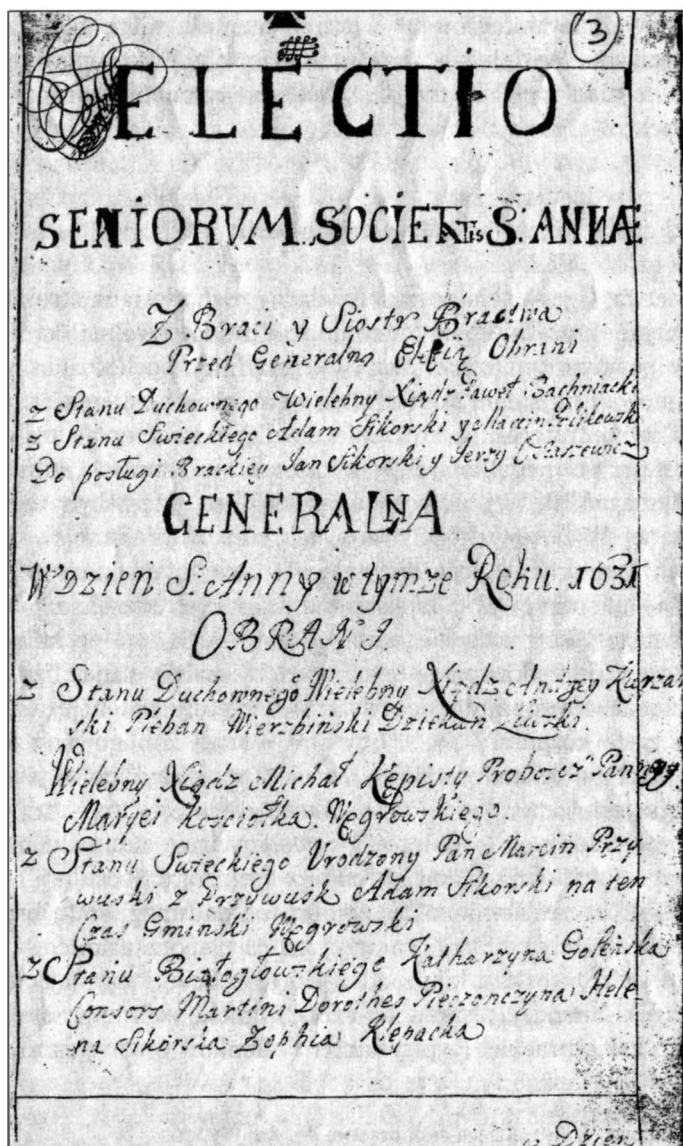
Na czele korporacji św. Anny stał zarząd, zobligowany do czuwania nad całokształtem działalności. Zarząd był powoływany na kongregacjach generalnych i początkowo w latach 1631-1711 składał się z braci starszych („seniores”) powołanych ze stanu duchownego („ex statu Spirituali”), stanu świeckiego („ex statu Saeculari”) i stanu żeńskiego („et sex Femineo”). Ponadto w skład magistratu brackiego wchodziło dwóch szafarzy, zajmujących się sporządzaniem i wydawaniem świec, wosku i loju, podskarbi („szafarz”), trzymający klucze od skrzynki brackiej, pisarz („notarius”) bracki, zajmujący się prowadzeniem ksiąg brackich, wpisywaniem członków oraz rejestrowaniem

¹³³ Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 76.

¹³⁴ Tamże, k. 33.

¹³⁵ Tamże, k. 6.

¹³⁶ Tamże, k. 27.



Ilustracja 3. Kserokopia karty trzeciej księgi z pierwszej sesji bractwa św. Anny z 26 lipca 1631 r. (ADD, ZAPW, V/Fr/1)

dochodów i wydatków konfraterni, który z reguły był nauczycielem w węgrowskiej szkole parafialnej i bakałarzem miejskim oraz dwóch braci do koletki i jałmużny¹³⁷.

Bracia starsi „seniores fraternitatis” byli wybierani na corocznych schadzkach generalnych. Ich liczba wahała się w latach 1631-1711 od 6 do 12. „Seniores” stanowili najwyższą władzę w konfraterni. Do ich szerokich kompetencji należało m.in. zarządzanie bractwem, wybór niższych urzędników brackich oraz inspekcja wpływów i wydatków. Z racji swego urzędu kontrolowali prace szafarzy, pisarza, braci do koletki, jałmużny i innych posług brackich, a w przypadku niewłaściwego wywiązywania się z obowiązków, mieli prawo nakładać kary, odbierać funkcje brackie lub delegować z konfraterni. W kwestii podejmowania wszelkich decyzji cieszyli się dużą samodzielnością. Ich nieobecność mogła zakończyć się wyłącznie zawieszeniem schadzki¹³⁸. W 1639 r. po śmierci Samuela Kałuskiego, podsędka ziemi liwskiej i Marcina Przywuskiego z Przywusk, poborcy drohickiego, którzy przez dziewięć lat (1631-1638) sprawowali godności senioralne, konfratry ubolewali, iż „Bóg Wszechmogący [zabrał – K.P.] z tego mizernego świata Braci Starszych tego bractwa, mianowicie P. Samuela Kałuskiego i P. Marcina Przywuskiego, którzy byli wodzami i promotorami ze stanu świeckiego”¹³⁹.

Godność braci starszych ze stanu duchownego w latach 1631-1711 sprawowali: ks. Michał Kempisty, proboszcz węgrowski, pleban jarnicki (1631-1641), ks. Paweł Bochniacki (1631-1633), ks. Andrzej Kurzański, dziekan liwski, proboszcz wierzbiński, wikariusz nicicki (1631-1634), ks. Jan Owian, komendarz i kaznodzieja węgrowski (1634-1638), ks. Paweł Soszyński (1639-1640), ks. Stanisław Jawo-

¹³⁷ Zob. artykuł omawiający szczegółowo podstawy materialne korporacji węgrowskich: K. Pogorzelski, *Dochody pieniężne i struktura wydatków bractw religijnych działających przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1795*, „Biuletyn Numizmatyczny” 2005, nr 4 (340), s. 273-286.

¹³⁸ I tak na sesji św. Anny 1691 r. z powodu absencji braci starszych „odłożyli bracia schadzkę do kwartalnego wtorku, ale i w ten czas tego nie było i tak odwlekali od kwartału do kwartału” (ADD, ZAPW, V/Fr/2, Księga członków bractwa św. Anny, k. 22).

¹³⁹ Tamże, k. 8.

rek (1640), ks. Jan Łabęcki, dziekan i proboszcz liwski (1663-1675), ks. Grzegorz Ostaszewicz, proboszcz węgrowski i jarnicki (1663-1698), ks. Kazimierz Złotkowski, komendarz węgrowski (1664-1668), ks. Mateusz Kuczyński, komendarz węgrowski (1669-1670), ks. Jan Rozbicki, kantor węgrowski (1669), ks. Kazimierz Chomątownski, komendarz węgrowski (1671-1689), ks. Ignacy Pełkowski, kanonik łucki, proboszcz węgrowski (1684-1700), ks. Albert Pienkiewicz, proboszcz kortnicki (1684), ks. Jakub Brodziński, proboszcz liwski (1686-1689), ks. Andrzej Czyżowski, komendarz węgrowski (1690-1691), ks. Tomasz Węglinowski, komendarz liwski (1690-1691), ks. Maciej Łomżyński, komendarz węgrowski (1692-1698), ks. Paweł Komoszewski, kanonik regularny, proboszcz węgrowski, jarnicki i sokołowski (1699-1711), ks. Paweł Witanowski, komendarz węgrowski (1699), ks. Kazimierz Nowski, komendarz węgrowski (1700-1711), ks. Jan Michalski, kanonik przemyski, proboszcz węgrowski i dobromirski (1711), ks. Józef Domaniewicz, pleban jarnicki (1711)¹⁴⁰.

Natomiast urząd seniorów ze stanu świeckiego (męskiego i żeńskiego) pełnili kolejno w latach 1631-1711: Adam Sikorski, gmiński węgrowski (1631), wraz z żoną Heleną, Marcin Przywuski z Przywusk, poborca drohicki (1631-1638) spółem z żoną Katarzyną Goleńską, Samuel Kałuski, podsędek ziemi liwskiej (1631-1638)¹⁴¹ wraz z żoną Anną i córką Zuzanną, Samuel Borzycki, wójt węgrowski (1631-1640) współ z żoną Katarzyną Peplińską, Stanisław Dąbrowski, wójt rucheński (1631-1633) wspólnie z żoną Zofią, Maciej Klepacki, burmistrz węgrowski (1631-1640) wraz z żoną Zofią, Stanisław Grochowski, burmistrz starowiejski (1631), Stanisław Idzkowicz, burmistrz węgrowski (1636), Jan Brzóska, mieszczanin węgrowski (1636) spółem z żoną Regina, Jacenty Młodziejowski, chorąży ziemi liwskiej (1639-1640)¹⁴², Jan Gisza, burmistrz węgrowski (1663-1673), Tomasz Kosztuch, cechmistrz cechu kowalskiego (1665-1687), Jakub Załuski, mieszczanin węgrowski (1664-1669), Maciej Sikorski, burmistrz węgrowski (1675), Mateusz Sikorski, rajca węgrowski (1684-1692), Andrzej Bronisz,

¹⁴⁰ Tamże, k. 3-30.

¹⁴¹ Zob. przypis 33.

¹⁴² Zob. przypis 89.

mieszczanin węgrowski (1684-1698), Jan Sitnicki (1693-1705) wraz z żoną Krystyną, Jan Franciszek Roguski, podwojewodzy ziemi liwskiej (1696-1705)¹⁴³ wspólnie z żoną Anną i córką Agatą, Jakub Gólkowski, wójt węgrowski (1699-1705), Stanisław Sikorski, burmistrz węgrowski (1699-1705), Wojciech Antoni Grochowski, burgrabia i prezydent węgrowski (1711-1728) spolem z żoną Marianną, Kazimierz Świerkowicz, rajca węgrowski (1711-1713) wraz z żoną Krystyną¹⁴⁴.

Struktura i ustrój wewnętrzny konfraterni św. Anny na przestrzeni wieków nie były jednolite. W 1712 r. uległa znacznej reorganizacji i ewolucji a liczba jej członków wzrosła z 13 osób (w 1711 r.) do 57 osób. W następnych latach władze składały się z 48 osób w 1713 r., w 1728 r. z 51, w 1790 r. z 49 oraz w 1794 r. z 56 osób¹⁴⁵. Wśród nowych urzędników pojawili się: ksiądz promotor jako opiekun konfraterni; ze stanu męskiego: protektorowie, brat starszy z asystentami, podskarbi, sekretarz, konsyliarze, marszałkowie, chorąży, jałmużnicy, wizytatorowie chorych i zakrystiani; ze stanu żeńskiego: protektorki, siostra starsza z asystentkami, podskarbina, sekretarka, konsyliarki, marszałkowie, chorążyna, jałmużnice, wizytatorki chorych, zakrystianka i panny do obrazu. W latach 1790-1795 do administracji brackiej dołączyli kantorowie i kantorki.

Analizując struktury organizacyjne konfraterni węgrowskich, należy podkreślić, iż od 1743 r. powoływani urzędnicy magistratu brackiego pełnili swoje funkcje jednocześnie w obu sodalicjach. Na schadzce kwartalnej w 1743 r. konfratry z bractwa św. Anny, które przechodziło od kilku lat poważny kryzys, wspólnie zdecydowali „zgodnymi głosami”, aby „wszyscy officialistowie bractwa Ś. Trójcy też same urzędy w bractwie Ś. Anny mieć mają”¹⁴⁶. W latach 1745-1795 wszystkie schadzki brackie odbywały się wspólnie „przy bytności braci i sióstr bractwa obojga” kościoła węgrowskiego¹⁴⁷. Dokumenty brackie wskazują jednoznacznie, iż nie należy traktować tego jako

¹⁴³ Zob. przypis 90.

¹⁴⁴ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 3-30.

¹⁴⁵ Tamże, k. 30-47.

¹⁴⁶ Tamże, k. 44.

¹⁴⁷ Tamże, k. 44-48.

połączenia obojga korporacji węgrowskich. Decyzja ta była związana przede wszystkim z kryzysem rekrutacji nowych członków do konfraterni oraz z trudnościami ekonomicznymi, wynikającymi z prowadzenia samodzielnie działalności.

Warto przytoczyć wszystkich pięćdziesięciu siedmiu urzędników bractwa św. Anny z sesji z 1712 r., co pozwoli w pewnym stopniu zobrazować rozbudowane struktury i zrozumieć ich znaczenie dla działalności korporacji. Wśród powołanych „zgodnymi głósy wszystkich” członków administracji brackiej znaleźli się: promotor: wielbny ksiądz Antoni Szychowicz; protektorowie: Jaśnie Wielmożny Jan Bonawentura na Krasnym Krasieński, wojewoda płocki, Wielmożny Konstanty Wodziński, miecznik gostyński; brat starszy: sławetny Wojciech Grochowski, prezydent węgrowski; asystenci: Kazimierz Świerkiewicz, rajca węgrowski, Paweł Cyrankiewicz, rajca węgrowski; podskarbi: Jan Rudaś, ławnik węgrowski; sekretarz: Paweł Dekąński, rajca węgrowski; konsyliarze: Stanisław Kurowski, Stanisław Romanowski, rajca węgrowski, Piotr Kulbicki, rajca węgrowski, Franciszek Ofiarkowicz, rajca węgrowski, Marcin Michałkowicz, ławnik węgrowski, Wojciech Plichciński; marszałkowie: Marcin Michałkowicz, Piotr Kulbicki, Franciszek Ofiarkowicz; chorąży: Jan Cegłowski; jałmużnicy: Jan Będziński, Andrzej Michalski; wizytatorowie chorych: Jan Wąszacik, Franciszek Majewski; zakrystiani: Wojciech Krolikowicz, Jakub Pastewka; protektorki: Jaśnie Wielmożna Róża Krasieńska, kasztelanowa płocka, Wielmożna Zofia Kossowska, skarbnikowa drohicka, Teofila Pączkowska, ekonomowa węgrowska; siostra starsza: Marianna Grochowska, prezydentowa węgrowska; asystentki: Krystyna Świerkowiczowa, rajcina węgrowska, Marianna Plichcińska; podskarbina: Teresa Dekąńska, rajcina węgrowska; sekretarka: Marianna Cyrankiewiczowa; konsyliarki: Katarzyna Kulbicka, rajcina węgrowska, Ewa Nawrocka, Marianna Szulcowa, Marianna Ruskiewiczowa, Rozalia Michałkiewiczowa, Ewa Karnicka, Marianna Romanowska, Marianna Pieńkowska; marszałkowie: Marianna Synderewiczowa, Katarzyna Dekąńska; chorążyna: Eufruzyna Kopciowa; jałmużnice: Marianna Cegłowska, Marianna Synderewiczowa, Krystyna Pilichowa; za-

krystianka: Eufrozyna Kopciowa; panny do obrazu: Anna Modracka, Jadwiga Sobocka, Marianna Salwentowna, Marianna Burkowa¹⁴⁸.

Wydaje się, iż magistrat arcybractwa Trójcy Przenajświętszej był wzorowany na strukturach bractwa św. Anny. Pewną jednak innowacją było to, iż urzędnicy archikonfraterni dzielili się na braci starszych pochodzących ze „stanu szlacheckiego” i młodszych, ze „stanu miejskiego” oraz to, iż wyboru dokonywano, wypisując na drewnianych tablicach ich imiona i nazwiska. W sprawozdaniu ze schadzki z 1722 r. pisarz bracki zapisał: „A po tym ad electionum fratrum przystąpiwszy, jako się na tablicy napisani i poprawieni na ten rok”¹⁴⁹. W arcybractwie Trójcy Świętej zarząd początkowo składał się z 46 urzędników, w tym 11 kobiet i 35 mężczyzn, w 1719 r. wzrósł do 58 (w tym 22 kobiet i 36 mężczyzn). W 1720 i 1721 r. liczba godności brackich stanowiła 59 osób i była zdominowana przez mężczyzn (37 osób).

Jednym z priorytetowych urzędników korporacji węgrowskich był ksiądz promotor, który przewodniczył wszystkim spotkaniom, nabożeństwom oraz schadzkom brackim. Na sesjach „post hymnum Veni Creator Spiritus” odczytywał powinności, reguły i odpusty nadane przez Stolicę Apostolską przysługujące członkom bractwa. Jako pełnoprawny członek bractwa wybierał nowe lub zatwierdzał dotychczasowe władze, wpisywał nowych członków, a po otwarciu skrzynki brackiej wysłuchiwał sprawozdania podskarbiego ze stanu majątkowego konfraterni¹⁵⁰. Kapłan za pełnienie funkcji promotora brackiego otrzymywał kwartalne lub roczne uposażenie. Warto podkreślić, że

¹⁴⁸ Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 31-32.

¹⁴⁹ Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 8.

¹⁵⁰ Statuty postanawiały, że promotorem miał być „zawsze jeden z miejscowych duchownych wybrany na sesji generalnej”. Wymagania wobec promotora były wysokie, ponieważ to on winien był pamiętać o fundamentalnym celu sodalicii, a więc stwarzaniu warunków do utrzymania gorliwości członków, przestrzeganiu konstytucji i wypełnianiu warunków niezbędnych do uzyskania odpustów. W czasie zebrania wygłaszał stosowną przemowę, w której miał za zadanie nakłonić wszystkich „oficjalistów do gorliwego obowiązków pełnienia, wytknąć uchybienia i wskazać sposób ich sprostowania, pochwalić ogólnie gorliwych, a nagać opieszałych i uchybiających się”. Podczas wyborów urzędników czuwał nad porządkiem, aby nie było sporów i niepotrzebnego zamieszania, rozstrzygał wątpliwości, a po wyborze odczytywał przywileje i ustawy, „aby z niej każdy się dowiedział, do czego się zobowiązuje”. Oprócz tego był zobowiązany na

msze święte „wotywnie wtorkowe” celebrowane raz na kwartał przez promotora znajdowały się zawsze na pierwszym miejscu wśród stałych wydatków konfraterni¹⁵¹.

Pierwszym opiekunem duchowym konfraterni św. Anny został proboszcz „Panny Maryi kościółka węgrowskiego”, ks. Michał Kempisty, późniejszy pleban jarnicki, który obowiązki promotora pełnił w latach 1631-1641¹⁵². O jego sukcesorach przez kolejne dwadzieścia lat nie mamy żadnej wzmianki, ponieważ (z lat 1642-1661) nie dysponujemy żadnymi wpisami w księgach brackich. W początkowym okresie działalności konfraterni św. Anny, tj. w latach 1663-1711, widzimy pewną ustaloną konwencję, kiedy funkcję promotora brackiego sprawował z reguły komendarz węgrowski. Promotor był wybierany na schadzkach generalnych przez wszystkich konfratrów „jednymi głosy” z grona braci starszych „ex statu spirituali” i był traktowany na równi z innymi seniorami. Dopiero od 1712 r., po utworzeniu przy parafii prowadzonej przez księży bartoszków prepozytury i mansjonarii oraz po restrukturyzacji sodalicii (znacznemu rozbudowaniu magistratu brackiego), godności promotora konfraterni św. Anny i Trójcy Przenajświętszej pełnił proboszcz¹⁵³.

W 1718 r. w archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej wyodrębnił się dodatkowy urząd wicepromotora, którym z reguły był wiceprepozyt i wykładowca w seminarium węgrowskim księży bartolomitów. Pierwszym wicepromotorem został kaznodzieja węgrowski, ks. Tomasz Kamiński, profesor filozofii w seminarium węgrowskim¹⁵⁴. W bractwie św. Anny wicepromotor wzmiankowany jest w księgach

bieżąc kontrolować powinności wszystkich urzędników (Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 73-74).

¹⁵¹ Na przykład w konfraterni św. Anny w XVII stuleciu ofiary na celebrację nabożeństw wahały się od czterech grzywien do 8 złp. Od 1712 r., kiedy promotor odprowadzał już msze święte „wotywnie wtorkowe” w każdym tygodniu, koszty wzrosły do 50 złp. rocznie.

¹⁵² ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 3-9.

¹⁵³ Z racji swego urzędu proboszcz węgrowski pełnił ponadto obowiązki prepozyta, regensa seminarium, rektora szkoły świeckiej dla młodzieży szlacheckiej oraz (jeśli awansował) prezesa Instytutu Księżąt Komunistów.

¹⁵⁴ Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 4.

brackich tylko w latach 1724-1728¹⁵⁵. Do jego kompetencji należało przede wszystkim wyřeczanie promotora w jego obowiązkach, który będać przecieř proboszczem węgrowskim, posiadał dodatkowe stanowiska. Dlatego funkcja ta była rzeczywiřcie niezbędna.

Jednym z pierwszych ojców duchownych łączących funkcje rektorskie jednocześnie w obu konfraterniach węgrowskich (od 1715 r.) był ks. Michał Józef Gass, kanonik warszawski. Ks. Gass oprócz pełnienia funkcji proboszcza węgrowskiego był prepozytem, regensem seminarium oraz rektorem szkoły świeckiej w Węgrowie. Następnie w 1723 r. awansował na prezesa Instytutu Księży Bartoszków¹⁵⁶. Kolejnym duchownym kumulującym protektorskie funkcje w bractwach węgrowskich był prepozyt i proboszcz węgrowski ks. Andrzej Berent. Już w 1715 r., jeszcze jako kleryk seminarium węgrowskiego wpisał się do archikonfraterni Trójcy Świętej¹⁵⁷. Dopiero od „generali congregatione” sodalicii św. Anny z 1745 r., która zebrała się „przy bytności braci i sióstr bractwa obojga”, proboszcz węgrowski (do końca XVIII stulecia) sprawował jednocześnie funkcje promotorskie w dwu korporacjach węgrowskich.

Tabela 2. Promotorzy konfraterni węgrowskich w latach 1715-1795

Lp.	Wyszczególnienie	Godności i funkcje	Bractwo	Okres
1	2	3	4	5
1.	Ks. Michał Kempisty	Proboszcz węgrowski, pleban jarnicki	Św. Anny	1631-41
2.	Ks. Kazimierz Złotkowski	Komendarz węgrowski	Św. Anny	1663-68
3.	Ks. Mateusz Kuczyński	Komendarz węgrowski	Św. Anny	1669-70
4.	Ks. Kazimierz Chomątowski	Komendarz węgrowski	Św. Anny	1671-89
5.	Ks. Andrzej Czyżowski	Komendarz węgrowski	Św. Anny	1690-91
6.	Ks. Maciej Łomżyński	Komendarz węgrowski	Św. Anny	1692-98
7.	Ks. Paweł Witanowski	Komendarz węgrowski	Św. Anny	1699

¹⁵⁵ Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 39-40.

¹⁵⁶ Tamże, k. 37-42; tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 3-8.

¹⁵⁷ Tamże, V/Fr/5, Księga sesji bractwa Trójcy Św., k. 13.

1	2	3	4	5
9.	Ks. Antoni Franciszek Szychowicz	Prepozyt i proboszcz węgrowski	Św. Anny	1712
10.	Ks. Józef Dobrogost Świątosławski	Mansjonarz węgrowski	Św. Anny	1713-14
11.	Ks. Michał Gass	Kanonik warszawski, dziekan, prepozyt i proboszcz węgrowski, prezes Instytutu Księż Komunistów, promotor obojga konfraterni	Św. Anny	1715-28
			Trójcy Św.	1715-29
12.	Ks. Tomasz Kamiński	Kaznodzieja węgrowski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim, wicepromotor	Trójcy Św.	1718-20
13.	Ks. Krzysztof Kraker	Wiceprepozyt węgrowski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim, wicepromotor	Trójcy Św.	1721-22
14.	Ks. Stanisław Mankiewicz	Wicepromotor	Św. Anny	1724
15.	Ks. Wojciech Kłosowicz ¹⁵⁸	Wiceprepozyt i wikary węgrowski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim, wicepromotor	Trójcy Św.	1725
16.	Ks. Łukasz Chmielewski	Wiceprepozyt węgrowski, wicepromotor	Trójcy Św.	1729
17.	Ks. Andrzej Berent	Prepozyt i proboszcz węgrowski, wpisany do konfraterni Trójcy Św. już w 1715 r., jako student seminarium bartolomitów, promotor obojga konfraterni	Św. Anny	1729-35
			Trójcy Św.	1731-34
18.	Ks. Franciszek Wahanowski	Prepozyt i proboszcz węgrowski, promotor sodalicii św. Anny i wicepromotor arcybractwa Trójcy Św.	Św. Anny	1736-39
			Trójcy Św.	1738
19.	Ks. Tomasz Koc	Proboszcz węgrowski, promotor	Trójcy Św.	1738-39
20.	Ks. Józef Brzozowski	Prepozyt i proboszcz węgrowski, prezes Instytutu Księż Komunistów, promotor	Św. Anny	1740-41

¹⁵⁸ Wojciech Kłosowicz (Kłossowicz) h. Kłosy, profesor filozofii, kanonik warszawski (1745) (S. Uruski, *Rodzina*, t. VII, s. 28).

1	2	3	4	5
21.	Ks. Jan Bielecki	Prepozyt i proboszcz węgrowski, promotor	Św. Anny	1741-45
			Trójcy Świętej	1745
22.	Ks. Karol Negowski	Proboszcz węgrowski, profesor filozofii w seminarium węgrowskim, promotor	Św. Anny, Trójcy Świętej	1747
23.	Ks. Leon Belowski	Prepozyt i proboszcz węgrowski, promotor	Św. Anny, Trójcy Świętej	1770
24.	Ks. Wojciech Miedzyński	Kanonik brzeski, proboszcz węgrowski, promotor	Św. Anny, Trójcy Świętej	1772-75
20.	Ks. Jan Łośmiński	Kanonik brzeski i warszawski, prepozyt i proboszcz węgrowski, prezes Instytutu Księżych Komunistów, promotor	Św. Anny, Trójcy Świętej	1789-95

Rolą protektorów i protektorek było podtrzymywanie gorliwości religijnej i zapobieganie nadużyciom: „ich obowiązkiem jest przodować we wszystkim gorliwością i dobrym przykładem całemu zgromadzeniu braci i sióstr bractwa”, a w przypadku nieporozumień i kryzysów „mają dać protekcję pomoc i wsparcie”¹⁵⁹. Z takiego określenia obowiązków protektora wynika, że miał być on pełnoprawnym członkiem konfraterni i to czynnym. Rzeczywiście, w bractwach węgrowskich godność protektora była nie tylko honorowa. Warto zaznaczyć, że wybrane na to stanowisko osoby zarówno świeckie, jak i duchowne, często osobiście się wpisały i nawet uczestniczyły w schadzках. Jako przykłady można podać wpisy biskupów łuckich, którzy wpisywali się do konfraterni podczas wizytacji kanonicznej parafii węgrowskiej oraz sporo pojedynczych relacji ze schadzek brackich, które informują o uczestniczeniu w nich magnatów. W latach 1712-1795 godności protektorskie w konfraterni św. Anny sprawowali: hrabia Jan Bonawentura na Krasnym Krasiński (1712-1713), wojewoda płocki, Konstanty Wodziński (1712-1713), miecznik gostyński i chorąży liw-

¹⁵⁹ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 73.

ski¹⁶⁰, Róża Krasińska z Ogińskich (1712-1713), kasztelanowa płocka, Zofia Kossowska (1712), skarbnikowa drohicka¹⁶¹, Teofila Pączkowska (1712), podstolina kijowska i ekonomowa hrabiego Krasińskiego¹⁶², Marianna Rydzewska (1713), skarbnikowa nurska, ks. Stefan Bogusław na Januszowicach Rupniewski (1728), biskup łucki i brzeski, Błażej Krasiński (1728), starosta sztumski, nowomiejski, etc., Aleksander Krasiński (1728), kasztelan wiślicki, Michał Massalski (1728), pisarz Wielkiego Księstwa Litewskiego i starosta grodzieński, Franciszka z Ogińskich Massalska (1728), pisarzowna Wielkiego Księstwa Litewskiego i starościna grodzieńska, Elżbieta Zawiszyna (1728), starościna mińska, ks. Adam Naruszewicz (1790), biskup łucki i brzeski, Aleksander Ossoliński (1790), hrabia na Tęczyń, miecznik Wielkiego Księstwa Litewskiego, kawaler orderów polskich, Jan Ossoliński (1790), hrabia na Tęczyń, starosta drohicki, kawaler św. Stanisława, Horoncja Opalińska z Dembowskich (1790), starościna drohicka, Julianna Oborska de Obory (1790), cześnikowa liwska¹⁶³.

Natomiast w archikonfraterni Trójcy Świętej funkcję protektorów i protektorek w latach 1714-1747 kolejno pełnili: ks. Aleksander Wyhowski na Wyhowie (1714), biskup łucki i brzeski, opat sieciechowski, Jan Bonawentura na Krasnym Krasiński (1715-1718), wojewoda płocki (1715-1718), Stanisław Krasiński, kasztelan płocki i starosta warszawski, ks. Konstanty Kaszowski (1715-1721), dziekan katedralny łucki, kanonik gnieźnieński, administrator biskupstwa łuckiego, ks. Joachim Przebendowski (1719-1720), biskup łucki i brzeski, Błażej Krasiński (1719-1721) starosta sztumski, kasztelan płocki, Michał Massalski (1719-1721), starosta grodzieński, Róża Krasińska (1719-1721), starościna sztumska, kasztelanowa płocka, Franciszka Ogińska

¹⁶⁰ Konstanty Wodziński herbu Jastrzębiec, syn Mikołaja, chorąży liwski (L. Zalewski, *Ziemia liwska*, s. 150).

¹⁶¹ Zob. przypis 91.

¹⁶² Teofila Pączkowska, podstolina kijowska, żona Samuela Pączkowskiego herbu Lubicz, podstolego kijowskiego (1714), stolnika kijowskiego (1724) (S. Uruski, *Rodzina*, t. XIII, s. 260).

¹⁶³ Julianna Oborska, cześnikowa liwska, żona Felicjana Oborskiego h. Pierzchała vel Roch II (S. Uruski, *Rodzina*, t. XII, s. 221; K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami*, t. VIII, s. 3-15).

(1719-1721), kasztelanka trocka, Zuzanna Lewicka (1719), chorążyna bielska¹⁶⁴, Marianna Rydzewska (1719-1721), skarbnikowa nurska, Aleksander Krasiński (1720-1721), chorąży sandomierski, Elżbieta Zawiszyna (1720-1721), starościna mińska, ks. Franciszek Kobielski (1747), biskup łucki i brzeski.

Analizując skład społeczny magistratu brackiego, dostrzegamy, iż poszczególne urzędy były zróżnicowane społecznie. Znaleźli się w nich przedstawiciele stanu duchownego, świeckiego, szlacheckiego oraz miejskiego, chociaż zabrakło reprezentantów plebsu miejskiego i stanu „laboriosus”. Niektóre funkcje brackie zostały zdominowane przez poszczególne stany lub mężczyzn i kobiety. Godność protektorów sprawowali głównie biskupi, magnateria oraz elity z wyższych warstw szlacheckich, piastujących urzędy senatorskie, grodzkie, sądowe i ziemskie. Funkcje braci i siostr starszych, asystentów, konsyliarzy, podskarbic, sekretarzy były przeznaczone przede wszystkim dla szlachty, przedstawicieli elit municypalnych (burmistrzów, rajców, ławników) oraz niższego duchowieństwa. Pozostałe zaś urzędy niższe, a więc jałmużników, infirmarzy, marszałków, chorążych, kanторów lub panien do obrazów, były piastowane przez mieszczan, ale również często przez konfratrów ze stanu „nobilis”. Widzimy również, iż niektóre funkcje były dublowane, kiedy jedna osoba obejmowała dwa stanowiska w korporacji lub sprawowała jakieś obowiązki w obu sodalicjach węgrowskich jednocześnie, oraz to, iż we władzach korporacji zasiadały często całe rodziny, złożone z męża, żony, dzieci lub ich krewnych.

O osiągnięciu wyższych godności w magistracie konfraterni nie decydował wiek ani staż, ale przede wszystkim wykształcenie i pozycja społeczna konfratra. Niektórzy z braci piastujący niższe urzędy brackie, awansując w strukturach miejskich, rozwinęli skrzydła również w strukturach konfraterni. Przykładem takiego awansu jest szlachetny Wojciech Antoni Grochowski, pełniący początkowo w latach 1698-1705 godności szafarskie, a w 1711 r., kiedy został burmistrzem węgrowskim, awansował na starszego konfraterni św. Anny. Formą egzemplifikacji jest także awansowanie sławetnego Tomasza

¹⁶⁴ Zob. przypis 98.

Kosztucha, cechmistrza cechu kowalskiego, który po dziesięciu latach sprawowania funkcji skarbnika, awansował na starszego bractwa św. Anny.

Obowiązki konfratrów

Obowiązki braci i sióstr należących do konfraterni węgrowskich wynikały z wezwania i ze statutowych powinności, które należało wypełniać od chwili przyjęcia i zapisania się do albumu brackiego. Należy podkreślić, iż każde wstąpienie do konfraterni węgrowskiej było dobrowolne i nie obowiązywało członków pod grzechem ciężkim („przyjmując na siebie dobrowolnie obowiązek”), ale niosło ze sobą szereg przywilejów i konsekwencji. Pierwsze zapoznanie się z obowiązkami członka korporacji odbywało się przed przystąpieniem w jej szeregi. W celu utrwalenia znajomości przepisów bractwa stosowano zwyczaj czytania statutów, przede wszystkim na schadzkach generalnych.

Jednym z podstawowych obowiązków konfratrów było regularne uczęszczanie na wszystkie nabożeństwa i schadzki, szczególnie generalne, na których wybierani byli urzędnicy braccy. „Komu by zaś inne potrzeby nie dozwalały, winien w tym czasie w domu się pomodlić i do skarbonki jałmużniczej według swojej możliwości ofiarować”¹⁶⁵. Podczas mszy wotywnych i różnych nabożeństw bracia byli zobowiązani do śpiewania po łacinie odpowiednich psalmów, pieśni ku czci patronów i odmawiania określonej liczby modlitw.

Za niesystematyczne uczestnictwo braci i sióstr w mszach, procesjach i nabożeństwach oraz za pewne przewinienia, związane z wypełnianiem obowiązków brackich, przewidziane były zróżnicowane kary. Powyżej anonsowaliśmy, iż za każde opuszczanie nabożeństw i sesji brackich należało się pomodlić i zapłacić „według swej możliwości”. W archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej w razie niemożności uczestniczenia w nabożeństwach brackich wymagane było odmó-

¹⁶⁵ Tamże, k. 70.

wienie trzy *Pater noster*, trzy *Ave Maria*, *Gloria Patri* i „Credo”¹⁶⁶. W konfraterni św. Anny za nieprzestrzeganie porządku podczas procesji ze świecami, w której konfratryzy powinni byli podążać „ante Venerabile pod directią marszałków”, groziła kara jednego funta „wosku do bractwa”¹⁶⁷. Podskarbiego brackiego, który „przez cały rok nie dał rachunku”, bracia starsi zobligowali, „aby zapłacił świec parę funtowych”¹⁶⁸. W 1717 r. Franciszek Kosiński, jałmużnik bractwa św. Anny, „który ni jeden raz bez kwartał chodził po jałmużnie”, został delegowany ze swojego urzędu i musiał w ramach kary zapłacić cztery funty wosku „po funcie jednym na kwartał”¹⁶⁹.

Wewnątrz korporacji w stosunkach między ich członkami obowiązywała na ogół równość. Jednak możemy zaobserwować wyraźne uprzywilejowanie osób reprezentujących stan duchowny lub szlachecki. Jest to szczególnie widoczne w zajmowaniu przez poszczególne stany odpowiednich stanowisk w magistracie brackim.

Arcybractwo Trójcy Przenajświętszej nakładało na swoich członków obowiązek czczenia imienia Trójcy Przenajświętszej – „Jej się oddawać” i śpiewania publicznie, „co niedzielę” w kaplicy brackiej koronki do Trójcy Przenajświętszej. Każdy brat i siostra byli zobligowani często spowiadać się i przystępować do komunii św. przynajmniej cztery razy w roku i szczególnie w uroczystość patronalną Trójcy Świętej oraz modlić się „za podwyższenie Kościoła Świętego, za wykorzenie herezji, za Ojca Świętego, Rzymskiego Biskupa” z całym duchowieństwem oraz za braci i sióstr żywych i umarłych¹⁷⁰.

Bracia i siostry byli zobowiązani asystować kapłanowi idącemu z Najświętszym Sakramentem do chorych lub zmarłych współkonfratrów i uczestniczyć na pogrzebie ze świecami brackimi i na nabożeństwach żałobnych. Wszyscy członkowie wybrani do pełnienia urzędów powinni byli znać statut, swoje obowiązki oraz „nie powinni wymagać żadnych nagród”, ponieważ „całą zapłatę niech lokują sobie w niebie”.

¹⁶⁶ ADD, ZAPW, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy św., k. 2.

¹⁶⁷ Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 38.

¹⁶⁸ Tamże, k. 33.

¹⁶⁹ Tamże, k. 35.

¹⁷⁰ Tamże, V/Fr/4, Księga członków bractwa Trójcy św., k. 2-3.

Jednym z ciekawszych i oryginalnych obowiązków, mówiących o potrzebie niesienia pomocy biednym, było wyposażanie ubogich podróżnych i osieroconych pańienek oraz „przyjmowanie ze słabości powstających”. Ponadto obowiązki mówiły, iż konfratryzyści powinni „młodych i nieumiejętnych nauczać artykułów wiary o Trójcy Przenajświętszej w domach i gdzie trzeba i można to czynić”¹⁷¹.

Fundamentalnym obowiązkiem członków konfraterni św. Anny zakładanych licznie na ziemiach polskich w XVI i XVII stuleciu była obrona doktryny katolickiej przeciw arianom (czczenie bóstwa Syna Bożego i Ducha Świętego) i protestantom (propagowanie sakramentów i kultu świętych). W tym celu po gruntownym studium nauki Kościoła podejmowano dyskusje z innowiercami oraz stosowano środki nadprzyrodzone (podczas codziennej mszy św. ku czci patronki przyjmowano sakramenty, rozważano mękę Pańską, tajemnice zbawienia i cnoty św. Anny). W główne święta członkowie bractwa byli zobowiązani przystępować do spowiedzi i komunii św. Gdyby była jakaś przeszkoda, wtedy powinni dać jałmużnę. Ponadto zobowiązani byli unikać pijaństwa i obmowy, także grzechów gorszących. W przypadku wystąpień słownych przeciw Kościołowi mieli zaraz pouczyć mówiącego i upomnieć go. W życiu dawać przykład pokory i cierpliwości, szczególnie w nieszczęściu, a w trosce o współkonfratrów winni wzajemnie się upominać. Mieli nosić na szyi znak bractwa z wyobrażeniem św. Anny Samotrzeciej z napisem „Fructus charitatis salus”¹⁷².

Do wypełnienia powinności brackich nakłaniały nie tylko obowiązki zawarte w konstytucjach, lecz przede wszystkim możliwości korzystania z licznych i bogatych przywilejów i odpustów. W dawnych wiekach, szczególnie w okresie baroku rozpowszechniona była wiara, iż indulgencje stanowią łatwy środek do ekspiacji za grzechy i najrozmaitsze wykroczenia moralne. Analiza obowiązków braci i siostr należących do konfraterni węgrowskich nasuwa jednoznacz-

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² S. Chodyński, *Bractwo*, w: M. Nowodworski (red.), *Encyklopedia kościelna*, t. II, Warszawa 1973, s. 571-572; K. Kuźmak, *Bractwo kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, s. 1113-1120.

ny pogląd, iż fundamentem działalności poczynąń brackich były cele eschatologiczne.

Schadzki braci i siostr w kaplicach brackich

Bracia i siostry spotykali się przede wszystkim na wotywnych mszach świętych i nabożeństwach oraz na tzw. schadzkach, które miały miejsce w ściśle wyznaczonych terminach. Spotkania te, zwane kongregacjami, odbywały się w kaplicach brackich kościoła węgrowskiego, jak podają księgi brackie: „po południu”, „po obiedniem zadzwonieniu dzwona” lub na „odgłos dzwona wielkiego po nieszpórach” w dniu patronalnego święta, na tzw. sesjach „generalnych” oraz zwykle cztery razy do roku, na tzw. sesjach „kwartalnych”, po suchych dniach („Post Quattuor Temporibus”). Sesje generalne konfraterni św. Anny odbywały się 26 lipca w kaplicy południowej św. Anny („in Capella S. Annae”), natomiast Trójcy Przenajświętszej, w uroczystość patronalną „Festo S. Trinitatis” w kaplicy północnej św. Krzyża („in Capella S. Crucis”) ¹⁷³. Czasami terminy spotkań mogły być inne, np. w bractwie św. Anny przypadały one na trzeci dzień po św. Annie, w tzw. świąteczne wtorki, a w konfraterni Trójcy Świętej na Zielone Świątki („In Festo Sacri Pente Costes”) lub na trzeci dzień po Zesłaniu Ducha Świętego („Feria Tertia Sacri Pentescostes”).

W księgach brackich konfraterni św. Anny i arcybractwa Trójcy Przenajświętszej zachowały się szczegółowe liczne sprawozdania ze schadzek brackich oraz „sposoby zaczynania i kończenia sesji brackich”, na podstawie których w przybliżeniu można odtworzyć przebieg spotkań brackich.

Przed schadzką generalną konfraterni św. Anny, „na odgłos dzwona wielkiego” ksiądz promotor ubrany w „komżę, stulę i kappę koloru białego” z pacyfikalem w rękach, w towarzystwie pisarzy niosących wodę święconą, „księgi i materiały piśmienne” udawał się do kaplicy św. Anny, gdzie czekali na niego zgromadzeni bracia i siostry. Po

¹⁷³ Święto Trójcy Przenajświętszej wypada zawsze na pierwszą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego.

przybyciu do kaplicy, klęcząc przed ołtarzem św. Anny, przy zapalonych świecach, odmawiał wspólnie z członkami antyfonę: „Veni Sancte Spiritus”¹⁷⁴. Po tym na przemian ze zgromadzonymi wiernymi odmawiał modlitwy o uproszenie pomocy i natchnienie Ducha Świętego: „Kyrie elejson, Christe elejson, Kyrie elejson. Ojcie Nasz i Zdrowaś Maryjo”. „V. Et ne nos inducas in tentationem” (W. Nie wódź nas na pokuszenie), „R. Sed libera nos a malo” (O. Lecz nas zbaw od złego), „V. Emitte Spiritum tuum et ereabuntur” (W. Ześlij Ducha Świętego i zostaną stworzone), „R. Et renovabis faciem terrae” (O. I odnowisz oblicze ziemi), „V. Memento Congregationis Tuae”) (W. Pamiętaj o naszej kongregacji), „R. Quam possedisti ab initio” (O. Którą posiadałeś od początku), „V. Domine exaudi orationem meam” (W. Panie wysłuchaj modlitwy mojej), „R. Et clamor [...]” (O. A wołanie moje nich do Ciebie przyjdzie).

Następnie odczytywał następującą modlitwę: „Oremus. Deus qui corda fidelium Sancti Spiritus illustratione docuisti, da nobis in Eodem Spiritu recta sapere et de ejus semper consolatione gaudere. Mentis nostras quaesumus Domine lumine claritatis Tuae illustra, ut videre possimus quae agendasunt, et quae recta sunt agere valeamus. Per Dominum [...]”¹⁷⁵.

Po odmówieniu modlitw o wezwanie Ducha Świętego, promotor wygłaszał obowiązki, przywileje i odpusty przysługujące wszystkim członkom konfraterni¹⁷⁶. Konsekwentnym ważnym elementem każdej schadzki generalnej była elekcja urzędników brackich. Z reguły „zgodnymi głosey wszystkich” wybierano nowe władze lub zatwier-

¹⁷⁴ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 1.

¹⁷⁵ Módlmy się, Panie, który oświecone serca wiernych przez Ducha Świętego poczyłeś, daj nam w tymże Duchu mądrze myśleć i z jego pociechy zawsze się radować. Umysły nasze prosimy Panie, światłem jasnym Twoim oświecaj, abyśmy mogli zobaczyć, co czynimy i co prawidłowo należy wykonywać. Przez Chrystusa... (Tamże, k. 2).

¹⁷⁶ Jak podaje relacja z 1673 r.: „Actum in Capella S. Annae Ecclesiae Parochialis Węgrowiensis Ipso Festo S. Annae. In Generali Congregatione Confraternitatis. [...] Podług prawa opisanego i powinności albo zwyczaju dawnego bractwa św. Anny, była schadzka generalna braci i sióstr popołudniu, na zwyczajnym miejscu, to jest w kaplicy św. Anny, gdzie post invocationem gratiae Spiritu Sancti per Hymnum Veni Creator decantatum przeczytawszy powinności i reguły bractwa naszego św. Anny, także odpusty temu bractwu od Stolicy Apostolskiej nadane ” (Tamże, k. 15).

dzano dotychczasowe. Po elekcji oficjalistów podskarbiowie zdawali sprawozdanie z wpływów i wydatków konfraterni oraz przyjmowano nowych członków. Podejmowano również wspólnie rozmaite zagadnienia i problemy zgłaszane przez konfratrów, jak i samego promotora¹⁷⁷.

Po wpisaniu nowych konfratrów do albumu brackiego i zapisaniu sprawozdania w księdze sesji, zebrani w kaplicy wierni na wezwanie kapłana: „*Iu autem Domine miserere nobis*” (Ty zaś Panie zmiłuj się nad nami) odpowiadali: „*Deos gratias*” (Bogu niech będą dzięki) i w ramach wdzięczności za otrzymane łaski odmawiali spólnie *Ojcze Nasz* i *Zdrowaś Maryjo*.

Po tym na przemian ze zgromadzonymi wiernymi promotor odmawiał: „*V. Et ne nos inducas in tentationem*”) (W. Nie wódź nas na pokuszenie), „*R. Sed libera nos a malo*” (O. Lecz nas zbaw od złego), „*V. Confirma hoc Deus quo operatu es in nobis*” (W. Utwierdź to Panie, czego w nas dokonałeś), „*R. A templo Sancto Tuo quod est in Hierusalem*” (O. Ze świątyni Twojej, która jest w Jeruzalem), „*V. Domine exaudi orationem meam*” (W. Panie wysłuchaj modlitwy mojej), „*R. Et clamor [...]*” (O. A wołanie moje nich do Ciebie przyjdzie).

Następnie modlono się: „*Oremus. Paesta quaesumus auxilium gratias Tuae, ut quae Te authore facienda cognovimus, Te operante impleamus. Per Dominum nostrum Jesum Christum*”¹⁷⁸.

Na zakończenie schadzki wszyscy konfratryzy śpiewali niniejszą pieśń: „*Święta Anno Samotrzecia, Racz wysłuchać wołającego, Każdego człowieka grzesznego, Abyś nasze grzechy odprosiła, W godzinę śmierci nam przytomna była, Za nami się modliła*”¹⁷⁹.

Na wyjście, po wspólnym wykonaniu pieśni, ks. promotor pokrapiał wodą święconą i dawał konfratrom do całowania srebrny pacyfikał.

¹⁷⁷ Dotyczyły one najczęściej spraw organizacyjnych, co do nabożeństw, zbierania jałmużny, nagradzania lub karania urzędników brackich, przy czym zaznaczano, że wszystkie decyzje zostały podjęte „*unanimes voce et consensu*”.

¹⁷⁸ Módlmy się. Spraw prosimy za pomocą łaski Twojej, aby to, cośmy z Twojej przyczyny poznali, dzięki Twemu działaniu napelnieni. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa [...].

¹⁷⁹ ADD, ZAPW, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 3.

Analogicznie przebiegała sesja w archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej i rozpoczynała się od wezwania Ducha Świętego: „Veni Sancte Spiritus etc”. Elekcji urzędników brackich dokonywano „zgodnymi głosey wszystkich”, wypisując na drewnianych tablicach ich imiona i nazwiska. W sprawozdaniu sesji generalnej z 1722 r. pisarz bracki zapisał: „A po tym ad electionum fratrum przystąpiwszy, jako się na tablicy napisani i poprawieni na ten rok, officja zaś swoje, aby każdy do skutku przywiódł”. Podobnie było na schadzce w 1730 r., kiedy bracia starsi zlecili pisarzowi brackiemu napisać na tablicy „Officjales stanów i różnej kondycji [...] cum spesificatione osób”¹⁸⁰.

Anonsowaliśmy, iż kaplica bracka znajdowała się w centrum wszelkiej działalności korporacji węgrowskich. Wydaje się, iż ambicją każdej organizacji religijnej lub cechowej było posiadanie w kościele parafialnym prywatnego ołtarza z obrazem patrona. Posiadanie własnej kaplicy przez bractwa węgrowskie stwarzało pewną niezależność oraz tworzyło w parafii pewnego rodzaju nowe „parafie” ze swym własnym duchowieństwem, ołtarzem i majątkiem. Jednak należy podkreślić, że konfraternie te nie były organizacjami autonomicznymi, niezależnymi od miejscowego proboszcza. Chociaż odnajdujemy rzadkie ślady sporów między duchowieństwem parafialnym a konfratrami, jednak nieporozumienia te dotyczyły wyłącznie niedotrzymywania zobowiązań duszpasterskich. Bracia i siostry wielokrotnie upominali promotorów, którzy byli uposażeni stałymi pensjami, o odprawianie nabożeństw brackich.

Niemal od początku introdukcji bractwa św. Anny przy kościele węgrowskim bracia i siostry troszczyli się o swoją kaplicę, jej wystój i wyposażenie oraz przede wszystkim o obraz z wizerunkiem patronki konfraterni. Pierwszy obraz św. Anny został wykonany prawdopodobnie w latach 1639-1640¹⁸¹. Po przeszło trzydziestu latach dokonano

¹⁸⁰ Tamże, k. 8.

¹⁸¹ Na sesji generalnej w 1638 r., starszyzna bracka przeznaczyła część dochodów „na malowanie ołtarza brackiego, a to skończenie ołtarza ma być najdalej na Ś. Marcina w roku terażniejszym”. Rok później bracia i siostry zbierali „po różnych miejscach” specjalne ofiary oraz otrzymywali liczne pieniężne zapisy przez osoby duchowne i świeckie „na ołtarz Ś. Anny” (Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 8, 29).

jego pierwszej konserwacji¹⁸², a w 1675 r. zakupiono jedenaście wotyw do ołtarza brackiego¹⁸³.

Po pożarze kościoła parafialnego Wniebowzięcia NMP, jaki miał miejsce w „idy marcowe” 1703 r., podczas najazdu Gustawa XII, hrabia Jan Bonawentura Krasiński, jeszcze w tym samym roku, przystąpił do odbudowy świątyni. Budowę nowego barokowego kościoła powierzył architektowi królewskiemu, pochodzącemu z Włoch, Karolowi Ceroniemu. W umowie o budowę węgrowskiej świątyni, zawartej 12 sierpnia 1703 r. między fundatorem J. B. Krasińskim a architektem K. Ceroni, zobowiązywał się „restauirować ten upadły kościół swymi malarzami i wszystkimi naczyniami (rozebrawszy szczyty, kolumny, sklepienia zakrystyjne i nad skarbcem, murów bacznych ujawszy, kaplice św. Anny rozebrawszy), de novo a fundammentatis wystawić”¹⁸⁴.

We wznoszenie nowej barokowej świątyni bardzo poważnie zaangażowali się bracia i siostry z konfraterni św. Anny, którzy część swoich wpływów przeznaczali na restaurację kaplicy brackiej. Na schadzce generalnej 1703 r., szafarz bracki wzywał braci do odbierania różnych długów, które „obrócić się ma pro reparatione Kaplicy Ś. Anny”¹⁸⁵.

¹⁸² Na schadzce w 1672 r. pisarz bracki zanotował, „iż obraz Ś. Anny w ołtarzu na tablicy spadanej i zrysowany zostaje, tedy bractwo wszystko instata, by ten obraz malarza dobrego bracia starsi zaciągnawszy kazali przemalować i kształtniejsze twarze i bogatsze farby do niego dać” (Tamże, k. 15).

¹⁸³ Jak zanotowano w księdze brackiej: „Obraz Ś. Anny nowy na nowej tablicy wzięwszy miarę w ołtarzu, którykolwiek z panów starszych, duchownych, postanowili bracia i siostry na terażniejszej schadzce sprawić tabliczek srebrnych albo wotyw większych i mniejszych in numero jedenaście” (Tamże, k. 17).

¹⁸⁴ Tamże, III/Q/1: „Fundatio seu verius melioratio foundationis Ecclesiae Praepositalis Węgroviensis pro Institutionem Clericorum Saecularium in Comune Viventium per Joannem Bonaventuram in Krasne Comitum Palatinum Plocensem 1711”, k. 3-4.

¹⁸⁵ Dwa lata później bracia starsi upominali szafarza brackiego, sławetnego Wojciecha Grochowskiego, aby „wszystkie długi dawne i terażniejsze zebrał, które będą miały *expenso* na rzemieślnika około grobu robiącego w kaplicy Anny Św.” (Tamże, V/Fr/1, Księga sesji bractwa św. Anny, k. 27-28).

Wnętrze nowej barokowej bazyliki zostało udekorowane (w latach 1707-1708) freskami wybitego tokańskiego malarza, anonsowanego członka bractwa św. Anny – Michała Anioła Palloniego. Na ścianach kaplic brackich do dzisiaj zachowały się wspaniałe malowidła Palloniego, zastępujące ołtarze, w formie iluzjonistycznie malowanych arkad wspartych na kolumnach tokańskich, wykonane techniką prawdziwego fresku. W kaplicy południowej, gdzie spotykało się bractwo św. Anny, Palloni przedstawił za pomocą środków ekspresyjnych, łącząc kompozycyjnie postacie, architekturę i przyrodę, niebiańskie „Nauczanie Madonny” przez św. Annę. Natomiast w kaplicy północnej, konfraterni Trójcy Przenajświętszej, wzruszające malowidło „Ukrzyżowanie”.

*

Członkowie konfraterni węgrowskich reprezentowali niemal wszystkie występujące w tym czasie urzędy, od senatorskich poczynając, hetmanów, wojewodów, poprzez kasztelanów, burgrabiów, na wójtach, rajcach i ławnikach kończąc. Podobnie było z duchowieństwem diecezjalnym, które było reprezentowane przez biskupów, archidiaconów, kanoników, dziekanów, proboszczów i komendarzy. Niemniej licznie zapisywało się do bractw duchowieństwo zakonne, szczególnie bartoszkowie, prowadzący parafię i seminarium, kanonicy regularni oraz ojcowie reformaci. Wydaje się więc, że skład społeczny korporacji węgrowskich był typowy dla prywatnych miast Podlasia, gdzie swoje godne miejsca miały: magnateria, szlachta, mieszczenie, duchowieństwo świeckie i zakonne oraz inni członkowie, będący tylko przejazdem w Węgrowie.

W zasadzie do wspólnot węgrowskich mogli przynależeć wszyscy katolicy niebędący w stanie ekskomuniki, bez względu na status społeczny. W praktyce, jak się okazuje, bractwa chociaż nie stosowały żadnych ograniczeń, nie były szeroko otwarte dla wszystkich stanów. Członkami były przede wszystkim wpływowe jednostki wysoko postawione w ówczesnym zhierarchizowanym społeczeństwie Węgrowskiej okolicy, jak i ze wszystkich stron Rzeczypospolitej. Należy jednak podkreślić, że sprawowane przez konfratrów urzędy nie musiały pokrywać się z miejscem zamieszkania. Praktycznie nie należeli do tych

struktur społeczno-religijnych włościanie i przedstawiciele plebsu miejskiego (poza nielicznymi wyjątkami), którzy nie posiadając odpowiedniego cenzusu intelektualnego, jak i majątkowego, mieli ograniczone możliwości rekrutacji. Z rzadka pojawiali się również konfratry innej niż polska narodowości oraz rzemieślnicy miejscy, mający własne struktury cechowe.

Dostrzegamy wyraźnie, iż w albumach i księgach brackich przeważają kobiety. Warto jeszcze raz podkreślić wysoki status społeczny kobiet w konfraterniach węgrowskich. Rola kobiet w bractwach była o tyle ważna, iż przynależność do tego rodzaju wspólnot i pełnienie w nich funkcji były jedyną dostępną dla nich formą aktywności religijnej i społecznej. Życie brackie dawało kobietom osamotnionym i owdowiałym poczucie bezpieczeństwa, a ambitnym szansę zaznaczenia swej obecności w społeczności lokalnej poprzez pełnienie godnych funkcji w strukturach brackich. Dopuszczano je do wszystkich urzędów, praktycznie od pierwszej schadzki sodalicii św. Anny w 1631 r., obok wyborów urzędników ze stanu duchownego i mężczyzn, wybierano żeńskie odpowiedniki urzędników brackich.

Na podstawie przytoczonych danych odnoszących się do liczebności konfraterni węgrowskich, jak i ich składu społecznego, można stwierdzić, że liczba ich członków była znacząca, a przynależność do struktur węgrowskich miała charakter stricte elitarny. Bractwa rekrutujące członków ze stanu szlacheckiego, miejskiego i duchownego składały się przede wszystkim z elit, które były silnie zintegrowane więzami mentalnymi. Upoważnia to do stwierdzenia ich szerokiego oddziaływania nie tylko na życie religijne i społeczne parafii węgrowskiej, pogranicza mazowiecko-podlaskiego, ale również na diecezję łucką, poprzez przynależność do ich struktur biskupów łuckich oraz ważniejszych duchownych zakonnych i diecezjalnych.

Bractwa działające przy parafii w węgrowskiej stanowiły jedną z fundamentalnych potrydenckiej koncepcji propagowania wiary, doktryny katolickiej i szerszego zwrócenia się Kościoła ku osobom świeckim. Wspólne uczestnictwo w uroczystościach i nabożeństwach brackich, modlitwy i spotkania towarzyskie, liczne indulgencje i przywileje, pacierze za zmarłych członków, wszechstronna opieka i pomoc finansowa, stawały się magnesem, który przyciągał wielu wiernych

do bractw. Myśl eschatologiczna wynikająca z obowiązków brackich, obecność licznych żałobników na pogrzebie i nieustanna pamięć o zmarłych członkach, odgrywały wielką rolę w ówczesnej rzeczywistości społecznej, szczególnie w okresie częstych wojen, epidemii i pa-cyfikacji.

Reasumując, należy stwierdzić, iż prezentowane w pracy materia-ły oraz wyciągnięte wnioski w pewnym stopniu przybliżają szeroką problematykę związaną ze społecznością bracką działającą przy parafii węgrowskiej. Mogą stanowić one również podstawę do całościowych badań mających na celu ukazanie bogactwa i urozmaiconej działalno-ści stowarzyszeń religijnych osób świeckich na Podlasiu i Mazowszu w okresie staropolskim.

WALDEMAR FRANCISZEK WILCZEWSKI

**Świątynia „bogata” i „uboga” –
próba porównania wystroju
i wyposażenia kościelnego
na przykładzie Słonima i Rohotnej
w dekanacie słonimskim w poł. XVII w.**

Od początków swego istnienia Kościół przyznawał szczególne miejsce liturgii mszy świętej. Wagę tego misterium podkreślał Sobór Trydencki. „Ponieważ rzeczy święte należy święcie sprawować, a ofiara [mszy] jest ze wszystkich najświętsza, Kościół katolicki przed wielu wiekami ustanowił święty kanon, tak dalece wolny od wszelkiego błędu, że nie zawiera niczego, co by jak najbardziej nie tchnęło świętością i nie wznosiło ku Bogu umysłów ludzi składających Ofiarę”¹. To oczywiste, że w ciągu stuleci dokładano starań, aby tej doskonałej Najświętszej Ofierze zapewnić odpowiednią oprawę.

Wspomniana „oprawa” – a więc w praktyce świątynia, jej wystrój i wyposażenie – zależała od zamożności i hojności fundatorów i kolarów kościołów. Przystępując do pracy nad prezentowanym tematem, postawiłem sobie za cel wskazanie różnic, jakie mogły zacho-

¹ *Dokumenty soborów powszechnych*, tekst łaciński, polski, tom IV: 1511-1870. Lateran V, Trydent, Watykan I, układ i opr. ks. A. Baron, ks. H. Pietras, Kraków 2005, s. 641.

dzić w wyglądzie świątyń parafialnych diecezji wileńskiej w połowie XVII w. Jest to oczywiście jedynie wstęp do podjęcia badań nad różnicowaniem wystroju i wyposażenia kościołów w tym biskupstwie – próba przedstawienia zjawiska niejako w mikroskali, jedynie na podstawie dwu skrajnych przypadków. Mam nadzieję, że w przyszłości będę mógł zaprezentować całość zagadnienia, w tym miejscu jedynie zasygnalizowanego. W wyborze miejscowości do przeprowadzenia porównania kierowałem się zestawieniem sporządzonym przed laty przez profesora Jerzego Ochmańskiego. Parafia w Słonimie wraz z kilkoma innymi została przez niego zaliczona do najbogatszych w diecezji wileńskiej, natomiast w Rohotnej, w grupie blisko stu innych, do najuboższych².

Przeprowadzenie porównania było możliwe dzięki zachowanym aktom wizytacyjnym z roku 1653³. Dokumenty pozwoliły na uchwycenie stanu kościołów tuż przed katastrofą wyniszczającej wojny z Rosją, rozgrywającej się z największym natężeniem w latach 1654-1655 i 1659-1660. Porównywane kościoły leżały na terenie dekanatu najbardziej dotkniętego skutkami działań wojennych. W ciągu kilku następnych lat zniszczone zostały prawie wszystkie świątynie położone na jego obszarze – także w Słonimie i Rohotnej⁴.

Fundusz kościoła pw. św. Andrzeja w Słonimie został nadany przez króla Kazimierza Jagiellończyka około roku 1490. Po upływie stulecia, w roku 1595, stara świątynia słonimska została zastąpiona nową, także drewnianą. Donatorem był Lew Sapieha, podkanclerzy Wielkiego Księstwa Litewskiego, późniejszy wojewoda wileński. Jego

² J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu, Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972, s. 102, 104.

³ *Acta visitationis ecclesiarum dioecesis Vilnensis, sub illustrissimo reverend. Domino Georgio Tyszkiewicz Episcopo Vilnensi per illustrem admodum reverendum Dominum Simonem Adalbertum Młyński, officialem Visitatorem Albae et Nigrae Russiae [...] peractae A. 1653, 1654*, Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego. Dział Rękopisów, sygn.: F. 57, B. 53-42 (dalej cyt.: BUWil., F. 57, B. 53-42), s. 367-391.

⁴ *Acta visitationis generalis in tribus decanatibus, scilicet in Rozanensi, Volkoviszczanski et Slonimensi [...]*, Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego. Dział Rękopisów, sygn.: F. 57, B. 53-41, k. 73, 76; *Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po najściu nieprzyjacielskim 1655-1661 r.*, oprac. J. Kurczewski, Litwa i Ruś, 1912, t. 1, z. 2, s. 122.

zapis na kościół św. Andrzeja został zatwierdzony przez króla Zygmunta III w roku 1595 i 1608. Kościół pw. św. Bartłomieja w Rohotnej był nieco starszy od monarszej fundacji w stolicy dekanatu. Około roku 1466 założył go i uposażył miejscowy dziedzic – Bartłomiej⁵. Różnice w wielkości dóbr, jakimi dysponowali obaj plebani, dobrze oddają dane zawarte w rejestrach podatkowych. W roku 1559 do kościoła słonimskiego należało 110 dymów, w tym czasie kościół w Rohotnej nie miał „żadnej służby ani sochy”⁶. Mimo iż parafie sąsiadowały ze sobą na terenie jednego dekanatu, pod względem wielkości uposażenia dzieliła je przepaść.

Istniejący w połowie XVII stulecia kościół parafialny w Słoniemiu został wzniesiony w roku 1594. Był obszerną drewnianą budowlą z siedmioma oknami i parą drzwi. Całość wieńczyła umieszczona centralnie wieżyczka zakończona żelaznym krzyżem⁷. We wnętrzu znajdowały się trzy ołtarze. W głównym umieszczony był szczególnie czczony obraz Matki Boskiej. Wizerunek zasłynął 21 marca 1653 r. dzięki cudownemu zespoleniu pękniętych desek, na których był namalowany. W ołtarzu bocznym między patronami Litwy i Korony – świętymi Kazimierzem i Stanisławem – zawieszono obraz Matki Boskiej – *Rutenici depicta*. Trzeci ołtarz poświęcony był św. Annie. Ołtarze zdobiło 5 par lichtarzy różnej wielkości, wykonanych z mosiądzu i cyny. Wizytator skrupulatnie spisał dzwony kościelne, również te, które umieszczono w nowej świątyni zakonnej. „Dzwonów wielkich dwa. Dzwonków mniejszych dwa, dzwonki małe do ołtarzy dwa. Dzwony dwa wielkie w murowanem kościele *canonicorum regularium* zostały”⁸.

⁵ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 231, 234. Jako datę fundacji kościoła w Rohotnej Kurczewski podaje rok 1400 (s. 234). Rację ma jednak Ochmański datując fundację na rok 1466 (*Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, s. 67). Akta wizytacji parafii z roku 1653 mówią o biskupie wileńskim Mikołaju, który erygował parafię (zob.: BUWil., F. 57, B. 53-42, s. 369). Chodzi o Mikołaja Dierżkowicza z Solecznik, biskupa wileńskiego w latach 1453-1467.

⁶ J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, s. 101-102, 104.

⁷ BUWil., F. 57, B. 53-42, s. 380-381.

⁸ Tamże, s. 373-377.

Wydaje się, iż świątynia w Rohotnej – także zbudowana z drewna, z przylegającymi do niej dwiema kaplicami wymurowanymi z cegieł – nie wyróżniała się okazałym wyglądem. Była jednak budowlą nową, jeszcze nie w pełni wykończoną, wzniósł ją ks. Tomasz Pieczkowski, który pełnił urząd plebana rohotneńskiego także w czasie przeprowadzania wspomnianej wizytacji. We wnętrzu nie było jeszcze ołtarza głównego, natomiast w ołtarzu kaplicy różańcowej umieszczono wizerunek Matki Boskiej z Dzieciątkiem oraz malowany na drewnie obraz Matki Boskiej używany do noszenia w procesjach. „Na kościele” znajdował się tylko jeden mały dzwon – sygnaturka⁹.

Dość powierzchowny opis wyglądu obu świątyń właściwie uniemożliwia przeprowadzenie porównań bardziej szczegółowych. Precyzyjne zapisy dotyczące wyposażenia pozwalają natomiast na uchwycenie różnic w zasobności zakrystii i skarbczyków. Szczególnie rażące są dysproporcje w wyposażeniu obu kościołów w przedmioty wykonane ze srebra. Świątynia słonimska dysponowała pięcioma srebrnymi kielichami. Przynajmniej dwa z nich były w całości pozłacane, pozostałe częściowo. Do pozłacanych kielichów było tyleż także srebrnych i pozłacanych paten, sześć kolejnych paten wykonano ze srebra niepozłacanego. Oprócz wymienionych utensyliów w Słonimie była srebrna i pozłacana zamykana puszka do udzielania komunii i przechowywania konsekrowanych komunikantów. W trakcie nabożeństw z wystawieniem Najświętszego Sakramentu duchowni mogli używać dwóch srebrnych monstrancji – dużej, która „waży grzywien 16” i mniejszej o wadze „grzywien n-ro 4”. W spisie sreber kościoła słonimskiego znajdujemy ponadto: krzyż, pacyfikał, trzy pary ampułek, roztruchan, trzy lampy oraz trybularz. Oprócz wymienionych wyżej sprzętów wizytator odwiedzający Słonim w roku 1653 zapisał w inwentarzu sreber: „tablica czerwonograniasta, blacha moskiewska i obrączki od wieńców”¹⁰. Wymienione przedmioty, niesłużące liturgii, mogły stanowić ozdobę świątyni lub zamknięte w skarbczyku – lokatę kapitału.

Zupełnie odmienną sytuację znajdujemy w Rohotnej. Wśród sprzętów kościelnych nie ma przedmiotów wykonanych ze srebra.

⁹ Tamże, s. 367-368, 371-372.

¹⁰ Tamże, s. 374-375.

Aby sprostać przepisom liturgicznym zalecającym używanie do odprawiania mszy św. naczyń z metali szlachetnych lub przynajmniej połączanych, wspomniany ks. Pieczkowski, będący także plebanem jelneńskim, właśnie z Jelnej wypożyczył kielich z pateną do kościoła w Rohotnej¹¹.

W każdym z kościołów znajdowały się także sprzęty wykonane nie z kruszców, lecz z innych, bardziej pospolitych metali – miedzi, mosiądzu, cyny i żelaza. Z cyny sporządzano najczęściej lichtarze, trybularze, łódki i ampulki¹². Miedź służyła do wyrobu mis, miednic i kociołków. Żelazne były formy do wypiekania opłatków oraz przyrządy do wycinania hostii i komunikantów. Oprócz wspomnianych wyżej dzwonów, w kościele słonimskim znajdowały się m.in. cztery wielkie lichtarze z mosiądzu oraz kilka par lichtarzy mniejszych, w tym jedna para do zawieszania. Z miedzi wykonano trzy kociołki, z których jeden – napełniony wodą święconą – ustawiono przy drzwiach wejściowych do świątyni. Wśród licznych przedmiotów cynowych znajdowały się: lichtarze, różnego rodzaju naczynia („ampulka, miseczki, antwas, flaszka”) oraz dwa chryzmaty. W Słonimie było też sześć żelaznych klódek i przyrząd do wycinania opłatków¹³.

Jedynie niektóre z wymienionych przedmiotów odnajdujemy w spisie sprzętów kościoła w Rohotnej. W zakrystii kościelnej przechowywano cynowy kielich (wizytator uznał za stosowne zaznaczyć, iż służy „do ablutiei”) oraz puszkę na święconą sól. Z żelaza natomiast wykonano formę do wypieku opłatków. W Rohotnej brak zupełnie metalowych lichtarzy, w inwentarzu znajdujemy za to informację o dwóch lichtarzach wytoczonych z drewna¹⁴. W Słonimie tak „pospolitych” sprzętów nie było! Różnica widoczna jest także w liczbie dzwonek służących w czasie odprawiania mszy św. W roku 1653 w Słonimie było ich cztery, w Rohotnej tylko jeden¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 350.

¹² J. Michalska, *Cyna w dawnych wiekach*, Kraków 1973, s. 36-44.

¹³ BUWil., F. 57, B. 53-42, s. 377.

¹⁴ Tamże, s. 368.

¹⁵ Tamże, s. 368, 377.

Ważne miejsce w zakrystiach kościelnych zajmowały bogato zdobione szaty liturgiczne: ornaty i kapy. Do wykonania tych najbardziej reprezentacyjnych i eksponowanych ubiorów używano jedynie najcenniejszych tkanin. W połowie XVII w. w każdej ze świątyń katolickich powinien znajdować się zestaw ornatów w barwach liturgicznych – białej, zielonej, czerwonej oraz czarnej. Komplet do ornatu stanowiła stula i manipularz wykonane z takiego samego materiału. W kościele słonimskim, w roku 1653, znajdowały się 23 ornaty na wszystkie okresy roku liturgicznego. Niektóre wykonano ze złotogłowi, adamaszku, tabinu i innych kosztownych tkanin. Jedynie do kilku nie było stuly lub manipularza¹⁶. Sytuacja w Rohotnej różniła się diametralnie – w inwentarzu sprzętów tego kościoła wymieniono tylko jeden czerwony ornat. Wraz z manipularzem był wykonany z atlasu, stulę uszyto z czerwonej kitajki – najpospolitszej z tkanin jedwabnych¹⁷.

Także kapy należały do ważniejszych, reprezentacyjnych szat liturgicznych. Ze względu na rozbudowane nabożeństwa pozamszalne były równie często eksponowane, jak ornaty. I znów kościół słonimski był dostatnio pod tym względem wyposażony. W jego zakrystii znajdowało się aż sześć kap – podobnie jak ornaty – ze złotogłowi, aksamitu, adamaszku. W roku 1653, w Rohotnej kap nie było wcale! Wśród bogatego wyposażenia kościoła w Słonimie uwagę zwracają dwie dalmatyki. Tę szatę liturgiczną, przeznaczoną dla diakonów, w siedemnastowiecznych kościołach diecezji wileńskiej spotykamy bardzo rzadko. Nie było jej nie tylko w Rohotnej, ale także w ogromnej większości pozostałych świątyń¹⁸.

Podobnie jak ornaty i kapy do sprzętów szczególnie okazałych należały antepedia. Ozdobne zasłony, zawieszane na dolnej, przedniej części ołtarza, wykonywane były jedynie z najdroższych i najlepszych materiałów. Bogate hafty i aplikacje umieszczano na atlasach, złoto-

¹⁶ Tamże, s. 375-376. Informacje dotyczące tkanin pochodzą z pracy: I. Turnau, *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999.

¹⁷ BUWil., F. 57, B. 53-42, s. 368.

¹⁸ Tamże, s. 376.

głowiach, rypsach, kitajkach i tabinach. Antepedia wykonywano także ze skóry. Często motywem zdobniczym były herby donatorów. Na co dzień większość antepediów przechowywano w zakrystiach – złożone w szafach, podobnie jak ornaty, kapy i bielizna liturgiczna. Jednorazowo jedynie kilka zdobiło ołtarze. Kolorystyka antepediów, podobnie jak w przypadku ornatów, związana była z okresami roku liturgicznego. Przeważały barwy: biała, zielona, czerwona i czarna, lecz zdarzały się także antepedia pomarańczowe, popielate, niebieskie i inne. Akta wizytacyjne parafii słonimskiej z roku 1653 wymieniają sześć antepediów. Były wśród nich trzy zielone i dwa białe, na jednym z nich umieszczono wzór w kolorze czerwonym. Oprócz wspomnianych wizytator zapisał, iż w świątyni parafialnej znajdowało się antepedium o barwie lazurowej. Po jednym z antepediów wykonano z półtaflasu, brokateli i kitajki, dwa z adamaszku¹⁹. Jeszcze w pierwszej poł. XVII w. wymienione tkaniny zaliczały się do drogich, do Rzeczypospolitej docierały z wytwórni zagranicznych. W tym samym czasie w rohotneńskim kościele parafialnym znajdowały się jedynie dwa antepedia. Pierwsze, w nieznanym kolorze, było wykonane z tabinu – mieniającej się tkaniny jedwabnej. Drugie antepedium – z czerwonego adamaszku, ozdobione było złotym pasamanem, czyli rodzajem ozdobnej taśmy²⁰.

Mniej cenne pod względem materialnym, lecz niezbędne do prawidłowego funkcjonowania kościoła, było pozostałe wyposażenie świątyń. Wśród paramentyki lnianej i jedwabnej były przede wszystkim alby, humerały i komże, a także obrusy i tuwalnie (ręczniki). Szczególne miejsce w zakrystiach zajmowały szaty kielicha: korporały, palki, welony kielichowe oraz bursy. Dbalność o wymienione paramenty nie wynikała tylko z ich wartości materialnej, lecz także z roli, jaką odgrywały podczas mszy świętej. Księża w połowie XVII stulecia sprawujący liturgię w stolicy dekanatu słonimskiego mogli korzystać z sześciu alb i pięciu humerałów. Oprócz tego w zakrystii przechowywano dwie duże komże i cztery mniejsze przeznaczone dla ministrantów. W tym czasie w Rohotnej nie znajdujemy żadnej komży,

¹⁹ Tamże, s. 376-377.

²⁰ Tamże, s. 368.

jest tylko jedna alba i jeden humerał²¹. Podobne różnice można zaobserwować przy porównaniu szat kielicha i innych drobnych sprzętów najczęściej wykonanych z dużo tańszych tkanin lnianych. Spośród paramentyki świętej, czyli mogącej mieć kontakt z Postaciami konsekrowanymi, w Słonimie były 4 palki i 15 puryfikaterzy. W Rohotnej – 2 palki i 3 puryfikaterze. Jedynie korporalów w obu kościołach było tyle samo – po 9. Oprócz wymienionych sprzętów porównać można, notowaną przez wizytatorów, liczbę welonów i burs kielichowych. Tych pierwszych w Słonimie było 10, natomiast burs 6. W Rohotnej odpowiednio – 4 i 3²².

W roku 1653 w kościele słonińskim znajdował się zestaw ksiąg liturgicznych oraz znaczny księgozbiór – wizytator wymienił te pozycje w dziale inwentarza zatytułowanym „Księgi do kościelnych obrzędów” i „Do kazania i inne”. W świątyni przechowywano także kilka tomów metryk (chrzty zaczęto spisywać w roku 1592). W aktach wizytacyjnych osobno spisano sprzęty sprawione do kościoła w roku 1646 staraniem ks. Kazimierza Paca, plebana słonińskiego. Znajdujemy wśród nich m.in.: chrzcielnicę, sukno na stopnie ołtarza, srebrną lampę i kielich, łódkę do trybularza oraz korony i tabliczki wotywnie do obrazu Matki Boskiej. Akta wymieniają także wiele cennych przedmiotów – w tym wykonanych ze srebra – w dziale *Miscellanea*. Tu również uwidacznia się różnica między Słonimem a Rohotną. Słonińskie *miscellanea* przewyższały wszystko, co spisano w dziale *Inventarium suppellectilis* kościoła rohotneńskiego. O księgach liturgicznych w Rohotnej wizytator nie wspomina zupełnie, może tak jak kielich wypożyczano je z kościoła w Jelnej²³.

Jak wyżej wykazano, różnice w wystroju i wyposażeniu porównywanych świątyń dobrze widoczne są we wszystkich grupach sprzętów kościelnych poddanych zestawieniu. Wystrój kościoła i zasobność zakrystii słonińskiej wręcz przytłaczały bardzo skromną i ubogo zaopatrzoną świątynię w Rohotnej. Przyczyny takiego stanu wydają się oczywiste. Diametralnie odmienny status obu świątyń wynikał z róż-

²¹ Tamże, s. 377, 368.

²² Tamże, s. 368, 377-378.

²³ Tamże, s. 378-380.

nic stanu oraz zamożności fundatorów i kolatorów a także ściśle z tym związanej wielkości dochodów plebanów porównywanym jednostek życia kościelnego. Przypominam, w Słonimie fundatorem świątyni parafialnej był monarcha, w Rohotnej – miejscowy dziedzic.

Od roku 1586 opiekę nad kościołem w Słonimie sprawowali rosnący w siłę Sapiehowie. Kolatorami w Rohotnej byli spadkobiercy wspomnianego Bartłomieja – Szukiewiczowie i Wołowiczowie. Słonim, obdarzony prawem magdeburskim w roku 1532 przez króla Zygmunta Starego, w pełni skorzystał z dogodnego położenia, rozwijając się w znaczący ośrodek handlowy i rzemieślniczy²⁴. Wzrostowi zamożności kościoła słonimskiego sprzyjał także status administracyjny miasteczka. Centrum starostwa sądowego od roku 1589 stało się miejscem odbywania sejmików generalnych Wielkiego Księstwa Litewskiego zbierających się przed każdym sejmem walnym²⁵. Miasto było też ważnym ośrodkiem życia kościelnego. W Słonimie funkcjonowały klasztory: bernardynów (1630), bernardynek (1645) i kanoników laterańskich (1650). Od połowy wieku XVII stolica starostwa była także siedzibą dziekana²⁶. Elementem zachęcającym wiernych do wizyty w kościele św. Andrzeja był także słynący łaskami obraz Matki Boskiej. Wpływ na dynamikę funkcjonowania miasta miał też skład narodowo-wyznaniowy jego mieszkańców: oprócz katolików, unicy, Żydzi i muzułmanie.

Przeprowadzone wyżej porównanie wykazało, iż różnice w zakresie wystroju i wyposażenia świątyń parafialnych diecezji wileńskiej w połowie XVII w. mogły być bardzo znaczne. Już samo zestawienie przedmiotów najcenniejszych – sreber, ornatów, antepediów – ukazuje to dobitnie. Jak wyżej wspomniano, różnice widoczne są doskonale we wszystkich grupach zestawianych sprzętów – od kruszców, poprzez wykonane z drogocennych tkanin szaty liturgiczne, do lnian-

²⁴ B. Chlebowski (red.), *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, W. Walewski, t. 9, Warszawa 1888, s. 695; t. 10, Warszawa 1889, s. 824.

²⁵ A. Rachuba, *Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569-1763*, Warszawa 2002, s. 152-153.

²⁶ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 253, 259, 265; S. Olczak, *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do II połowy XVIII w.*, „*Studia Teologiczne*” 1986-1987, t. 5-6, s. 113.

nych ręczników. Na plebanach ciążył obowiązek zapewnienia godnej oprawy liturgii sprawowanej w powierzonych im kościołach, jednak w niektórych przypadkach niewystarczające warunki materialne sprawiały, że osiągnąć to jedynie z największym trudem.

AGNIESZKA PISANKO-BOROWIK

Dyspozycje pogrzebowe mieszczan grodzieńskich w świetle ich testamentów (XVII-XVIII w.)

Wywody swoje opieram na analizie 91 aktów ostatniej woli mieszczan grodzieńskich, które powstały w latach 1640-1797. Wśród nich 42 pochodzą z XVII w., a 49 z XVIII w. Z okresu wcześniejszego zachował się tylko jeden testament – Iwana Siergiejewicza (1485 r.), którego w niniejszych rozważaniach nie biorę pod uwagę¹. Analizowane testamenty w większości pochodzą z ksiąg ławy i rady Grodna, nieliczne odnalazłam w zbiorach wileńskich.

W ogromnej większości dokumenty to kopie aktykowane w księgach miejskich. Oryginałów jest niewiele². Trzy z nich pochodzą z XVII w. Z niewyjaśnionych przyczyn zostały one wszyte do ksiąg miejskich. Kolejne trzy testamenty udało mi się odnaleźć w zbiorach Litewskiego Państwowego Archiwum Historycznego w Wilnie. Jeden z nich

¹ Tekst testamentu opublikowano w: „Акты издаваемые Вйленскою Археографическою Коммиссією для разбора древнихъ актовъ” (dalej: AVAK), t. I, Вильна 1865, cz. I, nr 16 s. 55-56 na podstawie aktykacji z 1633 r.

² Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Mińsku (dalej: NAHB w Mińsku), F. 1761, op. 1, nr 2, k. 126, 405, 409; Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie (dalej: LPAH w Wilnie), F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 9-10 v; 22-23; nr 4346, k. 1.

zachował się tylko we fragmencie. Wszystkie pochodzą z XVIII w. Dwa z tych testamentów są znane również skądinąd. Testament Marianny z Paszkiewiczów żony burmistrza Józefa Badarakiego został aktykowany w jednej z ksiąg grodzkich grodzieńskich³, zaś testament kupca Mateusza Masłowskiego znamy z wypisu z ksiąg miejskich⁴.

Edycje testamentów⁵, prace źródłoznawcze oparte na analizie wybranych zbiorów testamentów oraz pozycje, których autorzy korzystali z tego typu archiwaliów, są dość liczne⁶. Wiele z nich, oczywiście w różnym stopniu, porusza, nawiązuje lub wprost dotyczy podejmowanej przeze mnie problematyki. Również większość z wykorzystanych tu testamentów (81) zostało poddanych szczegółowej analizie źródłoznawczej. W pracy tej znacznie więcej miejsca poświęcono jednakże strukturze testamentów i dyspozycjom majątkowym niż rozporządzeniom dotyczącym ceremoniału pogrzebowego⁷.

W trakcie poszukiwań archiwalnych udało mi się odnaleźć kilka nowych źródeł, które wykorzystałam w niniejszej prezentacji. Chciałabym w tym szkicu skupić się na kilku aspektach dyspozycji pogrzebowych: miejscach pochówków oraz funduszach, które na ten cel przeznaczano. Analizując szczegółowość dyspozycji pogrzebowych (również legatów), spróbuję odpowiedzieć na pytanie – jaką wagę w momencie spisywania aktu ostatniej woli przywiązywali mieszczańscy grodzieńscy do uroczystości pogrzebowych, a tym samym do spraw niejako związanych ze zbawieniem wiecznym? W jakim stopniu testament był formą podsumowania swoich ziemskich uczynków,

³ NAHB w Mińsku, F. 1711, op. 1, nr 30, k. 625 v-631.

⁴ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308.

⁵ Bibliografię edycji testamentów wydanych w Polsce zamieszczono w: *Cui contingit nasci, restat mori. Wybór testamentów staropolskich z województwa sandomierskiego*, opr. M. Lubczyński, J. Pielas, H. Suchojad, Warszawa 2005, s. 14-17. Spis ten nie uwzględnia jednak testamentów powstałych na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów i opublikowanych w zbiorach dokumentów wydanych w XIX-XXI w. w Rosji, na Litwie i Białorusi, np. w *Metryce Litewskiej*

⁶ Bibliografię prac poświęconych testamentom nowożytnym podaje: M. Górny, *Testament Cecylii z Działyńskich Baranowickiej z 1736 roku*, „Genealogia. Studia i Materiały Historyczne” 1996, t. 7, s. 105-106 oraz A. Pisanko-Borowik, *Testamenty mieszczańskie grodzieńskie w XVII-XVIII*, „Studia Podlaskie” 2005, t. XV, s. 129-186.

⁷ A. Pisanko-Borowik, *Testamenty mieszczańskie grodzieńskie w XVII-XVIII*.

rozliczenia się autora i dokonania swoistego rachunku sumienia? Spisywano je przecież krótko przed śmiercią, o czym świadczą daty aktykacji. Sami autorzy również stwierdzali wprost, że stan ich zdrowia nie jest najlepszy i „nie tak do życia jako do śmierci podobniejszy” – zeznał Eliaz Iwaniszewski⁸. I przeciwnie – być może był przede wszystkim i wyłącznie rozporządzeniem majątkowym.

Dyspozycje pogrzebowe to jedna z części testamentów⁹. Pominięto je w 13 dokumentach analizowanego zbioru, które dotyczyły wyłącznie spraw majątkowych¹⁰. Umieszczano je bezpośrednio po formule polecającej duszę, przed dyspozycjami majątkowymi. Tylko w nielicznych przypadkach zmieniano kolejność tych części testamentów. Analizując akty ostatniej woli, możemy zauważyć, że sprawy związane z odprawieniem ceremonii pogrzebowych potraktowane zostały przez autorów testamentów w bardzo różny sposób. Jadwiga Janucikowa prosiła jedynie, by „ciało mizerne, które z ziemi pochodzi podług śmiertelności ziemi porzuciwszy”¹¹. Podobnie, ograniczając się do tak ogólnego stwierdzenia, potraktował sprawy związane z pogrzebem Mateusz Żyliński¹². Maryna Iwaniszewska Sonoskowa Kraceniagina wyraziła życzenie: „ciało, jako z ziemi pochodzące, ziemi się wracać ma, jednakże małżonka mego proszę, aby według przemożenia obyczajem chrześcijańskim gdziekolwiek przy kościele było pogrzebione”¹³. Johan Gotlib Gümsch prosił żonę, by pogrzeb został odprawio-

⁸ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 5, k. 63.

⁹ Wielokrotnie już w literaturze przedmiotu przedstawiano strukturę testamentów (A. Karpiński, *Zapisy pobożne i postawy religijne mieszczanek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVII XVII w.*, w: *Tryumfy i porażki*, Warszawa 1989; H. Żerek-Kleszcz, *Testamenty mieszczan pabianickich w XVII-XVIII wieku*, „Pabianiciana” 1992, nr 1; M. Гардзееў, Н. Сліж, *Шляхецкія тэстаменты 16 – пачатку 18 ст.*, „Гісторычны альманах” 2000, т. 3).

¹⁰ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 4734, k. 1-2; NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 25 v-26, 41-41 v, 52 v, 145-145 v, 182-182 v; F. 1761, op. 1, nr 2, k. 126; nr 11, k. 231; nr 13, k. 669-671, 712-714; nr 15, k. 1003-1004; nr 16, k. 641-644; nr 17, k. 355-356; nr 18, k. 267-270.

¹¹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 140 v.

¹² NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 15, k. 50.

¹³ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 99 v.

ny według obrządku jego religii¹⁴. Życzenia testatorów, zawarte często w jednym zdaniu, ograniczały się do próśb, aby ciało pochowane było „według obrządku religii chrześcijańskiej”, „trybem chrześcijańskim”, „obrzędem chrześcijańskim”, „według obrzędu kościoła świętego rzymskiego” również „po katolicku”¹⁵. Być może w wielu przypadkach brak precyzji był podyktowany ograniczonymi możliwościami finansowymi¹⁶. Jednak również w testamentach osób należących do patrycjatu, i z całą pewnością nieznajdujących się w trudnej sytuacji finansowej, sprawy związane z pogrzebem zostały potraktowane marginalnie. Władysław Dorzbach – były burmistrz – dokonawszy dyspozycji majątkowych, na samym końcu, niejako przy okazji dodał: „A pochować ciało moje powinni za równo wszystkie dzieci moje. Za duszę dać na Msze Święte według możności swojej”¹⁷. Nie rozwodził się również w tej kwestii Karol Topolski – rajca grodzieński i pocztmajster białostocki – oprócz bowiem wyznaczenia miejsca pochówku, prosił jedynie, by „ciało z ofertami przy Mszach Świętych było pochowane”¹⁸.

Pozostali autorzy testamentów poświęcili nieco więcej uwagi sprawom związanym z ceremoniami pogrzebowymi. W pierwszej kolejności określano: gdzie mają odbyć się uroczystości pogrzebowe oraz wyznaczano miejsce pochówku. Formułowano je w różny sposób: prośby, zlecenia, powinności, obowiązku. „W kościele farskim w sklepie mularskim podle dzieci moich małżonka moja miła według przeżyczenia pogrzeb mój sporządzić i sprawić powinna będzie” – pro-

¹⁴ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 15, k. 13.

¹⁵ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 150, 189, 218 v-219; F. 1761, op. 1, nr 5, k. 41; nr 10, k. 601-604, nr 15, k. 13-15, 82-85; nr 16, k. 43.

¹⁶ J. Dumanowski wśród testamentów szlachty wielkopolskiej z pierwszego ćwierćwiecza XVIII w. wyróżnił testamenty: niezawierające w ogóle dyspozycji pogrzebowych, te, w których życzenia związane z pogrzebem, podobnie jak w przypadku mieszczan, zostały sformułowane bardzo ogólnie. Zwraca on również uwagę, że brak precyzji w dyspozycjach pogrzebowych, m.in. dotyczących miejsca pochówku, podyktowany był względami materialnymi (J. Dumanowski, *Pompa Funebris? Z Testamentów szlachty wielkopolskiej z XVIII wieku*, w: H. Suchojad (red.), *Wesela, chrzcziny, pogrzeby w XVI-XVIII w. Kultura życia i śmierci*, Warszawa 2001, s. 317).

¹⁷ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 5, k. 41.

¹⁸ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 13, k. 296.

sił Piotr Lewkowicz¹⁹. „Ciało swe prosiła i chciała mieć pochowane w klasztorze ojców bernar[dynów] grodz[ieńskich], gdzie nieboszczyk małżonek leży” – odnotowano w testamencie Reginy Gawłowiczówny Janowej Przyłuckiej²⁰. W innym czytamy, że ciało ma być pogrzebane „u ojców bernardynów w kościele grodzieńskim”²¹. Jerzy Strzeżon: „Ciało zaś memu grzesznemu pogrzeb w Grodnie, w kościele ojców bernardynów naznaczam”²². Teresa Dorzbachówna Wołkowa życzyła sobie, by ciało „[...] pochowane było pod kościołem w Bogu Wieleb[nych] JMM księży franciszkanów konwentu grodzieńskiego na cmentarzu”²³. Przytoczone wyżej przykłady ilustrują nieprecyzyjność dyspozycji pogrzebowych. Trudno stwierdzić, co oznaczają określenia nakazujące pogrzeb: w kościele, przy kościele, pod kościołem, jeśli nie określono tego dokładnie. Czy chodziło o miejsce pochówku czy odprawienia uroczystości pogrzebowych? Często na podstawie testamentów jednoznacznie stwierdzić tego nie można. Wydaje się jednak, że ogromna większość takich dyspozycji nakazywała pochówek na cmentarzach, chociażby ze względów finansowych²⁴. Do wyjątków należeć mogły dyspozycje nakazujące pogrzeb u dominikanów. Konwent ten nie posiadał cmentarza. Być może wszyscy chowani byli w kryptach lub msze św. odbywały się w kościele dominikańskim, a zmarłych grzebano na nieodległym cmentarzu parafialnym.

Jeśli chodzi o miejsca pochówku, to wypada nadmienić, że o cmentarzach grodzieńskich napisano sporo. Na uwagę zasługuje przede wszystkim praca Jacka Rozmusa i Jerzego Gordziejewa poświęcona jednej z najstarszych i najważniejszych nekropolii na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej – cmentarzowi farnemu w Grodnie²⁵. Warto też za-

¹⁹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 58 v.

²⁰ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 1, k. 129

²¹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 128 v-129.

²² NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 91 v.

²³ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 7, k. 474.

²⁴ H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych. Brackie i cechowe pogrzeby w Krakowie w XIV – pierwszej połowie XVI w.*, „Kwartalnik Historyczny” 1974, t. 81, z. 4, s. 742; Tejze, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Warszawa 1977.

²⁵ J. Gordziejew, J. Rozmus, *Cmentarz farny w Grodnie 1792-1939*, Kraków 1999.

poznać się z pracą poświęconą prawosławnym nekropoliom Grodna, wydaną z okazji 200-lecia powstania Guberni Grodzieńskiej, będącą swoistą próbą odpowiedzi społeczności prawosławnej na powyższe wydawnictwo²⁶. W obu tych pozycjach, a także w innych drobniejszych przyczynkach najwięcej uwagi poświęcono wiekowi XIX. O czasach wcześniejszych mówi się mało i nie zawsze precyzyjnie.

Zachowane testamenty mieszczan grodzieńskich są tu źródłem szczególnym, jedynym, które w miarę precyzyjnie pozwala odpowiedzieć na pytania związane z miejscami pochówków mieszczańskich, ustalić ich swoistą „geografię” zależną od pozycji społecznej, zawodowej, materialnej, wyznania i stosunków rodzinnych dawnych mieszkańców miasta i wsi miejskich.

Grodzieński cmentarz przy kościele farnym, tzw. Farze Witoldowej, wspomina się po raz pierwszy już w 1494 r. w najstarszym zachowanym dokumencie parafialnym²⁷. Pod koniec XVIII w., kiedy to miejsce pochówków przeniesiono na nowy cmentarz poza centrum miasta (w maju 1792 r.)²⁸, naliczono na nim 2600 grobów²⁹. Liczba ta, wcale imponująca, w najnowszej syntezie osiągnięć archeologii białoruskiej podawana jest jako jedyny w zasadzie znany przykład tej wielkości cmentarza położonego w samym centrum miasta³⁰. W świetle jednak testamentów nekropolia ta nie była głównym miejscem grzebalnym mieszczan grodzieńskich w II poł. XVII i w XVIII w., z analizy bowiem wynika, że tylko 14 testatorów prosiło o pochowanie ciała przy kościele farnym (w tym tylko 5 w XVII w., a 9 w XVIII w.). W analizowanych testamentach najczęściej na miejsce pochówku wybierano cmentarz lub kościół bernardynów, łącznie 16 testatorów (w tym 11 w XVII w. i 5 w XVIII). Nie można jednak, moim zdaniem, na tej podstawie wyciągać żadnych wniosków.

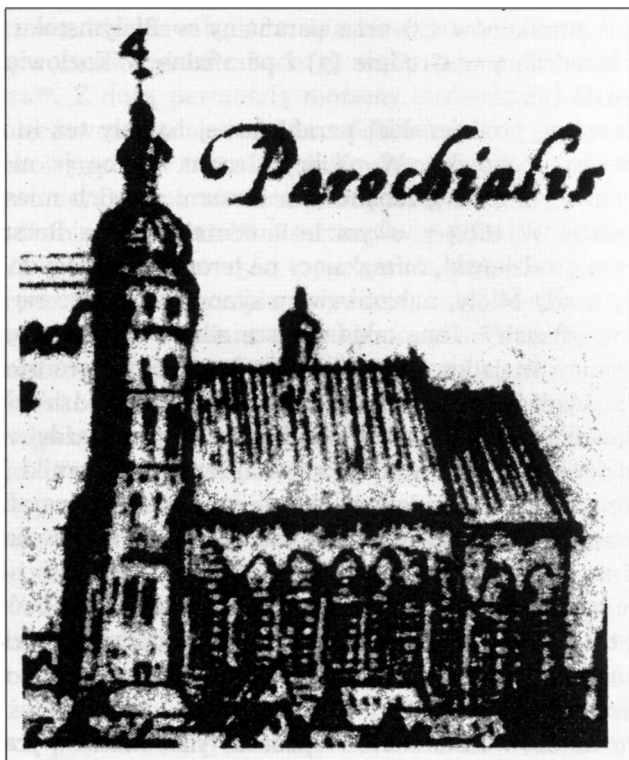
²⁶ В. Н. Черепица, *Гродненский православный некрополь (с древнейших времен до начала XX века)*, Гродно 2001.

²⁷ *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, t. I (1387-1507), Kraków 1948, s. 140, 174.

²⁸ J. Gordiejew, J. Rozmus, *Cmentarz farny w Grodnie 1792-1939*, s. 10.

²⁹ J. Studnicka, *Pamięci starego cmentarza grodzieńskiego*, „Dziennik Kresowy” z 1 listopada 1934 r., s. 3

³⁰ *Археалогія Беларусі*, т. IV *Помнікі XIV-XVIII ст.*, Мінск 2001, s. 130.



Ilustracja 1. Kościół parafialny NMP w Grodnie (Fara Witoldowa)
na rycinie Tomasza Makowskiego przedstawiającej
panoramę Grodna w 1600 roku, GPMH-A, nr 14 379

Miejszem pochówków mieszkańców lewobrzeżnej części miasta zwanej Przedmieściem Zaniemeńskim oraz położonych po lewej stronie Niemna wsi miejskich był cmentarz i kościół franciszkanów, pełniący dla tej części miasta rolę świątyni parafialnej (11)³¹. Jednakże przedmieszczanie zamieszkujący wsie miejskie leżące po lewej stronie Łosośny chętnie wybierali również pobliski kościół bernardynek w Adamowiczach (3). Jako miejsca pochówku należy też wskazać

³¹ P. Borowik, *Księgi metrykalne parafii grodzieńskich z XVII-XVIII wieku i ich kopie*, „Białostoczczyzna” 2001, nr 1-2, s. 15-19.

kościół: dominikanów (7) oraz parafialny w Białymstoku (1) oraz cerkwie: katedralną w Grodnie (3) i parafialną w Kozłowiczach (1), zbór wileński (1).

Na obszarze grodzieńskiej parafii farnej istniały też inne tradycyjne miejsca pochówku. W okolicy Grodna zwano je mogiłkami. W omawianym okresie grzebano tam czasami ubogich mieszkańców wsi miejskich. W 1663 r. swym testamentem Fiedor Borsukiewicz, mieszczanin grodzieński, mieszkający na terenie należącej do jurydyki zamkowej osady Mioły, nakazał swym synom pochować się na miejscowych mogiłkach³². Inne takie miejsce odnotowano w 1591 r. przy opisie granicy majątku Czeszczewlany bazylianów grodzieńskich³³. W 1775 r. Józef Litawor Chreptowicz, proboszcz grodzieński, twierdził, iż dawniej takowe miejsca znajdowały się przy każdej wsi w parafii grodzieńskiej. Według niego zwyczaj ten jednak zanikł i wszyscy parafianie za jego czasów grzebani byli na cmentarzu parafialnym³⁴. Z zachowanego zbioru testamentów wiemy jednak, że również w końcu XVIII w. ubodzy mieszczenie ze wsi miejskich niekiedy nie życzyli sobie być pochowani na cmentarzu parafialnym. Wprost mówi o tym testament Michała Łukaszewicza przedmieszczanina grodzieńskiego ze wsi miejskiej Mączyna z 1793 r., który kazał pogrzebać swe ciało na „tutejszych” mogiłkach³⁵.

Wielu autorów testamentów spośród tych, którzy wyrazili konkretne życzenia co do miejsca swego ostatniego spoczynku, pragnęło spocząć w kryptach kościelnych nazywanych w źródłach „sklepami”.

W Farze Witoldowej istniała krypta Bractwa Świętej Trójcy. Spośród tych, którzy życzyli sobie być tam pogrzebani, spotykamy wyłącznie członków patrycjatu: Jana Adamowicza, rajcę i byłego burmistrza³⁶, Annę Kozłowszczańkę Hieronimową Mleczkową, wdowę po syndyku miejskim³⁷, córkę pisarza miejskiego Katarzynę Ćwikliczową

³² NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 76 v.

³³ AVAK, t. XIV, Вільна 1887, nr 44, s. 392.

³⁴ LPAH w Wilnie, F. 694, op. 1, nr 829, k. 6.

³⁵ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 15, k. 1344.

³⁶ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 125 v.

³⁷ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 100 v.

1 v. Piotrową Wróblewską 2 v. Markiewiczową³⁸, żonę burmistrza Mariannę z Paszkiewiczów Badarakową³⁹, Adama Ćwiklicza byłego burmistrza⁴⁰. Z dużą pewnością możemy stwierdzić, że również Jadwiga Nałęczowna Tomaszowa Massnicka miała być pochowana w tej krypcie obok męża. W testamencie bowiem zaznaczyła, że mąż zapisał bractwu 10 zł i ona również chce przekazać 5 zł, które to sumy mają spadkobiercy wypłacić⁴¹. Bractwo Świętej Trójcy funkcjonowało już w XVI w., kiedy to w 1560 r. otrzymało przywilej papieża Piusa IV. „Bractwo to ma tak wielkie przywileje, iż cokolwiek do porządku swego postanowi lub odmieni, ma taką moc jakoby od stolicy apostolskiej utwierdzone było” – czytamy w wizytacji z 1783 r. Członkowie bractwa opiekowali się ołtarzem Świętej Trójcy, który miał przywilej odpustu zupełnego na dzień Świętej Trójcy oraz na pierwszą niedzielę miesiąca. Wśród majątku należącego do bractwa warto wspomnieć typowe wyposażenie konduktów pogrzebowych, jak chorągiew z wyobrażeniem Świętej Trójcy i śmierci z kosą⁴². Nieśli je najprawdopodobniej żałobnicy, ustawieni w kondukcie pogrzebowym zaraz za krzyżem⁴³. Bractwo było też właścicielem gruntów we wsi miejskiej Grandzicze, darowanych przez członków bractwa⁴⁴.

W kościele parafialnym istniały też inne krypty. Z testamentów wiemy, że były tam krypty cechów rzemieślniczych: mularskiego, gdzie kazał pochować się burmistrz Piotr Lewkowicz⁴⁵, i rybackiego, gdzie życzył spocząć rybak Eliasza Iwaniszewicz. Ten ostatni nakazał zapłacić za miejsce 3 funty wosku i prosił cechmistrzów, by mu „miejsca w sklepie cechu swego na złożenie ciała [...] nie bronili”⁴⁶.

³⁸ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 8, k. 236.

³⁹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 260.

⁴⁰ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 22.

⁴¹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 30 v.

⁴² LPAH w Wilnie, F. 694, op. 1, nr 3985, k. 2 v, 11, 22 v; NAHB w Grodnie, F. 259, op. 1, nr 34, k. 13.

⁴³ Próbę rekonstrukcji uroczystości pogrzebowych mieszczan w średniowiecznym Krakowie przedstawiła H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych*, s. 744-188.

⁴⁴ LPAH w Wilnie, F. 694, op. 1, nr 4020, k. 15; nr 642, k. 2.

⁴⁵ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 58 v.

⁴⁶ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 5, k. 63 v.

Na podstawie testamentu rzeźnika Wojciecha Borysewicza możemy podejrzewać istnienie krypty cechu rzeźnickiego⁴⁷. Członkowie cechu, nazwani starszymi braćmi, mieli zająć się urządzeniem pogrzebu, w zamian zapewne za przekazanie na jego rzecz gruntu – połowy włóki. Warto dodać, że drugą połowę zapisał on żonie, ale tylko dożywotnio. Po jej śmierci miała ona również stać się własnością cechu rzeźnickiego, który powinien wspomagać pozostałą małżonkę, „a gdy Pan Bóg kres żywota naznaczy, tedy pogrześć ciało mają, o co upraszam ich i powtórę proszę” – czytamy w testamencie⁴⁸.

Cechy te, podobnie jak Bractwo Świętej Trójcy, opiekowały się poszczególnymi ołtarzami w kościele farnym. Domniemywać więc można, że krypty takowe posiadały też inne cechy i zawody opiekujące się poszczególnymi ołtarzami w Farze Witoldowej⁴⁹. Wśród zachowanych testamentów nie odnalazłam jednak bezpośredniego dowodu istnienia takich krypt. Podobnie własną kryptę mogło mieć Bractwo Św. Anioła Stróża, wprowadzone do kościoła farnego przez króla Zygmunta III Wazę⁵⁰. Według zachowanej księgi brackiej z lat 1628-1821, należeli do niego, oprócz patrycjatu, również szlachta i przedstawiciele uboższego mieszczaństwa⁵¹. Obowiązkiem członków bractwa było m.in. „ciała do pogrzebu doprowadzić”. Przyczyniło się ono do założenia w 1792 r. nowego cmentarza parafialnego poza miastem oraz do wzniesienia na nim kaplicy pogrzebowej i dzwonnicy⁵².

Pozostałości po wysadzonym przez sowietów w 1961 r. byłym kościele parafialnym, zwanym Farą Witoldową, były przedmiotem badań archeologicznych na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Zbadano wówczas krypty pod świątynią. Odnaleziono takowe pod absydą, nawą główną i portalem. Wszystkie pochówki były naruszone. Wśród znalezisk zwraca uwagę przepiękny medalion datowany na koniec

⁴⁷ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 218 v-219.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ LPAH w Wilnie, F. 694, op. 1, nr 3968, k. 10 v; nr 3985, k. 2 v-4.

⁵⁰ LPAH w Wilnie, F. 694, op. 1, nr 3985, k. 22 v.

⁵¹ NAHB w Grodnie, F. 259, op. 2, nr 2.

⁵² J. Gordziejew, *Socjotopografia*, s. 314.

XVI – początek XVII w. z wizerunkami św. Kajetana (Tyjeńskiego) i św. Rodziny⁵³.



Ilustracja 2. Medalion z wizerunkiem św. Kajetana Tyjeńskiego i św. Rodziny odnaleziony podczas badań archeologicznych w 1993 r. w krypcie pod portalem byłego kościoła parafialnego NMP w Grodnie zwanego Farą Witoldową, A. Трусаў, «Раскрыўце свае сэрцы...» „Мастацтва” 1996, nr 7, s. 74

Mieszczanie grodzieńscy grzebani byli również pod innymi świątyniami grodzieńskimi. Pod kościołem dominikanów istniała krypta Bractwa Różańcowego. W swych testamentach nakazali się tam pochować Anastazja z Wasilewskich Pietkiewiczowa⁵⁴, pisarz Bartłomiej Paweł Ćwiklicz⁵⁵, rajca Marcin Makowski⁵⁶, prawdopodobnie również

⁵³ А. Краўцэвіч, А. Трусаў, І. Трусаў, *Вяртаньне да людзей*, „Мастацтва” 1993, nr 8, s. 46-51; І. Ганецкая, А. Трусаў, «Раскрыўце свае сэрцы...» „Мастацтва” 1996, nr 7, s. 74-75; *Археалогія Беларусі*, т. IV, s. 133.

⁵⁴ НАHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 11, k. 209.

⁵⁵ НАHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 5, k. 17 v.

⁵⁶ НАHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 3, k. 15 v.

Cecylia Karłowska Sebastianowa Lewoniewiczowa⁵⁷. Przekazała ona na ołtarz Błogosławionej Róży 200 zł gotówki. Zobowiązała też promotora, aby dopilnował, „żeby ten ołtarz jako najprzystojniej był wystawiony”⁵⁸. Źródłowe potwierdzenie funkcjonowania tegoż bractwa mamy już z 1640 r.⁵⁹

Najbogatsi mieszczenie posiadali własne krypty. W kościele bernardynów kryptę rodzinną miał wieloletni burmistrz i landwójt Kazimierz Ćwiklicz⁶⁰. W teże świątyni w sklepie syndykowskim nakazał pochować się Zygmunt Szulc rajca miejski i syndyk klasztorny⁶¹ oraz rajca Mikołaj Gudajewski. Ten ostatni nie sprecyzował dokładnie, o jaką kryptę chodzi, jego życzeniem było tylko spocząć obok żony⁶². Prawdopodobnie własną kryptę u dominikanów posiadał burmistrz Jan Meyster⁶³.

Oczywistym jest, że na miejsce pochówku wybierano świątynię lub cmentarz własnego wyznania. Nie dziwi więc, że unicy: Jan Chackiewicz Wołk⁶⁴, ławnik Aleksander Karłowski⁶⁵ czy Teodor Karny⁶⁶, życzyli sobie pochować się przy cerkwi katedralnej, zaś rzymscy katolicy na miejsce pochówku wyznaczali cmentarze i kościoły tegoż wyznania. Prawdziwy kłopot mieli protestanci. W mieście do 1793 r. nie było bowiem świątyni protestanckiej⁶⁷. Piotr Guitardt, dyrektor fabryki tabaczej rodem ze Starego Szczecina, w swym testamencie wyraził nadzieję, że uda mu się przed śmiercią dotrzeć do kościoła protestanckiego w Wilnie. W przypadku, gdyby mu się to nie udało,

⁵⁷ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 202 v-203.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ P. Borowik, *Jurydyki miasta Grodna w XV-XVIII wieku. Stanowy podział nieruchomości*, Supraśl 2005, s. 146.

⁶⁰ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 211 v.

⁶¹ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 19.

⁶² NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 116.

⁶³ LPAH w Wilnie, F. 1761, op. 1, nr 10, k. 543-545.

⁶⁴ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 13 v.

⁶⁵ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 130.

⁶⁶ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 302 v

⁶⁷ Орловский Е., *Гродненская Старина. Ч. I Гор. Гродна*, Гродно 1910, s. 165.

prosił żonę o zawieszenie tam swego ciała⁶⁸. Zapewne to samo zalecił mieszczanin grodzieński Johan Gotlib Gúmsch, prosząc swą żonę, „by ciało moje wedle obrządku religiej mojej pogrzebane było”⁶⁹. Ale już inny luteranin – grodzieński aptekarz Hans Hansbach – nie mając bliskiej rodziny, prosił grodzieńskiego landwójta Hanusa Paulsena (katolika), by jego ciało raczył „po chrześci[j]ańsku pochować”⁷⁰. Podobne zresztą kłopoty mieli też protestanci w innych miastach, w których z różnych powodów nie było świątyni ich wyznania.

Nie we wszystkich przypadkach określenie miejsca pochówku było możliwe, ponieważ testatorzy o tym nie wspominali. Mogło to być oczywiście wcześniej ustalone, na tyle oczywiste, że nie trzeba było o tym przypominać lub jak czasami wzmiankowano, pozostawiano decyzje spadkobiercom. Tkacz Kasper Bogdankiewicz w pierwszych słowach dyspozycji pogrzebowej chciał wskazać miejsce pochówku, ale następnie jakby zrezygnował i dodał tylko „gdzie wola będzie małżonki mojej”⁷¹. Zestawienie wyników, jeśli weźmiemy pod uwagę, że 13 testamentów nie zawiera w ogóle dyspozycji pogrzebowych, to 19 testatorów nie wskazało miejsca pogrzebu (pochówku). Wśród nich znalazły się tylko trzy osoby z patrycjatu, dwie z nich sporządziły dyspozycje w czasie zarazy. W istocie więc tylko jeden z testatorów – burmistrz i rajca Władysław Dorzbach, nic na ten temat nie wspominał⁷². W kręgach patrycjatu postawa taka należała więc do rzadkości⁷³.

W dalszej części autor wyznaczał lub przeznaczał fundusze na koszty pogrzebu. Próba odpowiedzi na pytanie – ile tak naprawdę kosztował pogrzeb mieszczanina w Grodnie? – jest niezmiernie trud-

⁶⁸ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 13, k. 749, 752.

⁶⁹ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 15, k. 13.

⁷⁰ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 266 v.

⁷¹ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 1, k. 281 v.

⁷² LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 4734, k. 1-2; NAHB w Mińsk, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 52 v; F. 1761, op. 1, nr 5, k. 41.

⁷³ B. Rok, *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, s. 164. Analizując testamenty magnatów i bogatej szlachty, podaje on również jeden przykład pominięcia przez testatora wskazania miejsca pochówku, uznając taki sposób zachowania za ewenement.

na. W zasadzie rzadko testator określał konkretną sumę przeznaczoną na koszty pogrzebu (20 razy). Były to kwoty różnej wielkości zależnie od stopnia zamożności i życzeń pogrzebowych. Rajczyni Maryna Fandebarkowa przeznaczyła na koszty pogrzebu 100 zł⁷⁴, Zofia Ćwikliczowa, również rajczyni – 80 zł⁷⁵, Jerzy Strzeczon – 50 zł⁷⁶. Grodzieński aptekarz Hans Hansbach przeznaczył na ten cel – 9 talarów, tyńf i szostak, dodając, że „cokolwiek zaś zasług mnie przychodziło od [...] Pana Hanusa Paulsena upraszam, aby i te do pogrzebu było dołożono, a ostatek na klasztory i ubogie rozdać”⁷⁷. Z kolei Krystyna Paciukowna Marcinowiczowa mieszcza z Przedmieścia Zaniemeńskiego przeznaczyła na pogrzeb tylko 10 zł „oraz żyta beczek miary grodzieńskiej, połci słoniny”. Tak niską opłatę tłumaczyła ubóstwem „[...] będąc przez nieprzyjaciela Moskwicina z pracy mojej wyzuta i nie mogąc teraz za duszę moją konwentowi temu wielbnych ojców franciszkanów grodzieńskich więcej [dać]”⁷⁸. Rybak Elias Izwaniszewski – za miejsce przeznaczył 3 funty wosku, a oddzielnie po 5 złotych na msze święte i dzwonienie do 3 kościołów⁷⁹. Anastazja Pietkiewiczowa na pogrzeb „z konduktem, podzwonieniem, pogrzebieniem i za miejsce” wyznaczyła 100 zł i dodatkowo na dzwonienie do trzech konwentów po trzy tyńfy i księdzu proboszczowi czerwony złoty za udzielenie zgody na pogrzeb w kościele dominikanów⁸⁰. Audoksja Kasparewiczowa prosiła dzieci, by 1 talar dały na jej pogrzeb⁸¹. Z kolei Katarzyna Starzyńska przeznaczyła 5 zł „za ciało”, 1 zł na mszę świętą i oddzielnie do Jezior, Poniemunia i Wiercieliszek również na msze po złotówce⁸². Luteranin Piotr Guitardt przeznaczył na pogrzeb 10 czerwonych złotych⁸³. Sporo na ten cel przeznaczył grodzieński miecznik

⁷⁴ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 1, k. 130 v.

⁷⁵ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 196.

⁷⁶ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 92.

⁷⁷ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 267.

⁷⁸ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 255.

⁷⁹ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 5, k. 63 v.

⁸⁰ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 11, k. 10-211.

⁸¹ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 11, k. 382.

⁸² LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 4346, k. 1

⁸³ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 13, k. 752.

Antoni Makarewicz. Na kondukt, pochowanie, msze święte i wigilie przeznaczył on 100 zł, dodatkowo jeszcze na msze święte i wigilie do kościoła dominikanów 30 zł i parafialnego 18 zł⁸⁴. Spośród testatorów, którzy wzmiankowali konkretne sumy przeznaczone na pogrzeb, najwięcej przeznaczył na ten cel burmistrz Jan Meyster. W porównaniu z innymi dyspozycja ta jest najbardziej szczegółowa. Najwyraźniej testatorowi zależało na bardzo uroczystej ceremonii. Dominikanom „za kondukt procesjonalny, dzwonięcie trzydniowe, wigilią ze mszą świętą śpiewaną” przeznaczył on 51 zł 28 gr, bractwu różańcowemu za sufragia, kondukt, mszę św. ofiarował 25 zł 9 gr, obligując przy tym promotora bractwa, by „braci i sióstr do asystencji konduktowej animował”. Za trzydniowe dzwonięcie i 4 msze św. u Fary przeznaczył 2 czerwone złote. Ojcom jezuitom za kapelę przy kondukcji i 2 msze św. ofiarował taką samą sumę. Bernardyni za kondukt, wigilie i 27 mszy otrzymać mieli 3 czerwone złote, karmelici za dzwonięcie i 10 mszy również 3 czerwone złote. Franciszkanom za kondukt, wigilie i 8 mszy darował 2 czerwone złote⁸⁵.

Tylko w nielicznych przypadkach na koszty pogrzebu przeznaczano gotówkę, najprawdopodobniej specjalnie odłożoną i przekazaną na ten cel. Znacznie częściej testatorzy wyznaczyli sumy pieniężne, nakazując spadkobiercom odebranie ich od dłużników, sprzedanie części żywego inwentarza, odzieży, działek miejskich, gruntów czy też ogólnie stwierdzali, że pieniądze mają być wypłacone z ich dóbr⁸⁶. W sześciu innych testamentach nie wyznaczono konkretnych sum, przekazując na ten cel do sprzedania: pas srebrny złocisty⁸⁷, 400 solanek wapna palonego⁸⁸, zboże, które zostanie po uregulowaniu długów⁸⁹, dwa pla-

⁸⁴ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 14, k. 83-84.

⁸⁵ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 10, k. 544-555.

⁸⁶ H. Żerek-Kleszcz również zauważa, że znacznie częściej sumy, które wyznaczano na pogrzeby, pozyskane miały być ze sprzedaży części majątku lub odzyskane od dłużników (H. Żerek-Kleszcz, *Testamenty mieszczan pabianickich w XVII-XVIII wieku*, s. 41).

⁸⁷ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 1, k. 276 v.

⁸⁸ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 19 v.

⁸⁹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 302 v-303.

ce miejskie⁹⁰. W dwóch przypadkach koszty pogrzebowe miały pokryć podmioty legatów testamentowych: Bractwo Trójcy Przenajświętszej przy Farze Witoldowej, któremu syndykowa miejska Anna Kozłowska-Mleczkowska legowała pół włóki⁹¹ i proboszcz farski, któremu Szymon Hurinowicz przypominał, że wcześniej legował pół włóki do Fary, w której chciał być pochowany⁹².

W pozostałych testamentach kosztami pogrzebu bez określania konkretnych sum czy przeznaczenia innych funduszów zostawiali obarczeni najbliżsi, którym testator, będący na łożu śmierci, zapisał swój majątek. Większość z nich to ludzie biedni, którzy zdając sobie sprawę ze stanu majątkowego swej rodziny, realistycznie określali, aby pochowano ich „według przemożenia”.

Określenie rzeczywistego kosztu pogrzebu na podstawie testamentów nie wydaje się możliwe. Zapisy tego typu są z reguły mało szczegółowe i niezbyt częste. Wiemy, że około połowy XVII wieku koszty pogrzebu niezamożnego mieszczanina gdańskiego wahały się od 15 zł 3 gr do 147 złotych. Zapewne jednak w innych, nie tak bogatych, miastach były one mniejsze⁹³. W II połowie XVIII w. w Warszawie pochówek mieszczanina kosztował najczęściej 200-500 zł, choć nie brak dokumentów świadczących o znacznie większych wydatkach sięgających 1500-2000 zł. Najsłabszy pogrzeb kosztował tylko 88 złotych⁹⁴. W Grodnie, w świetle testamentów, nielicznych i niezbyt precyzyjnych wzmianek na ten temat w nich zawartych, wydają się to być sumy mniejsze. Wątpliwości pozwoliłyby zapewne rozwiązać rachunki konkretnych ekspensów pogrzebowych. Dokumenty takie sporządzano jednak, jak się wydaje, niezwykle rzadko. Najczęściej powodem ich spisywania były nieporozumienia wśród spadkobierców

⁹⁰ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 219 v.

⁹¹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 100 v.

⁹² NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 2, k. 409 v.

⁹³ M. Bogucka, *Śmierć niezamożnego mieszkańca miasta u progu ery nowożytnej*, w: *Czas, Przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane H. Samsonowiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1991, s. 285-289 (na podstawie 6 przykładów).

⁹⁴ C. Kukło, *Rodzina w osiemnastowiecznej Warszawie*, Białystok 1991, s. 144-145.

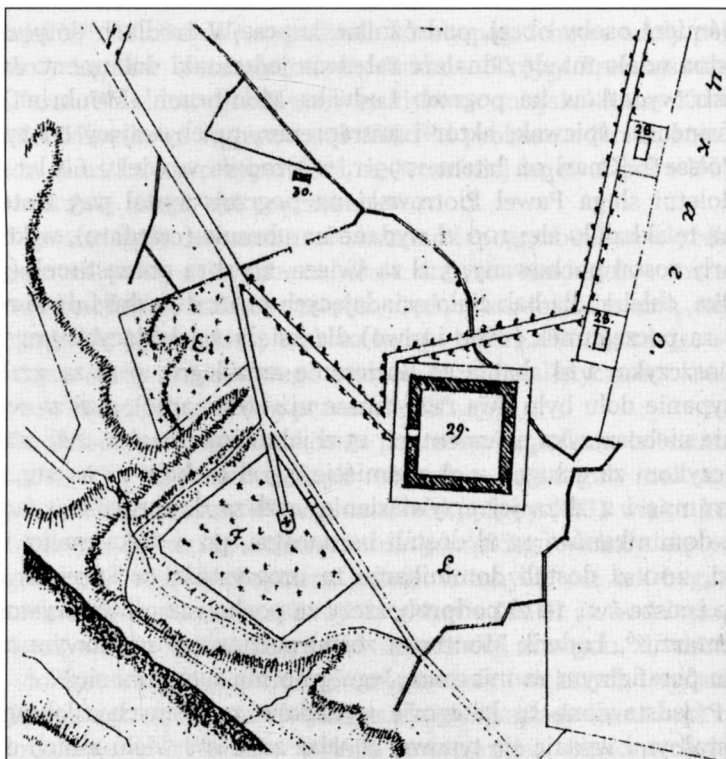
lub śmierć osoby obcej, podróżnika, kupca. W źródłach dotyczących Grodna udało mi się odnaleźć zaledwie jeden taki dokument. Jest to rejestr wydatków na pogrzeb Ludwika Montbruna (Monbrina). Był to francuski śpiewak, aktor i antreprenier, przebywający od 1765 r. w Polsce⁹⁵. Zmarł on latem 1795 r. w Grodnie w wieku 60 lat. Jego wieloletni sługa Paweł Piotrowski na pogrzeb wydał 523 złote. Na sumę tę składało się: 100 zł wydane na ubranie (czamare), w którym zmarły został pochowany, 3 zł za świece, 20 zł za poczęstunek (piwo, wódka, chleb) „dla bab ciało osiadających przez dwa dni i dwie nocy”, 8 zł za poczęstunek (wino i piwo) dla księży śpiewających przy ciele nieboszczyka, 1 zł „babie za dozieranie zmarłego”, 9 zł za grabarza (zasypanie dołu było dwa razy tańsze niż wykopanie), 4 zł za wywiezienie nieboszczyka na cmentarz, 15 zł jałmużny ubogim, 2 zł „zakryśtiańczykom za usługę”, 4 zł organiście, 55 zł cechom za asystę, 60 zł za trumnę i 2 zł za jej przywiezienie, 4 zł za dzwonięcie u fary i 6 zł u dominikanów, 12 zł dostali bernardyni, po 4 zł karmelici i brygidki, 200 zł dostali dominikanie za uroczystości w kościele, egzekwie i msze św., 10 zł podproboszczy za pochowanie i uroczystość na cmentarzu⁹⁶. Ludwik Montbrun został pochowany na nowym cmentarzu parafialnym za miastem. Jego grób nie zachował się⁹⁷.

Przedstawione tu kategorie wydatków związanych z obrzędami funeralnymi wydają się typowe, chociaż zapewne wielu z nich osobie miejscowej dałoby się uniknąć, np. kosztów transportu czy kosztów sporządzenia odpowiedniego ubrania. Zapewne pogrzeb bogatego i średniozamożnego mieszkańca Grodna nie kosztował jednak mniej. Koszty pogrzebów biedoty zbliżone były zapewne do wydatków rodzin chłopskich. W każdym bądź razie były to wydatki poważne, choć oczywiście ich wysokość uzależniona była od zamożności. W Warszawie pochłaniały one znaczącą część wartości majątku, który po-

⁹⁵ M. Kwiatkowska, *Kultura teatralna i muzyczna*, w: S. Kieniewicz (red.), *Dzieje Warszawy*, t. II, Warszawa w latach 1526-1795, Warszawa 1984, s. 447, 450, 452, 453, 458.

⁹⁶ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 16, k. 935-936.

⁹⁷ Najstarszy zachowany nagrobek pochodzi z 1799 r.



Ilustracja 3. Fragment planu Grodna z 1824 roku. Literą F oznaczono rzymskokatolicki cmentarz parafialny założony za miastem w 1792 r. Widoczna jest też murowana kaplica powstała w latach 1821-22. Literą E zaznaczono cmentarz prawosławny powstały najprawdopodobniej w końcu XVIII wieku, RPWHA w Moskwie, F. 1293, op. 1, nr 162

zostawał po sobie zmarły⁹⁸. Wśród chłopów było podobnie, a koszty związane z pogrzebem sięgały od 10% do nierzadko 50% wartości majątku zmarłego⁹⁹. Tym bardziej dziwi, że w testamentach średniozamożnych i bogatych mieszczan grodzieńskich często wydatki zwią-

⁹⁸ C. Kukło, *Rodzina w osiemnastowiecznej Warszawie*, s. 144-145.

⁹⁹ T. Wiślicz, *Ile kosztował pogrzeb chłopu w Polsce XVII-XVIII wieku (i kto za to płacił)?* w: H. Suchojada (red.), *Wesela, chrzciny, pogrzeby w XVI-XVIII w. Kultura życia i śmierci*, s. 280.

zane z obrzędami funeralnymi pomijano, np. w testamencie z 1671 r. Kazimierza Ćwiklicza, rajcy, wielokrotnego landwójta i burmistrza grodzieńskiego, którego majątek szacować można na kilkadziesiąt tysięcy złotych, chociaż mniemać można, że pogrzeb był okazały i sporo kosztował¹⁰⁰.

W dyspozycjach pogrzebowych, najczęściej patrycjatu, choć nie tylko, zaobserwować można dwie tendencje. Jedni chcieli, by pogrzeb wypadł jak najbardziej okazałe. „Ciału zaś memu grzesznemu, jako ziemie, ziemi oddając, pogrzeb w kościele farskim w sklepie brackim Trójce Przenaj[ś]świętszej naznaczam, który pogrzeb syn mój Bartłomiej Ćwikła jako najprzystojniej powinien będzie odprawić” – prosił burmistrz Adam Ćwiklicz¹⁰¹. Marcin Iwaniszewski życzył sobie, by pogrzeb urządzono według możliwości, dodając jednak na końcu, by żona „na chwałę Pana Boga dała i dać nie żałowała”¹⁰². Inny burmistrz Zygmunt Szulc dyspozycje pogrzebowe przekazał w formie prośby, zlecając jednak, by „na dzwonienie, na msze święte według przemożenia swego do wszystkich kościołów ordynowała, i na inne aparenceje do pogrzebu należące te[ż] małżonce mojej sumieniem obligując”¹⁰³. Inni znowu, wręcz odwrotnie, prosili by uroczystości pogrzebowe odprawiono jak najskromniej, bez światowych zbytków, „podług ubóstwa”¹⁰⁴.

Specjalne życzenia dotyczące ubioru, w którym chcieli być pochowani, wyrazili dwaj testatorzy. Kazimierz Ćwiklicz landwójt chciał, aby ciało jego przebrano i pochowano „po bernardyńsku”. Musiał zresztą o tym pomyśleć dużo wcześniej, bowiem wystarał się o zgodę

¹⁰⁰ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 211 v-215.

¹⁰¹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 260 v.

¹⁰² NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 10, k. 601.

¹⁰³ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 19 v.

¹⁰⁴ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 10, k. 387. Na podstawie testamentów mieszczan grodzieńskich trudno powiedzieć, która postawa przeważała. A. Karpiński uważa, że przeważał wystawny model pogrzebu. Skromność i rozmach uroczystości pogrzebowych to postawy charakterystyczne również dla szlachty (A. Karpiński, *Kobieta w mieście polskim w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, Warszawa 1995, s. 249). Por. także: J. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974; A. Falniowska-Gradowska, *Testamenty szlachty*, s. XV; J. Dumanowski, *Pompa Funebris? Z testamentów szlachty wielkopolskiej z XVIII w.*, s. 316.

prowincjała na taki pochówek¹⁰⁵. Zygmunt Szulc prosił z kolei o strój franciszkański, chociaż jednocześnie chciał, by bito w dzwony we wszystkich kościołach¹⁰⁶.

W dalszej kolejności wyznaczano osoby, które miały się zająć oprawą pogrzebu i wypełnić ostatnią wolę zmarłego. W zasadzie rolę tę powierzano członkom rodziny: współmałżonkowi, potomstwu, a w ich braku dalszym krewnym, na rzecz których dokonano przekazów testamentowych. W nielicznych przypadkach były to osoby niespokrewnione. Mikołaj Gudajewski, pominął w swym testamencie rodzinę, przekazując majątek na rzecz landwójta grodzieńskiego Hanusa Paulsena – jego obarczył kosztami pogrzebu, który miał być odprowadzony, jak zwyczaj nakazuje. Swoją decyzję uzasadnił, jak czytamy w jego testamencie, przez „niestatek synowca mego i rozpustę mając przed oczami, iż gdyby mu się ten grunt w ręce miał dostać, potem i by za marną rzecz zbywszy, mało co, lubo nic o duszę moją i małżonki mojej oddał i pomniał”¹⁰⁷. Anastazja z Wasilewskich Pietkiewiczowa sprzedała grunt i placu (w sumie 300 zł) powierzyła prezydentowi grodzieńskiemu – Andrzejowi Stolińskiemu, z których 100 zł zobowiązany był przeznaczyć na wszelkie wydatki związane z pogrzebem. Na podstawie testamentu trudno wyjaśnić, dlaczego wykonanie tych rozporządzeń nie zostało powierzone mężowi?¹⁰⁸ Inny z autorów – pisarz ławniczy – Paweł Worobiej otwarcie zeznał, że żona „dla ubóstwa swego” nie będzie miała za co urządzić pogrzebu, i prosił, aby zgodnie ze zwyczajem chrześcijańskim zajęli się tym i sfinansowali to burmistrzowie i landwójt, którym zresztą wcześniej po części sprzedał lub zastawił majątek¹⁰⁹.

Prośby o msze św. były nieodłącznym elementem dyspozycji pogrzebowych, o ile zalecenia co do odprowadzenia uroczystości pogrzebowych nie ograniczały się do jednego zdania. Testatorzy myśleli o zapewnieniu zbawienia poprzez msze święte i modlitwy przede

¹⁰⁵ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 211 v.

¹⁰⁶ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 20.

¹⁰⁷ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 116-116 v.

¹⁰⁸ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 11, k. 210-211.

¹⁰⁹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 6.

wszystkim swojej duszy¹¹⁰. Niewielu autorów pamiętało o współmałżonku, rzadziej jeszcze o rodzicach, inni zaś krewni nie byli wzmiankowani. Spotykamy bardzo ogólne i nieprecyzyjne dyspozycje tego typu, jak w przypadku Zofii Ćwikliczowej, która zapisawszy synowi 100 zł do odebrania z czynszu z włók, resztę nakazała „przekazać do kościołów”¹¹¹. Innym razem wyznaczano na ten cel konkretne sumy poszczególnym konwentom. I tak Cecylia Karłowska Sebastianowa Lewoncowiczowa nakazywała przekazanie na msze św. kościołowi farnemu i bernardynom po 30 zł, a do cerkwi katedralnej 10 zł¹¹². Anastazja z Wasilewskich Pietkiewiczowa nakazała sprzedanie wielu sztuk odzieży i przekazanie pieniędzy dominikanom, bernardynom, karmelitom i innym, jak dodała na msze św¹¹³.

Nie zawsze precyzyjnie określano, czy chodziło o msze św. w trakcie uroczystości pogrzebowych, czy też o próby zapewnienia sobie zbawienia poprzez modły przez dłuższy okres, zwłaszcza gdy przekazywane sumy były znaczące. Jeszcze rzadziej określano rodzaj i ilość mszy. Mikołaj Gudajewski zaznaczył, że życzy sobie odprawiania corocznie dwóch mszy śpiewanych za niego i małżonkę¹¹⁴. Takie samo życzenie wyraziła Anna Jakubowa Iwaniszewska¹¹⁵. Teresa Dorzbachówna Józefowa Wołkowa prosiła, aby co roku „według możliwości na msze św. małżonek dawał”¹¹⁶. Inna z testatorek, przekazawszy majątek na rzecz męża i dzieci, wyraźnie zaznaczyła, że „tyl[ko] upraszam o te łaskę męża mojego, aby było [...] na duszę moją podług przykazania boskiego i powinności chrześcijańskiej. Według przemoż[enia] modlitwami i jałmużną świętą z mąk czyścicowych z[a] grzechy moje ratować nie żałował, alias nie zapo[minał]”¹¹⁷. Precyzyjnie liczbę mszy św. określił burmistrz Jan Meyster. Zamówił on u dominikanów 263

¹¹⁰ H. Zaremska porusza problematykę skuteczności gestów żywych wobec zmarłych (H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych*, s. 733).

¹¹¹ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 196.

¹¹² NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 203.

¹¹³ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 11, k. 210.

¹¹⁴ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 11, k. 116 v.

¹¹⁵ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 9, k. 498.

¹¹⁶ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 7, k. 474.

¹¹⁷ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 4346, k. 1.

msze św. za duszę swoją i swojej małżonki oraz 75 mszy św. za duszę rodziców i pierwszej żony, rachując każdą mszę po złotówce¹¹⁸. Podobnie Jan Rewkowski dokładnie określił liczbę nabożeństw, które miano odprawić za jego duszę¹¹⁹.

Najwięcej na cele religijne przeznaczył Kazimierz Ćwiklicz. Był on złotnikiem. Zajmował się też pożyczkami pod zastaw i handlem zbożem. Pełnił wielokrotnie urzędy burmistrza i landwójta. Był osobą bardzo zamożną. Jego majątek, chociaż trudny do dokładnego oszacowania, z całą pewnością wynosił kilkadziesiąt tysięcy złotych polskich. W swym testamencie przeznaczył on grodzieńskim kościołom, cerkwiom, klasztorom i bractwom religijnym oraz ubogim legaty wartości 4591 zł polskich oraz kilka trudnych do oszacowania przedmiotów. Grodzieński konwent franciszkanów konwentualnych otrzymał przenośny ołtarz – portatył i Biblię. Bernardynom zapisał „kielich srebrny złocisty z pateną także złocistą” oraz ozdobną suknię, z której mieli zrobić kapę. Podproboszczy kościoła Świętego Ducha miał otrzymać książkę. Wśród obdarowanych pieniędzmi były konwenty: bernardynów, franciszkanów, bernardynek, bazylianek, jezuitów, bazylianów. Sumy pieniężne otrzymały też działające przy kościele parafialnym bractwa Świętej Trójcy i Św. Anioła Stróża, Bractwo Różańca św. przy kościele dominikańskim, kongregacja jezuicka oraz jeden z popów cerkwi katedralnej. Drobne datki miały otrzymać świątynie z powiatu grodzieńskiego: kościół dominikanów w Różanym Stoku i parafialny w Przerośli. Legaty Kazimierza Ćwiklicza sięgały imponującej kwoty. Jednakże ich analiza wykazała, że aż 92% przekazanych sum to długi do odzyskania od różnych dłużników szlacheckich, mieszczan i Żydów. Tylko 4,7% przeznaczonych sum to gotówka, 2,7% to wartość przedmiotów przeznaczonych do sprzedaży. Nie oznacza to jednak, że testator legował przysłowiowe „gruszki na wierzbie”¹²⁰.

Najwięcej mieli otrzymać bernardyni 62% całej sumy. Na wystawienie „jako najprzystojniej ołtarza Passionis Christis” testator prze-

¹¹⁸ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 10, k. 544.

¹¹⁹ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 16, k. 397.

¹²⁰ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 211 v-215.

znaczył 365 zł polskich. Do tegoż kielich i materiał na kapę. Życzył też sobie, by co piątek odprawiano przy tym ołtarzu mszę św. reqwialną. Na ten cel przeznaczył dwie sumy 400 zł i 500 zł na zasadzie wyderkafu, z którego co rok miało być wypłacane 10%. Dodatkowo polecił spadkobiercom, którym zapisał kamienicę przy Rynku, aby co roku przekazywali konkretne sumy na wyżej wspomniane msze święte. Żona miała przekazywać sumę 10 zł, córka 20 zł, a spadkobiercy, którzy odziedziczą kamienicę w dalszej kolejności już po 30 złotych. Ponadto ofiarował bernardynom dwa wysokie i raczej trudne do ściągnięcia długi, również z przeznaczeniem na msze św. za swą duszę. Bardzo zależało testatorowi, aby ta piątkowa msza święta odprawiana była przy tym ołtarzu, co jak widać, starał się zabezpieczyć na kilka sposobów. Kolejne 500 zł ofiarował testator na główny ołtarz bernardyńskiej świątyni. Wśród innych jego legatów warto tu wymienić fundację ołtarza w kościele Świętego Ducha, na którą Kazimierz Ćwiklicz przeznaczył 374 zł, na naprawę dachu na świątyni bazylianów legował 30 zł, na pozłotę ołtarza Świętej Trójcy w Farze legował 30 zł i 70 zł legował na ołtarz św. Anioła Stróża w tymże kościele. Wśród pozostałych legatów przeważały sumy przeznaczone na msze św. w różnych świątyniach, modlitwę członków bractw religijnych za duszę testatora i jałmużnę dla ubogich. Łączna wartość 31 legatów zawartych w testamencie Kazimierza Ćwiklicza upodabnia go bardziej do testamentów bogatej szlachty niż analizowanych w niniejszym artykule testamentów mieszczańskich¹²¹.

Zbawienie duszy w świetle testamentów wydaje się odgrywać istotną rolę, skoro prośby o msze święte powtarzano kilkakrotnie. Najpierw przy okazji określenia charakteru samej ceremonii pogrzebowej, następnie niejako przy okazji powracano do tego tematu w trakcie dyspozycji majątkowych. Można czasami odnieść wrażenie, że darowizna była rodzajem zabezpieczenia się, by pozostali przy życiu modlili się, prosili i wybłagali zbawienie. Regina Gawłowiczowna Janowa Przyłucka przekazała swemu parobkowi, jak uzasadniła, za jego życzliwość 30 zł, obwarowała swój podarunek warunkiem, „aby

¹²¹ O. Hedemann, *Testamenty brasławsko-dziśnieńskie XVII-XVIII wieku jako źródło historyczne*, Wilno 1935.

P[ana] Boga prosił za m[n]ie”¹²². Prośby o msze święte pojawiają się również często w końcowej części testamentu. Po błogosławieństwie dla pozostałych członków rodziny, pożegnaniu, często też po prośbach i napomnieniach o zgodne życie, autor prosił, by pamiętano o jego duszy lub – jak wyraziła się Anna Mleczkowa – „aby za duszę moją P[ana] Boga błagano”¹²³. Taką samą prośbę zawiera testament Bartłomieja Pawła Ćwikły, który w ostatnich słowach dyspozycji w zamian za modły „błagalne” przekazał parę wołów karmelitom bosym¹²⁴.

Wśród XVIII w. testamentów co raz częściej spotykamy bardziej szczegółowe dyspozycje pogrzebowe. Obejmowały one: kondukt, procesję, świece, wigilie, ucztę, proszono również, aby ceremonie odbyły się „z dzwonieniem po kościołach i mszami świętymi”, co w wieku poprzednim (oprócz mszy św.) należało do rzadkości¹²⁵. Najczęściej życzenia takie dotyczyły dzwonienia w dwóch lub trzech kościołach, czasami w pięciu, wyjątkowo we wszystkich. Prośby dotyczyły również pochowania u boku współmałżonka, rodziców, rodzeństwa. Znacznie rzadziej dyspozycja zalecała jałmużnę lub obiady dla ubogich.

Podkreślano już niejednokrotnie w literaturze, że testament był przede wszystkim dokumentem świeckim¹²⁶. We wszystkich omawianych aktach wystąpiły dyspozycje majątkowe, w przeciwieństwie do pogrzebowych, które w ogóle pominięto w 13 dokumentach. Zabezpieczenie żony, potomstwa, przekazanie dóbr spadkobiercom i ich podział to główna przyczyna sporządzania testamentów. Dyspozycje pogrzebowe, nawet te osiemnastowieczne trudno uznać za szczegółowe. Na próżno będzie czytelnik poszukiwał w nich informacji, które pozwoliłyby mu, chociażby w schematycznym zarysie odtworzyć i opisać pogrzeb mieszczański w XVII-XVIII w. Zakres podawanych informacji wydaje się wąski. Określano przede wszystkim miejsce uroczystości pogrzebowych, czasami konkretnie pochówku, rzadziej

¹²² NAHB w Mińsku, F. 1880, op. 1, nr 1, k. 129 v.

¹²³ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 1, k.100 v.

¹²⁴ NAHB w Mińsku, F. 1761, op. 1, nr 5, k. 19.

¹²⁵ LPAH w Wilnie, F. 1282, op. 1, nr 5308, k. 22.

¹²⁶ A. Karpiński, *Zapisy pobożne i postawy religijne mieszczanek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVIIw.*, s. 249; Tenże, *Kobieta w mieście polskim w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*.

określano za ile? – lub w zamian za co? – uroczystość miała być odprowadzona. W większości autor testamentu pozostawiał decyzję rodzinie, na rzecz której przepisał majątek, i która – być może w jego mniemaniu – winna w zamian zapewnić mu godny pogrzeb. Wprost mówi o tym Jordanowa Tobiaszowa Dorzbachowa, która prosi, by pogrzeb według „przemnożenia z miłości” dzieci urządziły¹²⁷. Zapewnić zbawienie zmarłemu miały modlitwy i msze święte. Zamożniejsi oraz ci, którzy przekazywali majątek na rzecz dalszej rodziny lub osób niespokrewnionych, starali się zapewnić to sobie, wyznaczając konkretne fundusze, ilość i charakter mszy. Ci jednak, jak wspomniano, należeli do mniejszości. Reszcie pozostawało liczyć na wdzięczność spadkobierców, na których ten obowiązek niejako spadał, a oni być może wywiązywali się z niego. Niemniej kilkakrotnie nieraz powtarzane prośby o modlitwę były przejawem religijności, pobożności i dużej wagi, jaką umierający przywiązywali do zbawienia duszy – niekoniecznie zaś ceremonii pogrzebowej.



Ilustracja 4. Sentymalny rysunek zrujnowanej Fary Witoldowej w Grodnie i otaczającego ją cmentarza parafialnego powstały ok. 1745 r. Autorka: Anna z Potockich Tyszkiewiczowa, MN w Krakowie, nr 43960

¹²⁷ NAHB w Mińsku, F. 1800, op. 1, nr 1, k. 165.

HENRYK LULEWICZ

Uroczystości przeniesienia nabożeństwa z kościoła w Chodorówce do Suchowoli w marcu 1798 r.

Wymieniony w tytule epizod z dziejów niedysyjszej parafii chodorowsko-suchowolskiej godny jest uwagi co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, stosunkowo mało wiemy na temat przeszłości zachodniej części historycznego powiatu grodzieńskiego w ogóle, w tym również w aspekcie religijnym. Nowych informacji w tej mierze dostarczyły niedawno publikowane, ale jako źródła do dziejów geografii, rękopiśmienne opisy parafii litewskich z 1784 r. Dotychczas ukazały się dwa zeszyty prezentujące dekanat grodzieński oraz łącznie w jednym tomie dekanaty knyszyński i augustowski, które w sumie stanowiły część ówczesnego biskupstwa wileńskiego¹. Po drugie, w szczególności nikła jest nasza wiedza archiwalna o sytuacji interesującego nas obszaru pod zaborem pruskim w latach 1795-1807, kiedy to większość historycznego województwa podlaskiego oraz zachodnie części powiatów grodzieńskiego, kowieńskiego i trockiego z dawnego województwa trockiego połączone zostały w departament białostoc-

¹ *Rękopiśmienne opisy parafii litewskich z 1784 roku*, W. Wernerowa (oprac.), z. 1, *Dekanat grodzieński*, Warszawa 1994; z. 2, *Dekanat knyszyński i dekanat augustowski*, Warszawa 1996.

ki w ramach tzw. Prus Nowowschodnich. W jakiejś mierze lukę tę zapęniają stare już publikacje Jana Wąsickiego oparte na materiale archiwalnym odnalezionym przez niego w Deutsche Zentralarchiv w Merseburgu². Istotne materiały archiwalne, całkiem niedawno udostępnione do użytku powszechnego, znajdują się także w Archiwum Państwowym w Białymstoku w zespole „Kamera Wojenna i Domen Departamentu Białostockiego Prus Nowowschodnich 1796-1807”. Próbę charakterystyki zawartości tego zespołu zawierają komunikaty Ariusza Małka publikowane w czasopiśmie „Białostocczyzna”, m.in. najbliższy tematowi niniejszego wystąpienia, bo dotyczący przeszłości Suchowoli w zaborze pruskim³. Istnieje jeszcze trzeci zbiór archiwaliów z czasów pruskich, zawierający w zasadzie tylko materiały związane ze sferą dziejów Kościoła w szerokim rozumieniu, a dotychczas niewykorzystywany przez badaczy zainteresowanych regionem ze względu na trudną dostępność. Zachował się ten zbiór pośród spuścizny archiwalnej licznych kolegiów jezuickich ze wschodnich obszarów przedrozbiorowej Rzeczypospolitej w Rossijskim Gosudarstwiennym Archiwie Drewnich Aktow w Moskwie⁴. Na dokumentach Fondu (zespołu) 1603 archiwum moskiewskiego oparta jest głównie niniejsza informacja o translacji nabożeństwa z kościoła w Chodorówce do Suchowoli. I wreszcie po trzeciej, takie przeniesienia centrum parafii z jednej miejscowości do drugiej nie były sytuacjami codziennymi. Można wręcz powiedzieć, że zdarzały się stosunkowo rzadko i warto przy tej okazji prześledzić także warunki, jakie musiały towarzyszyć, żeby takowe zdarzenie mogło zaistnieć.

Wedle najlepszej naszej wiedzy kościół parafialny w Chodorówce fundowany został w 1617 r. przez ówczesnego marszałka wielkiego litewskiego Piotra Wiesiołowskiego, który był jednocześnie starostą

² J. Wąsicki, *Ziemie polskie pod zaborem pruskim. Prusy Nowowschodnie (Neustpreussen) 1795-1806*, Poznań 1963; tenże, *Pruskie opisy miast polskich z końca XVIII wieku. Departament białostocki*, Poznań 1964.

³ A. Małek, *Suchowola pod zaborem pruskim*, „Białostocczyzna” 1995, nr 1, s. 37-42.

⁴ Rossijskij Gosudarstwiennij Archiw Drewnich Aktow (dalej: RGADA) w Moskwie, F. 1603 (nazywany popularnie przez archiwistów rosyjskich „Edukacjonnyj fundusz”).

kowieńskim, wasilkowskim, berżnickim oraz leśniczym perstuńskim i nowodworskim. Treść wystawionego 1 sierpnia 1617 r. w Tykocinie dokumentu fundacyjnego ma nieco mylący charakter, co znajduje odbicie do dnia dzisiejszego w odniesieniu do datacji początków interesującego nas kościoła i parafii. Otóż fundator wspominał na wstępie, że przed laty wystawił kościół katolicki we wsi „Małaszowka et Dombrowka” (dzisiejsza Dąbrowa Białostocka), leżącej na terenie posiadanej przez niego dzierżawy leśnictwa nowodworskiego, stanowiącego część królewskiej ekonomii grodzieńskiej. W istocie odpowiedni dokument fundacyjny dla kościoła parafialnego w Dąbrowie Piotr Wiesiołowski wystawił 2 stycznia 1595 r. w Grodnie⁵. Kościół ten pierwotnie miał zapewniać posługę duchową dla poddanych mieszkających na terenie całego leśnictwa nowodworskiego. Dalej w dokumencie z 1617 r. można fundator oświadczał, że od daty poprzedniej fundacji minęło wiele lat, w czasie których w drugiej części leśnictwa, przyległej do granic Podlasia, osadzono nowe wsi na surowym korzeniu: „hominibusque in eis habitantibus parochus praedictae ecclesiae [czyli proboszcz dąbrowski – H.L.] obdistantiam aliquod miliarum commode de sacramentis providere non posset”. Z tego też względu – konkludował dalej Wiesiołowski – „templum aliud novum hac eadem in parte sylvarum ad villam dictam Suchawola praediumque Chodorowka meis impensis erigendum esse duxi”⁶. Zatem od samego początku miejsce, w którym lokowany został nowy kościół parafialny, nosiło podwójną nomenklaturę, znajdowało się bowiem przy wsi zwanej Suchawola, podlegającej królewskiemu dworowi w Chodorówce. Z takim też podwójnym określeniem geograficznym dokument fundacyjny został wpisany do Metryki Litewskiej, jako „Fundatio ecclesiae in bonis Suchawola et Chodorowka”. Ta ostatnia nazwa, określająca w XVII w. centrum gospodarcze i administracyjne obejmujące teren parafii, początkowo naturalnie przeważała⁷. Fundator ponadto obdarował ple-

⁵ Biblioteka Czartoryskich rkps 1777, s. 596-598.

⁶ Treść dokumentu fundacyjnego cytuję za wpisem do Metryki Litewskiej księga nr 96 (RGADA w Moskwie, F. 389, nr 96 k. 300 v-301 v).

⁷ Potwierdzeniem administracyjnych i gospodarczych funkcji Chodorówki było nadanie temu miejscu przez króla Jana III Sobieskiego 14 I 1681 r. przywileju na 4 jarmarki doroczne i cotygodniowe targi, które odbywały się przy kościele parafialnym

banu folwarkiem, liczącym 6 włók ziemi należącej do królewskiego dworu w Chodorówce, ale jednocześnie obciążył go obowiązkiem utrzymania wikarego, organisty („cantor”) i nauczyciela („ludimagister”). Ponieważ donacja dotyczyła własności królewskiej pozostającej jedynie dożywotnio w posiadaniu Wiesiołowskiego, wymagała zatem potwierdzenia władcy. Zygmunt III Waza aprobował fundację po raz pierwszy w Warszawie 21 sierpnia 1617 r., dodając zarazem proboszczowi nowej parafii dań groszową w wysokości 8 groszy litewskich z łanu od poddanych wsi: Suchawola, Chodorówka, Dryja [sic, dziś Dryga, niegdyś także Dryha – H.L.], Krzywa, Gniłka (Gwiłka?), a ponadto Jadeszki i Gurbicze na Podlasiu⁸ (te dwie ostatnie zasiedlone wyłącznie przez osoczników pilnujących puszczy królewskiej). Wsie te określały zarazem pierwotny obszar parafii i stan osadnictwa w zachodniej części leśnictwa nowodworskiego przy granicy z Podlasiem w początku XVII w. Po raz wtóry Zygmunt III na prośbę Piotra Wiesiołowskiego potwierdził fundację kościoła i parafii w Chodorówce 24 listopada 1620 r. i przy tej okazji odpowiedni dokument wpisano do Metryki Litewskiej⁹. Okoliczności te sprawiają, że wyłącznie lata 1617-1620 możemy uznać za właściwy czas fundacji kościoła i parafii w Chodorówce. Jest jeszcze jeden argument przemawiający za tymi datami – powołuję się tu na wykaz proboszczów chodorowskich, który przedstawia Aneks II, umieszczony na końcu niniejszego artykułu. Najwcześniejsza wzmianka o kapłanie parafialnym, jaką udało się dotychczas odnaleźć, dotyczy daty 16 lutego 1633 r., kiedy nieznany z imienia i nazwiska pleban chodorowski, być może nawet pierwszy z nich, zapisał w testamencie 300 złotych polskich na tamtejszy kościół¹⁰. Wykaz ten wymienia do końca XVIII w. dziewięciu proboszczów i choć wprawdzie niepełny, egzemplifikuje ciągłość sprawowania posługi duchowej w kościele chodorowskim, zaczynając właśnie od początku XVII w.

w niedzielę (*Akty Wilenskoj Archeograficznej Komisii*, Wilna 1874, t. VII, s. 115-116).

⁸ Biblioteka Czartoryskich 1777, s. 819-822.

⁹ RGADA w Moskwie, F. 389, nr 96, k. 300 v-301 v.

¹⁰ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 8.

Interpretacja dokumentu fundacyjnego kościoła i pierwotnej parafii w Chodorówce, sporządzonego w imieniu Piotra Wiesiołowskiego, dostarczała poprzednikom w badaniach nad przeszłością regionu pewnych trudności, gdyż nie można jej zrozumieć bez uwzględnienia kontekstu historycznego, a w szczególności postępów osadnictwa na terenie leśnictwa nowodworskiego. Generalnie posuwało się ono tutaj ze wschodu na zachód, najwcześniej zagospodarowano tereny wokół Nowego Dworu (założony w pocz. XVI w.) i stąd też wzięła się nazwa leśnictwa jako odrębnej jednostki gospodarczej. Najpóźniej zaś na terenie puszczańskim na przełomie XVI i XVII w., może nawet dopiero w początku XVII stulecia, ukształtował się kompleks dóbr chodorowsko-suchowolskich. W takiej też kolejności erygowano kościoły parafialne na terenach objętych ustabilizowanym osadnictwem, mianowicie Nowy Dwór (pocz. XVI w.), Dąbrowa (1595), Suchowola (1617). Tym niemniej nawet najbardziej znany i uznany historiograf diecezji wileńskiej, kanonik Jan Kurczewski, nie ustrzegł się błędnej daty, podając, że kościół pod wezwaniem św. Piotra i Pawła Apostołów został założony w dawnym Chodorowie [sic!] w 1591 r., a uposażony dopiero w 1617 r.¹¹ W świetle cytowanego wyżej dokumentu data 1591 nie znajduje uzasadnienia, a wynika zapewne z niezbyt dokładnego zrozumienia oraz z chęci racjonalnego wyjaśnienia jego skomplikowanej treści. Nawiasem mówiąc, w pracy Kurczewskiego błędnie podana została również data założenia kościoła w dzisiejszej Dąbrowie Białostockiej, mianowicie 1460 r., która odnosi się do fundacji przez Radziwiłłów świątyni katolickiej w ich dobrach prywatnych zwanych Dubrowy pod Mińskiem na Białorusi¹². Tymczasem łączne ujęcie i zarazem dosłowne potraktowanie obu znanych dokumentów fundacyjnych kościołów w Dąbrowie i Chodorówce, wystawionych przez tego samego fundatora, daje rezultat opisany przeze mnie wyżej. W obu wypadkach, zarówno dla Dąbrowy w 2. połowie XV w., jak i dla okolic Suchowoli

¹¹ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Wilno 1912, s. 247.

¹² M. Malczewska, *Latyfundium Radziwiłłów w XV do połowy XVI wieku*, Poznań 1985, s. 117-118; zob. również hasło „Dubrowy”, w: *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego*, Warszawa 1881, t. II, s. 202-205.

w 2. połowie XVI stulecia, brakuje nawet wzmianek o osadnictwie na ich terenie. W takim razie rodzi się retoryczne pytanie, dla kogo niby tak wcześniej miano wystawiać te świątynie na obszarze, który porastała dzika puszcza?

W ciągu wieków XVII, a zwłaszcza XVIII, sytuacja osadnicza na terenie parafii chodorowskiej zmieniła się zasadniczo. Rozrastał się przede wszystkim ustawicznie jej obszar wraz z postęпами karczowania puszczy. Inwentarz leśnictwa nowodworskiego z 1650 r. wymienia na terenie podległym dworowi w Chodorówce oprócz znanych już wcześniej wsi królewskich: Sucha Wola, Chodorówka, Dryja, Jadeszki i Gurbicze, także kilka folwarków tak zwanych donatariuszów. Donatariusze, inaczej dożywotnicy, byli użytkownikami obdarzonymi z woli władców kawałkami puszczy nadającymi się do uprawy za różnego rodzaju zasługi, a rekrutowali się najczęściej z urzędników ekonomicznych bądź szlacheckiego pochodzenia sług królewskich. Ci wymienieni w 1650 r. trzymali następujące dobra, mianowicie: Wojciech Grobicki, ówczesny podleśniczy nowodworski Olszanek, Marcin Gurski – Krzywą, Piotr Gojdanowski – Gnilkę a wdowa Dorota Gajewska Janowa Gojdanowska – Jagłowo¹³. Rozwój terytorialny parafii był na tyle znaczący, że w 1. połowie XVIII w. zaistniała potrzeba zbudowania kościółka filialnego w Połominie, obsługującego poddanych królewskich w najbardziej oddalonych od Chodorówki rejonach parafii. Wybudował go w 1737 r. ksiądz Dzieciółowski, ówczesny proboszcz chodorowski¹⁴. Z drugiej strony z czasem wykształciło się nowe centrum administracyjne i gospodarcze parafii, gdyż dawne funkcje tamtejszego dworu królewskiego przejmowała Suchowola, która pod koniec XVIII w. urosła do rangi miasteczka.

Istotnym etapem przekształcania się Suchowoli w osadę typu miejskiego był przywilej króla Augusta II z 28 grudnia 1698 r. zezwalający Żydom w Suchej Woli na swobodne osiedlanie się, mieszkanie, handlowanie, wybudowanie bożnicy i założenie cmentarza¹⁵. Te zmiany wiązały się następnie z reorganizacją gospodarki i administracji

¹³ Nacyjonalny Gistaryczny Archiū w Grodzie, F. 1463, inw. 1, nr 1, s. 359-372.

¹⁴ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 193.

¹⁵ *Akty Wilenskoj Archeograficzskoj Kommissii*, Wilna 1871, t. V, s. 276-277.

w ekonomii grodzieńskiej po okresie saskim, a wynikały bezpośrednio z reform przeprowadzonych przez podskarbiego Antoniego Tyzenhauza za panowania ostatniego z królów niepodległej Rzeczypospolitej – Stanisława Augusta Poniatowskiego. Król nadał Suchowoli w 1777 r. prawa miejskie, choć zapewne o zasięgu ograniczonym do osady żydowskiej¹⁶. Zmiany te dotyczyły w istotny sposób również parafii chodorowskiej, na obszarze której rozciągało się teraz kilka kluczów ekonomicznych (dubasiewski, grodziski, ostrowiecki, połomiński i po części także janowski). Dla przykładu klucz dubasiewski w 1783 r. obejmował miasto Suchowolę oraz wsie: Suchowola, Olszewo, Krzywa, Chodorówka, Nowe Stojło, Wólka, Brukowo, Okop, Osiennik i Chlewisk. Zaznaczony tutaj podział na miasto i wieś Suchowola był wynikiem osiedlania się w miasteczku ludności zaliczanej do kategorii rzemieślniczej i handlowej, najczęściej pochodzenia żydowskiego, której nie pociągano do powinności typu pańszczyźnianego, natomiast wieś zamieszkiwali chrześcijańscy chłopci zobowiązani do świadczeń na rzecz dworu królewskiego¹⁷. W 1784 r. opisując swoją parafię pleban chodorowski i juchnowiecki, ks. Jan Daniszewski, zarazem kanonik inflancki i dziekan knyszyński, o Suchowoli pisał co następuje: „wieś klucza dubasiewskiego na północ od kościoła pół mili odległa, gdzie jest szkoła żydowska i niemało Żydów różnych mieszkających, miasteczkiem część jedną tej Suchejwoli nazywają”¹⁸. Wedle danych

¹⁶ J. Maroszek, *Dolina Biebrzy w przeszłości – do końca XVIII wieku*, „Białostoczczyzna” 1995, nr 1, s. 18-19. Zapewne przy okazji nadania Suchowoli praw miejskich przeniesiono do niej jarmarki i targi nadane Chodorówce przez Jana III Sobieskiego w 1681 r. Pewną poszlaką wskazującą na taką kolejność wydarzeń jest niedzielny termin odbywania się targów w Chodorówce, a potem w Suchowoli. Maroszek sądzi, że do ustanowienia targów w Suchowoli doszło wcześniej, może nawet w końcu XVII w.? Jeśli do tego doszło, to owe targi musiały szybko upaść, skoro wierni zobowiązani byli do uczestnictwa pod groźbą kary w niedzielnej mszy w kościele parafialnym. Poza tym wiadomo, że w wyniku reform ekonomicznych podskarbiego Tyzenhauza około 1770 r. proboszcz chodorowski utracił karczmę w Poświętnym oraz 6 włók ziemi w Połominie, nadanych przez Augusta II, a w zamian za to wyznaczono mu pensję roczną w wysokości 800 zł polskich (zob.: RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897 k. 193).

¹⁷ S. Kościalkowski, *Antoni Tyzenhaus, podskarbi nadworny litewski*, Londyn 1970-1971, t. I s. 608-609; t. II, s. 10.

¹⁸ Rękopiśmienne opisy parafii litewskich z 1784 roku. Zeszyt 2, s. 38.

z czasów pruskich (1801 r.) Suchowola, wtedy już łącząca niegdyśjsze miasteczko i wsi o nazwie Suchowola, Olszewo i Osiennik, jako jedyna szczyliła się mianem miasta („Stadt”) spośród ogółem pięćdziesięciu wymienionych i nazwanych punktów osadniczych na terenie parafii chodorowskiej¹⁹. Była też osadą najludniejszą, gdyż dane pruskie z końca XVIII w. wymieniają 959 mieszkańców stałych (w tym 292 Żydów), a ponadto 110 osób nowo osiadłych ze stacjonującego tutaj szwadronu tatarskiego pułku jazdy pułkownika Baranowskiego²⁰.

Wynikiem owych przewartościowań i przesunięć osadniczych była istotna zmiana usytuowania kościoła parafialnego względem granic parafii. Lokowany niegdyś w centrum włości królewskiej po rozszerzeniu terenu parafii w kierunku wschodnim oraz na północ aż po rzekę Biebrzę, kościół znalazł się na jej południowo-zachodnim skraju. Takowe położenie u schyłku XVIII stulecia doskonale ilustruje mapa parafii chodorowskiej sporządzona w 1794 r. (zob. ilustracja 1.). Kościół chodorowski leżał wtedy przy trakcie z Białegostoku i Korycina prowadzącym na północ do Augustowa, usytuowany tuż obok wioseczki Poświętne (niegdyś Chodorówka Poświętne), w której mieszkali poddani plebańscy. Wedle opisu z 1784 r. było ich sześciu, a dalej miejscowy pleban dodał, że znajdowała się tam jeszcze: „Szkoła parafialna dla dzieci przy kościele ze dworu J[ego] K[rólewskiej] M[iłości] dubasiewskiego od lat dziesięciu wybudowana, o staj troje od kościoła zabudowania wszelkie plebańskie”²¹. W istocie, jeśli spojrzymy na mapę parafii z 1794 r., widać, że zabudowania folwarku plebańskiego rozciągały się na zachód od kościoła w kierunku rozlewisk rzeki Brzozówki (zwanej wtedy Brzozową). Mapa z 1794 r. ukazuje w całej pełni ówczesną sieć osad ludzkich a ponadto filialny kościółek przy folwarku Połomin oraz nowy kościół w Suchowoli²². Ten ostatni fundowany z inicjatywy króla Stanisława Augusta Poniatowskiego

¹⁹ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 53-54.

²⁰ J. Wąsicki, *Pruskie opisy miast polskich*, s. 76-77.

²¹ Rękopiśmienne opisy parafii litewskich z 1784 roku. Zeszyt 2, s. 34.

²² Zarys dziejów trzech kościołów na terenie parafii przedstawił w niewielkiej broszurze Maciej Gudel, *Kościół parafii Chodorowsko-Suchowolskiej*, Grodno 1929.

w 1789 r. przeznaczony był na kościół filialny, a skończony, jak formułuje późniejszy opis: „co do ścian i zabudowania powierzchniowego w roku 1791”²³. Ta sama relacja wskazuje, że do roku 1797 oprócz drewnianej budowli – ścian i zabezpieczającego je dachu z gontów, kościół w Suchowoli nie był jeszcze gotowy do użytkowania. Król nie zdążył doprowadzić swego przedsięwzięcia do końca, między innymi nie wyznaczył funduszu przeznaczonego na utrzymanie nowego kościoła, a na przeszkodzie do jego wykończenia stały burzliwe wydarzenia ostatniego dziesięciolecia XVIII w., w wyniku których Rzeczpospolita zniknęła z mapy Europy. Wygląda zatem, że pierwotnym zamysłem królewskim nie było przeniesieni centrum życia religijnego do Suchowoli, choć taki scenariusz byłby logicznym następstwem przesunięć demograficznych i przemian gospodarczych na terenie parafii.

Władze pruskie, które zainstalowały się w 1795 r., wprowadzały w życie konsekwentnie reorganizację w zakresie stosunków kościelnych dostosowaną do prowadzonej aktualnie polityki wyznaniowej i nowych struktur administracyjnych. W tym kontekście pojawiła się również sprawa kościoła w Suchowoli. Pierwszy jej ślad znajdujemy w postaci pisma sporządzonego w Suchowoli 18 października 1796 r. w imieniu władz samorządowych i mieszczan suchowolskich a skierowanego do Kamery Białostockiej z prośbą o przeniesienie nabożeństwa do nowego kościoła. Potwierdziło ten dokument 12 osób, mianowicie sześciu przedstawicieli strony chrześcijańskiej – dzierżawca dóbr Dubasiewszczyzna, szlachcic Wojciech Kielkiewicz, któremu podlegała wówczas administracja miejska oraz mieszczanie: wiceburmistrz („Unterbürgermeister”), a przedtem prezydent miasta, Wojciech Żakiewicz, dalej Józef Rudak marszałek [...], Bartłomiej Matyskiel i dwaj niepiśmienni – Jakub Żak i Jakub Jeroszewicz [...], a także sześciu przedstawicieli miejscowej gminy żydowskiej – wszyscy piśmienni złożyli podpisy pismem hebrajskim (Calel Chackiel, Lewin Abraham, Wolff Seelig, Achir Moser, Dawid Salomon i Lejb Szmul)²⁴. Następstwem tej supliki był list króla Fryderyka Wilhelma II, datowany z Berlina 29 października t.r., do biskupa płockiego

²³ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 79 v.

²⁴ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879 k. 5-10.

Krzysztofa Hilarego Szembeka, którego tymczasowej pieczy powierzono administrację kościelną nad terenami diecezji łuckiej, wileńskiej i żmudzkiej przyłączonymi do Prus. Król pruski, powołując się na wspomnianą suplikę mieszkańców Suchowoli, polecił biskupowi dokonać przeniesienia nabożeństwa („transferretur devotio”) z kościoła w Chodorówce do nowo wybudowanego w Suchowoli. Biskup w odpowiedzi datowanej z Pułtusza 9 stycznia 1797 r. poinformował monarchę, że powierzył to zadanie tytularnemu biskupowi Synopy i prepozytowi bielskiemu Janowi Szykowskiemu²⁵. Ten z kolei, co najmniej trzykrotnie w ciągu 1797 r., przebywając w Bielsku Podlaskim, wymawiał się listownie z powierzonej mu funkcji wobec władz Kamery w Białymstoku, pod pretekstem słabego zdrowia tudzież innych przyczyn obiektywnych²⁶. I tak upłynęła bez rezultatu większość roku 1797, w ciągu którego doszło do zmiany władz miejskich w Suchowoli. Na ich czele stanął teraz burmistrz policyjny (oficjalny tytuł: „Polizeibürgermeister”), którym został niejaki Marenne (Marehne, Marene) podporządkowany administracyjnie landratowi powiatowemu w Dąbrowie. Nowy urzędnik energicznie przystąpił do racjonalizacji w stylu pruskim także stosunków kościelnych w parafii. Ponieważ przeniesienie centrum parafialnego leżało w interesie gospodarczym miasta i mieszkańców Suchowoli, z powodu niedzielnych targów przy kościele, więc na doprowadzeniu tej sprawy do skutku koncentrowały się wysiłki burmistrza Marenne.

Dalszy przebieg wypadków translacyjnych znamy z długiego listu usprawiedliwiającego swoje postępowanie ówczesnego proboszcza Kaspra Polikowskiego, pisanego w Chodorówce 6 grudnia 1797 r. do króla pruskiego, choć wszystko rozstrzygało się teraz na poziomie lokalnym i władz Kamery w Białymstoku. Okazuje się, że pod koniec września t.r. burmistrz Marenne próbował w trybie administracyjnym transllokować odpowiednie sprzęty kościelne do Suchowoli, a ponieważ akcja się nie powiodła, oskarżył on proboszcza chodorowskiego o sprzeciwienie się decyzji władz Kamery Białostockiej oraz o nama-

²⁵ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879 k. 19-v.

²⁶ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879, k. 21, 46, 58.

wianie parafian do buntu. Oddajmy zatem głos księdzu Polikowskiemu:

Nigdy tego nie czynił, zupełnie posłuszny byłem woli rządowej, jak tyłkom się przekonał, że rząd chce przenieść nabożeństwo z Chodorówki do Suchowoli. Z początku prawda, nie mając żadnego rozkazu od Prześwietnej Kamery do mnie wydanego, ani od biskupa, ani od oficjała, gdy pan Marenne, burmistrz suchowski przysłał po ołtarze z pismem jakimśi, którego ja nie rozumiałem i które do rąk moich nie było dane, ale tylko z daleka ukazane, [...] i zaraz w tym momencie pojechałem do Białegostoku. Dnia 27 Szeptemb-ris byłem u W[ielmożnego] j[egomości] p[ana] konsyliarza Jakszteyna dono-sząc, iż chcieli brać ołtarze i pytając się, czy mam wydać lub nie one, czy za to mnie co nie będzie, że ja bez wiedzy biskupa będę wydawał, [...] u które-go [tzn. konsyliarza Jakszteyna], gdy odebrał odpowiedź ustnie imieniem Prześwietnej Kamery, że mam wydać ołtarze, i że biskup już o tem wie, i że mam wydać tyle ile potrzeba, żeby nabożeństwo być mogło w Suchowoli, a resztę zostawić w Chodorówce. Ja odpowiedziałem – pisał dalej proboszcz – iż nabożeństwo być może i na jednym ołtarzu, ale do konsekracji potrzeba trzech, powiedziano to wydać 3, co ja zaraz powróciwszy zrobiłem, wydałem cokolwiek chcieli i nie tylko 3 ołtarze, ale 4 wzięli, choć wcale niepotrzebnie i jeszcze przed nowembrem [listopadem 1797 r. – H.L.], jeden ołtarzyk i dzwoneczek zostawiwszy, wszystko z Chodorówki do Suchowoli przewiezio-no i postawiono. [...] i wszystko zabrano bez żadnej przeszkody i 4 ołtarze, dzwonnice, 4 dzwony, ambonę jeszcze przed nowembrem przewieziono i po-stawiono w Suchowoli, świętości tylko i obrazy w starym kościele zostały. Te wedle naszej religii powinny być przeprowadzone z nabożeństwem, procesyją i duchowieństwem przed samą konsekracją, czyli poświęceniem²⁷.

Z dalszej części listu dowiadujemy się, jaki był zasadniczy motyw postępowania władz kameralnych w odniesieniu do sytuacji zaistniałej w parafii chodorowskiej. Zdaniem księdza Polikowskiego, konsyliarz Jakszteyn miał się w rozmowie wyrazić: „My tylko chcemy, aby nabożeństwo mogło być w niedzielę w Suchowoli dla targów”²⁸. Nieporozumienia wynikły na gruncie lokalnym z powodu gorliwości burmistrza Marenne, który skutecznie doprowadził już jesienią 1797 r.

²⁷ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879 k. 86-86 v.

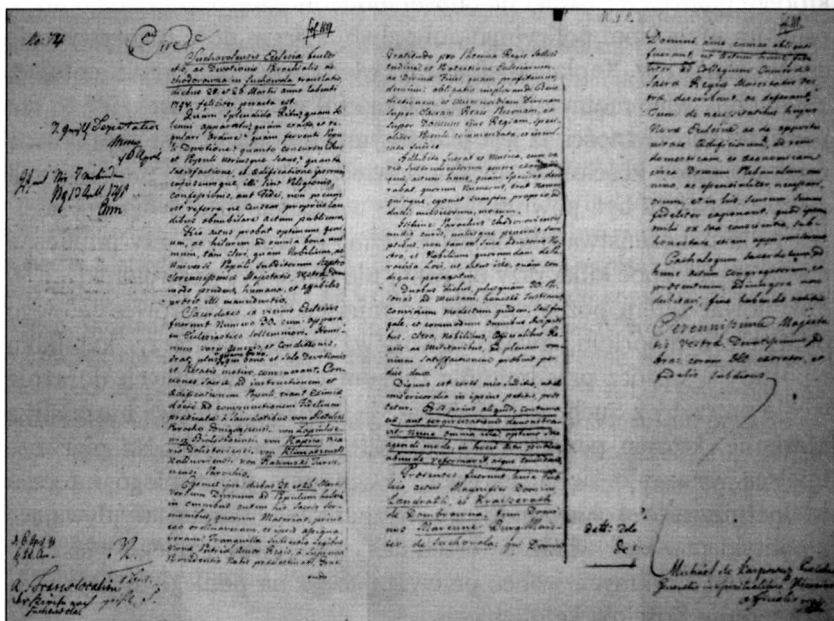
²⁸ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879 k. 87.

do przeniesienia sprzętów kościelnych do kościoła w Suchowoli. Dotychczasowy proboszcz chodorowski był natomiast zainteresowany podziałem wyposażenia kościelnego między obydwie świątynie, tak aby w Chodorówce mogła odbywać się „służba Boża za zmarłych”. Proboszcz poza ustnym przyzwoleniem konsyliarza Jakszteyna miał jeszcze jeden istotny argument po swojej stronie. Przy kościele w Chodorówce od założenia parafii znajdował się cmentarz grzebalny, którego położenie z uwagi na odosobnione miejsce odpowiadało także pruskim przepisom policyjnym, uwzględniającym dość rygorystycznie aspekt sanitarny. Kapłan apelował do władz świeckich, argumentując: „Potrzebny więc moim zdaniem jest kościół w Chodorówce, już to dla pamiątki starożytności, iż jest pierwszym w parafii, iż jest starodawną matką drugich kościołów, już dla odwiecznych grobów, przy których zawsze kościoły być powinny, już dla uczczenia tego świętego miejsca i dla nabożeństwa dla zmarłych choć prywatnego, gdy publiczne z woli rządu, choć kilka razy do roku, nie może być pozwolone [...]”²⁹. Postulował zatem pozostawienie na miejscu w Chodorówce jednego ołtarza z cymborym, dwóch dzwonów, sześciu lichtarzy, katafalku i portatyli, oprócz przedmiotów ruchomych przywożonych doraźnie wedle potrzeby z Suchowoli. Spotkał się jednak z odmową burmistrza Marenne, którym powodowały zupełnie inne względy. Na pierwsze miejsce wysuwało się tu zapewne rozumienie przez niego interesu wieloetnicznego i niejednolitego wyznaniowo miasta, wpływające z polityki pruskich władz zwierzchnich, a zapewne i z jego własnych przekonań żywionych wobec przeważającego na podległym jego władzy terenie Kościoła katolickiego.

Przebieg konsekracji kościoła w Suchowoli i przeniesienia do niego nabożeństwa z Chodorówki znamy ze szczegółowych relacji dwóch uczestników owych uroczystości, złożonych pruskim władzom świeckim niedługo po ich odprawieniu. Władze duchowne wyznaczyły do przeprowadzenia konsekracji Michała Karpowicza doktora teologii, wikariusza *in spiritualibus*, oficjała i administratora organizowanego wtedy biskupstwa katolickiego w Wigrach. Przyszły ordynariusz wigerski określił datę uroczystości na 25 i 26 marca 1798 r. oraz wy-

²⁹ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879 k. 87-87 v.

brał towarzyszących mu w koncelebracji duchownych. Jego łacińska relacja adresowana do króla Fryderyka Wilhelma III, choć znalazła się potem pośród dokumentacji w archiwum Kamery Białostockiej, była datowana 2 kwietnia 1798 r. w Grażyszkach, gdzie biskup najczęściej rezydował³⁰ (zob. ilustracja 2.). Relację Karpowicza uzupełniał ponadto rejestr duchownych uczestniczących w uroczystościach w Suchowoli (zob. Aneks I).



Ilustracja 2. List Michała Karpowicza, administratora biskupstwa węgierskiego, datowany w Grażyszkach 2 kwietnia 1798 r., zawierający sprawozdanie z uroczystości w Suchowoli

Sprawozdanie księdza Kaspra Polikowskiego, proboszcza chorodowskiego pisane po polsku, w Suchowoli 27 marca 1798 r., czyli natychmiast po konsekracji kościoła było adresowane także do króla pruskiego. Proboszcz z pewną przesadą pisał:

³⁰ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879, k. 109-111.

Stało się zadosyć woli i rozkazaniu Waszej Królewskiej Mości nakazującym poświęcenie nowego kościoła suchowolskiego i przeniesienie nabożeństwa z Chodorówki do Suchowoli. [...] Kościół suchowolski dnia 25 marca in Dominica Passionis [5 niedziela Wielkiego Postu – H.L.], z największą uroczystością i wspaniałością, poświęcony został przez J[aśnie] W[ielmożnego] administratora, oficjała Karpowicza, przybyłego na te ceremonie z duchowieństwem dnia 24 marca o 12 godzinie w południe do Suchowoli. Dnia zaś 26 in festo Annuntia[tio]nis Beatissimae³¹, przeniesiono nabożeństwo, obrazy i wszelkie świętości z Chodorówki do Suchowoli z procesyją, na której do ośmiu tysięcy ludu się znajdowało. Przez trzy dni te się ceremonie odprawowały, było ludu zawsze nieprzeliczona liczba ze wszystkich stron zgromadzonego. Kapłanów, kanoników, dziekanów i proboszczów do 40, panów, pań i różnego gatunku obywatelów, tak cywilnych jak wojskowych niezmiernie mnóstwo się znajdowało, ale wszystko spokojnie, pięknie, skromnie i przykładowie. Właśnie tak starałem się zrobić, jak Wasza Królewska Mość rozkazałaś, byłem kilka razy w Grażyskach [...] u J[aśnie] W[ielmożnego] oficjała [czyli Karpowicza – H.L.], prosząc go na poświęcenie, odebrałem od niego instrukcję, sprosiłem różnych księży, zamówiłem najlepszych kaznodziejów, sprowadziłem kapelnię kościelną i wojskową, nowy kościół sam jak mogłem przyozdobiłem. W żywność i trunki różne, niezmiernym kosztem moim własnym, jak w poście, nie wymagając ani od burmistrza Marenne, ani od miasta, ani od Żydów, którzy nieskończone pożytki teraz odnieśli, przygotowałem się i poświęcenie uroczystym obrzędkiem z największym zbudowaniem ludu skończyłem. Księdza w Suchowoli, choć nie było gdzie, osadziłem i nabożeństwo odprawuję [chodzi o wikarego, który przebywał odtąd stale w Suchowoli, mimo braku plebanii, podczas gdy proboszcz nadal rezydował w swoim folwarku w Chodorówce – H.L.]³².

Relacja biskupa Karpowicza wydaje się bardziej rzetelna, niż przesadne nieco dane proboszcza Polikowskiego, który sam jednocześnie określał liczbę dusz wiernych w parafii na 6 tysięcy. Biskup oszacował liczbę wiernych zgromadzonych na uroczystości na mniej więcej 6 tysięcy ludzi, podał zgodnie z zamieszczonym rejestrem licz-

³¹ Święto Zwiastowania Matki Bożej, które wszakże obchodzone jest 25 marca. Ponieważ w 1798 r. w tym dniu przypadała 5 niedziela Wielkiego Postu święto przeniesiono zapewne na następny dzień.

³² RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879, k. 105 v, 108.

bę trzydziestu duchownych uczestniczących w konsekracji, wymienił także miejscowych urzędników pruskich obecnych podczas ceremonii religijnych, mianowicie landrata powiatu dąbrowskiego (niejaki Paczkowski) i kreisrata (radca powiatowy, w 1801 r. był nim zamieszkały w Suchowoli niejaki Schultz) oraz burmistrza Marenne z Suchowoli.

Warto przyrzeć się jeszcze niektórym kwestiom związanym z konsekracją kościoła w Suchowoli. W pierwszej kolejności bardzo interesujący wydaje się zestaw duchownych uczestniczących w uroczystościach 25 i 26 marca 1798 r. (Aneks I). Administrator wigierski Michał Karpowicz, który był zarazem proboszczem w Grażyszkach leżących w północnej części Suwalszczyzny (dziś w granicach Litwy), przybył w towarzystwie trzech duchownych z tamtych stron, mianowicie swoim wikariuszem grażyskim, wikariuszem z sąsiedniego Lubowa oraz z innym jeszcze sąsiadem – proboszczem z Wiżajn. Pozostali duchowni (w liczbie ponad dwudziestu) pochodzili z bliższych Suchowoli okolic, od proboszczów z Białegostoku i Zabłudowa poczynając, po Trzcianne i Goniądz oraz Nowy Dwór i Kuźnicę, leżące także wtedy na wschodniej granicy. Zasięg terytorialny owych uroczystości zamykał się zatem w ramach dwóch ówczesnych dekanatów knyszyńskiego i sokólskiego. Zwraca ponadto uwagę obecność trzech dominikanów z najbliższych klasztorów, mianowicie przeora z Klimówki oraz subpriora i lektora teologii z Rózanegostoku. Jak można sądzić, członkowie zakonu kaznodziejskiego zapewnić mieli odpowiednią posługę kaznodziejską dla zgromadzonego ludu. Biskup Karpowicz zatroszczył się natomiast o obecność w Suchowoli niektórych wybitnych duchownych z najbliższego rejonu, jak dziekan knyszyński Wojciech Godlewski i proboszcz z Kalinówki Walenty Klimaszewski, obaj sprawujący już funkcje kanoników w kapitule wigierskiej bądź przewidzianych dopiero do sprawowania takowej funkcji³³.

Przeniesienie kościoła parafialnego do Suchowoli otwierało ponadto problem jego utrzymania, w tym także wypłaty zaległych zobowiązań wobec proboszcza ze strony Kamery Białostockiej, jak i finansowania rozbudowy całej infrastruktury związanej z funkcjonowaniem

³³ RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 879, k. 101 v. List M. Karpowicza do króla Fryderyka Wilhelma III, z Grażyszek 23 lutego 1798.

parafii. Proboszcz Polikowski długo jeszcze ugadzał się z urzędnikami pruskimi w sprawie warunków finansowych budowy plebanii, także budynków gospodarczych na placach kościelnych. Odrębnym zagadnieniem była budowa szpitala (przysiężnicy) dla ubogich. Jak złożone były to problemy, świadczy przypadek Piotra Finstera vel Finszterowicza, bo obu form swego nazwiska używał jednocześnie, i jak sam siebie tytułował „majstra kunsztu stolarskiego z miasteczka Sztabina”. Otóż ów Piotr Finster jesienią 1797 r. na ustną umowę z burmistrzem Marenne wykonał 8 drzwi i 12 okien do kościoła suchowolskiego, na co wydał własnych 110 zł polskich. Po upływie roku i kwartału w grudniu 1798 r., a potem jeszcze w marcu 1800 r. po upływie trzech i pół roku od daty wykonania zamówienia, stolarz nadal zabiegał w Kamercie Białostockiej o zwrot należnej mu sumy 108 zł wydanych na materiał i robociznę za owe drzwi i okna. Formalnie dłużnikiem była parafia, która nawet zebrała należne pieniądze, lecz brak odpowiedniej rezolucji wykonawczej Kamery Białostockiej uniemożliwiał ich wypłacenie Finsterowi³⁴. Biurokracja pruska ingerowała nie tylko we wszelkie poczynania duchowieństwa i wiernych nawet na poziomie parafii, ale także starała się kontrolować zachowania i lojalność nowych pruskich poddanych wobec własnych poczyńań. Warto jednak przy tym dodać, że przeniesienie centrum parafii pociągnęło za sobą w dalszej konsekwencji budowę w 1802 r. pierwszej w Suchowoli i w powiecie wówczas dąbrowskim, świeckiej szkoły powszechnej, kształcącej dzieci bez względu na pochodzenie społeczne i wyznanie rodziców. Była ona w jakimś sensie kontynuatorką szkoły funkcjonującej przedtem przy kościele parafialnym w Chodorówce.

³⁴ Sprawa starań Piotra Finstera o zwrot 108 zł za pracę wykonaną przy wykończeniu kościoła w Suchowoli zajmuje całą teczkę liczącą 70 kart pruskich akt urzędowych (RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 878).

Aneks I

**Rejestr duchownych uczestniczących w poświęceniu kościoła
w Suchowoli (25-26 III 1798), dołączony do sprawozdania
Michała Karpowicza, administratora biskupstwa wigierskiego
dla króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III**

Catalogus sacerdotum, qui assistere benedictioni ecclesiae Suchovolen-
sis benevole concurrerunt ^apro 25. et 26. Martii 1798^a.

1. Godlewski decanus Knyszynensis³⁵.
2. Swiezynski decanus Sokolscensis³⁶.
3. Klimaszewski de Kalinowka parochus³⁷.
4. Mielcki [vel Metelski] de Goniądz parochus.
5. Łapinkiewicz de Białystok parochus³⁸.
6. Pilkiewicz de Zabłudow parochus.
7. Rakowski de Turowsna parochus³⁹.
8. Bajkowski de Trzcianna parochus⁴⁰.
9. Sulewski de Sokolany parochus.
10. Polakowski de Janowo parochus⁴¹.
11. Rydzewski de Karpowicze parochus.
12. Polakowski⁴² [...] ipsemet de Chodorowka et Suchowola parochus.
13. Kapica vicarius Dolistoviensis⁴³.

^{a-a} Fraza dopisana ręką oficjała M. Karpowicza.

³⁵ Ksiądz Wojciech Godlewski, pleban knyszyński już w 1784 r., następnie także dziekan knyszyński i kanonik w kapitule wigierskiej.

³⁶ Ksiądz Józef Świeżyński, kanonik inflancki i pleban koryciński już w 1784 r., potem także dziekan sokolski.

³⁷ Ksiądz Walenty Klimaszewski, pleban kalinowski już w 1784 r., potem także kanonik w kapitule wigierskiej.

³⁸ Ksiądz Łapinkiewicz do 1805 r. był także dziekanem białostockim.

³⁹ Ksiądz Ignacy Rakowski, proboszcz turowski w 1798 r., a po 1805 r. dziekan białostocki, po 1808 r. archidiakon białostocki.

⁴⁰ Ksiądz Bajkowski był plebanem w Trzciannie już w 1784 r.

⁴¹ Ksiądz Andrzej Polakowski już w 1784 r. był kuratorem (zarządcą) kościoła w Janowie.

⁴² Właściwie ksiądz Kasper Polikowski.

⁴³ W 1784 r. plebanem dolistowskim był ksiądz Krzysztof Kapica?

14. Poziorowski vicarius Dombroviensis⁴⁴.
15. Wiszowaty vicarius Jasienoviensis.
16. Kramkowski vicarius Korycinensis.
17. Moczulewski vicarius Sokoldscensis.
18. Stempnowski comendarius Novodvorensis.
19. Żakiewicz comendarius Kundzinensis.
20. Jackowski comendarius Kuznicensis.
21. Mierczyński vicarius Janoviensis.
22. Otocky [vel Ochocki?] vicarius Goniądzoviensis.
23. Swierzbinski vicarius Suchowolensis.
24. Karpowicz vicarius officialis⁴⁵.
25. Wyszynski vicarius Grażyscensis⁴⁶; ^aHi tres cum officiali in simul venerunt^a.
26. Milanowski de Wiżayny parochus.
27. Samoyłowicz vicarius Luboviensis.
28. Orzechowski prior Dominicanorum de Klimowka⁴⁷.
29. Juskiewicz subprior Dominicanorum de Rozanystok⁴⁸.
30. Nycz lector Theologiae Dominicanorum de Rozanystok.

Aneks II

Wykaz plebanów chodorowskich do końca XVIII w.

1. NN (zm. ok. 1633)
16 II 1633 – testament plebana chodorowskiego, w którym zapisał 300 zł na tamtejszy kościół (RGADA Moskwa, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 8);
2. ks. Mateusz [vel Maciej] Boguszewski, kanonik wendeński, pleban zabrzeski, chodorowski (1664-1665) i wiszniewski:
16 I 1664 (NGAB w Mińsku, F. 1755, inw. 1, nr 46, k. 1221);
25 I 1665 (VUB, F. 57 – B53 – 1179);

⁴⁴ Ksiądz Kazimierz Poziorowski (Poziorowski, Pomiarowski?), wikary dąbrowski w latach 1794-1812.

⁴⁵ Michał Karpowicz (zm. 5 XI 1803), w 1798 r. oficjał i administrator biskupstwa wigierskiego, z tytułem prałata oraz generalnego „in spiritualibus” wikariusza; następnie pierwszy biskup ordynariusz wigierski.

⁴⁶ Może ksiądz Paweł Wyszynski, pleban w Turośnie w 1784?

^{a-a} Fragment dopisany ręką M. Karpowicza.

⁴⁷ Ojciec Orzechowski OP był przeorem klasztoru dominikanów w Klimówce.

⁴⁸ Dominik Juskiewicz OP, subprior różanostocki jeszcze w 1800 r.

3. ks. Kazimierz Huszczowski, proboszcz chodorowski (1674):
1674 – wizytacja M. Słupskiego (J. Kurczewski, *Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po najściu nieprzyjacielskim 1655-1661 r.*, w: *Litwa i Ruś*, R. 1912, t. II, s. 61);
4. ks. Jan Wieczorkowski, archidiakon białoruski, pleban chodorowski (zm. przed 1721 – RGADA Moskwa, F. 1603, inw. 11, nr 1090, k. 4);
5. ks. Szymon Mokrzecki, pleban chodorowski (? -1721):
29 VIII 1721 (RGADA Moskwa, F. 1603, inw. 11, nr 1090, k. 4 v-5);
R 1721 (RGADA w Moskwie, nr 897, k. 8);
6. ks. Dzięciółowski, pleban chodorowski (1737);
1737 wybudował kościółek filialny w Połominie (RGADA Moskwa, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 80 v);
7. ks. Jan Daniszewski, kanonik inflancki, dziekan knyszyński, pleban chodorowski (już 1752 - zm. 1787) i juchnowiecki:
1752 (M. Gudel, *Kościół parafii Chodorowsko-Suchowolskiej*, Grodno 1929, s. 11);
8 X 1787 spisał testament w Chodorówce (RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 100-102 v);
8. ks. Wojciech Godlewski, dziekan knyszyński, pleban knyszyński i chodorowski (1787-1794):
1787? – instalowany na probostwie po J. Daniszewskim (RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 193 v);
1794 rezygnował dobrowolnie (tamże, k. 193 v);
9. ks. Kasper Polikowski, pleban chodorowski i suchowolski (1794-1822):
28 IV 1794 instalowany na plebanii w Chodorówce po dobrowolnej rezygnacji poprzednika (RGADA w Moskwie, F. 1603, inw. 11, nr 897, k. 193 v);
1822 (M. Gudel, *Kościół parafii Chodorowsko-Suchowolskiej*, Grodno 1929, s. 21).

KS. ALEKSANDER TADEUSZ DOBROŃSKI

„Służyć Bogu i Polsce” – harcerstwo starosielskie w latach 1920-1939

Z chwilą zakończenia wojny polsko-bolszewickiej w Starosielcach po raz pierwszy pojawili się młodzi ludzie w harcerskich mundurach. Powstanie pierwszej drużyny harcerskiej było niewątpliwie zasługą ks. Pawła Grzybowskiego – niezwyklego kapłana, który w idei skautowej widział drogę rozwoju religijnego i patriotycznego młodzieży. Nic więc dziwnego, że plebania proboszcza stała się miejscem pierwszych zbiórek, a parafia miejscem przynależności organizacyjnej.

Przez kilkanaście lat aż do wybuchu II wojny światowej w szeregi harcerskie wstąpiło kilkaset osób spośród młodzieży starosielskiej. Trzeba podkreślić, że w tym czasie ta niewielka osada kolejarska stanowiła odrębną jednostkę administracyjną o swoistym klimacie, a młodzież starosielska identyfikowała się z Niepodległą Polską i Kościołem katolickim. Dlatego też w poniższym opracowaniu te dwa tematy wzajemnie się przenikają i stanowią istotę badań.

Historia Starosielc

Poszukiwania historyków zajmujących się pojawieniem się pierwszych śladów człowieka na omawianym terenie dowodzą, że obszar Białostoczczyzny znajdował się początkowo w zasięgu plemion wywo-

dzących się od Baktów. W pierwszych wiekach po Chrystusie pogańscy wojownicy w tutejszych puszczech poszukiwali zwierzyny, a następnie zaczęli zakładać pierwsze osady¹. Z biegiem czasu wyparła ich sąd ludność proslowiańska. Wraz z wycofywaniem się plemion bałtyjskich i jaćwieskich ku północy, coraz liczniej zaczęli pojawiać osadnicy mazowieccy. Ludność mieszkająca wśród puszczy zajmowała wówczas pas ziemi nienależący politycznie do żadnego z państw ościennych².

Osiedlający się Mazowszanie byli katolikami i znajdowali się w jurysdykcji biskupstwa płockiego. Natomiast przybysze z Rusi byli chrześcijanami obrządku wschodniego. Po chrzcie Litwy w 1387 r. i założeniu biskupstwa wileńskiego (1387-1388 r.), chrześcijanie katolicy przeszli pod władzę biskupów wileńskich³.

Po śmierci Wielkiego Księcia Witolda (1430 r.) i krótkich rządach Świdrygiełły następcą został Zygmunt Kiejstutowicz. 13 lutego 1433 r. nadał on wójtowi tykocińskiemu Piotrowi z Gumowa położoną nad Narwią puszcę, zwaną Choroszczą. Opis granic nie wymienia żadnych wsi granicznych i dlatego przypuszcza się, że w tym czasie nie było jeszcze dóbr białostockich, a tereny dzisiejszych Starosielc porośnięte były zapewne puszczą⁴.

W wieku XV i początku XVI osadnictwo dotarło na tereny dzisiejszych Starosielc. W pobliżu rzeki Narwi i w górnym biegu rzeki Choroszczy osiedlili się Klepaczewiczowie (dzisiejsze Klepacze), Oliszkiewiczowie (Oliszki) i bojarzy grodu suraskiego zwani Horodnianami (Horodniany). Nie były to jeszcze wsie, tylko osady jednodworcze⁵. Pomimo że nie została wymieniona nazwa osady podobna brzmieniowo do „Starosielc”, to właśnie tutaj należy szukać korzeni tego miasta. Według Tadeusza Wasilewskiego – badacza tych terenów,

¹ J. Tyszkiewicz, *Zarys dziejów okolic Białegostoku od starożytności do początku XVI wieku*, „Studia i Materiały do Dziejów Białegostoku” 1968, t. 1, s. 59.

² Tamże, s. 63.

³ Ks. T. Krahel, *Rys historyczny archidiecezji w Białymstoku*, w: *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji w Białymstoku*, Białystok 1979, s. 32-33.

⁴ J. Wiśniowski, *Początki Białegostoku i okolicznego osadnictwa*, „Studia i Materiały do Dziejów Miasta Białegostoku” 1985, t. 4, s. 14.

⁵ T. Wasilewski, *Białystok w XVI-XVIII w.*, „Studia i Materiały do Dziejów Miasta Białegostoku” 1968, t. 1, s. 107.

miała to być wtedy jedna z pierwszych osad położonych na obszarze obecnego miasta Białegostoku, zamieszkała przez osadników ruskich, zajmujących się uprawą roli⁶. Wieś tę, razem ze wspomnianymi Horodnianymi wymienia się już w roku 1533⁷.

Starosielce – nazywane początkowo Starą Wsią (Stare Sióło)⁸, leżały na zachodniej granicy dóbr białostockich. W 1520 r. król Zygmunt Stary utworzył województwo podlaskie, w którego granicach znalazły się stare wsie: Bojary, Białystok, Starosielce i Horodniane⁹.

Niektórzy zakładają nawet, że z osady Starosielce wykształcił się Białystok. Tę hipotezę zdecydowanie odrzuca Jerzy Wiśniewski, twierdząc, że gdyby Starosielce były najstarszym Białymstokiem, nazywałyby się prawdopodobnie Starym Dworem lub Ogrodnikami¹⁰. Innym błędem podawanym często w opracowaniach jest rok 1580 jako data powstania Starosielc. Okazuje się, że jest to tylko zestawienie wsi podające uposażenie parafii w Białymstoku, gdzie wymienia się m.in. Starą Wieś¹¹.

W XVI i XVII stuleciu Białystok wraz z podległymi sobie terenami stał się własnością rodziny magnackiej Wiesiołowskich. Z tego okresu (1659 r.) pochodzi wzmianka, iż wieś Białystok posiadała 36 włóki a Stara Wieś (Starosielce) 24 włóki¹². W 1659 r. Białystok, będący już majątkiem państwowym, został nadany przez króla Jana Kazimierza wielkiemu hetmanowi Stefanowi Czarneckiemu. Córką hetmana Alek-

⁶ Tamże, s.107.

⁷ Tamże s. 107; J. Wiśniewski, *Początki Białegostoku i okolicznego osadnictwa*, s. 25.

⁸ Z. Sokołowski, *Województwo Białostockie*, Warszawa 1972, s. 93; W. Monkiewicz, *Z Białegostoku za miasto*, Warszawa 1979, s. 14.

⁹ T. Wasilewski, *Białystok w XVI-VIII w.*, s. 115.

¹⁰ J. Wiśniewski, *Początki Białegostoku i okolicznego osadnictwa*, s. 25.

¹¹ Z. Sokołowski, *Województwo Białostockie*, s. 93; W. Monkiewicz, *Z Białegostoku za miasto*, s. 14.

¹² T. Wasilewski, *Kształtowanie się białostockiego ośrodka miejskiego w XVII i XVIII w.*, „Studia i Materiały do dziejów Białegostoku” 1985, t. 4, s. 29; włoka = 179,550 m² (I. Ihnatowicz, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 1967, s. 37).

sandra, wychodząc za mąż za Jana Klemensa Branickiego, wniosła w posagu dobra białostockie¹³.

W XVIII w. Wysoki Stok, Starosielce, Białostoczek, Ogrodniki i Słoboda wchodziły w skład folwarku wysokostockiego¹⁴. Starosielce liczyły wówczas 18 gospodarstw i posiadały dość znaczny obszar gruntów (30 ćwierci osiadłych i 25 ćwierci pustych)¹⁵. Jedynym znaczniejszym obiektem we wsi była karczma z browarem i słodownią, należące do arendy białostockiej¹⁶.

Od 1795 r. omawiane tereny przeszły pod zabór pruski a od 1807 r. Starosielce znalazły się w cesarstwie rosyjskim, w tzw. obwodzie białostockim, a od 1842 r. weszły w skład guberni grodzieńskiej¹⁷.

Starosielce zapewne długo jeszcze pozostałyby wsią, gdyby nie planiści carscy. 26 listopada 1869 r. zaczęto budowę linii kolejowej Kowel – Grajewo. Władze kolejowe wywłaszczyły tereny wokół Starosielc z przeznaczeniem na stację i osiedle dla pracowników pochodzących z Rosji¹⁸. Zarząd kolei carskich wybudował na gruntach wsi Klepacze i Starosielce mostowe warsztaty kolejowe. W związku z tym zaczęli napływać nowi pracownicy z okolic Grajewa, z łomżyńskiego i podbiałostockich wsi oraz Żydzi. Przyjechało też wielu pracowników spod Wolkowyska i „rdzennych Moskali”¹⁹.

W 1888 r. Starosielce zamieszkiwało już prawie trzy tysiące mieszkańców²⁰. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego* podaje, że 1/3 osadników stanowili Niemcy. Wspomniany słownik podaje, że

¹³ A. Lubkiewicz, *Białystok ilustrowany*, Białystok 1921, s. 7.

¹⁴ Archiwum Wojewódzkie w Białymstoku (dalej AWB), Teki Glinki, t. 219, s. 1-15.

¹⁵ AWB, Teki Glinki, t. 115, s. 5-9; t. 217, s. 6.

¹⁶ A. Sztachelska-Kokoczek, *Z miejskiej przeszłości niektórych dzielnic Białegostoku, „Białostoczczyzna”* 1993, nr 2/30, s. 4.

¹⁷ J. Wiśniewski, *Zarys dziejów osadnictwa wiejskiego we wschodniej części województwa białostockiego do połowy XVII wieku*, w: *Zbiorek białoruski*, Białystok 1964, s. 25.

¹⁸ Archiwum Parafialne w Starosielcach (dalej APS), Teczka Dokumenty, List H. Kamińskiego z Piastowa z 1.09.1974 r.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Z. Troczewski, I. Antoniuk, *Białystok i okolice*, Białystok 1956, s. 51-52. Dane te mogą być nieco zawyżone, gdyż inne źródła podają, że w latach 1895-1897 Staro-

w Starosielcach mieścił się zarząd policyjny dla czterech gmin, warsztaty kolejowe, fabryka sukna oraz wiatraki²¹. Zarząd kolei wybudował szkołę i cerkiew, które służyły wiernym wyznania prawosławnego. Natomiast starosielscy Żydzi wybudowali około roku 1910 bożnicę²².

W czasie I wojny światowej Rosjanie ewakuowali zakłady kolejowe, wywożąc w głąb Rosji większość pracowników kolejowych wraz z rodzinami. Kiedy 13 sierpnia 1915 r. do Starosielc wkroczyli Niemcy, w osadzie pozostało kilkanaście rodzin, a większość budynków uległa spaleni²³. Niepodległość zawitała do Starosielc 19 lutego 1919 r. Wtedy to do zrujnowanej osady weszły oddziały wojska polskiego. Wkrótce zaczęli powracać z Rosji kolejarze wraz z rodzinami²⁴. Zaczęto odbudowę zakładów kolejowych, a władze kościelne skierowały do Starosielc ks. P. Grzybowskiego, który w opuszczonym budynku cerkwi zaczął tworzyć nowy ośrodek duszpasterski. W 1919 r. Starosielce otrzymały prawa miejskie. W związku z tym powstała struktura administracyjna, nowe urzędy i zakłady pracy. Jako miasto Starosielce funkcjonowały aż do roku 1954, kiedy to stały się dzielnicą Białegostoku.

Religijny wymiar idei skautowych

Założyciel skautingu generał Robert Baden Powell w swojej sztandarowej książce *Skauting dla chłopców* napisał, że „chłopców można i należy uczyć religii [...] poznawanie dzieł Boskich jest znakomitą tematem dla nauk niedzielnych, które przy tym przeciwdziałają temu niedzielnemu próżniactwu, prowadzącemu do zguby tylu młodych chłopców i dziewcząt”²⁵. Dalej podając zasady Rady Naczelnej, wska-

sielce liczyły tylko 1879 osób (L. Kosiński, *Miasta województwa białostockiego*, Warszawa 1962, s. 15).

²¹ Starosielce, w: B. Chlebowski (red.), *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, Warszawa 1890, t. 11, s. 263.

²² T. Wiśniewski, *Bożnice Białostoczyzny*, Białystok 1992, cz. 2, s. 190.

²³ APS, List H. Kamińskiego.

²⁴ Tamże.

²⁵ R. Baden Powell, *Skauting dla chłopców*, Warszawa 1938, s. 369.

zywał, iż „każdy skaut powinien należeć do jakiegoś wyznania religijnego i zachowywać jego praktyki”²⁶. Tekst przyrzeczenia skautowego mówi: „Przyrzekam na swój honor czynić wszystko, co leży w mojej mocy, by spełnić obowiązek względem Boga i Króla”²⁷.

Nic więc dziwnego, że kiedy założenia skautingu dotarły na ziemię polską, wielu wychowawców widziało w nich dobry model kształtowania młodzieży. Wśród nich znalazł się też ks. Paweł Grzybowski. Że była to droga słuszna, potwierdzają to przedwojenni harcerze starosielscy. Wiera Prytycka, odpowiadając na pytanie dotyczące młodzieży, stwierdza, że „była wychowywana w domu przez rodziców, którzy zaszczeplali zasady wiary w Boga, patriotyzm, poszanowanie drugiego człowieka. Ambicją każdej rodziny, bez względu na status społeczny, było dobre wychowanie dzieci. Następnym etapem wychowawczym była szkoła, Kościół katolicki i prawosławny oraz harcerstwo, które szlifowało niektóre trudne charaktery”²⁸.

Założenia ruchu harcerskiego zostały oparte na służbie Bogu, Ojczyźnie i drugiemu człowiekowi. Przedwojenni skauci modlili się: „Boże, Ty widzisz, że całe nasze życie poświęcić chcemy dla Ciebie i dla Narodu [...] Niech wysiłki ojców naszych, co w obronie niepodległości oddawali życie, przypominają nam zawsze, że krwią rozpoczęte dzieło, my – trudem życia codziennego – kończyć mamy. Dla Polski o pokój i rozkwit, dla siebie o pomoc – prosimy Cię Panie”²⁹. Modlitwa ta miała odzwierciedlenie w postawie harcerzy ze Starosielc, którzy brali czynny udział w „służbie Bogu”. Zawsze byli obecni na uroczystościach religijnych, procesji Bożego Ciała, czuwaniu przy grobie Pańskim itp. Można powiedzieć, że Kościół był ich domem, gdzie czuli się bezpiecznie i gdzie mogli realizować swoje młodzieńcze plany.

Rozwój duchowy harcerzy starosielskich uwidaczniał się także poza granicami miasta. Zachowała się relacja, kiedy to w 1935 r.

²⁶ Tamże, s. 370.

²⁷ Tamże, s. 13.

²⁸ *Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, w: K. Obłocki, *Starosielskie wspomnienia 1872-2000*, Białystok–Starosielce 2000, s. 442.

²⁹ K. Bukowski ks., *Etos młodości*, Wrocław 1991, s. 20.

młodzież odpowiedziała na konkurs ogłoszony w białostockiej Choraągwi Harcererek. Polegał on na sporządzeniu opisu uroczystości św. Jerzego. Sprawozdania przysłały harcerki z III DH. Druhny ze Starosielec oprócz akademii razem z harcerzami zrobiły zbiórkę i wysłały pieniądze na budowę Domu Harcerskiego w Białymstoku w postaci obligacji Pożyczki Narodowej³⁰.

Opisując wymiar duchowy, należy podkreślić, że młodzież starosielska wzrastała w szczególnych warunkach, w specyficznym klimacie małego miasteczka. Wszelkie działania opisane poniżej oraz postawa duszpasterzy sprawiły, że zaszczerpione zostały w ich sercach najważniejsze wartości chrześcijańskie. Potwierdzeniem jest zachowanie wiary i wierność zasadom w czasie wojny II światowej i walki z Kościołem w socjalistycznej Polsce.



Ilustracja 1. Ks. Paweł Grzybowski – pierwszy proboszcz i drużynowy w Starosielcach

³⁰ „Harcerski Zew Kresowy” z 1935 r., nr 6/25, s. 9.

Ks. Paweł Grzybowski – pierwszy proboszcz i drużynowy w Starosielcach

Po dzień dzisiejszy w Starosielcach postać ks. Pawła Grzybowskiego wspominana jest z „leżką” w oku. To dzięki niemu powstała w mieście pierwsza drużyna harcerska, a młodzież na plebanii starosielskiej wzrastała w wierze oraz zdobywała szczyt harcerskich ideałów.

Paweł Stanisław Grzybowski urodził się 4 listopada 1874 r. na terenie Rosji w majątku Ryżakowo, powiat Wielkie Łuki, należącym do guberni pskowskiej³¹. Jak sam pisał, „ja i moi przodkowie byliśmy obywatelami polskimi [...] i tylko po powstaniu 1830 i 1863 r. przesiedleni zostaliśmy do Rosji”³².

Po ukończeniu szkoły w Petersburgu i maturze Paweł Grzybowski rozpoczął studia na wydziale matematycznym Uniwersytetu w Petersburgu. W tym też czasie zetknął się z tajną organizacją patriotyczną i brał udział w spotkaniach młodych Polaków. Po kilku miesiącach nauki przerwał studia, przyjmując jednocześnie posadę nauczyciela w Siole Piotrowskim. Sześć lat później, w roku 1900, mając 26 lat Paweł Grzybowski postanowił, że idąc za głosem powołania, wstąpi do Seminarium Duchownego w Wilnie³³.

W 1905 r. Paweł Grzybowski z rąk arcybiskupa Edwarda Roppa otrzymał święcenia kapłańskie. Za działalność niepodległościową w pierwszej parafii w Grodnie, decyzją władz carskich młody kapłan został skazany na miesiąc pozbawienia wolności³⁴. W 1910 r. zamierzano przenieść ks. Grzybowskiego na parafię w Lebedziewie, ale wobec sprzeciwu gubernatora wileńskiego Lubimowa, ostatecznie mianowano ks. Grzybowskiego proboszczem w Krypnie.

W czasie okupacji niemieckiej ks. Grzybowski w Krypnie zorganizował potajemnie drużyny Związku Młodzieży Polskiej („Zuchy”), był także czynnym działaczem Polskiej Organizacji Wojskowej (POW). Za

³¹ APS, Akt uznania obywatelstwa z 29 października 1929 r.

³² APS, Oświadczenie z 13 czerwca 1932 r.

³³ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej AAB), Teczka Duszpasterze Starosielscy; „Jutrzenka Białostocka” z sierpnia 1930 r., nr 6, s. 4.

³⁴ [x.A.N.], *Ks. Paweł Grzybowski, proboszcz w Starosielcach*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 1932, nr 15-16, s. 202.

tę działalność ks. Grzybowski został aresztowany przez władze niemieckie i zesłany do obozu koncentracyjnego pod Hanowerem, gdzie przebywał przez rok³⁵. Po wybuchu rewolucji w Niemczech udało mu się powrócić do Krypna, gdzie został powtórnie aresztowany i osadzony w więzieniu białostockim. Opuścił je dopiero po ostatecznym wycofaniu wojsk niemieckich z terenu Białostoczczyzny³⁶.

W 1919 r. ks. Grzybowski przeniósł się do Starosielc, gdzie zorganizował pierwszą w tym mieście placówkę duszpasterską. W 1920 r. „Dziennik Białostocki” donosił: „Dostaliśmy czcigodnego ks. Grzybowskiego [...] który gorliwie pracuje nad dorosłymi i nad dziećmi, aby zaświecić w ich sercach promień miłości do bliźniego”³⁷. Wśród dzieł szczególne miejsce odgrywali harcerze. W jednym z pokoi na plebanii oraz na werandzie spotykali się młodzi ludzie w zielonych mundurach. Ks. Grzybowski był także inicjatorem ufundowania sztandaru harcerskiego, na który w jego obecności składano przyrzeczenia służby Bogu i Polsce. Sztandar przetrwał szczęśliwie do naszych czasów i jest najstarszym ze wszystkich istniejących. Być może stało się tak dlatego, iż w czasie ostatniej wojny światowej umieszczono go w ramie obrazu z wizerunkiem Matki Bożej Ostrobramskiej w kościele na zewnątrz, co nie wzbudzało podejrzeń okupantów.

Ks. Grzybowski żywo interesował się metodyką harcerską i starał się zdobywać coraz to nowe doświadczenia. W archiwum parafialnym znajduje się prośba, w której zwraca się do władz kościelnych o udzielenie mu urlopu na odbycie kursu duszpasterskiego i rekolekcji dla kapelanów drużyn harcerskich w Łękwie³⁸. Prośbę swą motywował tym, „aby nawiązać ściślejszy kontakt z drużynami harcerskimi”³⁹.

Opisując zainteresowanie ks. Pawła harcerstwem, wiadomo, że często wyruszał z młodymi harcerzami na trasy pielgrzymek, a latem organizował dla dzieci obozy i wycieczki na terenie całej Polski. Codziennie można go było spotkać na ulicach Starosielc w otocze-

³⁵ Tamże.

³⁶ AAB, Teczka Sylwetki Starosielskie.

³⁷ „Dziennik Białostocki” z 25 lutego 1920 r., nr 47, s. 3.

³⁸ Dokument nie posiada żadnej daty. APS, Prośba do Kurii w Wilnie.

³⁹ Tamże.

niu młodzieży. Naoczny świadek tamtych dni – Zbigniew Żochowski, napisał: „w mojej pamięci zachowało się spotkanie z ks. Grzybowskiem w czerwcu 1932 r. Jadąc rowerem w swej nieodłącznej czapce harcerskiej, zatrzymał się koło domu, w którym mieszkaliśmy. Po krótkiej rozmowie z moją mamą powiedział głaszcząc mnie po głowie – »już niedługo i ty będziesz moim harcerzem«. Również druhna Wiera Prytycka, która do harcerstwa wstąpiła w 1929 r. wspomina, że stało się tak za sprawą ks. Pawła oraz kierownika szkoły Wacława Tarło-Mazińskiego. Trzeba nadmienić, iż za czasów urzędowania ks. Grzybowskiego w Starosielcach oprócz wspomnianych „Orłów” istniała również drużyna żeńska i męska oraz drużyny zuchowe w szkole powszechnej.

Proboszcz starosielski żył bardzo skromnie. Chodził w polatanej sutannie, a dodatkowym elementem wyróżniającym go spośród innych duchownych była noszona na co dzień peleryna (pod którą dzieci szukały cukierków) oraz wspomniana już czapka harcerska. Cukierki rzeczywiście można było znaleźć w przepastnych kieszeniach kapłańskich a dzieci w dowód wdzięczności nazywały ks. Grzybowskiego pieszczotliwie swoim „tatusiem”⁴⁰.

16 sierpnia 1932 r. ks. Grzybowski udał się do gajówki w Rybnikach, gdzie na wakacjach przebywali harcerze (zuchy) ze Starosielc. Kiedy po spotkaniu przy ognisku późnym wieczorem udał się na spoczynek, wydarzył się tragiczny wypadek. Wchodząc po drabinie, ksiądz spadł na znajdującą się w stodole maszynę rolniczą. Ciężko ranny po kilku godzinach zmarł⁴¹.

Dnia 19 sierpnia odbył się uroczysty pogrzeb, który przerodził się w wielką manifestację⁴². „Jutrzenka Białostocka” zamieściła relację z tych uroczystości, pisząc, że „skoro tylko gruchnęła po Starosielcach wieść, że ksiądz Paweł Grzybowski nie żyje, ogromny płacz wstrząsnął piersiami tysięcy i tak jak stał każdy biegł do drogich jego zwłok [...] aby przekonać się o strasznej prawdzie [...] z Białegostoku przybyły

⁴⁰ APS, List I. Opolskiej z 11 września 1977 r.

⁴¹ P. Borowski, *Kapłan i Wychowawca*, w: *Kalendarz Ziemi Lubelskiej i Podlasia na rok 1960*, Lublin 1959, s. 276.

⁴² [x.A.N.], *Ks. Paweł Grzybowski, proboszcz w Starosielcach*, s. 202.

dwa pociągi przepełnione przez tych, którzy chcieli mu oddać ostatnią posługę”⁴³.

W pogrzebie wzięli udział przedstawiciele różnych wyznań i narodowości. Byli tam oprócz katolików wierni prawosławni, protestancy i wyznawcy religii mojżeszowej. Na żałobnych wieńcach znaleźć można było napisy od drużyn harcerskich, dzieci kolejarzy, pracowników warsztatowych, parafian, związku ministrantów a także od gminy żydowskiej, szkół średnich, parafii prawosławnej, parafian krypnińskich i wiele innych⁴⁴.

W czasie nabożeństw a przemawiał ks. Bolesław Oleszczuk, panowie Zwolanowski, Tarło-Maziński, Tomaszewski i „jeszcze bardzo rzewnie pewna dziewczeczka ze stowarzyszenia „Zuchów”⁴⁵.

Kolejarze starosielscy z własnych środków i przy pomocy młodzieży harcerskiej zbudowali w ciągu jednej nocy okazały grobowiec, w którym złożono ciało zmarłego kapłana. Nad trumną mowę pożegnalną wygłosił ksiądz unicki Gapanowicz z Fast i dziekan białostocki ks. A. Chodyko.

W 1935 r. Zrzeszenie Starszoharcerskie w Starosielcach w 3 rocznicę śmierci podjęło próbę opracowania monografii o „ojcu ruchu harcerskiego w Starosielcach, kapłanie-Piłsudczyku, peowiaku i gorącym patriocie”, jak napisał w „Echu Białostockim” autor artykułu⁴⁶. Chciano zapewne, aby nie zatarł się w pamięci obraz tego niezwykłego kapłana. Proszono również o dokumenty i wspomnienia o ks.

⁴³ „Tu poratował wdowę, co została z pięciorgiem dzieci, tam pogrzebał ciało i nie tylko nie wziął należnej zapłaty, lecz jeszcze z własnych funduszów pomagał pozostałym sierotom, tam wątlą dziewczynkę wysłał na letnisko, aby nabrała zdrowia [...] to znów przez parę lat opłacał naukę w szkole średniej [...] oto za trumną idzie młoda kobieta [...] to nauczycielka, która dzięki jego pomocy, będąc sierotą, ukończyła szkoły i została samodzielną. Z innej strony przybiegła biedna Żydówka. Okazuje się, że ks. Grzybowski dawał jej miesięczną zapomogę ze skromnych swoich funduszów i ona teraz została bez możliwości dalszej egzystencji. Słowem, gdzie bieda, gdzie smutek i niedola, tam zawsze znalazło się dobre i współczujące serca dobrego Pasterza” (S. Pietruszyńska, *W hołdzie orędownikowi młodzieży*, „Jutrzenka Białostocka” 1932, nr 9, s. 6).

⁴⁴ S. Pietruszyńska, *W hołdzie orędownikowi młodzieży*, s. 7; Wywiad z R. Tarasewicz (w posiadaniu autora).

⁴⁵ S. Pietruszyńska, *W hołdzie orędownikowi młodzieży*, s. 7.

⁴⁶ „Echo Białostockie” z 12 czerwca 1935 r., nr 160, s. 6.

Grzybowski. Wszystko wskazuje na to, że do realizacji pomysłu nie doszło.

Harcerstwo starosielskie w latach 1920-1939

Pierwsi skauci pojawili się w Białymstoku na przełomie roku 1912 i 1913. Większość osób badających ten temat powołuje się na dokument z 23 czerwca 1916 r. wysłany do Naczelnej Komendy Skautowej w Warszawie, w którym podany jest rok 1913⁴⁷. Inicjatorem powstania skautingu w Białymstoku był Janusz Gąsecki⁴⁸. To dzięki niemu miała powstać w mieście w późniejszym czasie drużyna żeńska⁴⁹. W związku z wybuchem I wojny światowej praca harcerska została przerywana. Trudno dziś ustalić, czy ktoś z młodzieży starosielskiej należał do drużyny białostockiej lub czy miał kontakt z harcerzami. Jest to wielce prawdopodobne, gdyż młodzież starosielska uczyła się w szkołach w Białymstoku.

Pierwszą drużynę harcerską w Starosielcach założył proboszcz ks. Paweł Grzybowski. Wspomniany kapłan miał już pewne doświadczenia z ideami skautowymi w poprzedniej parafii w Krypie. W 1920 r. ks. Grzybowski na plebani starosielskiej zebrał grupę starszych chłopców, z której utworzono drużynę harcerską. Drużyna nosiła nazwę „Orłów”, a proboszcz był jednocześnie drużynowym. Co więcej, w niedługim czasie wraz z Władysławem Tarło-Mazińskim ten niezwykły kapłan założył drużynę żeńską⁵⁰. W 1929 r. drużynową druhen była Janina Bortnowska⁵¹.

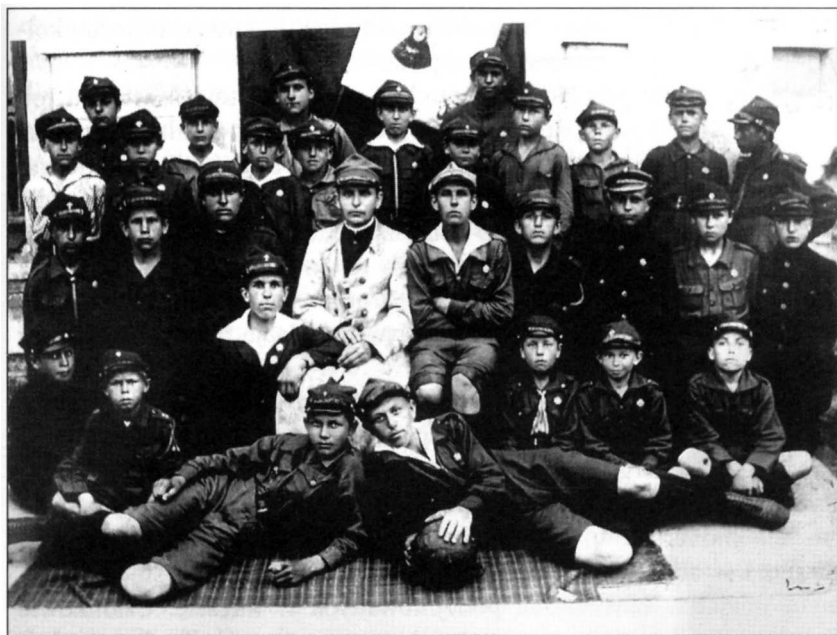
⁴⁷ „Skauting w Białymstoku istnieje z małą przerwą od stycznia roku 1913”. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej AAN), ZHP 1918-39, Sygn. 41, k. 2. Por. H. Mościcki, *Białystok historia miasta*, Białystok 1933, s. 233.

⁴⁸ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 41, k. 3; Por. K. Kułakowski, *Harcerstwo na Białostocczyźnie*, Białystok 1995, s. 9; J. Dworakowski, *Pierwsze lata harcerstwa*, w: *Początki harcerstwa w Białymstoku*, Białystok 2003, s. 16.

⁴⁹ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 42, k. 6.

⁵⁰ *Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, s. 437.

⁵¹ Tamże.



Ilustracja 2. Drużyna Orłów z ks. Pawłem Grzybowskim w 1922 r.
ze zbiorów p. Krzysztofa Oblockiego

Nieznane są bliższe szczegóły działalności drużyny prowadzonej przez księdza. Oprócz kilku zdjęć nie zachowały się żadne dokumenty na ten temat. Wiadomo natomiast, że po pięciu latach działalności „Orły” zostały zreorganizowane. Z raportu wynika, że 27 września 1925 r. na plebanii powołano do życia I Drużynę Harcerską (męską) im. T. Rejtana. Opiekunem drużyny został Ludwik Szuba (traser PKP), a na funkcję drużynowego wybrano Wiktora Szydłowskiego⁵². Ks. Paweł Grzybowski miał pełnić w tej drużynie funkcję kapelana. W momencie założenia drużyna liczyła 4 zastępy. 19 osób uczyło się w szkole powszechnej, 7 harcerzy uczęszczało do gimnazjum, 2 do

⁵² Drużynowy był zatrudniony w PKP na etacie rysownika, miał wtedy 20 lat i posiadał stopień Harcerza Orlego. Przybocznymi zostali: Zbigniew Ulanowicz (lat 16) i Władysław Danowski (lat 19) (AAN ZHP 1918-39, sygn. 1380, k. 41).

szkoły zawodowej, jeden zakwalifikowany był do kategorii pozaszkolnej a 2 należało do tzw. zarobkujących⁵³.

W Archiwum Akt Nowych znajduje się raport tej drużyny za rok 1930, w którym jako drużynowy występuje Jakub Szałaj a opiekunem jest ks. P. Grzybowski. Jako liczbę osób w drużynie podano 22 harcerzy. J. Szałaj podał też, że drużyna dysponuje własną biblioteką liczącą 60 pozycji (z czego 20 książek harcerskich). W trakcie pisanie raportu drużynowy odnotował, że „z powodu zatargu ze szkołą ścisłych danych nie mogę podać”⁵⁴. Trudno dziś ustalić, czym spowodowany był konflikt i czy miał wpływ na relacje między Kościołem a szkołą.

W 1923 r. w Starosielcach powstało Koło Przyjaciół Harcerstwa. Koło liczyło 25 osób, a funkcję przewodniczącego sprawował inż. Edward Landsberg. Zajmowano się przede wszystkim zbiórką funduszy na kolonie letnie oraz organizowano zabawy w ogrodzie miejskim na cele harcerskie⁵⁵. Około roku 1925 Koło Przyjaciół Harcerstwa skupiało w swych szeregach już 52 osoby i zajmowało się wspieraniem inicjatyw harcerskich podejmowanych w mieście. Członkowie Koła pomagali także w organizacji letniego wypoczynku. Przewodniczącym Koła był Wacław Tarło-Maziński (kierownik szkoły) a instytucją wspomagającą Ochotnicza Straż Pożarna w Starosielcach⁵⁶.

Raport z 17 lutego 1929 r. podaje, że Koło Przyjaciół działało przy I Drużynie Harcerskiej (męskiej) im. T. Rejtana (mieszczącej się na plebanii)⁵⁷. Liczyło 28 osób i zostało założone 2 lutego 1929 r. Przewodniczącym był E. Zwolanowski, jego zastępcą inż. K. Nowaczek, sekretarzem S. Dawnis, skarbnikiem W. Gilejkowa, a opiekunem i kapelanem ks. P. Grzybowski⁵⁸. W zbiorach Archiwum Akt Nowych za-

⁵³ W sumie w drużynie było 34 harcerzy (w tym 3 funkcyjnych). W ciągu roku zdobyto 57 sprawności. Biblioteka harcerska liczyła 48 pozycji harcerskich oraz 112 innych. W kursach PW uczestniczyło 3 harcerzy (AAN, ZHP 1918-39, sygn. 1380, k. 42-43).

⁵⁴ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 1403, k. 12; AAN, ZHP 1918-39, sygn. 1380, k. 41.

⁵⁵ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 667 p. 85, k. 7.

⁵⁶ AAN ZHP 1918-39, sygn. 1380, k. 41.

⁵⁷ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 668, k. 22.

⁵⁸ Tamże.

chowało się sprawozdanie KPH za rok 1929, w którym wśród najważniejszych celów działania przedstawia się m.in.: pozyskanie pieniędzy dla harcerzy, sprawa lokalu do ćwiczeń, urządzenie święta harcerza w Starosielcach, sprawę wyjazdu KPH i drużyny na Złot (w roku 1929 odbył się II Narodowy Złot w Poznaniu – przyp. A.D), urządzenie zabawy tanecznej, sprawa kursu gazowego dla drużyny oraz utworzenie Przysposobienia Wojskowego w drużynie⁵⁹.

18 lutego 1930 r. wysłano oficjalną prośbę o zarejestrowanie KPH w strukturach ZHP, podając liczbę osób 44, a jako przewodniczącego W. Tarło-Mazińskiego. Funkcję wiceprzewodniczącej pełniła O. Zwołanowska, sekretarzem był J. Morozowicz, skarbnikiem K. Surowiec. Podano też, że w ciągu roku nikt z druhow nie składał przyrzeczenia, natomiast w drużynie żeńskiej było takich osób aż 36⁶⁰.

Zachowały się też dwa zaproszenia wysłane przez KPH w Starosielcach. Pierwsze z 2 czerwca 1930 r. (do drużyny Janiny Sokołowskiej), w którym Zarząd Koła oraz komendy drużyn I DH (żeńskej) im. E. Plater i I DH (męskiej) T. Rejtana proszą o przybycie na Dzień Harcerza. W programie wymienia się też poświęcenie sztandaru drużyny żeńskiej⁶¹. Drugie zaproszenie nosi datę 20 maja 1931 r. Z jego treści wynika, iż Zarząd KPH i I Drużyna Harcerska (męska) im. T. Rejtana w Starosielcach zapraszają Naczelnika ZHP na „Dzień Harcerza” oraz rocznicę 5-lecie powstania drużyny⁶².

Z relacji ówczesnych harcerzy i zachowanych dokumentów wynika, że harcerstwo odgrywało w Starosielcach szczególną rolę. Eugeniusz Wysocki, który swoją „karierę” w harcerstwie rozpoczynał w 1927 r. od zuchów, wspomina, iż w tamtym okresie harcerstwo w Starosielcach było najprężniejszą z działających organizacji młodzieżowych, największym autorytetem ks. Grzybowski a po nim kierownik szkoły Tarło-Maziński i starsi harcerze z drużyny „Orłów”⁶³. Harcerze uczestniczyli w obchodach z okazji 3 maja i 11 listopada,

⁵⁹ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 667 p. 85, k. 45.

⁶⁰ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 667 p. 85, k. 47.

⁶¹ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 2025, k. 157.

⁶² AAN, ZHP 1918-39, sygn. 667 p. 85, k. 22.

⁶³ *Wspomnienia Eugeniusza Wysockiego*, w: K. Obłocki, *Starosielskie wspomnienia 1872-2000*, s. 447.

w wieczornicach poświęconych historii Polski i wybitnych Polaków. Opiekowali się też grobem nieznanego żołnierza na cmentarzu⁶⁴.

Na kartach historii miasta zapisali się harcerze i ich niezwykle pomysły. Na przykład przyboczna drużyny żeńskiej Alina Babińska, mając do wykonania godło Polski na uroczystości patriotyczne, wyskubała pióra kurom i w ten sposób razem z innymi druhnami „wyhaftowały” piękny wzór. Z kolei drużyna męska wykonała na uroczystości patriotyczne wieniec z symbolami ZHP⁶⁵.

Burzliwy rozkwit i działalność drużyn harcerskich został na moment zastopowany w roku 1932, kiedy to doszło do tragicznego wypadku, będącego zamknięciem pewnego etapu w historii harcerstwa starosielskiego. Tadeusz Wojtulewicz (harcercz z drużyny „Orłów”) wspomina, iż w sierpniu 1932 r. był świadkiem tragicznej śmierci ks. Grzybowskiego na obozie w Rybnikach koło Czarnego Bloku⁶⁶. Był to szok dla harcerzy i parafian. Nic dziwnego, że pogrzeb przemienił się w wielką manifestację pamięci. Od stacji kolejowej harcerze nieśli trumnę z ciałem swego ukochanego proboszcza⁶⁷.

Po śmierci ks. Grzybowskiego zawiązano komitet budowy pomnika. W skład komitetu wszedł hufcowy W. Tarło-Maziński. W dniu 1 listopada 1934 r. na placu szkolnym zebrały się tłumy i z orkiestra ruszyły na cmentarz, gdzie kapelan ks. A. Lewosz poświęcił kaplicę pomnik⁶⁸. W „Harcerskim Zewie Kresowym” napisano, iż w Dzień Zaduszny poświęcono pomnik ku czci ks. Grzybowskiego. Po poświęceniu udano się do grobu nieznanego żołnierza, którym opiekowali się harcerze starosielscy. Żeńskie drużyny i męska dwójka doprowadziły grób „do należytego, a nawet efektownego” stanu⁶⁹. Dalej autor opisuje, że „przy pracy obok zucha, harcerki, harcerza, spotkać można było członków KPH. Z III DH (żeńskej) „Góry” drużna Wili-majtysówna opiekuje się stale jednym starym nieznanym grobem. Ze-

⁶⁴ *Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, s. 442.

⁶⁵ Tamże, s. 443.

⁶⁶ *Wspomnienie o mieszkańcu Starosielc Tadeuszu Wojtulewicz*, w: K. Obłocki, *Starosielskie wspomnienia 1872-2000*, s. 128.

⁶⁷ *Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, s. 438.

⁶⁸ „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 9/18, s. 12.

⁶⁹ Tamże.

brane na cmentarzu zuchy samorzutnie ozdobiły parę opuszczonych grobów”⁷⁰.

Pomimo tragedii harcerze dalej udzielali się w Starosielcach i poza granicami miasta. I tak na przykład w 1933 r. Komenda Hufca w Starosielcach wpłaciła 50 złotych, zakupując obligacje Pożyczki Narodowej⁷¹. Harcerze III DHM w Starosielcach zostali zauważeni w ogólnopolskim czasopiśmie „Na Tropie”, gdzie wyróżniono ich za sprawozdanie z „kampanii jesiennej i z wycieczek zimowych”, a „Orły” z „Błękitnej Trójki” dostały nagrodę za udział w konkursie czytelnictwem⁷².

Rok 1933 przyniósł reorganizację struktur hufcowych. Na mocy rozkazu L/7 z 28 października zwolniono dotychczasowych kendantów a zatwierdzono nowych. I tak Hufcem Białostok II (obejmującym drużyny z powiatu białostockiego) został W. Tarło-Maziński – dyrektor szkoły powszechnej w Starosielcach. Wśród członków znaleźli się: Zenon Trofimowicz, Eugeniusz Sokołowski, Zbigniew Ułanowicz, Piotr Iwaszczuk, por. rez. Henryk Roszkowski oraz ks. Antoni Lewosz⁷³. Ten ostatni po śmierci ks. P. Grzybowskiego został nowym proboszczem w Starosielcach. Wśród wielu zajęć duszpasterskich aktywnie włączył się w działalność harcerską, o czym świadczy m.in. jego udział w składzie komendy hufca.

W 1933 r. Alina Ziębowiczówna została komendantką II Hufca Białostok (żeńskiego). Siedzibą hufca była szkoła powszechna w Starosielcach⁷⁴. W 1934 r. dokonano kolejnego podziału. Drużyny ze Starosielc i Choroszczy należały do Hufca Białostockiego III (hufcową była nadal Alina Ziębowiczowa)⁷⁵.

W roku 1933 zwolniono Władysława Danowskiego z funkcji drużynowego I DH (męskiej) im. T. Rejtana w Starosielcach⁷⁶.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ „Harcerski Zew Kresowy” 1933, nr 8, s. 3.

⁷² Drużyna otrzymała ocenę dostateczną. „Na Tropie” z 10 stycznia 1937, nr 1, s. 4.

⁷³ „Harcerski Zew Kresowy” 1933, nr 7, s. 8.

⁷⁴ „Harcerski Zew Kresowy” 1933, nr 7, s. 4.

⁷⁵ „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 9/18, s. 13-14.

⁷⁶ „Harcerski Zew Kresowy” 1933, nr 7, s. 8.

1 czerwca 1934 r. przy I DH (męskiej) im. T. Rejtana w Starosielcach powstało Zrzeszenie Starszych Harcerzy, które za patrona obrało „światłą postać miejscowego działacza harcerskiego śp. Ks. Pawła Grzybowskiego”⁷⁷. Inicjatorem powołania owego Zrzeszenia był Z. Trofimowicz – drużynowy „rejtaniaków”. Do nowej organizacji należeli obok uczniów najstarszych klas gimnazjum także rzemieślnicy (murarze, stolarze, rolnicy itp.). W sumie było to około 20 młodzieńców w wieku od 19 do 24 lat⁷⁸. Jedną z pierwszych inicjatyw było zorganizowanie w Starosielcach Koła Ligi Morskiej i Kolonialnej, w której „pole do działania i kierunek pracy nadawali ci starsi harcerze, którzy są zwolennikami sprawy morskiej”⁷⁹.

Jak doniosło „Echo Białostockie” 28 maja 1935 r. w świetlicy „Rejtaniaków Starosieleckich” odbyło się zebranie Zarządu Zrzeszenia Starszych Harcerzy im. Ks. Pawła Grzybowskiego, na którym ogłoszono referat: „Wyniki dotychczasowej pracy starszoharcerskiej w Starosielcach i wnioski na przyszłość”⁸⁰. Wybrano również skład Zarządu: kierownikiem został Z. Trofimowicz a zastępcą W. Prytycka. Ks. A. Lewosz został mianowany kapelanem a sekretarzami Paweł Sidorowicz i Leonard Trofimowicz. Zarząd uzupełnił skarbnik w osobie Eugenii Zubryckiej oraz członkowie Lucyna Szyndlerówna i Stanisław Siniło⁸¹. Stowarzyszenie miało za zadanie współpracować ze szkołą, Kościołem i innymi organizacjami⁸².

Staraniem KPH 3 czerwca 1934 r. zorganizowano „Dzień harcerza”, który skupił 600 osób. Jak opisywał to wydarzenie „Harcerski Zew Kresowy”, przybyli harcerze z drużyn białostockich, supraskich i z Czarnej Wsi. Wśród licznych atrakcji były m.in. turniej siatkówki (który wygrali „rejtaniacy”) oraz bieg na 1,5 kilometra (zwycięzcą zo-

⁷⁷ [Chudy pies], Zrzeszenie Starszych Harcerzy, „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 7/16, s. 11.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 8/17, s. 11.

⁸⁰ *Ruch starszoharcerski w Starosielcach*, „Echo Białostockie” z 3 czerwca 1935, nr 152, s. 5.

⁸¹ Tamże.

⁸² Wiera Prytycka podaje tutaj rok 1936 jako datę powołania organizacji (*Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, s. 442).

stał Józef Malewicz ze Starosielc). Wśród gości obecni byli: Andrzej Świerczyński - zastępca komendanta chorągwi i P. Busłowska – hufcowa na miasto Białystok⁸³. Przedwojenny harcerz Zbigniew Żochowski pamięta też harce pomiędzy drużynami z Białegostoku i Supraśla, gdzie jak wspomina – „całą noc, na podwodach i pieszo, włóczyliśmy się wtedy po lasach nad Supraślanką”⁸⁴.

Harcerze byli ze sobą na dobre i złe. Łączyła ich radość, ale i wspólne smutki. W 1934 r. ukazał się nekrolog informujący o śmierci harcerki. Z jego tekstu wynika, że „w czasie wakacji ruch harcerski w Starosielcach odczuł boleśnie stratę jednej z bardzo czynnych, pełnych zapału i energii harcerek. Tragiczny bowiem wypadek przeciął nić żywota druhny Władysławy Woroszyłówny jednej z najstarszych harcerek ośrodka, przybocznej i przez pewien czas p.o. drużynowej I DHŻ im. E. Plater w Starosielcach. Przykładna, wzorowa i zawsze sumienna w wykonywaniu swych obowiązków Druhna poszła służyć Panu. Cześć Jej pamięci”⁸⁵. Były też chwile do radosnego świętowania. Na przykład w dniu imienin hufcowego i prezesa KPH w Starosielcach W. Tarło-Mazińskiego, (dzięki któremu powstały: I DH (żeńską), II DH (męską) oraz wszystkie gromady zuchowe) harcerze zorganizowali niezwykle uroczystości. Jak doniósł „Harcerski Zew Kresowy”, aby uczcić solenizanta, drużyny szkolne w nocy ubrały zielenią szkołę a zebrane 20 złotych przeznaczyły na powodzian. „Znając bowiem Jego ustosunkowanie się do pracy społecznej – zanotował autor artykułu – słusznie przypuszczaliśmy, że tem sprawimy Mu wielką przyjemność”⁸⁶. Napisano też, że dzięki staraniom solenizanta „do ruchu zaangażowały się pierwszorzędne siły w postaci nauczycielek i nauczycieli tutejszej szkoły i wreszcie dzięki Jego wpływom harcerstwo na terenie naszego miasteczka jest traktowane jako jedna z pierwszych organizacji”⁸⁷.

⁸³ „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 7/16, s. 11.

⁸⁴ *Wspomnienie Zbigniewa Żochowskiego*, w: K. Obłocki, *Starosielskie wspomnienia 1872-2000*, s. 280.

⁸⁵ „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 7/16, s. 11.

⁸⁶ [Dr. Bajbam], *Jak uczciliśmy Dzień Imienin naszego Prezesa K.P.H.*, „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 8/17, s. 11.

⁸⁷ Tamże.

Nie możemy zapomnieć, że Starosielce były miastem zamieszkałym w dużej mierze przez pracowników kolei. Nic więc dziwnego, że w raporcie wysłanym do Głównej Kwatery Harcerzy w Warszawie z 27 lutego 1935 r. (L 78/35) podano spis drużyn harcerskich złożonych z dzieci pracowników kolejowych, a wśród nich dwie ze Starosielc. W tym wypadku była to wspomniana już drużyna im. T. Rejtana (liczącą 67 osób, drużynowy Z. Trofimowicz) i drużyna J. Piłsudskiego (53 osoby, drużynowy L. Chmaro)⁸⁸.

Jedną z ostatnich wzmianek na temat harcerzy jest informacja z 12 maja 1938 r., kiedy to w Starosielcach Małych I DH (męska) urządziła „ognisko dla wieśniaków, na którego programłożyło się: zagajenie, wiersz, wyjątki z pism J. Piłsudskiego, piosenki legionowe, trzyminutowa cisza, hymn »Jeszcze Polska nie zginęła«”⁸⁹.

Obozy i wędrowniki

Ważną rolę w wychowaniu młodzieży odgrywała turystyka i wypoczynek. Jak już wspomniano, pierwsze obozy i wycieczki dla młodzieży starosielskiej organizował ks. P. Grzybowski przy współpracy z zakładami pracy i innymi organizacjami. Wiadomo na przykład, że Dyrekcja Drogowych Warsztatów Mostowych zakupiła sprzęt biwakowy na wyprawy harcerskie. Wspierała też finansowo wyjazdy na biwaki, obozy i wycieczki krajoznawcze⁹⁰. Harcerze dostawali też od kolei, która opiekowała się drużyną, wagon do przejazdu na obóz i użytku w czasie jego trwania. Dzięki temu mogli pojechać m.in. do Katowic, Częstochowy, Krakowa, Wieliczki, Góry Kalwarii, Wilna, Druskiennik, Drui i dalej kolejką wąskotorową z kajakami aż do granicy z Łotwą⁹¹. Z kolei zuchy jeździli na obozy do Rudy koło Grajewa⁹².

⁸⁸ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 1265, k. 12.

⁸⁹ „Głos Uczniowski”, maj-czerwiec 1938, nr 3, s. 29.

⁹⁰ *Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, s. 442.

⁹¹ *Wspomnienie Zbigniewa Żochowskiego*, s. 279.

⁹² *Wspomnienia Wiery Prytyckiej*, s. 438.

Od 9 do 30 lipca 1930 r. młodzież męska ze Starosielc przebywała na obozie w Horoszewie nad Dniestrem (woj. tarnopolskie). Harcerze przebywali pod opieką drużynowego Szydłowskiego. W czasie trwania obozu mieli okazję poznać nowe tereny polskie i zwyczaje miejscowej ludności. Pomoc i opiekę okazali żołnierze Korpusu Ochrony Pogranicza.

W 1931 r. harcerze przebywali na pięciodniowym obozie wiosennym w Turczyni koło Starosielc. Z kolei obóz letni drużyny żeńskiej odbył się w Dzikich koło Starosielc. Obóz trwał od 2 do 9 lipca. Prowadziła go drużynowa nauczycielka Ziębownicowa i jak zanotowano w raporcie – „pod względem wychowawczym był na poziomie”⁹³.

W 1932 r. harcerki I DH im. E. Plater w liczbie 30 przebywały ponad 20 dni na obozie w Porzecz koło Druskiennik. Komendantką była Jadwiga Buzalska.

W czasie wakacji drużyny ze Starosielc w 1934 r. wyjechały na obóz wędrowny na 3 tygodnie w Beskid Zachodni, Karpaty i Pieniny. Wyjazd odbył się dzięki komendantce hufca A. Ziembowiczowej, drużynowej III DHŻ „Góry” oraz drużynowemu II DHM Władysławowi Ziembowiczowi⁹⁴. Harcerze mieli okazję uczestniczyć w pogrzebie ministra gen. B. Pierackiego w Starym Sączu. Spotkali się też z wielką życzliwością mieszkańców Starego Sącza, którzy wsparli ich finansowo. Pomogli też Opieka Rodzicielska przy szkole powszechnej w Starosielcach oraz Zakrzewscy i pani Sleiniderowa⁹⁵.

W czasie tych samych wakacji „rejtaniacy” zorganizowali obóz wędrowny wodny (trwający prawie trzy tygodnie). Na lekkich białoczerwonych żaglowych kajakach (zbudowanych własnoręcznie w okresie wiosennym) ruszyli z Fast i płynąc przez Narew i Biebrzę dotarli do Kanału Augustowskiego, na jezioro Necko, Białe, Studzieniczne i Czarną Hańczę dopłynęli do klasztoru na Wigrach⁹⁶.

⁹³ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 668, k. 47.

⁹⁴ Obóz trwał od 17 czerwca do 6 lipca 1934 r. Trasa biegła przez Stary Sącz, Szczawnicę, Krościenko, do Piwnicznej i Krynicy. W sumie harcerze przebyli trasę 415 kilometrów („Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 9/18, s. 12).

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ „Harcerski Zew Kresowy” 1934, nr 7/16, s. 11.

W 1937 r. w celu poznania kraju i nawiązania bliższego kontaktu pomiędzy drużynami kolejowymi a Referentem Drużyn Kolejowych w dniach od 22 do 24 maja zorganizowano wycieczkę do Katowic. Wzięli w niej udział harcerze z II i III drużyny starosielskiej⁹⁷.

Liczba i nazwy

Trudno jest dzisiaj ustalić faktyczną liczbę i nazwy drużyn działających w okresie międzywojennym w Starosielcach. Brak dowodów na piśmie, zawodzi pamięć i wiele informacji wyklucza się nawzajem. Na przykład dokumenty z lat 1926-1929 podają istnienie I DH (męskiej) im. „Nieznanego Żołnierza”⁹⁸. Wydaje się to dość dziwne, skoro I DH nosiła imię T. Rejtana. Z kolei E. Wysocki wspomina, iż należał do drużyny im. Stanisława Małachowskiego⁹⁹.

Z danych statystycznych o drużynach (L 38/31 z 1931 r.) wymienia się istnienie I DH (żeńskej) im. E. Plater w Starosielcach¹⁰⁰, założonej w roku 1929. Funkcję drużynowej pełniła wtedy Alina Ziembowiczowa, a opiekunką była Ludwika Słabowska. W roku 1933 liczyła 70 harcerek¹⁰¹. W 1934 r. drużynową DH (żeńskej) im. E. Plater działającej przy szkole powszechnej została Wiera Prytycka¹⁰².

W 1933 r. w „Harcerskim Zewie Kresowym” znajduje się notatka informująca o tym, że 28 października Komendantka Chorągwi A. Sandomierska mianowała Zinaidę Szydłowską tymczasową drużynową II DH (żeńskej) w Starosielcach. Co ciekawsze, miała to być według relacji drużyna rosyjska!¹⁰³ Powyższe opracowanie zawiera również informacje o istnieniu III drużyny żeńskiej „Góry”.

⁹⁷ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 1267 p. 166, k. 70.

⁹⁸ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 1264, k. 54.

⁹⁹ *Wspomnienia Eugeniusza Wysokiego*, s. 447.

¹⁰⁰ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 2022, k. 4.

¹⁰¹ AAN, ZHP 1918-39, sygn. 2140, k. 8.

¹⁰² *Wspomnienia Wierzy Prytyckiej*, s. 438.

¹⁰³ „Harcerski Zew Kresowy” 1933, nr 7, s. 4.

Sprawozdanie Zarządu Oddziału Białostockiego podaje że w roku 1931 była tylko jedna drużyna męska i jedna żeńska, natomiast dwa lata później miała powstać jeszcze jedna drużyna żeńska¹⁰⁴.

Zbigniew Żochowski twierdzi, że będąc w gimnazjum, wstąpił do III Drużyny (męskiej) o specjalności żeglarskiej, która nosiła imię ks. P. Grzybowskiego¹⁰⁵. Potwierdza to E. Wysocki, który opisuje, że była to drużyna o specjalności żeglarskiej i byli w niej starsi harcerze ze Starosielc uczący się w szkołach średnich w Białymstoku. Drużyna ta miała sięgać tradycją do „Orłów”, a jej nazwę zmieniono po śmierci ks. Grzybowskiego. Drużyna miała swój sztandar. Według E. Wysockiego, pierwszym drużynowym był Wiktor Szydłowski, potem Zenon Trochimowicz, Leonard Trochimowicz i Henryk Rezler¹⁰⁶.

Jeśli chodzi o drużyny zuchowe, to Zbigniew Żochowski wspomina, że wstąpił do zuchów, którymi opiekowała się nauczycielka Śmiłówna¹⁰⁷.

Krzysztof Obłocki w swojej książce *Starosielskie wspomnienia* wymienia następujące drużyny: zuchowa żeńska i męska, męska im. Stanisława Małachowskiego, męska im. T. Rejtana, żeńska im. E. Plater i III Drużynę Żeglarską (męską) im. ks. P. Grzybowskiego.

*

Na podstawie dokumentów i relacji świadków widać, jak bardzo przykład życia ks. Pawła Grzybowskiego stał się dla harcerzy starosielskich wzorem umiłowania Boga i Ojczyzny. Od pogrzebu do wybuchu wojny, w rocznicę śmierci ks. Grzybowskiego młodzież szkolna zbierała się na cmentarzu, aby uczcić pamięć swego proboszcza. W Zaduszki harcerze pełnili warty honorowe przy grobach ks. Pawła Grzybowskiego i nieznanego żołnierza¹⁰⁸.

Pracę nad kształtowaniem serc młodzieży kontynuował ks. Antoni Lewosz. W sumie przez prawie dwadzieścia lat parafia starosielska była miejscem harcerskich działań. To, czego młodzi ludzie spod

¹⁰⁴ Sprawozdanie Zarządu Oddziału, Białystok 1933, s. 21-23.

¹⁰⁵ *Wspomnienie Zbigniewa Żochowskiego*, s. 279.

¹⁰⁶ *Wspomnienia Eugeniusza Wysockiego*, s. 447.

¹⁰⁷ *Wspomnienie Zbigniewa Żochowskiego*, s. 279.

¹⁰⁸ Wywiad z H. Zapadko (w posiadaniu autora).

znaku lilijki nauczyli się na wspólnych zbiórkach na plebanii, na wycieczkach i obozach, zaprocentowało w latach późniejszych piękną postawą wiary i patriotyzmu. Młodzi Starosielczanie złożyli na ołtarzu Ojczyzny najpiękniejszy dar służby przyplacony niejednokrotnie życiem. Wielu z nich brało udział w wojnie obronnej w 1939 r., wielu należało do Armii Krajowej, wielu zostało poddanych represjom i wywiezionych na Syberię.

Dzisiaj Starosielce są już dzielnicą Białegostoku. Przedwojenni harcerze rozjechali się po świecie lub odeszli na wieczną wartę. Nie ma już większości zakładów kolejowych i tego specyficznego klimatu małego miasteczka. Ale wciąż żywe są idee zaszczipione w Starosielcach przed 85 laty. Jak dawniej młodzież starosielska wstępuje do drużyn harcerskich i kultywuje pamięć o tych, którzy odeszli.

Po wojnie jednej z ulic prowadzącej na stary cmentarz nadano imię ks. Pawła Grzybowskiego, w 60 rocznicę śmierci pierwszego drużynowego wmurowano tablicę pamiątkową ku jego czci. Tablicę ufundowali harcerze z Kręgu Seniora noszącego imię ks. Grzybowskiego. Ten zasłużony kapłan jest również bohaterem drużyny harcerskiej działającej w parafii w Krypnie.

KRZYSZTOF SYCHOWICZ

Postawy duchowieństwa i sytuacja Kościoła katolickiego w powiecie sokólskim w połowie lat 50 XX wieku

Przystępując do opracowania tego tematu, początkowo zamierzałem ograniczyć się jedynie do omówienia sytuacji księży i Kościoła katolickiego z terenu samej Sokółki. Szybko okazało się jednak, że byłby to obraz fragmentaryczny i niepełny, gdyż w tym okresie zarówno działalność represyjna władz komunistycznych, mających swą siedzibę w tym mieście, jak i ta prowadzona przez duchownych obejmowała swym zasięgiem teren całego powiatu. Wynika to m.in. z tego, że decyzje podejmowane przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej, Wydział Oświaty czy Komitet Powiatowy Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Sokółce traktowały duchownych jako pewną, w miarę zwartą grupę, różnicując jedynie sposób oddziaływania na poszczególne osoby.

Dzisiaj wiemy już, że niemal od początku swego istnienia władze komunistyczne rozpoczęły walkę z Kościołem katolickim, dążąc do osłabienia jego wpływu na społeczeństwo. I chociaż w pierwszych latach PRL-u nie była ona prowadzona oficjalnie, to gromadzeniem materiałów mających później służyć do ataku na duchownych zajmowały się Urząd Bezpieczeństwa Publicznego oraz administracja. Wykorzy-

stano je głównie operacyjnie w okresie od 1947 r. do 1955 r., kiedy to właśnie dzięki tym dokumentom wielu księży trafiło do więzień, a innych zastraszano i próbowano zmusić do współpracy. W materiale tym zająłem się latami przełomu (1954-1957), kiedy przynajmniej teoretycznie nastąpiło przejście od okresu stalinowskiego do pozorów systemu demokratycznego w Polsce.

Wśród zgromadzonych do 1954 r. informacji, dotyczących działalności duchowieństwa katolickiego na terenie powiatu sokólskiego, znalazły się też te charakteryzujące instytucje prowadzone przez zakony. I tak w styczniu tego roku I sekretarz KP PZPR w Sokółce donosił do KW PZPR w Białymstoku m.in. o znajdującym się na terenie powiatu Zakładzie Salezjanów w Różanymstoku (przebywało tam 14 księży, w tym proboszcz i wikary niebiorący udziału w wychowaniu młodzieży oraz tzw. współpracownicy pracujący jako wychowawcy, ogrodnicy, krawcy, piekarze, pracownicy fizyczni). Dyrektorem Seminarium był wówczas ks. Mieczysław Szczęsny, a ks. Andrzej Fużyński (przybył w sierpniu 1949 r.) nauczał młodzież historii współczesnej Polski. Administratorem, czyli prefektem, był natomiast ks. Zygmunt Jędrzejak, a gospodarzem rolnym współbrat Franciszek Bójwid. W Małym Seminarium Duchownym przebywało w tym czasie około 360 uczniów, głównie pochodzenia chłopskiego¹.

Obok nich jako prowadzące działalność na terenie powiatu wymieniono także siostry salezjanki z Różanegostoku (było ich 18, od 1945 r. do maja 1952 r. prowadziły one Dom Dziecka z 40 podopiecznymi, których pod koniec tego okresu zabrano do państwowego Domu Dziecka w Jabłonowie koło Białegostoku)². W omawianym przedziale czasowym przebywało tam kilkanaście kandydatek na nowicjuszek, a przełożoną była Helena Kwiecieniówna. W samej Sokółce przy ul. Ściegiennego 63 siedzibę swoją miały Służebnice Jezusa w Eucharystii, przybyłe do tego miasta po II wojnie światowej (na czele ich stała przełożona Jadwiga Podolska, a do 1953 r. siostry Łucja Mamińska

¹ Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej APB), KW PZPR w Białymstoku, 33/V/31, I sekretarz KP PZPR w Sokółce do KW PZPR w Białymstoku, 29 I 1954 r., k. 84, 86.

² Tamże, k. 86 in.

i Katarzyna Skuriat wykładały religię w szkołach podstawowych) oraz Siostry Najświętszej Marii Panny Niepokalanie Poczętej przy ul. Mickiewicza 3 (przełożoną ich była siostra Emilia Puciłowska przybyła z Grodna w 1947 r.)³. Według sporządzonej dla potrzeb KW PZPR w Białymstoku informacji siostry te nie przyznawały się do tego, że należą do zakonu, zajmowały się tkaniem dywanów i przędzeniem wełny. W gronie tym znalazły się także Misjonarki Świętej Rodziny w Grodzisku gm. Suchowola, z których siostry Janina Wanda Majewska nauczwała dzieci religii w kościele i kaplicy w Zwierzyńcu Wielkim gm. Dąbrowa, a siostra Wiktoria Lisińska pełniła funkcję zakrystianki w kościele w Grodzisku. Zakonnice z tego samego zakonu przebywały też w Suchowoli, gdzie cztery z nich pracowały w internacie gimnazjalnym, a pozostałe prowadziły gospodarstwo.

Księża katolicy z terenu powiatu sokólskiego odczuwali również działania władz w związku z procesem bp Czesława Kaczmarka i aresztowaniem prymasa Stefana Wyszyńskiego. Skutkiem wydanego przez Episkopat pod presją władz komunistycznych 28 września 1953 r. oświadczenia, krytykującego działalność biskupa oraz potępiającego tworzenie i działanie, jak to określono, ośrodków dywersyjnych przeciwko państwu, było ślubowanie na wierność konstytucji PRL, złożone przez członków Episkopatu 17 grudnia 1953 r.⁴ W dalszej kolejności złożyć je mieli pozostali duchowni. Na terenie pow. sokólskiego w pierwszej grupie ślubowania nie złożyli: ks. Adam Suchwałko z gm. Suchowola, ks. Stanisław Szyroki z Kuźnicy, ks. Makary Jancewicz z Sokółki oraz ks. Izidor Krawel z Klimówki i ks. Jan Trochim, przy nazwisku tego ostatniego pojawiła się adnotacja, iż kilka dni wcześniej wyszedł z więzienia⁵.

³ Tamże, k. 87.

⁴ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/33, Deklaracja Episkopatu Polskiego, 28 IX 1953 r. Warszawa, k. 28; H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL 1944-1990*, Warszawa 1997, s. 109; J. Żaryn, *Kościół w Polsce w latach przełomu (1953-1958). Relacje ambasadora RP przy stolicy apostolskiej*, Warszawa 2000, s. 18; A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 35 in.

⁵ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/31, Referat Organizacji Masowych w Białymstoku do Wydziału Organizacji Masowych KC PZPR w Warszawie (załącznik zawierający wykaz księży, którzy nie złożyli ślubowania), 23 II 1954 r., k. 114.

W powiecie tym w okresie od 1950 r. do 1953 r. władze odnawiały bardzo intensywną działalność duchownych, mającą na celu tworzenie nowych obiektów sakralnych⁶. Natomiast w latach 1953-1954, kiedy doszło do intensyfikacji działań władz skierowanych przeciwko Kościołowi katolickiemu, na skutek działań Wydziału Wyznań i Referatów PRN, w Sokółce zlikwidowano około 30 punktów (kaplic do nauki religii) w prywatnych domach oraz nie dopuszczono do budowy czterech nowych obiektów sakralnych. Odnośnie do mających miejsce na przełomie 1953 i 1954 r. kontaktów duchowieństwa z młodzieżą stwierdzono, że księża rozdawali bilety do kina dla dzieci uczęszczających na lekcje religii, a oprócz tego w godzinach pozalekcyjnych organizowali tzw. saneczkowanie oraz zbiorową naukę jazdy na nartach⁷. Podkreślano, że działalności takiej nie prowadziło natomiast harcerstwo i ZMP. Sytuacja opisana powyżej miała miejsce w powiecie sokólskim, łomżyńskim i Olecku.

Pomimo silnej presji wywieranej przez władze, duchowni nie byli biernymi obserwatorami umacniania się systemu komunistycznego. Jak meldował 26 lutego 1954 r. KW PZPR w Białymstoku do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, na terenie województwa białostockiego próbowali oni wpływać na rodziców członków partii i byłych funkcjonariuszy UB i MO, dążąc do odciążenia ich od pracy w strukturach tych instytucji. Robił tak m.in. ks. Jan Malinowski, proboszcz w Kuźnicy, który przekonywał ojca kierownika Referatu do Spraw Wyznań Prezydium PRN w Sokółce Kozaka, aby namówił syna Henryka do rezygnacji z funkcji „wyznaniowca”⁸.

To wydawałoby się dosyć niegroźne działanie zaniepokoiło jednak władze partyjne do tego stopnia, że stało się jednym z tematów wojewódzkiej odprawy sekretarzy KP PZPR, przewodniczących PPRN

⁶ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Ocena działalności kurii na terenie woj. białostockiego (I 1956), k. 367.

⁷ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Informacja o działalności kleru katolickiego na terenie woj. białostockiego na przełomie 1953/1954 r., k. 133.

⁸ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/30, Meldunek z ostatnich wydarzeń działalności kleru na terenie woj. białostockiego, 26 II 1954 r. Białystok, k. 85.

i szefów PUBP⁹. W jej wyniku polecono pracownikom dokonanie rozpoznania środowiska księży z podziałem na lojalnych i wrogich, otoczenie opieką duchownych lojalnych i skupienie ich w kontrolowanych przez władze Okręgowych Komisjach Księży oraz zorganizowanie kolektywów powiatowych, które załatwiałoby wszystkie sprawy dotyczące kapłanów, opierając się na materiale przygotowanym przez Referat do Spraw Wyznań PRN. Ten ostatni jednak nie do końca funkcjonował prawidłowo, a jako przykład pozostawienia tego referatu bez odpowiedniej opieki i pomocy podano właśnie Sokółkę, gdzie duchowni wpłynęli ostatecznie na rodzinę wspomnianego wcześniej Henryka Kozaka, który zaczął zdradzać niechęć do dalszej pracy. Co jeszcze ciekawsze, Sekretarz KP PZPR w tej miejscowości stwierdził, że w czasie kolędowania księdza przyjęły wszystkie rodziny pracowników MO i UB na terenie powiatu¹⁰. Z pewnością wywołało to duże poruszenie, gdyż takie zachowanie w omawianym okresie nie powinno w ogóle mieć miejsca.

Dodatkowym czynnikiem mobilizującym władze na tym terenie do przeciwdziałania był z pewnością fakt, iż dwaj inni duchowni z Sokółki – ks. Mieczysław Łapiński i ks. Józef Niemotko, w trakcie tego samego kolędowania, przebywając we wsi Bogusze, namawiali chłopów do niewstępowania do spółdzielni produkcyjnej¹¹. W wyniku tego po kilku dniach ludzie masowo zaczęli z niej występować, a niektórzy żądali nawet od KP PZPR w Sokółce zwrotu podpisanych wcześniej deklaracji. W celu opanowania sytuacji, w porozumieniu z władzami partyjnymi wysłano do tej miejscowości tzw. aktyw, który załagodził całą sytuację. Natomiast w ramach akcji represyjnej szef PUBP w Sokółce przeprowadził rozmowę z ks. Niemotko, w trakcie której zagroził mu pociągnięciem do odpowiedzialności karnej w przypadku

⁹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Wyciąg z protokołu z wojewódzkiej odprawy I sekretarzy KP PZPR, Przewodniczących Prezydów PRN i Szefów PUBP z udziałem kierowników Wydziałów Komitetu Wojewódzkiego PZPR, 2 III 1954 r., k. 150.

¹⁰ Tamże, k. 153.

¹¹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Informacja o działalności kleru katolickiego na terenie woj. białostockiego na przełomie 1953/1954 r., k. 130.

powtórzenia się z jego strony podobnych wystąpień¹². Pewnego rodzaju podsumowaniem tego całego zajścia może być wypowiedź ks. Józefa Marcinkiewicza, dziekana z Sokółki, który 26 marca 1954 r. stwierdził w prowadzonej rozmowie, że „gdyby rząd nie czepiał się do religii i nie zmuszał chłopów do spółdzielni produkcyjnych, to mógłby sobie budować wszystko”.

W związku z mającym miejsce w tym roku ograniczeniem liczby wydawanych zezwoleń na naukę religii w szkołach, również w okręgu szkolnym Sokółka planowano dalsze jej eliminowanie z zajęć¹³. Według danych z 1 czerwca 1954 r. na istniejących na tym terenie 135 szkół, religia była nauczana w 43, natomiast od 1 września miała ona pozostać już tylko w 26 placówkach. Najłatwiej było to osiągnąć nie wydając zgody na prowadzenie tych zajęć księżom, których oceny pod kątem stosunku do systemu komunistycznego 1 lipca tego roku dokonał Wydział Oświaty PPRN w Sokółce¹⁴. I tak według jego pracowników prawa tego należało pozbawić katechetkę Jadwigę Mrugowską w Różanymstoku (według nich starała się oderwać dzieci od zajęć pozalekcyjnych, po przeprowadzonej ocenie pojawił się przy jej nazwisku odręczny dopisek „przeniesiona na woj. poznańskie wraz z zakonem”), ks. Franciszka Czerniawskiego uczącego dotychczas w Nowej Woli, Jakowlanach i Żukach (sugestia, aby w związku z istnieniem na tym terenie spółdzielni nie zezwolić mu na nauczanie) i ks. Michała Dolinkiewicza (był zbyt aktywny, zbudował kaplicę w Wierchlesiu).

Pozytywnie oceniono natomiast ze względu na respektowanie „zarządzeń partii i rządu” (co jednak nie było równoznaczne z lojalistyczną postawą wobec władz, a jedynie świadczyło o „nie podpadnięciu” im) ks. Józefa Zdanowicza (uczył w szkole podstawowej nr 1 i 2 w Sokółce) oraz ks. Zygmunta Piskora z Suchowoli. W podobny sposób potraktowano także ks. Bolesława Olszewskiego (uczył w Si-

¹² APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/29, Informacja dotycząca wrogiej działalności kleru na odcinku wiejskim, 17 IV 1954 r. Białystok, k. 105.

¹³ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Zestawienie statystyczne szkół z nauczaniem religii, stan na 1 VI 1954 r., k. 217.

¹⁴ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/36, Wykaz imienny księży zatrudnionych w szkołach podstawowych na terenie woj. białostockiego, 1 VII 1954 r., k. 38.

drze, Bierwichach i Biernikach), ks. Maurycego Rutkowskiego uczącego w Nowym Dworze i Dubaźnie, ks. Mieczysława Skrobaka (prowadził zajęcia w Trzciance, Jałówce, Romanówce) oraz ks. Stanisława Więckiewicza opiekującego się młodzieżą w Popławce i Wołkuszu. Natomiast w przypadku ks. Stanisława Bujnowskiego (uczył w Babiakach, Michnowcach i Suchenicznym) pojawiła się adnotacja, iż został on przeniesiony na inny teren, w związku z czym sugerowano, aby jego następca takiego zezwolenia już nie otrzymał. Odrębną grupę stanowili duchowni początkowo – z powodu niestwierdzenia łamania przepisów – pozytywnie ocenieni przez Wydział Oświaty, przy których nazwiskach dopisano następnie polecenie o cofnięciu zezwolenia na nauczanie religii. W gronie tym znaleźli się ks. Zygmunt Chodorowski (uczył w Janowie, Krasnem, Białousach), ks. Wacław Chilmon (nauczał w Kopciówce, Olszance, Rutkowszczyźnie) i ks. Czesław Hlebowicz pracujący w Skindzierzu, Czarnymstoku, Zabrodziu i Ostrej Górze¹⁵.

O przypadkowości takiego zróżnicowania księży może świadczyć wystąpienie ks. Piskora z Suchowoli (otrzymał zgodę na nauczanie), który 2 września 1954 r. zaprotestował publicznie przeciwko usuwaniu ze szkół zajęć z religii. Podczas wygłoszonego w kościele kazania powiedział m.in., że z tego powodu młodzież zaczyna odrywać się od Kościoła i „wierzyć w książki ludowe, nie widząc tego, że siedzi w nich zły duch”. Duchowny zwrócił także zebrany uwagę, że właśnie lekcje religii należy traktować jako przedmiot najważniejszy¹⁶. Również we wrześniu stwierdzono, że w Nowym Dworze pow. Sokółka nauczyciele Szkoły Podstawowej Jan Karpienia, Helena Łukowska, Roman Łapiński i inni utrzymywali stały kontakt z ks. Rutkowskim. Przychodzili oni do niego na plebanię i prowadzili dyskusje na tematy dotyczące funkcjonowania szkoły. Ponadto duchowny pożyczal nauczycielom książki o tematyce historycznej¹⁷.

¹⁵ Tamże, k. 39 in.

¹⁶ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/29, Notatka informacyjna nr 2 WUBP w Białymstoku, 3 IX 1954 r., k. 124.

¹⁷ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Białymstoku, 045/840, Sprawozdanie z pracy Sekcji VI Wydziału III WUBP w Białymstoku za wrzesień 1954 r., k. 15 (dalej AIPN Bi).

W związku z represjami stosowanymi w tym okresie przez władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego miało też miejsce przesiedlenie księży salezjanów z Różanegostoku pow. Sokółka do Łądu w województwie poznańskim. Wraz z nimi wyjechały też prawie wszystkie siostry zakonne salezjanki. Podczas tej akcji zlikwidowano prywatną szkołę ogólnokształcącą i małe Seminarium Duchowne. W miejsce to utworzono Zespół Techników Rolniczych. Całość działań określona została przez władze jako sukces, polegający na zlikwidowaniu zaplecza zakonu oraz ograniczeniu „szerzenia fanatyzmu”¹⁸.

Rok 1954 – zamknęło, przynajmniej symbolicznie, przygotowanie i wystawienie przez duchownych dwóch przedstawień, 5 grudnia w Sokółce sztuki „O św. Stanisławie Kostce”, której autorem był ks. Chodorowski z Janowa oraz tydzień później również w Sokółce sztuki „Cud w Lurd”. W tym wypadku autorem i reżyserem był ks. Józef Bujonek z Sokolan. Wydarzenia te pociągnęły za sobą przeprowadzenie rozmowy ostrzegawczej przez pracowników aparatu bezpieczeństwa z dziekanem z Sokółki ks. Marcinkiewiczem¹⁹.

Na terenie tego powiatu bardzo ciekawą była postać ks. Dolinkiewicza, który na początku lat pięćdziesiątych znalazł się w grupie tzw. księży patriotów, a następnie został członkiem Okręgowej Komisji Księży. Przynależność ta wiązała się z popieraniem akcji rządowych, bardzo często wymierzonych przeciwko Kościołowi katolickiemu. Jednak w styczniu 1955 r. wydawało się, że nie był on już tak mocno związany z tym środowiskiem. Wskazywałaby na to m.in. jego wypowiedź w związku z nadawaniem w okresie Bożego Narodzenia przez Polskie Radio kołęd, kiedy to ks. Dolinkiewicz podczas kazania stwierdził, że „ci, co w Boga nie wierzyli, teraz się do niego garną”²⁰.

W związku z rozpoczętym rok wcześniej usuwaniem nauczania religii ze szkół odnotowano, że w powiecie sokólskim doszło do po-

¹⁸ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/30, Sprawozdanie za III kwartał 1954 r. z pracy Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Białymstoku, 13 X 1954 r. Białystok, k. 142.

¹⁹ AIPN Bi, 045/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUd/sBP w Białymstoku za grudzień 1954 r., k. 6.

²⁰ AIPN Bi, 045/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUd/sBP w Białymstoku za styczeń 1955 r., k. 15.

wstania nielegalnych „kompletów”, na których młodzież uczestniczyła w zajęciach. I tak miały one miejsce w Sokółce w domu parafialnym, w Krynkach i Siderce na plebanii, w Majewie w organistówce, w Kowalach w domu prywatnym, w Skindzierzu, Hołodolinie, Kopciówce oraz Rutkowszczyźnie w kaplicy²¹.

Przedstawiciele władz, jak i partii nie mogli być również zadowoleni z działalności duchowieństwa w kwietniu 1955 r., kiedy to odbywały się rekolekcje szkolne. W okresie tym odnotowano, jak to określono w sporządzonej informacji, penetrację przez księży środowiska Związku Młodzieży Polskiej, m.in. w LO w Suchowoli i Sokółce. Wśród wniosków z oceny rekolekcji dokonanej 6 kwietnia tego roku w Wydziale Oświaty KW PZPR w Białymstoku pojawiło się zalecenie pochwalenia dyrektorów i kierowników szkół, wspierających działania władz, na naradach powiatowych oraz prowadzenie z pomocą KP PZPR i gromadzkich Podstawowych Organizacji Partyjnych (POP) prac z rodzicami należącymi do partii, w celu wpłynięcia na Komitety Rodzicielskie, aby aktywniej wspierały nauczycieli w „kształtowaniu naukowego poglądu na świat”²².

Sytuację w całej diecezji białostockiej skomplikowała poważnie w połowie 1955 r. śmierć abp Romualda Jałbrzykowskiego. Ks. Dolińkiewicz przebywał wówczas (19 czerwca 1955 r.) na 50-leciu kapłaństwa ks. Adama Abramowicza w kościele św. Rocha. Po otrzymaniu tej wiadomości od przedstawiciela kurii rozmawiał z dziekanem w Sokółce ks. Marcinkiewiczem na temat przyszłości Kościoła na tych terenach i krokach, jakie mogły podjąć przeciwko niemu władze. W odpowiedzi dziekan stwierdził, że w kurii poważnie brano pod uwagę ewentualne przyłączenie diecezji białostockiej do diecezji łomżyńskiej. Nie tylko jednak obawiano się samej likwidacji, lecz także pojawił się wówczas lęk przed mianowaniem biskupem księdza „pozytywnego”, czyli uległego władzy komunistycznej²³. Według ks.

²¹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/28, Ocena działalności kleru w roku szkolnym 1954/55 [stan na 1 III 1955 r.], k. 26.

²² APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Informacja o przebiegu rekolekcji w szkołach woj. białostockiego, 8 IV 1955 r. Białystok, k. 331.

²³ AIPN Bi, 045/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUd/sBP w Białymstoku za trzeci kwartał 1955 r., k. 57 in.; APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/29, Infor-

Józefa Niemotko z Sokółki, gdyby faktycznie nowym ordynariuszem został „demokrata” ks. Kulawik z Warszawy, to jedynym wyjściem byłoby opuszczenie Białostocczyzny i wyjazd na Zachód. Ks. Marcinkiewicz natomiast, według UB, podtrzymywał wśród ludności nastrój niepewności, mówiąc o rychłym wybuchu wojny i związanym z tym końcem socjalizmu²⁴.

Pod koniec czerwca 1955 r. w parafii Siderka odbyło się koleżeńskie przyjęcie dla księży kończących wspólnie naukę w Seminarium Duchownym w Białymstoku. Był na nim obecny m.in. ks. Witold Pietkun, który przeczytał pozdrowienia od papieża. Odpowiadając na jedno z pytań, stwierdził, że faktycznie papież zastosował ekskomunikę wobec księży postępowych. W związku z tym pracujący dla aparatu bezpieczeństwa kontakt C.M. spytał go, w jaki sposób zostanie rozwiązana sprawa działającego w OKK ks. Bartoszewicza. W odpowiedzi ks. Pietkun poradził mu spróbować samemu doręczyć wspomnianemu duchownemu ekskomunikę, „to zobaczy, co z tego wyniknie”²⁵.

Jak już wcześniej wspomniałem, organizacją współpracującą z władzami komunistycznymi i wykorzystywaną do rozbicia jedności wśród duchowieństwa katolickiego była Okręgowa Komisja Księży. Jedną z form pozyskiwania nowych członków w jej szeregi było zapraszanie księży na tzw. zjazdy, podczas których podejmowano uchwały popierające działania polityczne i gospodarcze władz PRL. Większość duchownych unikała jednak udziału w nich, a przykładem może być postawa ks. Józefa Marcinkiewicza z Sokółki. W odpowiedzi na doręczone mu pod koniec 1955 r. zaproszenie na jedno z takich spotkań, stwierdził „Jestem reakcjonistą, jestem wrogiem i dlatego na zjazd przybyć nie mogę. Zresztą niech jadą ci, co będą mieli coś do robo-

macja W. Nejferta z WUD/sBP dotycząca wrogiej działalności kleru katolickiego i innych wyznań na terenie woj. białostockiego za okres od 1 VII 1955 r. do 30 IX 1955 r., k. 176.

²⁴ Tamże, k. 62 i k. 182.

²⁵ AIPN Bi, 045/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI Wd/sBP w Białymstoku za czerwiec 1955 r., k. 55; APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/29, Informacja dotycząca sytuacji wśród kleru katolickiego na terenie woj. białostockiego, 29 VI 1955 r. Białystok, k. 171.

ty”²⁶. Taka decyzja nie przysporzyła mu z pewnością popularności nie tylko w OKK, ale też u lokalnych przedstawicieli władz.

W tym samym okresie informator „Stasia” doniósł, że ks. Zygmunt Piskor z Suchowoli powiat Sokółka był członkiem nielegalnej organizacji, do której należeli też byli członkowie Zrzeszenia Wolność i Niezawisłość: Piotr Pacewicz, Kazimierz Klejno i Bolesław Cerkownik. W wyniku podjętych działań operacyjnych stwierdzono ponadto, że ksiądz ten uzyskiwał informacje od członka ZMP Edwarda Guzowskiego, a w roku szkolnym 1955/1956 był pozbawiony prawa do nauczania religii w szkole i prowadził zajęcia z niej na plebanii²⁷.

Dokładnemu nadzorowi poddano także księży podczas kolędy, mającej miejsce na terenie powiatu sokólskiego z nielicznymi wyjątkami od Bożego Narodzenia 1955 r. do 2 lutego 1956 r. Według zgromadzonych przez KP PZPR w Sokółce informacji księża przeprowadzali je głównie w godzinach popołudniowych, pragnąc zastać wszystkich członków poszczególnych rodzin w domu. Odnotowano także zbieranie przez nich pieniędzy w tej miejscowości, z przeznaczeniem na remont kościoła i Katolicki Uniwersytet Lubelski. Członków partii w okresie tym odwiedzał ks. Czesław Łagutko z Sokółki, który usiłował rozmawiać z nimi na temat prezentowanych przez nich poglądów. I tak w sytuacji, kiedy sam nie mógł spotkać się z byłą pracownicą Komitetu Powiatowego, prosił sąsiadów, aby przekonali ją do zawarcia ślubu w kościele. Natomiast ks. Dąbek z Kuźnicy został odnotowany w materiałach partyjnych ze względu na poprowadzenie po zakończeniu kolędowania zajęć z religii w mieszkaniu Franciszka Pacuka. Zaznaczono w tym przypadku, że rok wcześniej w wyniku interwencji Referatu do Spraw Wyznań nauka religii w tym domu została zlikwidowana²⁸.

Natomiast ks. Antoni Zimnoch skrytykowany został za poruszanie w trakcie składanych wizyt sprawy osadzania w więzieniu osób

²⁶ AIPN Bi, o 45/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUd/sBP w Białymstoku za czwarty kwartał 1955 r., k. 84.

²⁷ Tamże, k. 91.

²⁸ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/28, Informacja z przebiegu kolędowania na terenie pow. sokólskiego, 3 III 1956 r. Sokółka, k. 162.

ze względu na ich współpracę z duchownymi oraz z powodu niewywiązywania się z obowiązkowych dostaw na rzecz państwa. Taka sytuacja miała miejsce we wsi Kamienne Stara, a obok tej informacji umieszczono dopisek o konieczności przeprowadzenia rozmowy z tym księdzem. Negatywnie oceniono także fakt, iż księża z Sokółki (Józef Niemotko, Mieczysław Łapiński, Czesław Łagutko i Zbigniew Wieczorkowski) po zakończeniu kolędy we wsi Pawelki zebrali u jednego z miejscowych gospodarzy młodzież, wspólnie z którą recytowali wiersze i śpiewali pieśni religijne. Krytyce poddano również kazania, w których duchowni wzywali wiernych do uczęszczania do kościoła i modlitwy. Jak widać, nawet to uznawano za działania skierowane przeciwko partii i rządowi. Aby osłabić oddziaływanie księży na młodzież i odciągnąć ją od Kościoła, KP PZPR wspólnie z Wydziałem Oświaty i dyrektorem LO w Sokółce opracował dla niej na okres wiosenny specjalny plan zajęć zawierający odczyty o tematyce religijnej²⁹.

W maju 1956 r. w sporządzonej przez siebie notatce służbowej Instruktor KP PZPR w Sokółce Józef Sulewski zaatakował ks. Mieczysława Skrobota z parafii Majewo. Zarzucił mu szkalowanie członków partii i ich rodzin oraz „nastawianie” mieszkańców przeciwko niektórym nauczycielom, w celu doprowadzenia do opuszczenia przez nich szkoły. Powołując się na niechęć, jaką mieli żywić do duchownego niektórzy parafianie i jego dążenie do rozbicia POP w tej miejscowości, sugerował ukaranie księdza i przeniesienie go na inny teren³⁰.

Mimo zbliżającej się odwilży politycznej duchowni nadal pozostawali pod „troskliwą” opieką funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa. Przekonał się o tym wspomniany wcześniej proboszcz ks. Skrobot, który w czerwcu 1956 r. krytykował ZMP i groził młodzieży karami kościelnymi za wstępowanie do tej organizacji³¹. W efekcie PUBP w Sokółce założył na niego sprawę ewidencyjno-obserwacyjną, zo-

²⁹ Tamże, k. 163 in.

³⁰ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/28, Notatka służbowa Instruktora KP PZPR w Sokółce Józefa Sulewskiego, 24 V 1956 r., k. 204.

³¹ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie, 0445/132, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUBP w Białymstoku za II kwartał 1956 r., 5 VII 1956 r., k. 294. (dalej AIPN Wwa).

stał on też wezwany do Referatu Wyznań PRN, gdzie udzielono mu ostrzeżenia. W tym samym okresie duchowny ten miał również przeszkadzać nauczycielom w pracy pozalekcyjnej poprzez zabieranie dzieci na naukę religii do kościoła (!)³². Według niektórych pedagogów miało to im utrudniać przygotowanie się do zajęć w następnym dniu. Często podczas kazań wypowiadał się też negatywnie pod adresem nauczycieli należących do partii oraz doprowadził do wymówienia przez gospodarzy lokali, wynajmowanych na potrzeby szkoły.

Za szczególnie niebezpieczną uznano pracę księży z młodzieżą, która nie pracowała i nie wzięła udziału w zorganizowanych wyjazdach na kolonie letnie. Zjawisko takie czujni członkowie partii zaobserwowali w Korycinie, Janowie, Sokolanach i Sokółce. W ostatniej z tych miejscowości młodzi ludzie już przed godz. 8.00 rano „ciągnęli do kościoła”, gdzie przebywali przez cały dzień. W tym czasie pozostawali pod opieką ks. Łagutki, który przebywał z nimi na placu kościelnym. Według autora notatki, przyczyną takiego stanu rzeczy był brak rozrywek kulturalnych, mogących odciągnąć ją spod wpływów „kleru”. W związku z tym zalecano wzmocnić działania ze strony Zarządu Powiatowego ZMP w celu przyciągnięcia młodzieży w okresie wakacyjnym³³.

Wiele osób uwierzyło, że w wyniku przemian zachodzących w Polsce po październiku 1956 r. stanie się ona bardziej demokratyczna. W gronie tym znaleźli się także księża z powiatu sokólskiego, liczący na ułatwienia w sprawowaniu kultu religijnego. I tak podczas wyborów w styczniu 1957 r. księża włączyli się czynnie do prowadzonych przez władze działań. Ks. Jan Malinowski z Kuźnicy, dotychczas podchodzący bardzo ostrożnie do współpracy z komunistami, w trakcie kazania zaapelował do wiernych, aby wszyscy udali się do lokali wyborczych i głosowali bez skreśleń, co też sam uczynił. Będąc w lokalu, stwierdził też, że niepotrzebne są zasłony, bo należy głosować na kandydatów Frontu Jedności Narodu. Natomiast w Rozedrance Starej do godz. 12.00 frekwencja wyborcza była bardzo słaba i do-

³² APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/28, Notatka służbowa, 14 VII 1956 r. Białystok, k. 205.

³³ Tamże, k. 206.

piero po apelu miejscowego księdza wszyscy obecni w kościele udali się do lokali wyborczych i głosowali jawnie. Dodano przy tym, że do 12.00 w obwodzie tym 50% spośród głosujących korzystało z zasłon. Również w Korycinie miejscowy ksiądz wezwał obecnych w kościele wiernych do wzięcia udziału w głosowaniu, sam z około 20 zakonnikami udał się też do lokalu, oddając głosy jawnie. Podobne wypadki miały miejsce w Janowie³⁴.

2 maja 1957 r. do Prezydium PRN w Sokółce ponownie wezwano ks. Niemotko, a rozmowę z nim przeprowadził sam przewodniczący. W jej trakcie ksiądz przedstawił pismo dotyczące planowanych na 5 maja uroczystości Bożego Ciała i zaznaczył, że jeśli nie uzyska zgody na ich zorganizowanie, to zmuszony będzie jechać do Białegostoku, do swoich zwierzchników, aby porozumieć się z nimi w tej sprawie. Jak donosili agenci „Kwiatek” i „Topol”, zorganizowanie procesji na ten dzień planowano też w Kuźnicy i Janowie³⁵.

Następnego dnia w kościele w Sokółce nieznany ksiądz w trakcie kazania odniósł się m.in. do przemian zachodzących wewnątrz PZPR, w wyniku których „naród Polski otrzymał wolność narodową”³⁶. Nawiązał także do zbliżających się uroczystości Bożego Ciała i wezwał ludność do jak najliczniejszego udziału w niej, twierdząc, iż „[...] obecnie mamy dobre czasy dla religii i skończyło się to, że ludzie o północy brali śluby w kościele w obawie przed innymi”. O tym, jak bardzo się mylił, wszyscy przekonali się z chwilą, gdy władze nie wyraziły zgody na procesję ulicami Sokółki, o czym ks. Niemotko poinformował wiernych 5 maja w trakcie kazania³⁷. Pomimo zakazu

³⁴ AIPN Bi, 045/564, Sprawozdanie z przebiegu zabezpieczenia kampanii przedwyborczej i samych wyborów na terenie pow. sokólskiego, 22 I 1957 r. Sokółka, k. 206.

³⁵ AIPN Bi, 045/564, Notatka informacyjna do zastępcy KW MO d/s BP w Białymstoku, 3 V 1957 r. Sokółka, k. 238.

³⁶ APB, 33/V/28, Informacja z przebiegu uroczystości – manifestacji kościelnych 5 V 1957 r., 7 V 1957 r. Sokółka, k. 232

³⁷ AIPN Bi, 045/564, Notatka informacyjna do z-cy KW MO d/s BP w Białymstoku, 6 V 1957 r. Sokółka, k. 241 in.; APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/28, Informacja z przebiegu uroczystości – manifestacji kościelnych 5 V 1957 r., 7 V 1957 r. Sokółka, k. 232.

po nabożeństwie ludzie gremialnie poszli na plebanie i tam napisali petycję z żądaniem zezwolenia na procesję (zbierano je również następnego dnia, chodząc do poszczególnych domów). Ostatecznie została ona zorganizowana w tym dniu o godz. 18.00 i wzięło w niej udział około 3 tysiące osób na czele z proboszczem. W związku z tym wydarzeniem Przewodniczący PPRN wezwał na rozmowę ks. Marcin-kiewicza (ten wysłał jednak w swoim zastępstwie ks. Niemotko³⁸), a pracownicy aparatu bezpieczeństwa otrzymali polecenie ustalenia, kto był inicjatorem pisania petycji oraz kto zbierał pod nią podpisy.

Podsumowując „manifestację kościelną sokólską” I sekretarz KP PZPR w Sokółce, A. Zgirski wspomniał także o złej sytuacji istniejącej w tamtejszej POP, której członkowie znaleźli się wśród uczestników procesji. Według niego świadczyło to o pogorszeniu się dyscypliny partyjnej wśród osób należących do PZPR, co przejawiało się przez nieprzychodzenie aktywu, łącznie z sekretarzem POP, na narady i odczyty organizowane przez komitet miejski i powiatowy partii. Podkreślił on także staranne przygotowanie „manifestacji”, która była wyposażona w sprzęt nagłaśniający³⁹.

Natomiast 12 maja 1957 r. kółko dramatyczne zorganizowane przez ks. Jana Laskę z Krynek wystawiło na cmentarzu kościelnym w Sokółce sztukę „Rehabilitacja księży”. Było na niej obecnych około 5 tys. osób. Krytykowała ona władzę ludową i partię, a jako powód upadku Komuny Paryskiej podawała udział w niej ludzi niewierzących, którzy jednak później się nawrócili. Wydarzenia te porównano do sytuacji w Polsce, gdzie wiele osób wstąpiło najpierw do partii, a następnie ponownie wróciło do wiary katolickiej. Sztuka ta pod

³⁸ Niemal równo rok później ponownie zainteresowano się osobą proboszcza z Sokółki ks. Niemotko. Przyczyną było doniesienie agenturalne z 2 V 1958 r. o planowaniu przez niego demonstracyjnych uroczystości na 4 maja, w związku z prześladowaniem krzyża w latach ubiegłych. W ich trakcie miał święcić krzyże i stawiać je w różnych częściach miasta i okolicznych wsiach. Przewodniczący PRN przeprowadził z nim rozmowę, w wyniku której zrezygnował on z organizowania uroczystości. Ludność miejscowa postawiła jednak około 20 krzyży. AIPN Bi, 045/582, Informacja dotycząca działalności kleru i sekty św. Jehowy, 29 V 1958 r. Białystok, k. 43.

³⁹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/28, Informacja z przebiegu uroczystości – manifestacji kościelnych 5 V 1957 r., 7 V 1957 r. Sokółka, k. 232.

zmienionym tytułem „Tajemnicza spowiedź” miała być wystawiona 19 maja tego roku w Szudziałowie, przy czym nie zostało to uzgodnione z miejscowymi władzami⁴⁰. Dzień wcześniej, pragnąc zahamować rozpowszechnianie jej, rozmowę z ks. Laską przeprowadził Przewodniczący Prezydium PRN w Sokółce. W trakcie rozmowy duchowny nie dał się zastraszyć i stwierdził, że nie ma w niej nic, co by było niezgodne z sumieniem całego społeczeństwa⁴¹.

Lata 1954-1957 to okres, w którym doszło w Polsce do przełomu politycznego przejawiającego się w odejściu od systemu stalinowskiego i wprowadzeniu pozorów demokracji. Zanim do tego doszło, duchowni, poczynając od Episkopatu a kończąc na księżach w poszczególnych parafiach, poddawani byli silnej presji ze strony władz komunistycznych, wykorzystujących do walki ideologicznej wszystkie instytucje państwowe. Momentem pozornego wytchnienia stał się rok 1956, kiedy to zachodzące wówczas przemiany dawały nadzieję na poprawę położenia Kościoła katolickiego. Tak jak większość Polaków również księża, będący przedmiotem działań operacyjnych aparatu bezpieczeństwa i władz administracyjnych, przeciwstawiający się ingerencji ich przedstawicieli w życie religijne, liczyli na zmianę dotychczasowej polityki rządu. Widoczne to było także wśród duchownych w powiecie sokólskim. Niestety, życie miało już niebawem pokazać, jak bardzo się mylili.

⁴⁰ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/29, ppłk Stanisław Wałach do I Sekretarza KW PZPR w Białymstoku. Informacja dotycząca wrogiej działalności kleru na terenie pow. Sokółka, 18 V 1957 r. Białystok, k. 269.

⁴¹ AIPN Bi, 045/564, Notatka informacyjna do z-cy KW MO d/s BP w Białymstoku, 19 V 1957 r. Sokółka, k. 254.

JAN LEONCZUK

Małomiasteczkowe sacrum

Świat pełen boskich znaków pozwala odnajdywać w swoich metafizycznych tęsknotach drogę prowadzącą do przestrzeni sacrum. Sacrum staje się łącznikiem pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Tak to rozumiałem wówczas, kiedy odnajdywałem owe znaki codzien- nie w moim dziecięcym doświadczeniu, wchłaniałem wyobraźnię też świat moich rodziców, nierozpoznany do końca, pełen tajemnic, ale także pełen pokory wobec tych znaków nieba.

Ileokroć z pobliskiego miasteczka dobiegał odgłos dzwonów kościelnych, jakoś łatwiej było mi zrozumieć tę tajemnicę. Nawet kiedy przed wejściem do miasteczka trzeba było umyć nogi, odpocząć z utrudzenia, aby już w trzewikach na nogach wejść w przestrzeń inną od mojej wsi i mojego domu, choć budynki niczym się szczególnym nie różniły, stały w szyku, bardziej ścieśnione i brakowało tylko wiejskiego rozgardiaszu, który należał zapewne do sfery profanum. Patrzyłem na świat jakby wyjęty z makatki wiszącej nad moim łóżkiem, w którym aniołowie wiosłowali, w lesie pobliskim kwitły kwiaty, a błękit nieba upajał się błękitem płynących strumyków. W mojej dziecięcej wyobraźni było ono czymś szczególnym, dzisiaj powiedziałbym – zsakralizowanym w niedzielnym przedpołudniu. Nawet krowy i konie pasące się na podmiejskich łąkach nabierały innego charakteru a maleńkie przydomowe ogródki, jak podzielonym na grządki Edenem, nad którym jeszcze nie zawisł ognisty miecz wypędzenia.

„Inność” miasteczka, jego kulturowa i wyznaniowa różnorodność, nieraz obcość tajemnicza i trudna do zrozumienia, powodowała, że sakralność była czymś niepojętym a jednocześnie świat przeżywany pełen był znaków, przez które przemawia Bóg. „Świat jest świecki, ponieważ jest Boży. Dlatego w tym świeckim świecie człowiek ma wypatrywać znaków boskiej Obecności”¹.

Zatrzymane w pamięci mieszkańców miasteczka Zabłudowa mity topograficzne uczyniłem tematem mojego opisu. Miasteczko uzyskało prawa miejskie w 1553 r. Położone na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, tuż przy granicy z Koroną, w XVII w., będąc we władaniu Radziwiłłów, przygarnęło wygnanych arian. Tu także odbyły się synody ariańskie. Przebywało tu wielu kalwinów posiadających swój zbor. Żydzi pobudowali tu słynną, modrzewiową synagogę, która podzieliła los swoich wyznawców w czasie II wojny światowej. Ci ostatni w początkach XX w. byli już większością w mieście. Zanotowałem przed laty opowieści, które sięgały do przeszłości. Przytaczam te, które zostały wpisane w topografię miasteczka i jej tło religijne.

*

„Na Kozińcu, czyli u zbiegu ulic Władysława Sikorskiego (dawna Lewaszkowa) i świętego Rocha, tam, jak głosi legenda, przed wieloma laty wznosiła się przepiękna i bogata świątynia. Wierni nie tylko z Zabłudowa, ale i z dalekich miejscowości nawiedzali to miejsce, ale niewiele wynosili nauk ze Słowa Bożego w świątyni głoszonego. Nie wypełniali przykazań Boskich, stawali się martwi niejako we wnętrzu swoim, nieprzyjaźni wobec bliskich, czynili więcej zła niż dobrego. I tak trwało to latami. Kiedyś nadszedł Wielki Tydzień, wszystkim się zdawało, że obrzędy, jak co roku, odbędą się bez żadnych zakłóceń a potem po rezurekcji, jadło, napitek, wesołość, ale raczej niezwiązana ze Zmartwychwstaniem Chrystusa. I tym razem świątynia napelniła się ciekawskimi obrzędów pasyjnych ludźmi, w nieoczyszczonych i przez pokutę niezmazanych sercach czała się dalej nienawiść i chęć zadania bliźniemu krzywdy. A kiedy zbliżył się czas rezurekcji, zje-

¹ Hasło: *Sacrum*, w: *Religia: encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Miler, Warszawa 2003, t. 9, s. 22-25.

chała się do świątyni okoliczna szlachta, bojarzy, tuż przed ołtarzem ustawili się rzędem obok swoich ławek mieszczanie zabłudowscy, zabrzmiały organy, światła padające wczesnym rankiem z oliwnych lampek i świec ofiarnych jeszcze bardziej podkreślały dostojeństwo w strojach, zdawało się, że jeszcze bardziej ukazywały próżność i pychę. A kiedy ozwały się dzwony, kiedy ich serca uderzyły radośnie, by nieść światu nowinę i pieśń o Zmartwychwstałym – stała się rzecz straszna! Zadrżała ziemia i świątynia wraz z wiernymi poczęła się zapadać coraz głębiej do ziemi, kryjąc w swym wnętrzu wyniosłe i dumne wieże. A głos dzwonów przetrwał do dnia dzisiejszego, a usłyszeć można tylko wtedy, kiedy przyłoży się ucho do ziemi pośrodku Kozińca, w czasie gdy w pobliskim kościele rozlegnie się dzwon zwiastujący rezurekcję. A skarby tam ukryte można dojrzeć tylko w najkrótszą noc świętojańską. Żarzą się one czerwonym płomieniem na powierzchni ziemi tylko przez kilka sekund, a potem znowu kryją swoją tajemnicę w ciemnym wnętrzu ziemi”².

Opowieści topograficzne małego miasteczka wymagałyby osobnego omówienia. Motywy owych zatrzymanych w pamięci legend czy też podań, które zostały niejako wyłonię z potocznej relacji funkcjonującej na obrzeżach życia codziennego i podniesionej do rangi wydarzenia niecodziennego poprzez sakralizację, wiążą je z podaniem wierzeniowym. Mit jest opowieścią sakralną, która ma wyjaśniać sens wierzeń religijnych, kulturowych czy magicznych, sankcjonując tym samym rytuał i obrzęd³. Opowiadania o powstawaniu miasteczka, o jego świetności, która dawno już przeminęła, o pozostałościach poświadczających chlubną przeszłość – funkcjonują w ramach kultury tradycyjnej i wymagają od słuchacza czy czytelnika traktowania jako informacji absolutnie prawdziwej. Nawet w najmniejszym skrawku opisywanej przestrzeni sacrum wymagane jest potwierdzenie wiary. Im więcej przestrzeń miejska zachowuje mitów w swojej pamięci – tradycji, tym bogatsza jest jej przeszłość. A dramatyczne doświadczenia przeszłości pozostają jako miecz Damoklesa kontrolujący powie-

² *Okruchy pamięci*, wybór i oprac. J. Leończuk, Zabłudów 1993, s. 32-33.

³ M. Waliński, *Mit – myśl pierwotna – refleksja mityczna*, „Literatura Ludowa” 1973, nr 3, s. 21.

rzoną opiece przestrzeń. Podtrzymywaniu pamięci służyły święcenia pól, procesje błagalne ulicami miasta i wiele innych obrzędów o charakterze religijnym.

Zapisane przed laty dwie opowieści o charakterze religijnym przytaczam gwoźli wyjaśnienia nierozpoznanej obyczajowości, odmienności kulturowej i obcego sacrum. Opowieści o tym charakterze nie wzmaczały wrogości a służyły wyjaśnianiu nie zawsze dających się wytłumaczyć zakazów i norm religijnych.

*

„Zdarzyło się i tak, że przez Zabłudów przechodził Pan Jezus, a był już bardzo zmęczony drogą, więc oparł się o chatę żydowską, stojącą przy ulicy, ażeby trochę odetchnąć i sił na dalszą drogę nabrać. Zobaczył to Żyd, właściciel chaty, rozpoznał wędrowca i podnosząc lament, począł Pana Jezusa przeganiać: »Dalej Bóg, dalej Bóg, nie opieraj się o moją chatę!« I Pan Jezus, zdawało się, że jest jeszcze bardziej posmutniał i zmęczony, poszedł dalej a na odchodne do lamentującego Żyda rzekł tylko te słowa: »A ty Żydzie będziesz zawsze bezdomny!«”⁴.

I po dzień dzisiejszy mówi się, przestrzegając tych, którzy nadużywają słów, że nie można mówić: „Dalej Bóg”. A i dzisiaj Dalibóg nad wypowiadającym te słowa – z tamtej, zabłudowskiej historii wywiezione – może ta sama kara zawisnąć.

*

„Widocznie często Pan Jezus przechodził przez miasto Zabłudów, bo zachowała się i historia o tym, jak zatrzymał się onegdaj przy synagodze. I zaraz przed nią zebrał się kahał i począł Pana Jezusa egzaminować. Pod kopańkę schowano dziewczkę żydowską o imieniu Chajka a rabin miejscowy począł pytać: »Nu, jeżeli ty Bóg, nu to powiedz, co jest pod tą kopańką?« I Pan Jezus odpowiedział, że pod kopańką jest ukryta świnka. I cały kahał wybuchnął zaraz śmiechem nad Jezusową niewiedzą, ale kiedy podnieśli kopańkę, spod niej wybiegła świnka i zaczęła się zaraz czochoać o węgło synagogi, jak to w swoim zwyczaju mają świnki. Kahał zamarł ze zdziwienia. I od tej pory Żydzi

⁴ *Okruchy pamięci*, s. 37.

nie wiedzą, którym bokiem czochrała się świnia o węgiel synagogi, tak byli osłupiali, nie mogąc zdecydować się czy mogą spożywać lewy czy prawy polec świniny jako koszerne – zarzucili w ogóle jej spożywanie i po dzień dzisiejszy nie jedzą wieprzowiny”⁵.

Przytoczone opowieści wyrastają ze spotkań społecznych, za którymi kryły się interesy polityczne i gospodarcze. Jak twierdzi Jacques Waardenburg w pracy *Religie i religia*⁶, „Ujawniły też, że w czasie świąt dochodziły do głosu rywalizujące ze sobą kultury”. Można tu przytoczyć szereg przykładów, poczynając od folkloru dziecięcego a kończąc na samorodnej twórczości. Wyliczanki naśladujące niezrozumiały język aż po demonstracyjne okazywanie swojej religijności i przynależności do konfesji stawały się nieodłącznym elementem wielokulturowości i jej prezentacji, nie zawsze bliskiej współcześnie głoszonemu standardom. Nie należy pochopnie przypisywać im wrogości czy innych niegodziwych działań. W folklorze żydowskim wytworzonym na wspólnym terenie nie brakuje też najprzeróżniejszych odniesień do chrześcijańskich obrzędów. Doświadczenie transcendencji, szczególnie było silnie akcentowane w małych społecznościach. Wspólne przeżywanie określonych elementów wspólnoty tradycji, w której społeczności żyły na co dzień – udział sąsiedzki choćby w jakiejś części ceremonii pogrzebowej, scalał tę wspólnotę o odmiennych tradycjach religijnych. Pozostawało wspólne przekonanie o nieuchronnym premijaniu. Odmienność a zarazem głęboko odczuwana potrzeba spotkania niwelowała wrogość. W małych miasteczkach świętowano nie tylko w niedzielę, ale zachowywano szacunek dla odmiennych kultów, które przyjmowały jako dzień świąteczny inny dzień z kalendarza. Sporadyczne przypadki odmiennych, wrogich postaw nie mogły stać się regułą. Tylko potrzeba izolacji, wzmacniana obawą przed utratą tożsamości, powodowała narastającą wrogość i niezrozumienie.

Wypada w tym miejscu dorzucić kilka zdań o komunikacji społecznej w małym organizmie miejskim. Niewielkie domowe księgozbiory, bo o nich chciałbym mówić, pozwalały przede wszystkim w ramach jednej konfesji do wymiany sąsiedzkiej i w małomiasteczkowym pej-

⁵ Tamże, s. 38.

⁶ J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 132.

zażu spełniały niebagatelną funkcję estetyczną i etyczną. Zbiorowość małomiasteczkowa zabezpieczała i zarazem rozwijała swoje pragnienia o wiedzę z „szerokiego świata” i wprowadzała tematykę religijną w ludowym wymiarze. Stąd tak wielka popularność wszelakiego rodzaju druków popularnych, w tym pieśni dziadowskich, które opisywały ludzkie niegodziwości i kary, jakie spadają na tych, którzy ulegli pokusom świata. Rozpowszechniali owe zbiory w postaci tanich wydań książkowych i religijnych broszur XIX-wieczni księgonosze i wspomniani już, jarmarczni handlarze. Odwiedzane przez nich miasteczka były chłonnym rynkiem odbiorców tego typu literatury. Proces ten nabierał innych dodatkowych znaczeń, szczególnie w propagowaniu druków polskich w zaborze rosyjskim, w opisywanym przeze mnie Zabłudowie, w dziewiętnastowiecznej guberni grodzieńskiej. Nie hołdowano zapewne tu zasadzie, iż „książka nie karmi”. Karmiła wszak „religijną sensacją”, choć termin ten wymagałby szerszego opisu. W zasobach małomiasteczkowych domowych księgozbiorów poczesne miejsce zajmują modlitewniki. Oto krótki ich opis.

„Książka do nabożeństwa” – tak nazywano zbiór modlitw do codziennego odmawiania oraz „nabożeństwa na wszystkie dni tygodnia” z dołączeniem „zbioru najużywanych pieśni”. Modlitewniki XIX-wieczne zazwyczaj poprzedzał kalendarz, z rozróżnieniem na kalendarz gregoriański i juliański, z wykazem świąt ruchomych i uwagami typu: „Wesela małżeńskiego Kościół św. zakazuje od pierwszej niedzieli adwentowej do Trzech Królów; od środy popielcowej do poniedziałku przewodniego” czy też informacjami: „Rok ma miesięcy dwanaście, tygodni pięćdziesiąt dwa i jeden dzień; dni zaś trzysta sześćdziesiąt pięć i niemal sześć godzin; gdyż słońce przez tyleż dni obiega koło zodyaka. Po czterech zaś latach przybywa dzień jeden, ponieważ cztery razy 6 czyni godzin 24, zaczem rok wtedy bywa przybyszowy”. Książek do nabożeństwa znamy wiele, funkcjonują pod najprzeróżniejszymi tytułami. Decydowała tu, jak przy innym „tworze”, reklamowa otoczką rozpoczynająca swoją rolę od doboru chwytliwego a zarazem pełnego powagi i dostojeństwa tytułu. „Arka pociechy”, „Okaż nam oblicze swoje” etc. „ścigała się” w drugiej połowie XIX stulecia z tanimi drukami straganowymi, które zabiegały o coraz szerszy rynek zbytu. Popyt na literaturę straganową wzrastał w miarę rozwoju oświaty

i czytelnictwa wśród ludu. Uzupełniał w jakiejś mierze treści podawane w książkach do nabożeństwa, stając się dekalogiem rozpisany na zdarzenia „nurzone w krwistym sosie” ludzkich niegodziwości.

W książkach do nabożeństwa istnieje wyraźny zakaz dowolności budowania zbiorów opowieści i modlitw, stąd druki kościelne opatrzywano zezwoleniami „cenzorów dzieł treści religijnych” lub aprobatą władz duchownych. Książki do nabożeństwa były w wielu wypadkach elementarzem, na nich uczono sztuki czytania. Wielu moich informatorów podawało, iż alfabetu uczono ich podczas zimowych wieczorów, korzystając z książki do nabożeństwa. „To było takie ważne, kiedy moja mama Katarzyna prowadziła mój palec po kartkach książki do nabożeństwa. Uczylałam się na pamięć litanii, modlitw najprzeróżniejszych a później już śpiewałam razem godzinki i inne pieśni nabożne. Mama żartowała, że będę czytać śpiewając – to znaczy dobrze. I chyba tak było, bo kiedy już byłam w szkole, a skończyłam cztery oddziały, kłopotów z czytaniem już nie było. A były w naszym domu książki takie jak: Biblia, dwie książki do nabożeństwa z przeznaczeniem dla mężczyzn i kobiet, była też wspólna, z której najczęściej korzystaliśmy. Były też kantyczki, ale z nich tylko śpiewaliśmy w okresie Bożego Narodzenia i w karnawale. Choć to był okres krótki, one były najbardziej »wyśpiewane«. I była też książka o świętej Genowefie, moja mama czytała ją wszystkim, którzy zbierali w naszym domu i wtedy, kiedy już omówiono wszystkie tematy, wyśmiano się i wypłakano, wtedy mama sięgała po tę książkę i czytała. Zawsze wydawało mi się, że czytanie trwa zbyt krótko. I choć znałam na pamięć zdarzenia z tej książki, nigdy nie miałam ich dosyć. Święta Genowefa, wygnana i upokorzona, odniosła w końcu zwycięstwo. To był chyba najlepszy przykład dla przetrwania wszelkich przeciwności losu”.

Jak pisał Ludwik Brożek o wydawcach książek ludowych: „Wydawanie tego rodzaju książek opłacało się, wydawców więc książek dla ludu było wielu w XIX w.”⁷ Nie sposób tu oczywiście wymienić wszystkich, przykładowo jednak podać można takich, jak: Chociński w Poznaniu, Feitzinger w Cieszynie, Fiałek w Chełmie, Foltyn w Wadowicach, Grajner w Warszawie, Günther w Lesznie, He-

⁷ L. Brożek, *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa 1965.

neczek w Piekarach, Jeleń w Tarnowie, Kubaczka w Białej, Nowacki w Bochni, Poturalski w Podgórzu, Baabe w Raciborzu, Prószyński (Promyk) w Warszawie. Niektórzy z nich, jak Chociszewski, Fiałek, Prószyński i Sjerp-Polaczek, zasłużyli się w dziejach oświaty, przeważnie jednak „książki dla ludu” wydawano, bo przynosiło to niezgorzszy dochód. W wielu domach Zabłudowa pojawiać się poczęły senniki, sybille, karty do flirtowania. Coraz większy począł pojawiać się rozróżnienie między literaturą kanoniczną religijną, a źle zrozumianym religijnie dewocyjnym, pełnym sensacji, drukiem, często nieopatrznie występującym przeciwko »prawdom wiary«. Eliminacja druków ulotnych, traktowanych jako grzeszne, szczególnie tam, gdzie autorzy rozpisywali się z lubością o gwałtach, mordach i czynach lubieżnych – zazwyczaj potępiano, ale akcje kościelne nie zawsze odnosiły zamierzony skutek. Teksty proroctw zapewne pozostawały poza wszelkimi prawami. „Dowodów” na postawioną tezę jest wiele w zbiorach bibliotecznych w gminie Zabłudów⁸.

Sacrum małomiasteczkowe, które próbowałem zaledwie zasygnalizować opisem, pozostaje pod ogromnym wpływem kultury ludowej. Obrzędy agrarne, wspólnota modlitewna niedzielnych nabożeństw łączą ze sobą te odmienne światy.

Ilekoć w niedzielne przedpołudnie przekraczam magiczną granicę mojego miasteczka, kiedy wyłaniają się zza horyzontu wieże mojej parafialnej świątyni, pozostaje wciąż to samo, niezatarte przez czas wrażenie, że przekraczam granice profanum i wkraczam w niedzielną atmosferę sacrum. W biciu dzwonów, w podniosłych dźwiękach dobowanych przez organy, budziło się religijne uniesienie. Małe miasteczko było bliżej tej tajemnicy i zdawało mi się w dzieciństwie, że ci, którzy mieszkają blisko świątyni, odczuwają najgłębiej sacrum, znają jego tajemnicę.

Jeszcze nie wyblakły moje dziecięce makatki. I za to dziękuję mojemu losowi.

⁸ Szerzej: J. Leończuk, *Chłopskie księgozbiory domowe. Kulturowe uwarunkowania tworzących się zbiorów domowych i pamiątek na terenie gminy Zabłudów od końca XIX wieku*, w: J. Wojakowski (red.), *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi. Studia i materiały*, Warszawa 2003, t. 21, s. 137-161.

TADEUSZ KOWALEWSKI

Wzajemne przenikanie religii i kultury w czasie roku obrzędowego na Kurpiowszczyźnie

Wymiana elementów religii i kultury jest procesem konstytuującym tożsamość lokalną zarówno w społeczeństwach tradycyjnych, jak i współczesnych bazujących na swojej tradycji. Tego typu proces sprzyja powstawaniu pluralizmu społecznego i kulturowego. Współcześnie zauważamy także wiele przejawów pluralizmu w życiu religijnym. Toczy się on na płaszczyźnie dialogu ekumenicznego między Kościołami różnych wyznań i religii oraz na płaszczyźnie dialogu wewnątrz poszczególnych grup religijnych. Zjawisko pluralizmu łączy się z religią szeroko pojmowaną, z jednej strony jest powiązane z religią jako instytucją (Kościoły), a z drugiej strony – religią jako światopoglądem jednostki. Częstokroć znajduje to wyraz w sekularyzacji rozumianej jako stopniowe wyzwalanie się społecznych sektorów spod wpływów instytucji religijnych i systemów znaczeń. Zjawisko pluralizmu funkcjonuje także w strukturze i kulturze społeczeństwa i pozostaje w związku z religią. W świadomości jednostek dokonuje się proces przemian religii instytucjonalnej od obiektywności do subiektywności i do indywidualizacji w warunkach społeczeństwa złożonego. Religia staje się sprawą wyboru przekonania i preferencji. Pluralizm religijny nie jest jedynym przejawem pluralizmu kulturowego. Wielość i różnorodność elementów kulturowych o charakterze religijnym i świeckim

pozwała człowiekowi na szerokie możliwości wyboru, porównywania i wartościowania. Poszczególne elementy kulturowe kształtowane są przez potrzeby członków społeczeństw lokalnych, które inspirowane są przez doświadczenia religijne¹. Zrozumienie wzajemnej zależności religii i kultury wymaga krótkiej analizy samej religijności i kultury.

Pojęcie religijności

Religijność od wielu lat jest ciągle obecnym przedmiotem badań teoretycznych i empirycznych. Religijność jest trudna do pełnego i wyczerpującego zdefiniowania. Wyjaśnienia jej pojęcia częstokroć dokonuje się w różnorodny sposób. Pojęcie religii można wyjaśniać z punktu widzenia różnych dyscyplin wiedzy.

Socjologia stara się uchwycić zjawiskową stronę życia religijnego w faktach religijnych o charakterze zbiorowym, ogólnym i powtarzalnym. Zjawiska te bada się w ich formowaniu, przebiegu, rozwoju i zaniku. Socjologia nie dąży do wyjaśnienia, skąd się wzięła religia i na czym polega jej istota. Odpowiedzi na te pytania udziela filozofia².

Na zjawiskowy, społeczny charakter religii zwrócił uwagę E. Durkheim, uznając, że zjawiska religijne należy rozpatrywać tak, jak się one przedstawiają w doświadczeniu, a nie jak je ukazują ideologia. Definiując religię, wychodzi on od opisu faktów religijnych. Dokonuje rozróżnienia sacrum i profanum, podkreślając ogólnie przyjęte funkcje religii. Nie przyjął bóstwa jako definiującej cechy religii i nie uwzględnił pojęcia sakralności, które może przyjmować różne formy i stopnie powszechności. Mimo ułomności definicyjnej E. Durkheim ustanowił punkt wyjścia w badaniach nad współczesną religijnością³. Także G. Le Bras pod wpływem E. Durkheima akcentował przesadnie zewnętrzne przejawy religijności katolików⁴.

¹ W. Piwowski, *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin 1996, s. 357-359, 364-368.

² W. Piwowski, *Socjologiczna definicja religii*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, WAM, Kraków 1983, s. 51.

³ Tamże, s. 51-52.

⁴ W. Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1971, s. 12.

W celu wyjaśnienia pojęcia religijności niektórzy uczeni przeprowadzają rozróżnienia terminologiczne. I tak, G. W. Allport wyróżnia „religię zinstytucjonalizowaną” i „religię zinterioryzowaną”. Natomiast R. W. Adorno wprowadza rozróżnienie „konwencjonalnej religijności zrutynizowanej” i „wiary osobowo przeżytej”. Powyższe rozróżnienia pozwalają dostrzec warstwę czysto zewnętrznych zachowań w odróżnieniu od warstwy wewnętrznego doświadczenia sacrum w pojęciu religijności⁵.

Natomiast według C. P. G. Tilanusa, pojęcie religijności obejmuje zewnętrzne zachowania religijne, postawę religijną i związek przyczynowy między tymi elementami. P. De Sandre proponuje przy zjawiskowym charakterze religijności obejmować również głębsze warstwy osobowości człowieka poprzez obserwację i wywiad. J. Wach zaś ujmie zjawiskową stronę religijności w określonych postawach i formach wyrazu, takich jak: teoretyczna (doktryna), praktyczna (kult) i socjologiczna (wspólnota). Poprzez to otrzymujemy nowy element religijności, jakim jest wspólnota⁶. Z czasem badacze zjawiska dodawali kolejne jego aspekty, co pozwalało z większą precyzją wypowiadać się o badanym fakcie społecznym.

Z socjologicznego punktu widzenia religijność jest fenomenem społeczno-kulturowym, przejawiającym się w świadomości i w życiu jednostek i grup. Socjologia zajmuje się więc religijnością o tyle, o ile przejawia się ona w powtarzalnych zachowaniach. Doświadczenie religijne leżące u podstaw zarówno kultury religijnej, jak i działań religijnych jest wielowymiarowe, obejmujące wiele dziedzin rzeczywistości a wśród nich sferę „sacrum” i „profanum”.

⁵ Tamże.

⁶ J. Wach, *Socjologia religii*, KiW, Warszawa 1961, s. 48-60.

Pojęcie kultury

Kultura to pojęcie niejednoznaczne, mające szeroki i różnicowany przedmiotowo zakres⁷. Już w starożytności Rzymianie określali kulturę jako „natura culta cultura est”, czyli kulturę rozumieli jako pielęgnowanie, uszlachetnianie natury, przyrody i natury człowieka.

B. Malinowski, ujmując kulturę systemowo i funkcjonalnie, zalicza do niej zarówno odziedziczone ludzkie wytwory materialne, jak też i dobra duchowe, procesy techniczne, idee, nawyki i wartości⁸. Podobnie C. Kluckhohn definiuje kulturę jako część ludzkiego życia, która jest wyuczona poprzez przynależność do określonej grupy społecznej, a ta część wyuczonego zachowania wspólna innym to system powiązanych wzorów zachowań, wierzeń, uczuć, myślenia i czynów⁹.

Natomiast P. Taras kulturę rozumie jako jakość ludzkich potrzeb (duchowych i materialnych), sposób ich zaspokajania, wzory zachowań, system społecznego działania oraz zasób dóbr i wartości odziedziczonych, nabytych lub wytworzonych, będących w sytuacji społecznej percepcji¹⁰. L. Dyczewski ujmuje kulturę jako system komunikacji symbolicznej zakładający istnienie podmiotów tej komunikacji – ludzi, wchodzących ze sobą w różnego rodzaju zależności. To ujęcie odnosi autor do określeń Umberto Eco i Ferdinanda de Saussure, którzy twierdzą, że „kultura to system znaków służących międzyosobowej komunikacji”. L. Dyczewski prezentuje socjologiczne podejście do kultury jako syntezę wcześniejszych ujęć kultury, które wyrażają się w założeniach takich, jak: kultura jako zbiór oryginalnych elemen-

⁷ Pojęcie to ma wiele definicji. Przykładem tego jest praca A. Kroebera i C. Kluckhohna, którzy doliczyli się aż 164 definicji kultury. Uwzględniłi oni sześć typów definicji kultury: opisowo-wyliczający, historyczny, normatywny, psychologiczny, strukturalny i genetyczny. Najszerszym znaczeniem kultury jest tu „wykształcona myśl, umiejętność i twórczość, wzory zachowań zespolone z określonym systemem społecznego działania oraz wytworzone dobra i wartości związane z zaspokojeniem ludzkich potrzeb” (A. Kłosowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 1980, s. 20-22; P. Taras, *Problem kulturowej tożsamości*, „Studia Polonijne” 1984, t. 8, s. 22).

⁸ A. K. Paluch, *Malinowski*, PWN, Warszawa 1983, s. 59.

⁹ Zob. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, PWN, Warszawa 1989, s. 305.

¹⁰ Por. P. Taras, *Problem kulturowej tożsamości*, „Studia Polonijne” 1984, t. 8, s. 22.

tów, kultura jako system elementów i ich powiązań oraz kultura jako system znaczeń¹¹.

W rozważaniach nad kulturą należy pamiętać, że nie jest ona bytem istniejącym w sobie i dla siebie, lecz jest własnością tych, którzy ją tworzą, jest efektem właściwości ludzi. Proces kształtowania się kultury jakiegoś społeczeństwa dokonuje się poprzez wybiórczy kontekst kulturowych treści poprzednich pokoleń i w kreacyjnym współdziałaniu członków danej społeczności aktualnie żyjących. Kultura, wyrastając z przeszłości, jest zawsze czymś żywym, jest nowym „sposobem istnienia i bytowania człowieka”¹². Jej znaczącym rysem jest społeczny i funkcjonalny charakter. Społeczny, gdyż kultura nie może być ograniczona tylko do jednostki – tworzy ją grupa, a funkcjonalny, gdyż służyć ma jednostce i grupie.

Związek religijności z kulturą

Niektórzy teoretycy kultury, jak Ch. Dawson i T. S. Eliot, opierając się na bogatym materiale historycznym, wykazują, że religia jest elementem dynamizującym w kulturze. Jest ona siłą twórczą. Każda kultura historycznie rzecz ujmując, według tych autorów, była inspirowana i kształtowana przez jakąś wielką religię¹³. Natomiast P. Natorp i Cz. W. Windelband, biorąc pod uwagę zewnętrzny, obiektywny, społeczny i kulturowy aspekt religii, utożsamiają religię z kulturą¹⁴.

Religia jest dziedziną kultury, ale zarazem jest poza nią, gdyż zachodzi pewna odrębność porządku kultury jako porządku naturalne-

¹¹ L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin 1993, s. 35-41.

¹² Są to słowa papieża Jana Pawła II wypowiedziane 2.06.1980 w Paryżu do przedstawicieli UNESCO. Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO, 2 czerwca 1980r, w: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, RW KUL, Rzym-Lublin 1987, cz. 2, s. 119.

¹³ Por. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, PAX Warszawa 1958 oraz T. S. Eliot, *Towards Definition of Culture*, cyt. za: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, RW KUL, Lublin 1984, s. 185.

¹⁴ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 186.

go i porządku religii, który jest porządkiem wiary, przekraczającym porządek natury i znajdującym swoje nadprzyrodzone uzasadnienie. Zależność między religią a kulturą nie jest jednostronna. Także kultura wpływa na życie religijne, zwłaszcza poprzez zwyczaje, obyczaje, symbole i inne systemy znakowe¹⁵.

Mimo tych wzajemnych związków między religią i kulturą pozostają one w stosunku do siebie odrębne. Religia w stosunku do kultury pozostaje transcendentna poprzez to, że swoje ostateczne uzasadnienie czerpie ze źródeł pozakulturowych oraz że konkretna religia, np. chrześcijaństwo, nie wiąże się koniecznie tylko z jednym typem kultury. Niektórzy więc dokonują rozróżnienia religii i wiary. W tym kontekście religia byłaby wymiarem kulturowym zewnętrznym, w jakim przejawia się odniesienie człowieka do jakiegokolwiek Absolutu, wiara zaś oznaczałaby najgłębszy, duchowy związek człowieka z Bogiem (w chrześcijaństwie). Tak pojmowana wiara w całości wykracza poza kulturę i poprzez to zdolna jest ją zintegrować¹⁶. Religia zatem staje się współrozciągła w stosunku do całości życia człowieka duchowego i materialnego, które splatają się nierozłącznie w jedną organiczną całość¹⁷.

W każdej kulturze występuje religia i stanowi jej fundamentalny element. Religia przenika pozostałe elementy kultury, nadając ludzkiej aktywności ostateczny sens i kierunek¹⁸. Przykładem tego może być wpływ religii na organizację czasu wierzących w ciągu roku.

Współzależność kultury i religii jest istotnym czynnikiem określającym społeczność lokalną. Umożliwia kształtowanie tożsamości poprzez identyfikację ze swoistymi cechami. Poczucie identyczności kulturowej jest szczególnie silne w religijnych zwyczajach i obrzędowości ludowej. Szczególnym przypadkiem są Kurpie. Kurpie cechują się wielkim bogactwem różnych obrzędów, wierzeń, obyczajów i zwy-

¹⁵ Tamże, s. 186-187.

¹⁶ Tamże, s. 187-188.

¹⁷ Cz. S. Bartnik, *Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej*, „Studia Polonijne” 1987, t. 11, s. 19-37.

¹⁸ W. Dłubacz, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Polihymnia, Lublin 1994, s. 29.

czajów ludowych powstałych na przestrzeni wieków. W większości związanych są one z przeżywaniem roku liturgicznego.

Specyfika Kurpiowszczyzny

Pod względem historyczno-etnicznym obszar Kurpiowszczyzny pokrywa się w prawie w całości z Równiną Kurpiowską, należącą do Niziny Północnomazowieckiej¹⁹. Specyfikę położenia i ludzi tam zamieszkałych opisywano na początku ubiegłego wieku w następujący sposób²⁰:

Hen gdzie piaski i moczary,
Gdzie zielone zawsze bory,
Gdzie zamieszkał ludek stary,
Dzielny, bitki, rześki, skory,
Gdzie junacze kwitły czasy,
Gdzie zwierz błakał się w gęstwinie,
Tam »Zielonej Puszczy« lasy,
A przez puszcę Narew płynie.

Termin Kurpiowszczyzna obejmuje dwa odrębne subregiony, tj. Puszczę Białą i Puszczę Zieloną²¹. Na terenie Mazowsza istnieją dwa obszary etnograficzne: samo Mazowsze i Podlasie. A w obrębie tego pierwszego terytorium wydziela się Kurpie na Puszczy Zielonej i Kurpie na Puszczy Białej²².

Historia ludzi zamieszkałych na Kurpiowszczyźnie odznaczała się aktami heroizmu i życia w skrajnej nędzy, przeważnie w lesie na mało żyznej glebie. Za panowania Piastów tereny dzisiejszej Puszczy Kurpiowskiej stanowiły obszar pograniczny z Prusami. Wysunięte naj-

¹⁹ K. Młynarczyk, *Uwarunkowania rozwoju agroturystyki w regionie kurpiowskim*, w: *Środowisko rolnicze i krajobraz kulturowy Kurpiowszczyzny*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2000, s. 44.

²⁰ A. Chętnik, *Kurpie*, Księgarnia geograficzna ORBIS, Kraków 1924, s. 5.

²¹ S. Pajka, *Kurpiowszczyzna w badaniach historycznych*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 1994, nr VIII, s. 39.

²² Tamże.

dalej na pomoc grody znajdowały się na linii Narwi. Mało urodzajne gleby nie zachęcały do osiedlania się. Początkowo przebywali tutaj sezonowo mieszkańcy okolicznych ziem, trudniący się myślistwem, rybołówstwem i bartnictwem. W XIV w. Puszcza wzbudziła zainteresowanie książąt mazowieckich jako teren łowiecki. Ożywiony ruch osadniczy rozwijał się na tych ziemiach w XV w. Przyczyną wzmoczonego osadnictwa było wiele. W 1526 r. całe Księstwo Mazowieckie (a więc i Puszcza Zielona) przyłączone zostały do korony. Hołd Pruski (1525 r.) i unia z Litwą usunęły groźbę najazdów od północy. Zagospodarowaniem tych terenów zainteresowani byli starostowie królewscy w Łomży i Ostrołęce, chętnie nadawali przybyłym nowe ziemie. Wreszcie osadników zachęcała do osiedlania gwarancja wolności osobistej, bo część z nich stanowili zbiegli poddani z folwarków szlacheckich²³.

Warunki życia w Puszczy ukształtowały typ ludności puszczańskiej, miłującej wolność, patriotycznej, ofiarnie walczącej o wolność i prawa. Kurpie byli doskonałymi strzelcami. Partyzanckie oddziały kurpiowskie walczyły przeciw Szwedom w czasie „potopu” w połowie XVII w.

Kurpie odegrali znaczącą rolę w walkach o wyzwolenie narodowe. W 1809 r. w wojnie z Austrią brał udział kurpiowski 6 Pułk Strzelców Pieszych zorganizowany przez płk. Ignacego Zielińskiego. W czasie powstania listopadowego pod Ostrołęką rozegrała się słynna bitwa (26.05.1831 r.). Szczególnie żywy był udział Kurpiów w powstaniu styczniowym. Po powstaniu odebrano Kurpiom broń, zabroniono polowań, upadło bartnictwo. W czasie I i II wojny światowej ze względu na duże znaczenie strategiczne Narwi (szereg umocnień) tereny Kurpi stały się miejscem krwawych, wyniszczających walk²⁴.

Tradycje związane są z pojawieniem się pierwszych stałych osadników w puszczy. Przybywająca tu ludność przyniosła ze sobą różne wierzenia i obyczaje, które stosowane przez lata, zmieniane i moder-

²³ Por. *Kurpiowska Puszcza Zielona*, Związek Gmin Kurpiowskich, Ostrołęka 1998.

²⁴ L. Samsel, *Aspekty religijne w kulturze kurpiowskiej w opinii mieszkańców gminy Zbójna*, Warszawa 2003, (mps).

nizowane doprowadziły do powstania własnej, niepowtarzalnej kultury. W obrzędowości religijnej na Kurpiowszczyźnie można zauważyć wiele żywych elementów dawnych powszechnych obrzędów. Na tym terenie występuje nadal poczucie własnej obrzędowości grupowej²⁵.

O historii, zwyczajach, mowie, pieśni i sztuce oraz o życiu codziennym na Kurpiowszczyźnie pisał A. Chętnik i wielu innych²⁶. W większości utworów Kurpie występują jako ludzie kochający wolność i ojczyznę. Życie ich związane było komplementarnie z kalendarzem przyrody i kalendarzem liturgicznym. Są przedstawiani jako lud pracowity, kochający rodzinę i przywiązany do tradycji i wiary. Opisywano nie tylko ich historię, ale i piękno przyrody, gwarę, pieśni i tańce. A. Chętnik w opowieści *Jak Kurpie ze Szwedami wojowali*, broniąc wolności i wiary chrześcijańskiej, pisał²⁷:

Idą chyłkiem od Kadzidla
Od Olszewki, od Dylewa
Od Brzozówki, Łęgu, Łodzisk
Od Lelisa, Czarnotrzewia. [...]
Walą strzelcy i bartniki
Uzbrojeni, w co kto może.
Toć »puszczyki« dzielni strzelcy
Już od dawna kraj ich chwali
Który zmierzy – trafi zawsze
Są cierpliwi i wytrwali.

Kurpiowszczyzna stanowi region o silnym poczuciu odrębności kulturowej. Tożsamość i dziedzictwo Kurpiów wzbogaca obszar Mazowsza i Podlasia. W obecnym województwie mazowieckim, jak

²⁵ H. Maćkowiak, *Szkolnictwo na Kurpiach w latach 1905-1939*, OTN, ŁTN im. Wągów, Ostrołęka–Łomża 1990, s. 70.

²⁶ Zainteresowanie Kurpiami przejawiali także: Z. Niedziałkowski, M. Konopnicka, H. Sienkiewicz. Kurpie występują także w baśniach i podaniach autorstwa A. Rymkiewicza, P. Hentza, Z. Herberta, E. Bryła, A. Kamieńskiego. Współcześnie o Kurpiach piszą twórcy związani z regionem jak np.: L. Bakula, H. Bendera, S. Pajka, D. Maliszewski (J. Kaczyński, *O literaturze, piśmiennictwie i kulturze*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 1988, nr IV, s. 147-167).

²⁷ A. Chętnik, *Jak Kurpie ze Szwedami wojowali*, LSW, Warszawa 1986, s. 41.

i w części województwa podlaskiego jest regionem o silnej więzi kulturowej opartej na religijności²⁸.

Rywalizacja o wpływy religijne Kurpiów

W Puszczy Kurpiowskiej powstawało coraz więcej ośrodków duszpasterskich w czasie zwiększającego się tam osadnictwa. Zamieszkiwali tam zarówno katolicy przybywający z Mazowsza, jak i protestanci (luteranie) napływający z nieodległych Prus. W XVII w. protestanccy duchowni intensywniej realizowali swoją misję ewangelizacją na tych terenach niż katolicy księża. Przykładem tego stanu rzeczy były nieliczne parafie katolickie na tym obszarze. Istniejące parafie katolickie w Kolnie, Łomży, Nowogrodzie i Ostrołęce z powodu znacznej odległości i rzadko położonych w ostępach leśnych osad kurpiowskich nie potrafiły zaspokoić potrzeb uczestnictwa Kurpiów w nabożeństwach katolickich. Po reformacji przenikanie oddziaływania protestantów, prawdopodobnie stwarzało niebezpieczeństwo utraty tożsamości religijnej z Kościołem katolickim. Chyba dość świadomie do ewangelizacji mieszkańców Puszczy Kurpiowskiej wybrano jezuitów, którzy zostali sprowadzeni do Polski w 1564 r. przez kard. Hozjusza. W ciągu kilkudziesięciu lat jezuita zdomowali się w sąsiedztwie Puszczy poprzez działalność swoich domów w Pułtusk i w Łomży. Obecność jezuitów była dostrzeżona przez króla Jana Kazimierza, który w 1650 r. nadał zakonnikom przywilej na wybudowanie misji w Myszyńcu, który jest położony na skrzyżowaniu dróg z Ostrołęki i Kolna do Prus. W celu wzmocnienia pozycji ekonomicznej jezuitów obok nadania wioski, król dał zakonnikom prawo do organizowania trzech targów przy okazji odpustowych uroczystości kościelnych, z których pozyskane środki finansowe i rzeczowe służyły utrzymaniu wybudowanej tam kaplicy. Następujący kolej-

²⁸ M. Burbura, *Koszty wytwarzania dzieł sztuki kurpiowskiej*, w: *Środowisko rolnicze i krajobraz kulturowy Kurpiowszczyzny*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2000, s. 63.

no inni władcy rozszerzali przywileje zakonników²⁹. Misja jezuicka trwała do 1774 r. Potem (rok po kasacie zakonu) przekształcono ją w parafię myszyńską, a pozostali tam byli jezuici pracowali w niej nadal jako księża diecezjalni. Do końca XVII w. wraz ze wzrostem liczby mieszkańców na Kurpiach do około 10 000, przybywało parafii katolickich. Powstały one już na ternie Kurpiowszczyzny w Kadzidle, Turośli i Lipnikach³⁰.

Poczucie swojskości i obcości

Społeczny i aksjologiczny wymiar religijności posiada względnie trwale podstawy kulturowe w każdej społeczności lokalnej. Odnosi się on przede wszystkim do grup terytorialnych o charakterze tradycyjnym. Do najważniejszych cech systemu społeczno-kulturowego społeczności lokalnych zalicza się: izolację, homogeniczność społeczną, religijną, kulturową, obyczajową i zawodową. Te cechy odnosiły się także do Kurpiów. Silnemu poczuciu przynależności do własnej grupy lokalnej odpowiadało poczucie obcości w stosunku do innych ludzi. Szczególnie obcy im byli północni sąsiedzi – Prusy. Świadomość i więzi lokalne miały swoje źródło między innymi w identyczności miejsca zamieszkania z miejscem pracy i wspólnocie losu z członkami grupy. Ludzie z zewnątrz przychodzili do społeczności lokalnej z „dalekiego” i nieznanego świata. Nieśli ze sobą różne zagrożenia i naruszali dotychczasową równowagę społeczną. Przykładem naruszenia tożsamości kulturowej i religijnej był wpływ protestanckich Prus na Mazurów. Poczucie obcości powodowało istotne konsekwencje na płaszczyźnie

²⁹ Przywileje polskich królów wobec jezuitów przedstawiały się następująco: Jan II Sobieski nadał 3 lany lasu, zezwolił na wybudowanie szkoły a także karczmy i wozowni; August II rozszerzył przywilej na organizowanie cotygodniowych targów (W. Paprocka, *Myszyniec jako ośrodek kultury kurpiowskiej od połowy XVII wieku do roku 1870*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 1998, t. XII, s. 43).

³⁰ Ks. J. Łupiński, *Religia rzymskokatolicka na Kurpiowszczyźnie jako czynnik tożsamości kulturowej*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 2004, nr 22, s. 456.

akceptowania wspólnych wartości. Pojęcie swojego oznaczało znanego, a więc dobrego. Obcy był natomiast kojarzony z nieznanym, a więc złym. To samo odnosiło się do płaszczyzny moralnej.

Poczucie swojskości i obcości mogło występować na płaszczyźnie językowej, obyczajowej i religijnej. Możemy to zauważyć w gwarze kurpiowskiej i zwyczajach religijnych Kurpiów. Więzy lokalne miały swoje dopełnienie w poczuciu przynależności do określonej parafii, która we wcześniejszych okresach historycznych stanowiła podstawową jednostkę administracji nie tylko kościelnej, lecz także państwowej. Przez wiele wieków parafia była jedyną instytucją, która łączyła w życiu mieszkańca społeczności lokalnej to, co lokalne, z uniwersalnymi wartościami i elementami kulturowymi³¹.

Życie religijne Puszczaków

Praca duszpasterska wśród mieszkańców Puszczy Kurpiowskiej, zwanych także Puszczakami, prowadzona była poprzez parafie. Parafia była zwornikiem życia religijnego i kulturalnego. Udział w różnorodnych nabożeństwach sprzyjał rozwojowi postaw moralnych. Tak ukształtowane postawy mieszkańców Kurpi sprzyjały kreatywności kulturalnej i zachowaniu postaw religijnych. Przy parafiach powstawały szkoły uczące elementarnych podstaw czytania i pisania. Życie religijne Kurpiów związane było z ich stanem duchowości, który A. Chętnik scharakteryzował następująco: „Kurpie są pobożni i religijni. Budują skromne, lecz schludne, a nieraz bogate i piękne kościoły; pełno też po wsiach i na rozstajnych drogach kapliczek, krzyży i figur świętych. Na odpusty chodzą kompanjami, a na przedzie przed kompanją niosą bęben, który hukem swym z daleka oznajmia przybycie pątników. Do niedawna na Kurpiach nie znano złodziei i nie zamykano budynków na żadne zamki; obecnie się to znacznie

³¹ Por. I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków 1996.

popsuło, ale z winy osobników napływowych, którzy radzi wykorzystywali niezamykane chaty i obory [...]”³².

Dawne kościoły w Puszczy były drewniane. Budowano je sposobami i na styl miejscowy. Prawie wszystkie kościoły posiadały po dwie wyniosłe wieżyczki z kopułami. Ozdoby zewnętrzne i wewnętrzne, ołtarze, obrazy malowane i figury świętych było wykonywane przez miejscowych rzemieślników i artystów. Dzwonnice stały osobno i miały na szczycie krzyż z kogutem przeważnie wykutym z blachy żelaznej. Figury świętych i kapliczki pełniły nie tylko funkcję religijną, ale i kulturową. „Dawne figury i kapliczki przydrożne na Kurpiach są ładne i gustownie wykonane z drzewa lub żelaza, lub też drewniane, zakończone krzyżami, kutemi z żelaza przez miejscowych kowali. W wykonaniu jest wielka rozmaitość, z czego widać, że ówczcześni kowale posiadali pewien artyzm oraz rysunek. Stare figury przedstawiały sobą wysoki drewniany krzyż, zakończony u góry szafkową otwartą kapliczką, w której zawieszona była drewniana »pasyja« – Pan Jezus na krzyżu, niekiedy z aniołami po bokach, na wierzchu zaś postawiony był pięknie wykonany krzyż żelazny. Z figur drewnianych powszechnym jest miejscowy »Pan Jezus frasobliwy« oraz św. Jan Nepomucen, ustawiany w drewnianych kapliczkach, w pobliżu rzek i różnych wód stojących. Wszystkie te figury robione były przez miejscowych rzeźbiarzy »bogorobów«, którzy w wolnych chwilach lub stale rzeźbili świętych. Krzyże i kapliczki spotykamy we wsiach, przy wejściu z dwóch stron, na rozstajnych drogach, przy mostkach rzecznych oraz w lesie na pniach i sosnach. W niektóre krzyże i kapliczki domorośli artyści wkładali dużo pracy, a co ważniejsze, wkładali swą duszę, czego się dziś nie widzi”³³.

Do miejscowych specyficznych urządzeń profilaktycznych należały »kuny”³⁴, które były sytuowane w sąsiedztwie kościołów i miały odstraszać potencjalnych przestępców. Przy okazji uczestnictwa

³² A. Chętnik, *Kurpie*, s. 14-15.

³³ Tamże, s. 70.

³⁴ „Kuny” są to żelazne obroże na łańcuchach, który znajdowały się przy wejściu do wieży, służąc jako przegięz dla przestępców, którzy w nich zamknięci musieli odstać karę na oczach tłumów.

w uroczystościach kościelnych mieszkańcy Puszczy Kurpiowskiej organizowali targi, które były płaszczyzną wymiany handlowej i wymiany informacji. Znaczna częstotliwość i regularność spotkań na płaszczyźnie religijnej stwarzała także dogodne okazje do kontaktów towarzyskich. Funkcje społeczno-towarzyskie, obok religijnych, pełniły stowarzyszenia kościelne, bractwa, tercjarstwo itp. Wymiar społeczno-towarzyski mają również religijne uroczystości rodzinne, związane z rytami przejścia, odpusty parafialne, peregrynacje obrazu Matki Boskiej, wspólne odmawianie różańca itp.

Na Kurpiowszczyźnie życie religijne opierało się na zwyczajach związanych z rokiem obrzędowym, który ściśle był związany z czterema porami roku. W święta i związane z tym zwyczaje obfitowała zima i wiosna, w których to porach roku miały miejsce dwa szczególne święta, jakimi były Boże Narodzenie i Wielkanoc. Najważniejsze święta kalendarzowe poprzedzał zawsze dłuższy lub krótszy okres oczekiwania – przygotowań duchowych i prac związanych z nadchodzącymi świętami.

Doroczny cykl otwierają święta Bożego Narodzenia zwane na Kurpiach „Godami” oraz poprzedzający je adwent. Adwentowi towarzyszyło tzw. otrąbianie, które wykonywano rano i wieczorem przez cały okres oczekiwania na święta Bożego Narodzenia. Natomiast na poranną mszę świętą w adwencie (roraty) budzono wiernych dźwiękiem wydobywającym się z trąby pasterskiej zwanej „ligawką”³⁵.

„Gody” na Kurpiach przygotowywano poprzez sprzątanie chałup i obejścia, bielenie izby, gospodynie robiły wycinanki i cały wystrój izby (kierce³⁶, pająki, bukiety na ołtarzyki itp.). Wówczas do izby wnoszono w wigilię choinkę³⁷, na której zawieszano ozdoby z papieru oraz opłatek wigilijny. W czasie świąt wykonywano także różne wróżby, które odnosiły się przeważnie do pogody, przyszłych zbiorów i do

³⁵ Z. Gloger, *Rok Polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 19.

³⁶ Kierce – wykonane ze słomy, grochu i bibuły jakby żyrandole (B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, Ostrołęka 1984, s. 1).

³⁷ Jeszcze do czasu pierwszej wojny światowej zamiast choinki wstawiano do izby jeden duży snop zboża przybrany bibułą bądź też kilka snopów umieszczanych w rogach izby, co miało spowodować dobre plony na przyszły rok (B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 1).

hodowli³⁸. Najważniejszym wydarzeniem dnia była kolacja wigilijna, zwana „pośnikiem”. W czasie okresu Bożego Narodzenia śpiewno kolędy puszczańskie³⁹, a jedną z najstarszych jest kolęda „Scanśliwe Betleem miasto Dawzidowe”⁴⁰:

U nas, w Ostrołęckiem, na pusczy w starostwie,
Nie bułbyś się rodził, mój Jezu w ubóstwie;
Mawa izbów wziele i miętkie pościele,
Bułbyś leżał jak w puchu [...].

Wiele zwyczajów wigilijnych pozostało do dnia dzisiejszego i kulturowane są nie tylko jako atrakcja dla turystów podziwiających folklor, ale jest żywym zwyczajem rodzinnym⁴¹.

Na Boże Narodzenie przygotowywano w kościele szopkę, w której figurki przedstawiały scenę narodzenia Jezusa Chrystusa w Betlejem: Świętą Rodzinę, trzech króli, zwierzęta oraz postacie świeckie, umieszczone według lokalnej tradycji⁴². Istniały inne jeszcze

³⁸ Z pierwszym gościem odwiedzającym w wigilię dom wiązała się wróżba dotycząca prychówku w gospodarstwie: jeżeli pierwszy wszedł mężczyzna spodziewano się prychówka męskiego, jeżeli kobieta – żeńskiego. Pierwszego gościa, zwłaszcza mężczyznę sadzano na stołku, co miało zapewnić powodzenie w hodowli kur, zwłaszcza ich nośność (M. Sobiech, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, w: Ks. M. Ozorowski (red.), *Kultura religijna Kurpiowszczyzny*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2004, s. 179).

³⁹ Było około 70 kolęd i pastorałek, śpiewanych do II wojny światowej (ks. W. Skierkowski, *Puszcza Kurpiowska w pieśni*, Ostrołęka 2003, t. III, s. VIII).

⁴⁰ Tekst opisuje postawę Kurpiów, którzy choć biedni oddaliby wszystko dla Jezusa, w przeciwieństwie do Żydów, którzy nie poznali Go i nie przyjęli (ks. W. Skierkowski, *Puszcza Kurpiowska w pieśni*, s. 4, za: Ks. J. Łupiński, *Religia rzymskokatolicka na kurpiowszczyźnie jako czynnik tożsamości kulturowej*, s. 459).

⁴¹ Na stole wigilijnym pod obrus kładziono siano. Wigilię rozpoczynało pojawienie się pierwszej gwiazdy na niebie. Najważniejszym i kulminacyjnym momentem wieczoru był zwyczaj łamania się opłatkiem. Gospodarz dzielił się nim z domownikami i zwierzętami, śpiewano kolędy i zostawiono jedno wolne miejsce przy stole. Do tych symbolicznych zwyczajów dorabiano swoistą interpretację, która miała kontekst religijny i kulturowy (A. Chętnik, *Kurpie*, s. 80).

⁴² Na przełomie wieków słynna była szopka w kościele myszyńskim, w której występowały wszystkie postacie (łącznie z Matką Boską) przybrane w ludowe stroje

zwyczaje, jak np. kolędowanie zwane „Herodami”, które stwarzały możliwość do wspólnego przebywania, zabawy i podtrzymywania więzi sąsiedzkich, co było szczególnie ważne przy rzadkiej zabudowie występującej na kurpiowskich wsiach rozsianych po puszczy.

Kolejnym dniem w okresie zimowym, do którego Kurpie przywiązywali wagę, był dzień Nowego Roku. W przeddzień dorosła młodzież kultywowała zwyczaj robienia psot w domach zamieszkiwanych przez młode dziewczęta. Wykonywano wiele symbolicznych czynności: „wrzucano do mieszkań popiół z wodą, malowano farbą lub popiołem szyby, podpierano drwami drzwi do chałupy uniemożliwiając wyjście, wysypywano śmieci przed drzwiami itp. Zadaniem dziewcząt było usunięcie tych malowideł i nieporządków w mieszkaniu i zagrodzie zanim sąsiedzi będą szli w Nowy Rok do kościoła. Zwyczaj ten świadczyć miał o szybkości w pracy przyszłej gospodyni i o jej zamiłowaniu do czystości”⁴³. Tak jak w dniu Bożego Narodzenia, tak i podczas mszy noworocznej 1 stycznia rzucano w kościele z chóru zbożem i grochem na głowy zebranych w celu zapewnienia sobie dobrego urodzaju w nadchodzącym roku. Nowy Rok stał się też okazją do wróżb, przepowiedni oraz charakterystycznego dla terenów Kurpiowszczyzny zwyczaju wykonywania wypieków z ciasta zwanych „nowymi latkami”, „byškami” i „koruną”⁴⁴.

Nowy Rok był także dniem, w którym dokonywano różnorodnych wróżb, odnoszących się w szczególności do zabezpieczenia powodzenia w życiu osobistym. I tak „młode, niezamężne dziewczęta piekły w tym dniu placki, przyprowadzały do izby psa, a czyj placek ugryzł

kurpiowskie (B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 2).

⁴³ B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 2.

⁴⁴ „Nowe latko” lepiono z ciasta w formie koła, na którym umieszczano ptactwo, a pośrodku pastuszka. Zaś „byški” przedstawiały zwierzęta domowe, takie jak krowy, konie, psy i zwierzę leśną, głównie jelenie, sarny, zające. Tego rodzaju wyroby wypiekano z kurpiowskiego ciasta chlebowego i potem zawieszano na nitce u pułapu izby w najbardziej reprezentacyjnym miejscu, ponieważ „nowe latko” było symbolem życia i płodności. Natomiast „korunę” lepiono na misce dla uzyskania właściwej formy, na górze dookoła umieszczano figurki zwierząt i ptaków, a centralnie ustawiona była figurka tańczącej lalki. Koronę taką wkładano na głowę pannie młodej podczas obrzędu weselnego (A. Chętnik, *Kalendarzyk zwyczajów dorocznych obrzędów i niektórych wierzeń ludu Kurpiowskiego*, Nowogród 1934, s. 2).

w pierwszej kolejności, ta panna pierwsza miała wyjść za mąż”⁴⁵. Istniały jeszcze inne wróżby, które swojsko interpretowano.

Kolejnym świętem w okresie zimowym obchodzonym przez Kurpiów była uroczystość Trzech Króli. Obok znanego w całej Polsce zwyczaju święcenia kredy istniał na terenie Kurpiowszczyzny zwyczaj święcenia gałązek jałowca, które następnie spalano i okadzano dymem cały dom oraz oborę, co miało zabezpieczyć obejście przed chorobami⁴⁶. W tych dniach popularnym obrzędem było też pieczenie „fafernuchów”⁴⁷, które były przeznaczane jako przysmak dla dzieci i młodzieży.

Początek nowego roku to czas zabaw karnawałowych. Na Kurpiach urządzano zabawy z udziałem muzykantów, kołédników i „przebierańców”. Wesole zabawy odbywały się kolejno w poszczególnych chałupach z udziałem mieszkańców wsi, a szczególnie młodzieży, gdyż była to jedyna w swoim rodzaju możliwość kojarzenia par i zarazem poznania warunków życia swoich sąsiadów⁴⁸.

Wraz z nadejściem lutego, w dzień św. Ignacego wrzucano medalik świętego do studni, aby woda pozyskała siły zdrowotne, zapobiegając chorobom⁴⁹.

W ostatnich fazie karnawału, niemalże w przeddzień zbliżającego się okresu wielkopostnego w święto Matki Bożej Gromnicznej (2 lutego) w izbach kurpiowskich osobiście przez każdego Kurpia przygotowywane były świece z wosku pszczelego, które zostały poświęcone w czasie uroczystości liturgicznej w kościele. Po poświęceniu świece gospodyni powinna przynieść zapaloną świecę z kościoła do domu.

⁴⁵ B. Kielak, *Rok Obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 3.

⁴⁶ Por. A. Chętnik, *Jałowiec w życiu, obrzędach i wierzeniach Kurpiów*, „Zemia” 1928, R. XIII, nr 17.

⁴⁷ „Fafernuchy” wykonywane były na zaczynionym cieście. Wykonywane były z mąki, marchwi, buraków miodu, cukru, pieprzu i innych składników, które rolowano w dłuższe wałeczki i krojono ukośnie (B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 3).

⁴⁸ Por. M. Sobiech, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, w: Ks. M. Ozorowski (red.), *Kultura religijna Kurpiowszczyzny*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2004, s. 181.

⁴⁹ Tamże.

Po dotarciu z płomieniem świecy do swojego domu obnosiła ją wokół zagrody, aby Matka Najświętsza chroniła gospodarstwo przed nieszczęściami. Natomiast w ciągu roku zapaloną gromnicę ustawiono w oknie, aby „odstraszyć” burze i wilki. Podawano ją również umierającemu na znak, że Maryja, którą symbolizuje świeca, prowadzi go do królestwa Jezusa Chrystusa, którego symbolem jest płomień świecy. Po człowieku zmarłym gromnica była ponownie święcona⁵⁰. Poniższe zdjęcie pokazuje Kurpianki ze świecami.



Ilustracja 1. Uroczystość Matki Bożej Gromnicznej na Kurpiach. (Zdjęcie pochodzi z okładki książki B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, Ostrolęka 1984)

Ochronie i zabezpieczeniu przed szkodnikami i burzą służył kolejny zwyczaj święcenia chleba i soli, które potem zatykano pod strzechę we wspomnienie świętej Agaty (5 lutego)⁵¹.

Ostateczny koniec zabaw karnawałowych zapowiadał „wtorek zapustny”, który kończył jednocześnie okres zimy. W tym dniu przed

⁵⁰ Por. B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 3.

⁵¹ Tamże.

północą zjawiał się w domu, gdzie odbywała się zabawa, tajemniczy gość na przebranym koniu zwany „Zapustem”. Sypał popiół na głowy bawiących się, krzycząc:

Jadzie Zapust na koniu, wyzij a po moście,
frasuj się, komornice, co bendo jeść w poście⁵².

Podczas zapustu kontynuowano różne zwyczaje, takie jak np. „kładzenie klocków drewnianych pod drzwi, kładzenie koła bądź wciąganie całego wozu na dach, pannie posiadającej dziecko umieszczano na dach kołyskę [...]”⁵³. Powtarzały się wróżby rozpoczynane w Nowy Rok, od których spełnienia uzależniano szybkie wyjście panien za mąż. W tym celu dziewczęta używały kukiełek, które wkładano do „kopańki” i potrząsano nią do momentu wypadnięcia pierwszej lalki. Jej właścicielka miała wyjść pierwsza za mąż.

Pozostałe pory roku obfitowały w wiele zwyczajów związanych na ogół ze świętami kościelnymi. Najbardziej obudowana w zwyczaje była Palmowa Niedziela To święto szczególnie kultywowano w północno-wschodniej części Kurpiowszczyzny. Podstawowym elementem symbolicznym Palmowej Niedzieli była palma. Występowała ona od dawna i to w najróżniejszych odmianach. Raz pojawiała się jako różga noszona przez uczestnika uroczystości, a innym razem jako drzewko noszone przez całą grupę czy też wielki słup, dookoła którego odbywały się obrzędy.

W tygodniu poprzedzającym Niedziele Palmową ścinano gałązki różnych drzew i krzewów, jak; wierzba, topola, malina, porzeczka. Ścięte gałązki wkładano do wody, by zakwitły i następnie wykonywano z nich palmy i palemki⁵⁴.

Na terenie Kurpiowszczyzny wykonywano i wykonuje się obecnie wysokie palmy⁵⁵, które osiągały wysokość kilku metrów. A. Chętnik

⁵² Zob. M. Sobiech, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 181.

⁵³ B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 3.

⁵⁴ Tamże, s. 4.

⁵⁵ Wysokie palmy były przeważnie wykonywane z leszczynowych prętów oplatających roślinnością leśną, taką jak borowina, jałowiec, widłak, cis, przystrajając ją następnie kolorowymi kwiatami z bibuły i wstążkami (I. Lechowa, *Plastyka obrzędowa*

w roku 1932 pisał: „Przed laty kilkudziesięciu starano się mieć palmy możliwie wysokie. Kościółki kurpiowskie w wielu miejscowościach aż do ostatnich czasów wyglądają jak gaje wspaniałe: pełno w nich zieleni i zapachów roślinnych [...]”⁵⁶.

Wysokie palmy miały zapewnić ich właścicielowi długie życie, a dzieciom pozwolić na osiągnięcie wysokiego wzrostu. Przypisywano jej również właściwości lecznicze i magiczne. Palmą wypędzano po raz pierwszy w roku bydło na pastwisko, uderzając trzykrotnie krowy, co miało na celu odwrócenie od nich nieszczęścia i spowodowanie większej mleczności. Wykorzystywano także części palmy; np. cis z palmy wielkanocnej kładziono pod pierwszą skibę podczas wiosennej orki⁵⁷. Tradycja wykonywania palm jest ciągle żywa na Kurpiach.

W Wielkim Tygodniu podobnie jak w adwencie wykonywano generalne porządki, bielono chałupy, wykonywano nowy wystrój izby poprzez robienie nowych wycinanek na ściany, kierce, pająki, bukiety z bibuły. Wielki Tydzień zawierał wiele specyficznych obrzędów i zwyczajów kurpiowskich. Jednym z najważniejszych dni był Wielki Piątek. W tym dniu milkły w parafiach dzwony a ich czynności spełniały „farfoki”⁵⁸. Zaciągano także strażę w kościele przy grobie Chrystusa, które nazywano „turki”⁵⁹.

Z Wielkim Piątkiem wiązał się szereg wierzeń np. w dzień ten żaden z gospodarzy nie prowadził prac polowych, zwłaszcza siewu, gdyż nie przyniosłoby to urodzaju, radość za to przynosiły w ten dzień opady deszczu, wróżące dobre zbiory.

Podlasia, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1973, nr 17, s. 169.

⁵⁶ www.muzeum-ostroleka.art.pl/a 21.11.2005

⁵⁷ I. Lechowa, *Plastyka obrzędowa Podlasia*, s. 169.

⁵⁸ Różnorodne drewniane kołatki wykonywane własnym sposobem przybierały kształt ruchomego młoteczka umieszczonego na desce, w którą obustronnie ów młoteczek stukał lub ząbkowanego walca, na którym napięta była cienka deszczułka wydająca przy obracaniu kołatką charakterystyczny terkot (B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 5).

⁵⁹ Straże zwane „turkami” przebrane były w drewniane kaski, zbroje, miecze, dzidy i halabardy o ciekawym wyrazie plastycznym (Tamże).

Bardzo starym obrzędem praktykowanym przez Kurpiów w Wielką Sobotę było palenie przy kościele dużego ogniska, w którym spalały się stare palmy, stare obrazy, uszkodzone rzeźby itp. Z ogniska zbierany był żar i niesiony do domów, by rozniecić go w kuchni w Wielką Niedzielę. Wodą poświęconą w czasie uroczystości Wielkiej Soboty gospodarz skrapiał całe obejście i wszystkich domowników, resztę zaś przechowywał aż do przyszłej Wielkiej Soboty, używając jej do pokrojenia zboża przed zasiewem, w wypadku choroby itp. W Wielką Sobotę przygotowywano również święconkę złożoną zazwyczaj z takich produktów, jak jajka, kiełbasy, sól, ser, chleb ciasto i inne. „Święcone” na terenie Puszczy od kilku rodzin niesione było do jednej chałupy, aby ułatwić święcenie księdzu objeżdżającemu parafię. Wielką Sobotę kończyła rezurekcja. Gdy rozlegały się dzwony na rezurekcję, wszyscy śpieszyli do kościoła, bo kto rezurekcję przespał, nie miał prawa jeść święconego, ponieważ wierzone, że kto nie pójdzie, będzie ciągle chorował. Natomiast po rezurekcji istniał zwyczaj ścigania się zaprzęgów poszczególnych gospodarzy w celu zabezpieczenia urodzaju dla najbliższych zbiorów⁶⁰.

Starym zwyczajem wiosennym, występującym na Kurpiowszczyźnie, jest zwyczaj wykonywania pisanek. Na terenie Puszczy Myszynieckiej pisanki były wykonywane woskiem lub skrobane. Tradycyjnym sposobem barwienia jajek były barwniki naturalne, wywary z łupin cebuli, bazi topoli, kory leszczyny i maku. Pisanki wykonywano w większej ilości, aby rozdać je własnym dzieciom, chrześniakom, kiedy przychodziły one z życzeniami świątecznymi. Natomiast dorosłe dziewczęta darowały pisanek swym narzeczonym⁶¹.

Drugi dzień Świąt Wielkanocnych to znany w całej Polsce „śmigus-dyngus”. Na Kurpiach od rana chłopcy praktykowali zwyczaj związany częstokroć z zalotami, prowadzącymi często do ożenku. Tak więc w oryginalny sposób starali się „zdybać” pannę, chociażby śpiącą jeszcze w łóżku. Spotkawszy ją, obficie polewali wodą z wiadra. Natomiast panny czekały na „dyngusiarzy” z wodą, oblewając ich najczęś-

⁶⁰ M. Olk, *Wielkanoc w tradycji i kulturze polskiej*, OTN, Ostrołęka, 1988, s. 8-10.

⁶¹ Tamże.

ciej przy wychodzeniu z chałupy. Występującym na Kurpiowszczyźnie w mniejszym stopniu spopularyzowanym zwyczajem było chodzenie z Kurpiem dyngusowym. Starzy kawalerzy przebierali jednego spośród siebie za „koguta”, obchodząc z nim chałupy. Śpiewali piosenki zalotne zapowiadające powiększenie rodziny a w zamian otrzymywali poczęstunek i oblanie wodą przez panny. Ten swoisty obchód służył zaznaczeniu chałup, gdzie są panny na wydaniu⁶².

Kolejnym świętem w okresie wiosennym na Kurpiowszczyźnie były „Zielone Świątki” (uroczystość Zesłania Ducha Świętego). Wywodzi się one z dawnych uroczystości wiosennych związanych z gospodarowaniem a także z uroczystościami zaduszkowymi. Dawniej było to święto typowo pasterskie, o czym świadczy już reliktowy zwyczaj strojenia rogów zwierząt zielenią. Z dawnych obrzędów i zwyczajów pozostało majenie domów i zagród zielenią, najczęściej gałązkami brzoźowymi. Najbardziej upiększane były okna w izbach i „święte obrazy”, układano także na podłogach izb liście tataraku⁶³.

Organizowanie nabożeństw majowych na Kurpiach było zwyczajem mocno zakorzenionym w życiu społeczności lokalnej. W maju dekorowano jeden z krzyży stojących we wsi, ustawiano pod nim stół przykryty obrusem i przy tym jednym ołtarzyku gromadzili się mieszkańcy wioski, sami odprawiając nabożeństwo majowe poprzez odmawianie litanii do Matki Boskiej i śpiewając pieśni maryjne. Na tę okoliczność przystrajano także inne krzyże i kapliczki poświęcone przede wszystkim Matce Boskiej, znajdujące się na terenie wsi⁶⁴.

Kolejnym dniem świątecznym, mającym na terenie Puszczy Zielonej bogatą oprawę, było święto Bożego Ciała. W przeddzień tych uroczystości wykonywane są we wsi parafialnej cztery ołtarze. Z. Gloger

⁶² B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 6.

⁶³ Tamże. Niektórzy gospodarze do dzisiaj wkopują przed domem dwie lub więcej młode brzoźki a ich gałęziami stroją płoty i bramy wjazdowe. Pewne magiczne znaczenie posiadało także zatykanie zielonych gałązek na polach uprawnych i zagrodach warzywnych. Zabiegi te i dekorowanie czynione było na terenie Puszczy w celu zaznaczenia nadchodzącej wiosny.

⁶⁴ B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 7. Dzisiaj na wielu wsiach kurpiowskich sami mieszkańcy odprawiają nabożeństwa w przygotowywanych przez siebie miejscach.

opisuje procesję w następujący sposób: „procesje Bożego Ciała bywały bardzo wspaniałe i wystawne. Rodziny zamożniejsze ubiegały się o wznoszenie i ubieranie ołtarzy”⁶⁵. Przed ołtarzami odprawiało się nabożeństwo, a cała uroczystość połączona była z procesją ludności niosącej chorągwie i obrazy kościelne. Charakterystyczną cechą tych procesji, zwłaszcza w okolicach Myszyńca jest obowiązkowe uczestnictwo w stroju regionalnym (głównie kobiety, strój kurpiowski męski zanikł)⁶⁶. Po uroczystościach religijnych gałązki brzoźowe, którymi przystrojone były ołtarze, zabierano do domów, przystrajając nimi ołtarzyki w izbach bądź zatykając na polu, głównie na grzędach kapusty, co powodować miało dobry urodzaj. W oktawę Bożego Ciała wykonano małe wianuszki z rozchodnika, krwawnika i innych roślin. Po poświęceniu w kościele były zawieszane jeden w chałupie, drugi w stodole, trzeci zaś w chlewie. Wianuszki miały zabezpieczać zagrodę przed nieszczęściem, głównie przed uderzeniem pioruna⁶⁷.

Jednym z najbardziej popularnych i najdłużej utrwalonych tradycją obrzędów ludowych są uroczystości w dniu św. Jana Chrzyciela (24 czerwca). Święto związane z patronatem wody zamyka okres wiosenny rocznego cyklu prac gospodarskich. W noc świętojańską dziewczęta kurpiowskie puszczały na rzekę wianki wykonane przez siebie z polnych kwiatów i przybranych świeczką. Towarzyszyło temu przekonanie, że ich wianek popłynie najdalej z prądem. Natomiast chłopcy musieli wylapać upatrzony wianek⁶⁸.

Obrzędy związane w dniu św. Jana odbywały się na progu wiosny i lata. Okres letni nie obfitował w tak liczne uroczystości, zabawy, jakie miały miejsce w zimie i na wiosnę. Jednym z ważniejszych świąt kościelnych było święto Przemienienia Pańskiego (6 sierpnia). W tym dniu odbywały się w wielu kościołach Puszczy Zielonej odpusty, na które przybywali Kurpie z okolic. Podczas odpustu na Kurpiach istniał zwyczaj wykonywania lub wykupywania specjalnej świecy wosko-

⁶⁵ Z. Gloger, *Rok Polski w życiu, tradycji i pieśni*, s. 265.

⁶⁶ B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 7.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Ten stary, słowiański zwyczaj, zachowany w pierwotnej formie na obszarach Puszczy Zielonej do połowy XIX w. Dzień 24 czerwca został przyjęty w kalendarzu świąt kościelnych jako święto św. Jana Chrzyciela (A. Chętnik, *Kurpie*, s. 90-91).

wej z przyklejonymi do niej figurkami woskowymi zwierząt. Ze świecą tą odprawiano specjalne modlitwy, składano ofiary mające na celu zapewnienie ochrony dobytku przed nieszczęściami⁶⁹.

Natomiast w związku ze świętem Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia) ludność święciła plony swych pól, robiąc wiązanki ze zboża, maku, marchwi, lnu i roślinności leśnej. Jego wykorzystanie polegało na wykruszeniu poświęconych ziaren, zmieszaniu ich z ziarnem siewnym i wspólnym wysianiu na polu. Zwiększyć to miało plony i zapewnić lepszy urodzaj⁷⁰.

Z kolei w dniu św. Rocha (16 sierpnia) na terenie Puszczy Zielonej możemy spotkać się ze starym i zachowanym zwyczajem święcenia bydła. Polegał on na przepędzaniu bydła przez ognisko z jałowca, rozpalone na pastwisku i święcenia zwierząt wodą. Spotykamy się tu z dyfuzją przekonania o oczyszczającej i zapobiegającej złu mocy dymu z ogniska oraz chrześcijańską wiarą w moc wody. Dzień św. Rocha był dawniej na wsi dniem świątecznym, połączonym przy tym z tzw. wyrzeczykiem – wyrzeknięciem się w tym dniu jedzenia przez społeczność wsi kurpiowskiej⁷¹.

Sierpniowe dni świąteczne kończą okres lata, przechodząc niespostrzeżenie w jesień. Okres jesienny rozpoczynał się od święta Matki Boskiej Siewnej (8 września). Do zwyczajów miejscowych należało przynoszenie do kościoła niewielkiej ilości ziarna, które trzymane na dłoniach święcił ksiądz podczas nabożeństwa. Istotnym obrzędem związanym z tym dniem było organizowanie dużych procesji na pola z obrazami świętych. Istniało przekonanie, że określani święci, aby mieć w swej pieczy pola, zasiewy i gospodarstwa, muszą zobaczyć te tereny, by skutecznie je chronić⁷².

Inny popularny obrzęd jesienny wiązał się ze świętem św. Marcina (11 listopada). Wykonywane były wtedy tzw. marcinki, czyli specjalne gałęzie zawierające tyle mniejszych gałązek ile sztuk bydła

⁶⁹ Z. Niedziałkowska, *Kurpie, Bory Ostrołęckie*, LSW, Warszawa 1988, s. 136-137.

⁷⁰ Por. L. Samsel, *Aspekty religijne w kulturze kurpiowskiej w opinii mieszkańców gminy Zbójna*, s. 40.

⁷¹ A. Chętnik, *Z Puszczy Zielonej*, LSW, Warszawa 1978, s. 125.

⁷² J. Olędzki, *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław 1971, s. 127.

pasł pasterz w tym roku. Po przypędzeniu bydła z pastwiska wręczał „marcinke” gospodarzowi a ten, dziękując za opiekę nad dobytkiem w okresie letnim, obdarowywał go pieniędzmi albo prezentami. Zwyczaj ten miał zapewnić zdrowie zwierząt i powodować powiększenie się dobytku⁷³.

Zabawy towarzyskie i wesołą rozrywkę przynosiła wigilia św. Andrzeja. W dniu tym wykonywano wiele wróżb o charakterze matrymonialnym. Wróżenie w wigilię św. Andrzeja wiązało się z pradawnym kultem zmarłych, z wiarą w powrót na ziemię dusz zmarłych i było próbą wykorzystania do własnych potrzeb mocy i możliwości przepowiadających posiadanych przez duchy⁷⁴.

Ważnym dniem w kurpiowskim roku obrzędowym był dzień św. Mikołaja (6 grudnia). Przed wielu laty wszyscy gospodarze oraz pasący bydło zachowywali w tym dniu ścisły post, czyniony w intencji obrony bydła przed wilkami. Dla Kurpów było to szczególnie ważne, gdyż ich osady znajdowały się w lesie, a sąsiedztwo dzikiej zwierzyny nie było dla nich czymś obcym⁷⁵.

Ostatnim dniem w cyklu świąt dorocznych był dzień św. Łucji. Miał on pewne znaczenie gospodarcze, gdyż dokonywano różnorodnych wróżb z pogody, przepowiadając przyszłoroczne zbiory. Dzień św. Łucji rozpoczynał ponadto okres intensywnych przygotowań do świąt Bożego Narodzenia⁷⁶.

*

Zaprezentowane wyżej święta funkcjonujące zarówno w tradycji, jak też w dzisiejszym życiu wsi kurpiowskiej dotyczą spraw dnia codziennego. Każdego dnia Kurpie zabiegali o zapewnienie pomyślności w ciężkiej pracy na wsi i w lesie. Niektóre wsie kurpiowskie dzisiaj mają status miasta, czego przykładem jest Myszyniec. Bogata obrzędowość wsi kurpiowskiej stała się dziedzictwem takich miejscowości. Kulturowanie dawnych zwyczajów religijnych i obchodzenie

⁷³ B. Kielak, *Rok obrzędowy Puszczy Zielonej*, s. 9.

⁷⁴ Tamże, s. 10.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

różnorodnych form kultury lokalnej poprzez obrzędy, posiadające częstokroć magiczną moc, są przykładem przenikania religii i kultury. Pozwoliło to Kurpiom przetrwać trudne losy historii, pozostając wolnymi ludźmi w Puszczy Kurpiowskiej. Kurpiów wyróżniała zachowana do dzisiaj bogata i oryginalna kultura, która wyrosła z odrębności ich życia i zajęć, w warunkach wyizolowania, bez wpływów z zewnątrz. Kurpie cechowali się bogactwem wyobraźni i pomysłowości, wielostronnością uzdolnień oraz dążeń do upiększania trudnego życia. Oryginalność Kurpiowszczyzny pomimo upływu wieków zachowała się do naszych czasów i jest częścią dziedzictwa narodowego Polaków.

WOJCIECH ZAŁĘSKI

Obrządek żniwny w Supraślu i w okolicach

Pory roku mają swoją barwę, zapach, specyfikę czasu, w którym należało wykonać określone prace gospodarskie, poprzedzone lub kończone modlitwą i czynnością obrzędową.

Zanim wiosna zapachniała świeżą zielenią latorostków, przedwiośnie niesło w wilgotnym powietrzu woń rozmięklej roztopami ziemi. Potem od łąk lekki wiatr przynosił żubrówkowe aromaty schnącego siana, a znad rzeki woń tataraku i mięty. Od Jana można się kąpać. Można pod wieczór zmyć z siebie trud całego dnia, gdy letni upał rozparzał żywiczne sosny i mieszał ich zapach z pyłem gościńców, kurzem znad ścierniska. Brzęczenie lipcowych pszczoł i trzmieli przeplatało się z muzyką kos.

Od aromatów pęczniały stodoły. Odlatywały bociany, pozostawiając nostalgię w chłodne od Anki wieczory i ranki. Babie lato pachniało białą pleśnią grzybni. Skwiercząc na płycie, rydze napełniały kuchnię słodką wonią. Niebo zasnuwały ciężkie chmury, od kartoflisk toczyły się białe dymy pachnące paloną nacią i pieczonymi ziemniakami, z podwórza dobiegał odgłos wiadra dzwoniącego w cembrownach studni.

Przez rozmiękłą ziemię w jesiennej szarudze, szła otulona w płachtę Matka Boska Siewna, a za nią lutowa Matka Boska Gromniczna, ta od zawiei i wilków. A już słońko wdrapywało się coraz wyżej na nie-

boskłon i znów zza horyzontu nadchodziła Matka Boska Kwietna... Żniwna.

Spływanie tradycji

Tradycja ludowa, wywodząc swe zwyczajowe zachowania ze świata wierzeń pogańskich, mitów, prastarej medycyny, dawnej wiedzy o świecie wraz z jego funkcjonowaniem i budową, skurczyła się współcześnie do niezrozumiałych czynności, nieczytelnych pieśni i symboli, którym żywot i sens przedłużyło wplecenie ich w świat duchowości chrześcijańskiej. Wiele świąt z agrarnego cyklu rocznego weszło w rok liturgiczny Kościołów chrześcijańskich, łącząc tajemnicę przyjścia na świat, umierania i powrotu do życia z narodzinami, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa.

Niewiele świąt wyrzuconych na margines kultury miało szansę przetrwać w świadomości grup etnicznych w formie zabaw ludycznych i odpustowych festynów. Choćby Kupalnocka – noc letniego przesilenia wiążąca się z niebywałą aktywnością złych mocy (wiedźm i czartów), miała być zneutralizowana przez przydanego jej za patro-
na św. Jana Chrzciciela i „noc świętojańską”.

Działający w przeciwną stronę, zeświecczający wszystko, animatorzy kultury masowej usiłują od lat z tego odtwarzać „pogański obrządek”. Wyraża się to puszczaniem wianków na wodę, skakaniem przez ogień, piciem piwa i swobodnym zachowaniem. Co przy kompletnym niepojmowaniu głębszych znaczeń dawnego zwyczaju w dwu pierwszych przypadkach jest naiwne i kompletnie nielogiczne, to picie piwa w nadmiarze i swoboda obyczajowa jest istotnie powrotem do kulturowego barbarzyństwa; podobnie śpiewanie pieśni, w których zawołanie: „Łado! Łado! Kupało! [...]”, ma płynąć jakoby do jakiejś bogini Łady i coś śpiewającym ziścić u Kupały.

W okolicach Supraśla „kupalnocka” dawno znikła ze świadomości mieszkańców wsi, kołacząc się tylko i najczęściej w pamięci samych supraślaków wspomnienia przedwojennych „misteriów”, urządzanych przez rządnego zabaw i adoracji młodych dziewczyn burmistrza Olejnickowskiego.

Organizowane w Supraślu i okolicach „noce świętojańskie” nie mają nic wspólnego z lokalnym, dawno zarzuconym zwyczajem. Reanimacja tego „nieboszczyka” jest równie bezsensowna, jak wiosenne topienie Marzanny.

Znalezisko

Niemniej w 1974 r. udało mi się jeszcze wydobyć z lamusa pamięci ślad archaicznych misteriiów letniego przesilenia, „kupałnockę” zapamiętaną przez Aleksandrę Filonowicz. Pieśń ta, niewątpliwie stara i zagadkowa, przetrwała wraz z towarzyszącą jej zabawą dzięki wiejskim „wieczorom tańczącym”, urządzanym w większych domach bogatszych gospodarzy mających pannę na wydaniu.

Na środek izby wystawiano stółek, na którym zasiadał chłopak – „Jaszczur”. Dziewczęta chodziły dookoła niego w kręgu i trzymając się za ręce, śpiewały:

Siedzi Jaszczur (jaszczur) siedzi... łądo łądom
Na załotom kreśliczku (krześle)... łądo łądom
Budziem ślubowati... łądo łądom
Katoruju brati... łądo łądom
Horoszeńki (grosiki) szczyplut... łądo łądom
W katuleńku (szkatuleczkę) syplut... łądo łądom
Katulońkla polna... łądo łądom
Pojeździem do Kowna... łądo łądom ... (AF)¹

¹ Informatorzy. Zamieszczone informacje były zbierane w czasie badań terenowych, jakie prowadziłem w latach 1972-1976 we wsiach położonych na obszarze Puszczy Knyszyńskiej, a szczególnie w okolicy Supraśla. Aby tekst uczynić czytelnym, podaję w nim tylko monogramy informatorów. I tak (SB) to Stefan Borowik z Łaźniska, który w chwili nagrywania miał 90 lat; (AA) Aleksander Arciuch ze Starej Kamionki, lat 70; (AW) Antoni Woronowicz ze Strej Kamionki, lat 65; (JK) Julia Koronkiewicz z Łaźniska, lat 95; (AP) Aleksander Pucilowski z Takowszczyzny, lat 74; (MH) Maria Himik ze Studzienek, lat?; (MB) Maria Bułatewicz z Lipowego Mostu, lat 80; (AF) Aleksandra Filonowicz z Łazien, lat 82 zamieszkała w Supraślu; (PA) Popławski Antoni z Przychodów, lat?; (WT) Waleria Tur z Dworzyska, lat 90; (AW) Aleksander Wilczyński z Woronicza, lat 74; (JaK) Jan Kiszkiel z Lipowego Mostu, 72

Chłopak po zaśpiewaniu ostatniej zwrotki, która niestety w pamięci Aleksandry Fiłonowicz się zawieruszyła, zrywał się, dziewczyny rozrywały krąg, uciekały z piskiem, on usiłował którąś złapać, oczywiście tę, którą był najbardziej zainteresowany. Jeśli mu się udało, bo nie zawsze dziewczyna uciekała szczerze, otrzymywał od niej pocałunek.

Informatorka nie pamiętała całej pieśni ani dokładnie formy zabawy. Kto to ten Jaszczur? Skąd się wziął? Po co *haroszeńki szczyplut* – zbierają majątek? Dla kogo? Czemu jechać do Kowna?

O dawności pieśni świadczy to, że ponad sto lat temu została odnotowana przez Oskara Kolberga w 52 tomie *Dzieł wszystkich. Białoruś – Polesie*. Ale jest to tylko jeszcze mniejszy szczątek pieśni, który nic nie wyjaśnia:

Sedyt' jaszczur, sedyt', ładom, ładom,
na załotom kreśle, ładom, ładom!
Sedyt', sedyt', huski skubet, łado, ładom! (AS)

Dożynki pod ratuszem

Na Podlasiu każde miasteczko miało swoją drugą, wiejską twarz. I tak Białystok, rozrastając się, wchłaniał leżące na drodze rozwoju wiejskie osiedla, z których powstawały nowe dzielnice. Stawało się to powoli. Najpierw dzieci rolników podejmowały pracę w miejskich zawodach, potem rodzina zarzucała uprawę ziemi, pozostając przy krowie i grządce warzywno-ziemniaczanej. „Wybrali się na bułki” – mówili z przekąsem sąsiedzi o tych, którzy wcześniej wyprowadzili się do miasta, czyli wybrali lepsze życie.

W Supraślu było trochę inaczej. Jest to bodaj jedyne na Podlasiu miasto, w którym żniwa odbywały się nie na obrzeżu a w samym centrum.

lata; (ES) Eugenia Szymczuk z Wierchlesia, lat 50?; (AK) Ankonti Kraśnicki z Sokołdy, lat 90; (MC) Marcela Chocha z Plebanowców, lat 71.

W zbiorach archiwalnych Collegium Suprasliense posiadamy zdjęcie zbiorowe z 1925 r., na którym kobiety żniwują 600 m od siedziby dzisiejszych władz miejskich – Ratusza, a więc w samym środku miasta. Supraskie żniwiarki żęły pszeniczne i żytnie łany. W tle za kobietami z sierpami widoczna jest absyda ewangelickiej kirchy.



Ilustracja 1. Żniwa na ulicy Dolnej

Większość ziemi uprawnej, podobnie jak i działek budowlanych należała do rodziny Zachertów. Pierwotnie klasztor wraz z osadą stanowił dobra unickiego zakonu bazylianów, który utracił ziemię, gdy Supraśl dostał się pod zabór pruski. W 1807 r. w wyniku zawarcia

pokoju w Tylży dobra pobazylikańskie zawłaszczyła Rosja. Czynnownicy sprzedali je Zachertom.

Na mapie z 1845 r. Supraśl jest odnotowany w jednym miejscu jako M (miasto) Supraśl, a w drugim D (dieriewnia) Supraśl. Pomiedzy tymi dwoma siedliskami M i D znajdują się pola uprawne. Ten podział jest tak trwały, że przeżył nawet dwie światowe wojny.

Jak wyglądały dożynki u Zachertów? Żadne informacje o tym nie przetrwały. Prawdopodobnie jako mieszczenie wyrosli z niemieckiej tradycji i nieparający się od pokoleń uprawą ziemi do obyczaju żniwnego nie przywiązywali żadnego znaczenia. Chyba że rolę „gospodarza dożynek” pełnił zarządca czy ekonom Polak.

Żniwne wspomnienie

Jedyne żniwne wspomnienie z dawnego Supraśla przekazała do zbiorów Collegium Suprasliense Aniela Grabowska:

Szedł w szczerym polu Chrystus Pan
A za nim orszak bosy
Dziateczki co na zżęty łan,
szły żytnie zbierać kłosy.

„Oj! – szły dziateczki... szły żytnie zbierać kłosy. Szły w zimie roku 1916-1918 z końcem lipca, z początkiem sierpnia na pole między cmentarzem katolickim a ogrodami pani baronowej. Szły na rżysko po zwiezieniu zboża z pola do stodół na folwarku. W blaskach wschodzącego słońca zza lasu i rzeki, na rżyskach pokrytych chłodną, poranną rosą, jak cudownymi diamentami rozsianymi dobrotliwą, litościwą ręką Bożą. Szły małe istotki blade, bose, bardzo biednie ubrane, chwiejące się od głodu, jeszcze śpiące w towarzystwie swoich zatroskanych mam i starszego rodzeństwa.

Wszyscy uwijają się jak cienie, przemierzając ostre rżysko wzdłuż i wszerz, raniąc bose, delikatne dziecięce nóżki, doprowadzając do rżęsiстых łez.

Każdy miał jakiś koszyk, torbę czy woreczek do zbierania kłosów. A trzeba było się śpieszyć z tym zbieraniem, bo z każdej strony nadchodziły nowe, konkurencyjne grupy zbieraczy, co zapowiadało mniejszy zbiór. Zbieranie kłosów trwało dotąd aż przeorzą rżyska.

Po powrocie do domu kłosy suszyło się na leżajce, płycie kuchennej czy wprost na słońcu. A gdy kłosy były odpowiednio suche, łuszczyło się je w rękach, dosuszało ziarno i gdy było odpowiednio suche, to się męło w młynku do kawy. Każdy męł po kolei [...] po 10 łyżek do kawy.

Jeśli ktoś zboża zebrał więcej, to szedł do sąsiada, który miał żarna do mielenia zboża i stępę do robienia pęczaku i kaszy z jęczmienia.

Gdy już była mąka [...] dodawano wody (soli nie było) i na płicie kuchennej smażyło się placki. A jeśli ktoś był »szczęściarzem« i miał w domu gromnicę lub »opakki« ze świec woskowych, to tym smarował patelnię i smażył placki [...] ale to, to już był luksus.

Jesienią, to już była kawa żołędziowa z dębów, które jeszcze dziś rosną na cmentarzu od strony południowej. Zdejmowało się skórkę, owoc drobno krajało, mocno rumieniło na patelni, męło w młynku, gotowało. A jeśli była sacharyna, którą od czasu do czasu Niemcy dawali pracownikom, to słodka kawa i placki stanowiły »prawdziwą ucztę«.

Na co dzień przeważnie była zupa, wiosną z pokrzywy i lebiody, potem zajęczego szczawiu, liści »rečki« rzepy »zaciągniętej« surowym ziemniakiem... bez soli. Kto pracował u Niemców, otrzymywał co tydzień kilogram chleba.

Tak wyglądało dzieciństwo w 1916-1918 r. Najmilszą rozrywką było robienie „lalek” z trawy o gęstych korzeniach. Piasek się otrzeпаło, z korzeni splotało warkoczyki, a trawę okręcało gałgankiem i już była wymarzona, „cudna lalka” gotowa. Również drutem czy kijem gonilo się przed sobą fajerkę czy inny krążek. Potem były różne inne gry i zabawy. „Ene dene dyn cyn du mus plin cyn”, budujemy mosty, w lisa, ślepą babkę, chowanego, węża, kreć itd.

W owych czasach nie miałyśmy pojęcia, jak wygląda prawdziwa lalka. Za to dziś w czasach kryzysowych lalki i zabawki można liczyć na tuziny. Wydając lekko pieniądze, nie myśli się wcale o tem, że

i dziś są dzieci w Afryce i innych krajach biedne i głodne, obdarte, trendowate i lalek nie znają dziś, tak jak myśmy nie znali przed 70. laty”².

W okolicy

W zwyczaju okolicznych właścicieli ziemskich dożynki były formą uwieńczenia wysiłku zbiorowego i dodatku do zapłaty rozładowującej niechęci, czasem poczucie krzywdy, gdzie sobie wypito, pośpiewano, poświntuszono w granicach przyzwoitości a nawet poszydzono z właściciela. W pamięci najętych robotników żniwiarzy trwała jeszcze świadomość przymusu pańszczyzny.

Podobnie żniwowali bogatsi gospodarze, wynajmując do pracy dodatkowe ręce, a po jej zakończeniu podejmując żniwiarzy poczęstunkiem i muzyką.

Gdzie rodzina była liczna, prace w polu kończono wcześniej i wynajmowano się u innych, bogatszych gospodarzy, którzy wynajmowali nawet do dziesięciu osób.

Dożynki w gromadzie stanowiły forum dowartościujące jednostkę, czyli tych, co dobrze pracowali i tych, którzy za pracę dobrze płacili.

Pozycja najlepszej żniwiarki zwanej „postacianką” lub „postacią” dawała zapewnienie, że w następnym roku będzie wynajęta za niezłe pieniądze, no i przez jakiś czas będzie chodzić w wieńcu sławy. Gospodarzowi zależało, aby mieć w zespole najlepszą żniwiarkę, gdyż ona narzucała rytm i tempo pracy.

Gorzej opłacano „ogonową” – tę, która kończyła ostatnia. Dlatego największym szacunkiem cieszyły się te „postacianki”, które nie szarżowały a utrzymywały równe tempo, co dawało w przyszłym roku szansę słabszym. Jednak zdarzało się to sporadycznie, duch rywalizacji, chęć sięgnięcia po wieniec i wiążące się z tym profity były silniejsze niż solidarność.

Skończyło się to z chwilą, gdy sierp zastąpiła kosa a kobietom pozostała podrzędna rola podbierających i wiążących snopy. A na

² Relacja Anieli Grabowskiej (ur. 1912) z 1992 r.

podkręcających tempo pracy kosiarzy też był sposób, wystarczyło posmarować kosę słoniną.

Gdy najmujący żniwiarzy przyjeżdżał na pole zobaczyć postępy w pracy, „postacianka” przewiązywała go w pasie słomianym powroślem – „na dostatek” lub kładła mu je na nogi, co zobowiązywało gospodarza do opłacenia się jakimś datkiem.

Gość

Lipiec kończył zapasy w komorze i świronku. Kończył się „stary chleb” i z niecierpliwością czekano „nowego chleba” „gościa”.

W dożynkowej pieśni śpiewano:

Lecieli ptaszki pod samym niebom
Dożali żytko ze starym chlebom...
plon niesiem plon. (AK)

Będzie mąka, będzie chleb. Nikt nie będzie głodny. „Nasieru ja bahaczu, ja swój snop małaczu” – mówili w Łązniach. Oczywiście hardziało się do czasu, gdy na przednówku gospodyni wyskrobała z kadłubka ostatnią garść mąki i znowu trzeba było kołatać do serca „bahacza”.

Gość w dom, Bóg w dom

Na początku żniw, wcześniej rano gospodarz szedł na pole i sprawdzał kondycję zboża. Jeśli najwyższa pora była zaczynać żniwa, ścinał pierwszą garść zboża (SB)³, wiązał żdźbłem trawy i przynosił do domu.

Był to ważny i oczekiwany przez cały rok „gość”, zapowiedź „nowego chleba”. Po wejściu do chaty domownicy stawali za stołem na pokuciu, gospodarz kładł „gościa” przed nimi i mówił: „Gość w dom,

³ W relacji Antoniego Woronowicza ze Starej Kamionki były to trzy garście.

Bóg w dom. Idziemy żąć” (SB). To wyjaśnia pochodzenie popularnego zwrotu – „gość w dom, Bóg w dom” – mającego jakoby świadczyć o nadzwyczajnej polskiej gościnności. Wcale nie był on gloryfikacją gościa – przybysza, bo to był zupełnie inny, oczekiwany Gość. W ten sposób, w polskiej tradycji wyrażano szacunek dla pracy i chleba utożsamianego z istotą Boga. Stąd piękny polski zwyczaj przepraszania upadłego na ziemię kawałka chleba przez ucałowanie. Było to czymś naturalnym w naszych rodzinach, że odruchowo czynimy to i dziś.

Po omodleniu „gościa”, spożyciu śniadania rodzina mówiła modlitwę i szła żniwować, „gościa” zaś gospodarz chował za figurę na pokuci, gdzie czekał końca żniw i zwózki snopów z pola.

Po wejściu na pole zaczynało się od słów: „Panie Boże dopomóż” – „Hospodi Boże dopomoże” (MC). Pierwszy snop ustawiano na trzech ziołach ułożonych na krzyż albo na skorupkach ze święconki wielkanocnej lub na kraszance, aby w przyszłym roku pole dobrze plonowało (ES).

Kiedy zwożono już zboże z pól i pierwsza fura zajechała przed stodołę, gospodarz szedł do chaty, przynosił „gościa”, kładł na klepisku w zasieku i dopiero na nim można było układać pierwsze snopy. W Borkach na klepisku najpierw rozścielano fartuch, płótno i na tym kładziono „gościa”. „Gość” zabezpieczał plony przed gryzoniami, które po sprzątnięciu zboża z pól stadami wędrowały do chat, stodół i świ-ronków.

Przepiórka i św. Jerzy

Tak typowe dla wsi dożynkowe zwyczaje obowiązywały również w Supraślu. Na polu Dowgierda, jednego z ostatnich supraskich rolników, jeszcze w 2000 r. pozostawiano na ściernisku „przepiórkę” z kawałkiem chleba dla zająca, rachityczną kępkę niezżętego zboża ozdobioną polnymi kwiatami, pochyloną w kierunku pola, na którym w przyszłym roku zamierzał siał żęte właśnie zboże.

„Przepiórka” był to powszechny zwyczaj, tak powszechny, jak trud konia, którego dziś przy robocie w polu nie uświadczysz, chyba że na niemieckich filmach mówiących o polskiej gospodarce rolnej. Kiedy

pustoszały pola i ostatnie snopy trafiały do stodoły, na ściernisku pozostawała „przepiórka” – ostatnia garść niezżętego zboża, związana pod kłosami w pęczek czerwoną, wełnianą nitką i ozdobiona kwiatami i owocami jarzębiny. Dookoła tej przestrzennej formy żniwiarki układały na ziemi krąg z białych kamyczków, który na wschód do słońka był otwarty poprzez wytyczoną białymi kamyczkami ścieżkę (MH).

W Borkach, gdzie ziemię uprawiano w systemie trójpolowym, drózkę kierowano na to pole, gdzie w przyszłym roku miało być siane zboże. Drózkę i wewnątrz przepiórki żniwiarki starannie pielili, aby w przyszłym roku na polu nie pleniły się chwasty. Całą związaną konstrukcję nachylano w stronę, którą wskazywała ścieżka. W niektórych wsiach „przepiórkę” wiązano z trzech zaplecionych warkoczy.

Wewnątrz „przepiórki” leżał płaski, biały kamień przykryty niby obrusem lnianą, białą szmatką. Na obrusku kawałek chleba z zeszłorocznej mąki – „dla przepiórki” – „dla zająca” (MC). A naprawdę, to dla trudnego dziś do zidentyfikowania bożka pól. Może chodzi o bożka przetrwałego w „juriowych pieśniach” śpiewanych na Podlasiu, kiedy obchodzono pola w dniu św. Jerzego, zapomnianego z imienia, gdyż imię Jurij je wyparło. Jurij (Jarowit?) był siłą sprawczą odradzania się życia.

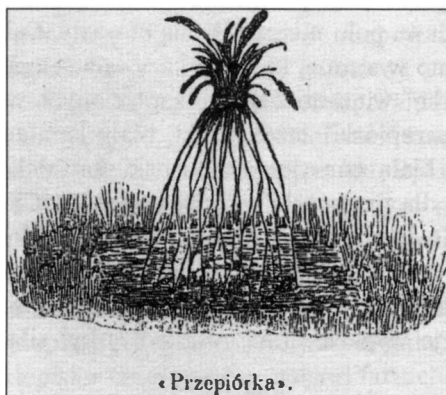
A Jurijowa matka pohnała cielatka pod lipku, pod lipku
Za jejo Jasieńko hraja cieniusieńko na skrypku, na skrypku
Refren: Juriju światy żyto radzi

Ademkni ziemlicu
Wypuść nam trawicu
Juriju światy żyto radzi
Kołosy jak palcy
Korenje jak zajcy
Juriju światy żyto radzi

A Jurijowa matka procz poszła, procz poszła
Zołotyje kliuczy poniesła, poniesła
Refren: Juriju światy żyto radzi [...]
A Jurijowa matka wierni sie, wierni sie
Załatyje kliuczy znaszli się, znaszli sie
Refren: Juriju światy żyto radzi [...]. (AF)

Kim była matka św. Jerzego otwierająca i zamykająca ziemię, dająca i odbierająca życie? Nie ma jej w chrześcijańskiej wersji.

Przepiórkę robiono po to, aby zboże nie zeszło całkiem z pola, aby zostało na przyszły rok, miało to też zabezpieczać zasiewy przed chwastami. To samo zapewniało dokładne opielenie wnętrza przepiórki i dróżki. Jeśli przechodzący w „przepiórkę” znalazł chleb – „plion” (AF) – mógł go zabrać. Zjedzenie „plionu” miało zabezpieczyć przed bólem zębów na cały rok.



Ilustracja 2. Przepiórka (rysunek z: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. II, WP, Warszawa 1972, s. 32)

Wianek

„Wianek” paradnie ozdobiany kwiatami wyplatały żniwiarki ze ścinanego zboża jako wyraz uznania dla „postacianki”, najlepszej żniwiarki, która kładła go na głowę i niosła do domu gospodarza. Wiązało się to z wypłatą nagrody dla najlepszej robotnicy. Było też pewną ofiarą, gdyż chłopcy obficie polewali wodą powracające z pola dziewczyny, szczególnie szczerzy byli dla „postacianki”. Obfite polewanie żniwiarek wodą miało zapobiec w przyszłym roku suszy. Często chłopcy schwytaną dziewczynę wsadzali do krypy pełnej wody, w której na co dzień, pod studnią, pojono konie.

Równianka

Niewyrównana pięknością w urodzie
Równianko kwiatów, zawarty ogrodzie
Spraw by w różanym wianku dusze trwały
A nie widniały⁴.

W *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego ze słowem równianka równoznaczne jest – „snopek kwiatów”, „wiązanka, bukiet kwiatów, garść kwiecica do wonienia, kwiaty w równianeczkę uwite”, czyli „kwiaty wyrównane, uporządkowane, ułożone – kłosy zboża wyrównane, ułożone, uporządkowane”. Stare polskie słowo „równianka” wyparte zostało przez francuskie „bukiet”.

Z pola do domu przynoszono też inną obrzędową formę, zwaną „równianką”, czasem „kwietką”, często też tam, gdzie zapomniano o zwyczaju „równiankę”, mylnie utożsamiano z „wiankiem” i wiankiem nazywano. Była to ostatnia zżęta garść zboża przycięta i wyrównana (równo przycięta – stąd równianka) na wysokość 40 cm. Odciętą słomę dziewczęta ciskały za siebie przez prawe ramię i jeśli słoma na ściernisku stanęła „jeżem”, zapowiadało to, że w przyszłym roku zboże oprze się deszczom, wiatrom i się nie „wyłoży” (JaK).

W niektórych wsiach każda ze żniwiarek podaje „postaciance” garstkę słomy ze swego zagonu a ta je wszystkie wiąże krajką. Często obwiązywaną słomę w połowie długości rozdzielano na trzy części, tworząc trójnóg, który mógł stać samodzielnie. „Równiankę” po przyniesieniu do domu stawiano na pokuciu albo na stole przy świętym kącie na talerzu wśród orzechów. Świącono ją w dniu Matki Boskiej Zielnej.

Ziarno z „równianki” dodawano do ziarna siewnego, co miało wzmocnić siłę kiełkowania. Podobnie wzmacniając na siłę kiełkowania ziarna działa roczne dziecko. Gospodarz szedł do rodziny, w której był noworodek i zanurzał rączkę malca w pierwszą „siewieńkę”

⁴ Zwrotka z pieśni do MB Różanostockiej wydrukowanej w zbiorze: *Anioł z ludzką twarzą, albo anioł w ciele, apostoł w słowach, w dziełach osobliwy i wielki cudotwórca s. Wincenty Ferreriusz...*, Supraśl, Druk. OO Bazylianów 1761 r.

(płachtę siewną albo specjalnie w tym celu plecioną ze słomy korobkę) (SB).



Ilustracja 3. Równianka (rysunek z: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, s. 33)

Wspomnienia żniwne Aleksandry Fiłonowicz

„Sierpem ja żęła jeszcze w Łażniach w trzydziestym szóstym i piętym roku. Tak godzina siódma, to już my na polu. Uklękniem i matka mówi: »Dzięki Boże nowego chleba zdrowe doczekali«. Przeżegna, zetnie kilka garści, zwiąże i to już »mościk«. Jak już u siebie zrobili to najmowali się.

Bardzo lubiłam żąć. Ten snopek bardzo ładny [...] piękny dzieciątceczek. Wszystko równiutkie. Nigdzie na polu kłoseczka nie zostało. Ja mówię – żeb nasi ojcowie, żeby mój tato wstał teraz i zobaczył, co się robi na polu, to by dla jego serce pękło z żalu.

Teraz to sie śpieszo gdzieś. A kiedy my żyto żeli, to trzy tygodnie. Pierwszo jęczmień, potem owies, gryka, Kartofle. Kartofleni też żeli i w snopki wiązali. Zwozili i dla owiec. Ale kiepsko jedli. Nawet jak sie len wyrwie, to tam takie ziele było. Nic sie nie marnowało. Nawet jak zima dłuższo była, to stary chleb jedli.

Rano zbierali się u gospodarza. Najmował nie do pary trzy, pięć siedem [...] On robił już te paski [przewiązki do wiązania snopów – W.Z.], bo każdy chciał jak najprędzej żeby było.

Za dzień gospodarz płacił żęńcom pół rubla. Musiał obiad dać, podobiad i podwieczorek [...] na kolacja to już idziem i w domu jemy. Ten młynarz, Karpowicz [...] to jego żona przyniesie jakiegoś barszczu w dwojakach i kawałków chleba tyle, ile jest żęńców. A u innych, jak w Pieczonco, to tam już gościna. Tam już bal na sto dwa. Ona napięcze bułki, kawa, miód [...] to już na podobiad. Na obiad jakie chcąc mięso. Zawsze bili na lato świniaka. I pieczenia i kielbasa już odgotowana i znowu bułki, albo pieróg taki... I bochen chleba świerzuteńskiego i woda zawsze była z miodem, bo mieli swoje pszczoły. To tam już była [...] prawda [...] gościna.

U drugich tak samo dobrze. Przyniosło kaszy na podobiad, ale kasza dobrze utuszona [...] jęczmienna. Przyniosło sadzonych jajek. Chleba na odwał. To my najemy się [...] Na obiad też po kawałku mięsa.

W Borkach my żęły u Żyda [...] to też tak samo. Przyniosła na podobiad po kawałku chleba i z ogrodu ogórków, na obiad kaszy jęczmiennej [...] to podwracali się i nie jedli.

Pierwsza idzie »postacianka«, to ta, co w ognie ciagnie się, »ogonowa« ubije się do obucha. Bo ta idzie dalej, dalej na dwa, na trzy sierpy... i poszła... i poszła. A ta zostaje Bóg wie gdzie. Na dwa, trzy snopy zostaje się⁵.

Jak wredna, to zarżnie na amen. Broń Boże jak zła siła wejdzie w tako »postacianke« i jak podplaci gospodarz to koniec świata. Nie daj Boże.

Innym razem stanie taka w ogonie i jak podetnie do tej »postacianki«. Choć idzie pod to żyto [...] bo żyto chyli się od lewej do prawej i rżno pod kłos. I ta jak da pod kłos i przetnie jo. Wtedy pójdzie wet za wet. Koleżanki sobie tak nie będziem robić, ale jak so z innej wioski? [...] Jak »ogonowa« podetnie »postacianke« i ta pójdzie

⁵ „Na dwa, trzy sierpy” – jak dwa trzy razy sierpem zaciąć. „Na dwa trzy snopy” – tak daleko, że w tym czasie zdąży się ustawić dwa trzy snopy.

w ogonie to traci na honorze. A gospodarz tylko zwija się, snopy stawia i węża podkreca, że tak się śpieszo.

Kiedyś orali wołami. I tak jak słonko schyla się na las, to puszczali woły na popas. Słońce z soch woły puska. Słońce na »sochwały« apuszcza się i tak już nie praży. No to trochę się odegniem i zaczynamy śpiewać. A jeszcze gospodyni powie – Weźcie trochę oddechnijcie. – Potem i tak podgonim ten zagon” (AF).

Pałudnoczki zachudzieli
Pałudnować zachocieli
Huli, luli a to ustali
Pałudnować ni dostali.
Szumić, hudzić bierzina
Balić mienie sieredzina
Bierezinu treba zciaci
Sieredzinu wydeptaci. (ES)

„Siądniem pod te dziesiątki, gdzie cienia trochę [...] położym się, poleżym i pod zmorok [...]. To jak damy w te sierpy, to i połowe nagonim tego co w dzień. Tylko szych, szych... szych, szych... Taki odgłos jak już rosa ... słoma nabierze wilgoci, zrobi się jędrna. Wtedy sierp idzie jak kosa.

W Łażniach była jedna [...] znała dużo pieśni. Ale to takie nie do śpiewania [...] nieprzystojne. Dokuczała dla tych, co po sąsiedzku pracowali:

»Nasze żēńce dobrze rżno
wasze żēńce tylko brzdzo
Plon żniemo plon«

A to żēńce ze Słoi byli dobre śpiewaki [...] to dla jej odśpiewali:

»Nasze żēńce jak te dynie
Wasze brudne jak świnie
Plon żniemo plon«

Ta nie daje sie... wet za wet.

»Nasza postacianka jak pani
Waszo obracajo Cygani
Plion żniemo plion«

Już my dorzynali [...] a nadeszed gospodarz Sitko [...] stary już
[...] i ta jemu jak rąbneła:

»Dożali żytko wyhnali zajca
U naszoho pana siwyje jajca...
Plion żniemo plion«

– Kobieto – my do jej – toż to starsza osoba...
– No i co? Ja też starsza osoba. Tylko z kaleki nie można sie
śmiać... bo pokręci – i zaśpiewała:

»Dożali żytko wyhnali lisa
A u naszoj pani cipaja łysa...
Plion żniemo plion«

Już jak kończym, to baby coś nachodzi. Jechał człowiek z młyna
z Łazien. To zawróciły dla jego konia, pousiadali na fure [...] to nie
dał rady obronić sie. Spowrotem jego do wioski przywiozły [...] popiły
sie [...] jak to w dożynki. To ledwo chłopcy obronili tego mężczyzne.
Pijana baba [...] to daj pan spokój [...] gorzej wojny.

Jak już widać niedaleki koniec, to nie dorzynali, zostawiali ka-
wałek na »przepiórke«. Chodzili w koło i dorzynali. »Postacianka«
wejdzie w środek i splecie warkocz. A te dorzynajo, dookoła jedna za
drugą chodzo aż dojdą do »przepiórki«. Wtedy jęczo, śpiewajo, żeby
na drugo wioske było słyhać, że już dożęli. Pomału dorzynajo i te
»plony« śpiewajo” (AF).

„Dożyli żytko aż do odłogu
Oj podziękujem Panu Bogu”. (MB)

„Po odłogu chodzo owieczki
Dożali żytko młode dzieweczki”. (MB)
„A na bałocie zielone żaby
Dożyły żytko staryje baby”. (AA)
„Dożali żytko dożniem jęczmien
Naszoho pana w nos ugryz trzmiel”. (MC)

„Obejdo przepiórkę dziesięć razy naobkoło. Wszystkie pokłękają i pielo [...] żeb czyściuśko było. Pozbierają białe kremienie (krzemienie) i wyłożą koło. Ułożą jeszcze dróżkę w kierunku, gdzie będzie żyto na drugi rok. Żeb tam przepiórka uciekała na to strone schylamy »przepiórkę«. Jak jest żółty piasek, to im wysypiem w środku. I wtedy ubieramy kwiatkami. Jak my ładnie ubierały [...]. Z domu przyniesiem kwiatków rozmaitych [...]. Znajdziem płaski kamień [10 cm × 10 cm], kładniem na nim obrus biały i na im »plion« – stary chleb. »Przepiórka« stoi śliczna jak panna młoda, a my cały czas śpiewamy.

Teraz robim »równiankę«. Ze snopa ciągamy [...] wszystkie ile nas jest [...] po kilka, po dziesięć kłosów i dajemy to gospodyni, a jak nie jej to »postaciance«.

I ona już tam ma nici wełniane kolorowe [...] i wiąże na trzy nóżki. Najpierw zwiąże główkę, potem rozdziela słome na trzy nóżki i te trzy nóżki oddzielnie wiąże. Odetnie resztę sierpem i słome rzuca za głowę. Jak stanie i nie pokładnie się to znaczy i za rok żyto będzie stało.

I wtedy idziem do domu. Postacianka niosła »równiankę«, a jak była na polu gospodyni to gospodyni. Ale gospodyni nie chce, bo wie, czym to pachnie. We wiosce chłopcy tak wodę zleją, że suchej nitki na jej nie zostawio.

Jak zamożniejszy gospodarz to i pół litra postawi. A takim napracowanym babom to i naparstek wystarczy żeb wyrabiały” (AF).

Każda żniwiarka, gdy kończy swój zagon, rzuca sierp za siebie przez lewe ramię, pada na wznak i leży dłuższą chwilę. Robi to po to, aby odzyskać siły, które poprzez pracę wyssała z niej ziemia. Gdy leży, ziemia oddaje jej siły i zdrowie (JK).

„Oj wyleć, wyleć raba pierepiółka
A już my nie przyjdziem na heto polko
 Plon niesiemy plon
 W jegomości dom
Żeby zdrowo plonowało
Po sto korcy z kopy dało
 Plon niesiemy plon
 W jegomości dom”. („Ciocia Frania” z Podlipek)

Żniwiarze przynosili gospodarzowi „wianek”, przewiązywali go w pasie słomianym powróślem, śpiewali pieśni i wygłaszali oracje. Niestety, nie udało mi się zanotować żadnej. Takie sławne deklamatorki żniwne Kiszycka i Borowska pochodziły ze wsi Nowinka koło Szudziałowa. Po oracjach gospodarz prosił na poczęstunek według obyczaju i możliwości (AP).

„Plony” – pieśni żniwne

„Otwórz panie szeroko wrota
Niesiem ci wianek ze złota”. (MB)
 „U naszoho pana dziś dożynanie
 Jakoje budzie podziękowanie”. (ES)
„Oj wyjdzi panie choć na ganeczek
Oj wykup, wykup złoty wianeczek”. (ES)
 „By nasz wianeczek ni popad komu
 Každy kłoseczek po złotemu”. (AF)
„U siwoho konia bielyje kopyta
U naszoho pana po sto kop żyta”. (MC)
 „Żby za rok plonowało
 Po sto korcy z kopy dało”. (MC)
„Dziękuje Bogu i wam dziateczki
Że pozbierali złote kłoseczki”. (MC)
 „Bodaj zdrowy plon plonowali
 Drugiego roku doczekali”. (ES)

„Jedź po muzykę do Krakowa”. (MH)
„Dożali żytko aż do rowka
U naszoho Pana białaja hałowka”. (MC)
„Dożali żytko aż do granicy
Ni żałuj ojczy piwa szklanicy”. (MC)
„Dożali żytko dożniemy jarku
Nie żałuj panie haryłki czarku”. (MB)
„Wczoraj dożynki, dzisiaj dożynki
ni żałuj panie raboj świnki”. (MH)
„Ni żałuj panie boczku miodoczku
Nażali żyta tak jak liodoczku”. (AK)
„Nie żałuj pani bieloho sera
Na drugi rok budziesz mieć syna”. (MB)
„Nasza pani w wielki kłopotie
Powiesiła garszczki po całym płocie”. (ES)

Refreny:

„Plion wróblu plion ze wszystkich stron”. (MC)
„Plion pieliem plion gospodarzu w dom”. (ES)
„Plon niesiem plon gospodarzu w dwor”. (SB)
„Plon żniemo plion ze wszystkich stron”. (MH)

Zła magia żniwna

Zniszczenie przepiórki wiązało się z pasmem nieszczęść, jakie niewątpliwie doświadczy rodzinę sprawcy, będą ją trapić neurodzaje, klęski żywiołowe, grozi pomorem bydła w gospodarstwie i nie ma prawdopodobnie możliwości odwrócenia zła. Aby się dzieciaki takiej psoty nie dopuściły, starsi straszili je: „Idzi, idzi, idzi! Tam pieriepiółka siedzi i ona ciabie kark ukręci!” (MH).

Inne fatum, dużo gorsze, może dotknąć właściciela pola, na którym ktoś w zbożu robi „zawitkę”. „Zawita” jest to pasmo zboża związane na supeł. Jeśli żniwiarze przez nieuwagę skoszą „zawitkę”, nieszczęście dotknie gospodarza, może go sparaliżować, może oślepić

nąć czy też umrzeć gwałtowną śmiercią. Oprócz „zawitki” w zbożu złośliwie mógł ktoś zrobić „zakulki” – „zakrótki” – („od zakrócić”), jest to kilka pasm słomy skołtunionych w kłębek przy samej ziemi. Robiono też „załomki” – pasma zboża załamane w połowie kłosami w kierunku cmentarza. Ścięcie „załomka” może skończyć się śmiercią kosiarza. Bardziej niebezpieczne „załomki” to dwa pasma zboża skrzyżowane po załamaniu.

„Jeśli żeńce zobaczo co takiego w zbożu, to przestajo pracować aż przydzie »szeptucha« i odczyni. Ale my zostawiali na polu pokąd nie zgnije” (JaK).

„U Szymańskiego w życie były kłosy zebrane i związane w supel. Jak kosili [...] ścieli ten węzeł i Szymańska umarła razem z dzieckiem. Ktoś »zawiązał im życie«. Samemu nie można tego ściąć [...] chyba, że ktoś umie odczynić” (MH).

„Z Ogrodniczek przyszed jeden w przystępy [...] przystał do wdowy. I jemu zrobili w życie »zakrutke« [...] i on jo wyrwał. To tak: koń jemu zdech, krowa zdechła i wszystko co było [...]. No nie daj Panie Boże. Żona chorowita zrobiła sie [...] chorowała, chorowała aż umarła. Jeździł do Folwarków i tam dla jego człowiek jeden powiedział: – Jak już wyrwał, to po co wyrzucal, trzeba było do mnie przywieść. No ale coś poradzim. I ten w Folwarkach jemu odrobił” (PA).

„Jedna poszła żyto żąć, a umiała to robić (zadawać uroki), jeszcze sierzpami żel. I wzięła nawiązała sąsiadu w zbożu takich węzełków. A u ich był staruszek co też na tym umiał. I zrobił po swojemu [...] to wszystko spalił. Przychodzi do domu i mówi do dzieci:

– Nic nikomu nie dawajcie jak przydzie [...] pożyczyc co [...] czy co [...].

Przylatuje ta kobieta motyczki pożyczyc.

– Dajcie mnie motyczku [...].

– A co – mówi córka – ziemniaki kopać bedzie?

I nie dali. Jo tak piekło, że po całej wiosce latała i przyleciała znowusz [...] i te dzieciaki zapomnieli i dali. I tak jej nic sie nie stało” (SB).

„Jak w życie zrobio »załomka«, to trzeba go obwiązać czerwono szmatko i powiedzieć:

– To na ciebie szto zrabiał na mienie.

Potem wyrwać, wynieść na droge albo miedze i spalić” (AA).

„Jak zrobio »zawitkę« w życie, to jo można ściąć tylko poświęconym sierzpem, na który w nocy świecił księżyc. To takim sierzpem trzeba »zawite« ściąć i powiedzieć:

– Niechaj budzie na ciebie szto ty chociel na mienie [...] i spalić” (MC).

Zwyczaj „zadawania uroku” na „zawitce” odnotował Kolberg: „»Zawitka« w życie, w sianie, w trawie zawija się, od tego ma być szkoda na człowieka, albo na chudobe; najczęściej w wigilię św. Jana. Szkodnik to robi, rozbiera się do naga, idzie w pole, gdzie to chce zrobić i mówi: »Kruczu, wierzcu na opaki, szczob u jeha nie było ni semji, ni towaru, ni chleba, ni muki«. »Na opaki« znaczy: przeciwnie, bo zakręca żyto, zboże, roślinę od zachodu na wschód. Jedna kobieta zrobiła zawitkę ojcu swemu, a ten uprosił dobrego znachora, który tak zrobił, że ta sama biegła po wsi i krzyczała podskakując: »Zawiła ojcu zawitkę«!”⁶.

Wszelkie paranie się magią prowadziło do kontaktu z szatanem, a ten kontakt kończył się zazwyczaj dla niewtajemniczonego tragicznie. Zadający urok czynił to pod wpływem złych emocji i był odkryty dla zła, musiał znać sposoby zabezpieczenia się, inaczej źle kończył (AW).

⁶ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie, Białoruś – Polesie*, t. 52, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Poznań, s. 444.

KS. WŁODZIMIERZ PRAWDZIWY

Obrzędowość adwentowa w parafii Turośń Kościelna*

Parafia rzymskokatolicka Turośń Kościelna znajduje się na terenie województwa podlaskiego, usytuowanego w północnowschodniej części Polski, w dawnym powiecie białostockim guberni grodzieńskiej, a przed rozbiorem Polski – na terenie powiatu brańskiego ziemi bielskiej¹. Właściciel Turośni Jerzy Raczek zbudował tam pierwszy drewniany kościół pod wezwaniem Trzech Króli, św. Anny i 10 tysięcy żołnierzy. Dokument fundacyjny kościoła pochodzi z 12 III 1515 r. i występuje na nim sędzia ziemi bielskiej Jerzy Raczek Puczycki wraz z żoną Jadwigą i synami Rafałem, Mikołajem, Pawłem². Kościół i ple-

* Opis obrzędowości adwentowej w parafii Turośń Kościelna opieram na przeprowadzonych z 72 osobami wywiadach w 2000-2001 r. Osoby te miały od 42 do 97 lat. Pochodziły z terenu parafii Turośń Kościelna lub przynajmniej od wczesnej młodości na jej terenie zamieszkiwały. Wszyscy respondenci byli wyznania rzymskokatolickiego. Przy opracowywaniu materiału posłużyłem się kwestionariuszem i planem opracowanym na seminarium przy Katedrze Liturgiki w Instytucie Teologii Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Jerzego Józefa Kopcia.

¹ Archiwum Parafialne w Turośni Kościelnej (dalej: APTK), J. Wolejko, *Monografia parafii Turośń. Dekanat Białostocki*, Turośń 1948, s. 1; T. Krahel, *Archidiecezja Białostocka*, (cz. II), „Czas Miłosierdzia” 1996, nr 2, s. 13.

² APTK, Dokument fundacyjny kościoła w Turośni, Brańsk 12 marca 1515; J. Maroszek, W. F. Wilczewski, *Dzieje obszaru gminy Turośń Kościelna*, Turośń Kościelna

bania zostały ulokowane między rzeką Turośń a drogą prowadzącą do Suraża na ziemi, którą pleban otrzymał od fundatora. Oprócz tego plebanowi została zapisana dziesięcina z dworu i folwarku Jerzego Raczki Puczyckiego, a także ze wsi Turośni, Iwanówki, Dobrowody i Juraszek³. Pożar strawił ten kościół w 1638 r., następnie został odbudowany i przetrwał do 1723 r.⁴ Trzeci z kolei drewniany kościół pod wezwaniem Świętej Trójcy wybudował starosta suraski, chorąży nurski i dziedzic turośniański Jan Zaleski w tymże 1723 r.⁵ W głównym ołtarzu został umieszczony obraz Świętej Trójcy autorstwa Szymona Czechowicza, który i obecnie tam się znajduje. Po bokach znajdowały się figury św. Floriana i św. Jana Nepomucena⁶. Według ówczesnego ks. Piotra Pawła Wyszyńskiego w 1763 r. parafia Turośń liczyła 950 wiernych. W latach 1778-1783 kapitan suraski, starosta borecki i dziedzic turośniański Wiktoryn Zaleski wybudował nowy murowany kościół w stylu barokowym, który przetrwał do dziś. Po zakończeniu budowy w 1783 r., z upoważnienia biskupa wileńskiego Ignacego Massalskiego kościół został poświęcony przez ówczesnego proboszcza ks. Piotra Pawła Wyszczyńskiego⁷. W roku 1781 parafia Turośń liczyła już 1040 wiernych⁸. Staraniami proboszcza ks. Adolfa Korkucia w 1882 r. zostały wymurowane dwie boczne nawy wraz

1997, s. 10; A. Skreczko (red.), *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej*, Białystok 1998, s. 168; J. Maroszek, *Kościół w Turośni*, „Może tak. Pismo Kulturalno-Społeczne” 1995, nr 1, s. 11; J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań 1972, s. 70; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 240.

³ APTK, Dokument fundacyjny kościoła w Turośni, Brańsk 12 marca 1515; J. Maroszek, *Kościół w Turośni*, s. 12.

⁴ A. Skreczko (red.), *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej*, s. 168.

⁵ Tamże; J. Maroszek, W. Wilczewski, *Konserwacja obrazów z kościoła w Turośni*, „Białostoczczyzna” 1993, nr 1, s. 101.

⁶ APTK; J. Wolejko, *Monografia parafii Turoń*, s. 15; A. Skreczko (red.), *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej*, s. 169.

⁷ Tamże, s. 169; Kronika kościoła parafialnego w Turośni Kościelnej, położonego w diecezji wileńskiej, guberni grodzieńskiej, powiecie, dekanacie białostockim 1851 r. (BUW. Dział rękopisów nr 1-2900).

⁸ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, s. 309.

z przedsionkiem i drewniana wieża⁹. Arcybiskup metropolita wileński Romuald Jałbrzykowski konsekrował kościół w Turośni Kościelnej 30 VIII 1933.

Obecnie teren parafii Turośń Kościelna zamieszkuje 2449 mieszkańców, wśród nich 2432 katolików. Do parafii należą następujące wsie: Turośń Kościelna, Borowskie Gziki, Czaczki Wielkie (część rodzin), Dobrowoda (najdalej położona wioska – odległość do kościoła 6 km), Hołówki Duże, Hołówki Małe, Iwanówka, Juraszki, Kowale, Piecki, Pomygacze, Simuny, Stoczki, Szerenosy, Turośń Dolna¹⁰.

Adwent

W parafii Turośń Kościelna wszyscy respondenci okres liturgiczny przed Bożym Narodzeniem określili jako adwent¹¹. W rozumieniu parafian turośniańskich słowo „adwent” oznacza, że należy chodzić do Kościoła, przystąpić do spowiedzi i przygotować się do Bożego Narodzenia. Jest to czas oczekiwania i wstrzeźliwości od alkoholu, palenia papierosów, zmniejszenia do minimum rozmów itp. Na ogół uważano, że adwent rozpoczyna się w niedzielę bliższą św. Andrzeja, chociaż niektórzy twierdzili, że adwent zaczyna się „na Katarzyny”: „Święta Katarzyna adwent rozpoczyna” (Serafina Walko – Iwanówka, Zofia Białowas – Turośń Kościelna) albo „Na świętego Marcina adwent się zaczyna” (Janina Prymak – Turośń Kościelna), czasami dodawano „A Andrej zrobił mądrzej”, czyli utwierdził adwent (Leonarda Redlińska – Hołówki Duże) lub bardziej spolszczona wersja tegoż „A Andrej jeszcze mądrzej” (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe)¹².

Czas adwentu kojarzy się respondentom z pokutą. Chociaż nie praktykowano karteczek do spowiedzi adwentowej, jak i rekolekcji, to na ogół do sakramentu pokuty przystępowano, z czego najwięcej

⁹ APTK; J. Wołejko, *Monografia parafii Turoń*, s. 15; A. Skreczko (red.), *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej*, s. 169.

¹⁰ Tamże, s. 168.

¹¹ Powszechna opinia respondentów.

¹² O. Kolberg, *Przysłowia*, Warszawa 1977, s. 188.

osób czyniło to w ostatnich dniach przed Wigilią Bożego Narodzenia. Również jest to czas skupienia i wyciszenia się, co wyrażało się przez pewne zakazy i nakazy. Nie wolno było urządzać zabaw, wesel i spożywać alkoholu. Respondenci mówią o niektórych postanowieniach adwentowych, takich jak: powstrzymanie się od niepotrzebnych rozmów (Anna Ignaciuk – Hołówki Duże), odmawianie koronki do Niepokalanej (Krystyna Kluczyk – Iwanówka) oraz różańca, Anna Ignaciuk ze wsi Hołówki Duże podała tekst następującej modlitwy adwentowej odmawianej w jej rodzinie, której nauczyła się w młodości: „Wzbudź, o Panie, serca nasze, niech się przysposobią na przyjęcie Syna Twego Jednorodzonego, abyśmy przybyciem Jego na duszy i ciele oczyszczeni, Tobie godnie służyć mogli. Prosimy Cię Panie racz łaskawie sprawić, aby nadchodzące uroczystość Narodzenia Bożego posłużyła nam do poprawienia życia i osiągnięcia zbawienia. Amen”.

W adwencie dawniej bardzo chętnie śpiewano pieśni zarówno w domu, jak i przy pracy, tak i w kościele. Młodzież wiejska najczęściej pod okiem swoich babć i dziadków wzbogacała swój repertuar o kolejne pozycje. Śpiewano między innymi *Urząd zbawienia ludzkiego*, *Spuście nam na ziemskie niwy*, *Hejnał wszyscy zaśpiewajmy*, *Niebiosa roś spuszczajcie z góry*, *Boże wieczny*, *Boże żywy*¹³. Bardzo chętnie uczono się i śpiewano pieśni do Najświętszej Maryi Panny charakterystyczne dla tego okresu, np. *Zdrowaś bądź Maryja* czy też *Zdrowaś Gwiazdo Morska*¹⁴.

W okresie adwentu można było zauważyć zmiany wystroju mieszkań. Tak w bogatszych rodzinach przy obrazie Matki Bożej paliła się lampka oliwna (Bronisława Kowalczuk – Turośń Kościelna), jak również nie ozdabiano domów kwiatami i chowano lepsze serwetki (Benedykta Kondzior – Hołówki Duże).

W tym okresie nie można było grać na instrumentach muzycznych. „Nie było wesoło. Ludzie nawzajem upominali się – nie grajcie, bo adwent” (Benedykta Kondzior – Hołówki Duże).

¹³ M. Mioduszewski, *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodiami*, Kraków 1838, s. 9-25; J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1994, s. 1-20.

¹⁴ Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*.

Również po wystroju kościoła można było jednoznacznie stwierdzić, że to adwent. Nie ozdabiano ołtarzy kwiatami. W liturgii opuszczano hymny *Gloria* i *Te Deum*, w muzyce kościelnej – organy nie mogły rozbrzmiewać tak, jak przedtem, tj. w okresie zwykłym¹⁵.

W kościele parafialnym w Turośni Kościelnej w latach przedwojennych ksiądz proboszcz Józef Wolejko urządzał tzw. drabinę adwentową¹⁶. Jadwiga Bondar i Zofia Kondzior ze wsi Kowale opisują drabinę adwentową, która była ustawiona przy dawnym ołtarzu Niepokalanego Poczęcia NMP (w nawie żeńskiej)¹⁷. Drabina miała cztery stopnie według czterech tygodni adwentu. Przy najniższym stopniu była ustawiona malutka szopka, w której było tylko siano. Była też figurka Pana Jezusa, która stała w pierwszym tygodniu adwentu na najwyższym stopniu, a w czwartym tygodniu adwentu na najniższym – czwartym – stopniu. Na mszy św. pasterskiej zaś leżała w żłóbku na sianie.

Natomiast obecnie wprowadzono zwyczaj ubierania tzw. wieńca adwentowego. W kościele w Turośni wieniec adwentowy składa się z drewnianego koła mającego średnicę ok. 1 metra. Wokół niego są owinięte gałązki z czegoś zielonego, np. świerku lub jedliny. Na drewnianym kole są symetrycznie umocowane cztery stojące świece. Wieniec jest podwieszony do sufitu w prezbiterium kościoła.

Symbolika wieńca adwentowego podobna jest do symboliki drabiny adwentowej. Na początku każdego tygodnia adwentu zapalana jest kolejna świeca, tak jak na drabinie figura Pana Jezusa jest stawiana o jeden stopień niżej, aż do jej znalezienia się na sianie w dniu Narodzenia Pańskiego¹⁸.

¹⁵ W. Schenk, *Rok liturgiczny*, s. 436; G. Mizgalski, *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, Poznań 1957, s. 8.

¹⁶ Opinia respondentów.

¹⁷ „*Altaria minora. Eorum numerus et titulus?* I. *S-ae Annae*. II. *S-ti Michaelis Arch. III. Visitationis B. M. Virginis apud S. Elisabeth.* IV. *Immaculatae Concep. B. M. V*” (APTK, *Visitatio Pastoralis. Archidioecesis Vlnensis. Decanatus Bialostocensis. Parochia Turonensis. Anni 1928 et 1946*).

¹⁸ Tamże s. 26; Por. J. Wysocki, *Liturgia domowa. Adwent i Boże Narodzenie*, Olsztyn 1994, s. 66.

Z okresem adwentu są związane liczne przysłowia, wynikające z obserwacji różnych sytuacji, jak i przyrody. Wśród nich parafianie wymieniają następujące: „W adwencie same zięcie, a w karnawale nie ma wcale”¹⁹, które pani Zofia Brzezińska ze wsi Hołówki Małe wytłumaczyła następująco: „Ponieważ w adwencie chodzą ze sobą, zalecają się, bo nie można się żenić”. Z tym przysłowiem może być związane następujące powiedzenie: „W adwencie młodziki w rajki jeżdżą” – to znaczy, że mają zamiar ożenić się w karnawale (Józef Wrona – Iwanówka).

Adwent jest kojarzony przez wiernych jako okres odpoczynku i uśpiania dla ziemi, nie wolno jej w tym czasie orać. Stąd następujące przysłowia: „Kto w adwencie ziemię pruje – trzy lat choruje” (Bernarda Fiedorczuk – Turośń Dolna), „Kto w adwencie ziemię pruje – siedem lat choruje”²⁰ (Jadwiga Bondar – Turośń Kościelna), „Kto w adwencie ziemię orze – temu nie urodzi zboże” (Jadwiga Sawko – Kowale).

Henryka Skalimowska z Turośni Kościelnej²¹ podaje następujące przysłowie: „Gdy w adwencie sadź na drzewie się pokazuje, to rok urodzajny nam zwiastuje”.

Zofia Białowąt z Turośni Kościelnej opisuje dawne wierzenie, według którego „panienka, jeśli w jakim domu była”, musiała w pierwszą niedzielę adwentu uciąć gałązkę wiśni, przynieść ją do domu i wstawić do wody. Gdy gałązka „rozwinęła się i zakwitła”, mogło to oznaczać, że jeszcze w tym roku i, być może w tym karnawale, dziewczyna wyjdzie za mąż.

¹⁹ Por. J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (dalej: NKP), Warszawa 1969, t. I, s. 8.

²⁰ Por. Tamże, s. 8.

²¹ Henryka Skalimowska, emerytowana nauczycielka z Turośni Kościelnej od lat zbiera tradycje ludowe, związane z jej miejscowością – Turośnią Kościelną; od lat prowadzi zeszyt, do którego wpisuje tradycję ustną miejscową pt. „Wiersze, przysłowia, wierszyki, wspomnienia, obrzędy, tradycje, z podziękowaniem, życzenia, piosenki. H. Skalimowska”.

Formy kościelno-rodzinne przeżywania adwentu

Czas adwentu, szczególnie na wsi, jest przeżywany bardzo poważnie. Zwłaszcza dawniej starano się przeżyć go we wspólnocie parafialnej, rodzinnej i sąsiedzkiej. W tym celu uczęszczano na roraty, podczas których były głoszone nauki stanowe, przystępowano również do sakramentu pokuty. Ludzie podejmowali postanowienia powstrzymywania się od picia alkoholu, palenia tytoniu. W tym czasie także poszczono. We wspólnocie rodzinnej i sąsiedzkiej odmawiano modlitwy, różaniec, śpiewano *Godzinki do Niepokalanego Poczęcia NMP* oraz pieśni pobożne, czytano wspólnie Pismo Święte, żywoty świętych, a także klasykę polskiej literatury²².

Roraty i Godzinki

Dla polskiej tradycji adwentowej charakterystyczna jest msza św. wotywna ku czci Najświętszej Maryi Panny, inaczej zwana roratnią lub po prostu roratami.

Msza św. roratnia jest bardzo dobrze znana parafianom w Turośni Kościelnej. Była odprawiana dawniej najpierw przy ołtarzu Niepokalanego Poczęcia NMP w nawie żeńskiej, następnie przy ołtarzu św. Anny w nawie męskiej, dopiero od połowy lat siedemdziesiątych przy głównym ołtarzu. Roratka była zapalana zawsze przy ołtarzu św. Anny. Natomiast zawsze odprawiano mszę św. roratnią w soboty o godzinie szóstej rano²³. Dawniej były odprawiane poszczególne msze

²² S. Hołodok, *Adwent*, „Czas Miłosierdzia” 1995, nr 12, s. 2; S. Hołodok, *Oczekujemy Twego przyjścia Panie*, „Czas Miłosierdzia” 1996, nr 12, s. 2; S. Hołodok, *Adwentowe zwyczaje religijne*, „Czas Miłosierdzia” 1998, nr 12, s. 2.

²³ Potwierdzają to również najstarsze z zachowanych ogłoszeń parafialnych – z roku 1956, pisanych przez ówczesnego proboszcza ks. J. Wołejko: „W sobotę zaś będą duże Msze św. pierwsze o godzinie szóstej rano jako Roraty i nabożeństwo Maryjne. Druga o godzinie dziesiątej rano jako suma, nieszpory o godzinie piętnastej” (2 XII 1956) oraz „w każdą sobotę adwentową będą, jak zwykle, Roraty o godzinie szóstej rano, ponadto na Niepokalane Poczęcie i Wigilię Bożego Narodzenia pierwsze Roraty w sobotę będą na intencje chłopców, w święto Niepokalanego Poczęcia dla dziewcząt,

św. roratnie w intencji konkretnych stanów, to jest kolejno chłopców, dziewcząt, mężczyzn, kobiet, chorych i cierpiących, podczas których głoszone nauki stanowe²⁴. Niektóre wsie należące do parafii znajdowały się dość daleko od kościoła i żeby zdążyć w sobotę na szóstą rano na roraty, wychodzono o godzinie trzeciej, najpóźniej czwartej rano. Jedna osoba, zazwyczaj najstarsza, zostawała w domu pilnować gospodarstwa i małych dzieci, pozostali zaś domownicy udawali się do kościoła. W czasie drogi śpiewano *Godzinki*, pieśni adwentowe szczególnie do NMP, jak również mówiono różaniec (Feliks Danowski – Szerenosy, Bronisława Hermanowska – Szerenosy i Leontyna Kozak – Simuny). Świeca roratnia powinna być ozdobiona białą wstążką, kokardką i wianuszkami z czymś zielonym, z mirtu, paprotki, jałowca, asparagusa (Janina Prymak i Bronisława Kowalczyk – Turośń Kościelna).

W związku z porannym wychodzeniem na roraty Irena Mazur z Turośni Kościelnej przypominała sobie następujący wierszyk, którego nauczyła się jeszcze w czasach swojej młodości:

Mróz nam dzisiaj na okienku wymalował kwiaty,
Śnieżek pada, ale babcia idzie na roraty:
Czekaj babciu, wnet kapotkę wdzieję,
Idźmy wolno i ostrożnie – mroczno, ledwie dnieje.
A w kościółku naszym pełno ludzi się zebrało
Organista gra tak pięknie, tyle świec się pali.
A w ołtarzu Matka Boska główkę ku nam kloni –
Pewnie rada, żeśmy przyszli pomodlić się do Niej.

Henryka Skalimowska z Turośni Kościelnej podaje wiersz pod tytułem „Idziemy na roraty”:

Przyjdź Dzieciątko, przyjdź kochane,
Zaświeć jasną zorzą.

w drugą sobotę dla mężczyzn, w trzecią dla kobiet, w Wigilię Bożego Narodzenia na intencję chorych, cierpiących i sierot. Wszystkie Roraty o godzinie szóstej rano” (1 XII 1956) (APTK, Księga ogłoszeń parafialnych 1956-1958).

²⁴ Tamże.

My czekamy na Twe przyjście
Razem z Matką Bożą.

Janina Prymak z Turośni Kościelnej zna przysłowie „Nic ci roraty, diable rogaty”, którego używa, gdy „coś nie wyszło, np. zaspало się na Mszę”²⁵.

Drugą, bardzo popularną formą modlitwy do Matki Bożej są modlitwy śpiewane ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP inaczej zwane godzinkami.

Zgodnie z postanowieniem synodu wileńskiego z 1717 r. należało śpiewać *Godzinki* w kościołach podczas porannej mszy św. czytanej lub przed sumą. Obecnie Kościół pozwala śpiewać *Godzinki* w niedzielę przed pierwszą mszą św., a także w uroczystości i święta NMP²⁶.

W parafii Turośń Kościelna *Godzinki* są powszechnie znane. Wszyscy respondenci mieli tekst *Godzinek* w swoich modlitewnikach i książeczkach do nabożeństwa, a większość osób udzielających odpowiedzi mogłaby zaśpiewać *Godzinki* z pamięci. Dawną praktykę bardzo ciekawie opisała Anna Ignaciuk z Hołówek Dużych: „Godzinki w moim domu rodzinnym śpiewano codziennie. Ojciec wracał z gumna²⁷ i zachęcał: »Dzieci wstawajcie będziemy śpiewali Godzinki«. Także śpiewali przy codziennych obowiązkach – jedna osoba z książeczki – przy gotowaniu, kądzieli, kółkach”. Również śpiewano *Godzinki* w kościele oraz idąc na roraty. Jeśli ktoś z osób dorosłych nie mógł pójść na mszę św. roratnią, bo miał pilnować gospodarstwa, to śpiewał *Godzinki* w domu.

W dzisiejszych czasach w parafii Turośń Kościelna *Godzinki* śpiewają najczęściej tylko osoby starsze czy to w kościele, czy w domach indywidualnie.

²⁵ Por. NKP, t. III, Warszawa 1972, s. 63.

²⁶ Tamże.

²⁷ „Gumno – podwórze gospodarskie wraz z budynkami gospodarskimi” – tutaj należy rozumieć: z obchodu gospodarstwa (E. Sobol /red./, *Mały słownik języka polskiego*, Warszawa 1994, s. 24).

Inne adwentowe praktyki religijne

Od niepamiętnych czasów istniał zwyczaj, że w okresie adwentu należy podjąć jakieś dobre postanowienie. Mężczyźni powstrzymywali się od picia alkoholu, próbowali ograniczyć palenie tytoniu, nie grać w karty, kobietom nie wypadało nakładać barwnych ubrań. Podejmowano dodatkowe praktyki modlitewne.

Jedną z najbardziej popularnych form modlitwy była modlitwa różańcowa. Przed odnowioną liturgią przez Sobór Watykański II różaniec był najczęstszą formą modlitwy ludu podczas słuchania mszy św. Również osoby, które ze względu na wiek lub stan zdrowia nie mogły być obecne na mszy św., odmawiały różaniec prywatnie w swoich domach. Od niepamiętnych czasów istniał zwyczaj śpiewania różańca w niedziele i uroczystości kościelne przez mieszkańców poszczególnych wsi, należących do parafii Turośń Kościelna, który to jest praktykowany również i dzisiaj. Od dawna istnieją tzw. „Róże różańcowe”, skupiające swoich członków w poszczególnych miejscowościach, którzy wspólnie odmawiają różańce w domach prywatnych. Dawniej były róże złożone tylko z mężczyzn, tylko z kobiet lub tylko młodzieżowe. Obecnie są róże mieszane, składające się przeważnie z osób starszych. W Iwanówce, Pomygaczach i Szerenosach, gdzie są wybudowane kaplice, wierni zbierają się na odmawianie różańca właśnie tam. Podczas takiego wspólnego odmawiania przy świętych obrazach są zapalane gromnice

Dawniej rozumiano, że w adwencie należy się wyspowiadać, aby „się oczyścić przed Bożym Narodzeniem” (Janina Prymak – Hołówki Duże). Wszyscy proboszczowie w tym okresie chętnie spowiadali. Choć nie praktykowano karteczek spowiedzi adwentowej (obowiązywały tylko w Wielkim Poście), to wszyscy zgodnie twierdzili, że najwięcej osób przystępowało do sakramentu pokuty w ostatnie dni przed Wigilią Bożego Narodzenia.

Ważnym elementem przeżywania adwentu w badanej parafii były dni postne: środy, piątki i soboty, bo „należało Bogu dać jakąś ofiarę z siebie” (Janina Prymak – Hołówki Duże). Zwyczaj poszczenia w środy, piątki i soboty trzeciego tygodnia w adwencie liturgia rzymska zna pod nazwą dni kwartalnych, ponieważ przypadały na początek

każdej pory roku. Inaczej były zwane „suchedni”, czyli dni, w których należało pościć.

Chociaż dawniej zawsze księża proboszczowie ogłaszali konkretny tydzień, w którym przypadały dni kwartałne adwentowe, np. „w tym tygodniu w środę, piątek i sobotę wypadają suchednie kwartałowe”²⁸, to w rozumieniu parafian należało pościć przez wszystkie środy, piątki i soboty adwentowe. W pozostałe dni tygodnia spożywano nabiał, a w niedzielę adwentu i w uroczystość Niepokalanego Poczęcia także i mięso²⁹. Zakaz spożywania nabiału w ciągu tygodnia nie dotyczył małych dzieci, osób starszych i chorych.

Parafia Turośń Kościelna jako należąca do diecezji wileńskiej miała w sprawie postu nieco inną sytuację, gdyż jeszcze przed promulgacją Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. cieszyła się przywilejem łagodzącym post³⁰. Mianowicie w latach 1901 i 1912 bp wileński Edward Ropp uzyskał dla swojej diecezji od Stolicy Apostolskiej dziesięcioletnią dyspensę od postu ilościowego we wszystkie dni postne roku ze względu na surowy klimat oraz ubóstwo i ciężką pracę ludu wiejskiego i także robotników w miastach. Powyższa dyspensa zezwalała spożywać nabiał w dni kwartałowe, czyli tzw. suche, środy i piątki adwentu. Można było spożywać mięso w soboty adwentowe oraz we wszystkie wigilie oprócz wigilii uroczystości Wszystkich

²⁸ Tak ogłaszał ks. J. Wolejko w III niedzielę adwentu roku 1956 (APTK. Księga ogłoszeń parafialnych 1956-1958).

²⁹ J. J. Kopeć, *Polska obrzędowość rodzinna*, s. 117; F. Puchalski podaje: „Dni postne są następujące: [...] środy i piątki Adwentu, Wigilia Bożego Narodzenia [...], Oczyszczenia NMP i Niepokalane Poczęcie [...]”. Na mocy dekretu o świątach dnia 2 lipca 1911 r. na wzór dotychczas Bożego Narodzenia jeżeli święta przyjęte w całym Kościele przypadają w dni postu czy wstrzemięźliwości, wierni są wolni od takowych i mogą pożywać potraw mięsnych mianowicie w Nowy Rok, Trzech Króli, i Niepokalanego Poczęcia [...]”; (F. Puchalski, *Post*, w: S. Gall, J. Niedziński, H. Przeździecki /red./, *Podręczna encyklopedia kościelna* (dalej: PEK), Poznań–Warszawa–Wilno 1904, t. XII, s. 354-355; F. Sielicki, *Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym*, Wrocław 1991, s. 83; K. Bockenheimer, *Przy polskim stole*, Wrocław 1999 s. 144).

³⁰ S. Kondzior, *Zwyczaje*, s. 52: „Najpierw dopuszczono do spożycia mleko, nieco później jajka, masło i ser”.

Świętych³¹. Powyższa dyspensa była pewnym rozluźnieniem prawa³², mimo to praktykowana przez 20 lat oficjalnie, stała się zatem prawem zwyczajowym, które zostało zapisane w statutach synodu wileńskiego z 1931 r.³³

Mimo możliwości nieco złagodzenia przepisów postnych, w parafii Turośń Kościelna we wszystkie środy, piątki i soboty praktykowano post, natomiast w pozostałe dni spożywano nabiał, a w niedziele i w uroczystość Niepokalanego Poczęcia – także mięso. Po wojnie młodzież spożywała już nabiał przez cały tydzień, chociaż osoby starsze zachowywały praktykę przedwojenną.

Na podkreślenie faktu, że w adwencie należało umartwiać ciało poprzez post, gospodynie starannie szorowały garnki i patelnie, aby je oczyścić z tłuszczu (Józef Wrona – Iwanówka).

Do typowych potraw adwentu należały barszcz, zupa grzybowa, zupa szczawiowa, placki ziemniaczane, kapusta z grzybami, fasola „na gęsto”.

Anna Ignaciuk z Hołówek Dużych podaje, że specjalnie na adwent robiono olej z siemienia lnianego, gdyż nie zawierał tłuszczu: kładziono siemę lniane na patelni, podgrzewano i po „potłukiwaniu wałkiem wychodził olej”. Petronela Giczewska ze wsi Hołówki Duże wspominała, że w adwencie chleb „napiekano” raz na dwa tygodnie z żyta namielonego „w żornach”³⁴. Zofia Sandomierska z Hołówek Dużych opowiadała, że w adwencie szycowano pszenicę na mąkę do Bożego Narodzenia, a z otrębów pszenicznych w postne dni adwentu przygotowywano kaszę. Anna Ignaciuk z Hołówek dużych przypo-

³¹ *O poście w diecezji wileńskiej*, Wilno 1907, s. 4; J. Raczkowski, *Post i dyspensa jego*, „Dwutygodnik Diecezjalny Wileński” 1912, nr 3, s. 30-33; B. Sperski, *Jeszcze raz w sprawie postu*, s. 33-35; *Dyspensa tylko dla diecezji wileńskiej*, „Przyjaciel” 1913, nr 10, s. 149-150.

³² Por. CIC can. 1250-1251.

³³ SynViln 1931 stat 522 §1 s. 163 jednak dodano: „laudandi tamen sunt, qui antiquo more apud nos recepto ieiunia observant” [„godni pochwały są ci, którzy zachowują post według dawnego prawa, obyczaju u nas w diecezji przyjętego”].

³⁴ Zob. S. Glinko, A. Obrębska-Jabłońska, J. Siatkowski (red.), *Atlas gwar wschodniosłowiańskich białostockizny*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, t. 1, s. 92.

mina sobie potrawę, którą nazwała „tulkanica” (najprawdopodobniej zamiast „tłukanica” od słowa tłuc) – były to ziemniaki z grochem i z dodatkiem oleju lnianego, który według powszechnej opinii parafian turośniańskich nie był uważany za tłuszcz. Marianna Zajkowska ze wsi Pomygacze uważa, że powszechnie znaną potrawą adwentową był kisiel z owsa czystego, który należało moczyć przez noc w garnku, następnie wycisnąć i przygotować z solą.

Oprócz powyższych potraw respondenci jako wyłącznie adwentowe wymieniają: bób gotowany „na sucho” (Regina Gryczewska – Hołówki Małe), „łazanki”, czyli kluski krojone z makiem (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe), przy tym mówiono: „Jedz kluski z makiem, to rozum będziesz miał” (Józef Wrona – Iwanówka), zupy owocowe z kluseczkami z suszonych owoców (Leontyna Kozak – Simuny), „kołacz” z siemienia lnianego lub z maku (Lucjan Bukłaho – Iwanówka).

W okresie adwentu wieczorami zbierali się sąsiedzi, dzieci, młodzież, kobiety, mężczyźni i osoby starsze na wspólne czytanie. Najczęściej była to księga żywotów świętych. Zbierano się w domu osoby umiejacej dobrze czytać. Zapalano lampę naftową. Książka często mogła być własnością wspólną sąsiadów, ponieważ kilka rodzin składało się i zamawiało u Żyda, który później przywoził ją z miasta (Zofia Kondzior – Kowale).

Zajęcia gospodarskie i domowe

Jak już wspomniałem, w adwencie nie wolno było wykonywać żadnych prac związanych z uprawą roli, gdyż istniało przekonanie, że ziemia musi w tym czasie odpocząć. Ale i bez tego było mnóstwo pracy związanej z gospodarstwem i domem, którą należało wykonać właśnie teraz, w adwencie. Żeby lepiej sobie wyobrazić ogrom tej pracy, należy oddzielić zajęcia typowo męskie od tych, które wykonywały wyłącznie kobiety³⁵.

³⁵ Por. J. J. Kopeć, *Polska obrzędowość rodzinna*, s. 117-118; S. Hołodok, *Adwentowe zwyczaje religijne*, „Czas Miłosierdzia” 1998, nr 12, s. 2; F. Sielicki, *Wierzenia*

Mężczyźni głównie zajmowali się młóceniem – młócili cepami zboże: żyto, pszenicę, jęczmień (Józef Więcko – Pomygacze), jeździli do lasu po drewno, aby zrobić zapasy opału na zimę (Aleksander Wilczewski – Pomygacze), wykonywali drobne naprawy przy obejściu gospodarstwa, np. reperowali zagrody dla bydła, trzody, owiec lub koni, obwiązywali słomą drzewka owocowe w sadzie przed zbliżającymi się mrozami (Adolf Krysiuk – Szerenosy). W czasie wolnym, gdy już większe prace gospodarskie zostały zrobione, mężczyźni „nizali”, tzn. pletli powrozy – długie sznurki podobne do liny, którymi obwiązywano wozy załadowane zbożem lub sianem (Józef Czackowski – Szerenosy), także robili kosze z jałowca do kopania ziemniaków i „półkoszki”, które wkładano na wozy konne (Jadwiga Kowalczuk – Turośń Kościelna).

Z początkiem adwentu zaczynano prząść len. Prace z tym związane były wykonywane wyłącznie przez kobiety. Zbierało się w jednym domu około 12-15 kobiet (Irena Mazur – Turośń Kościelna) na „prządki” albo nazywano to też „kądzielnik” – takie spotkania, podczas których kobiety przędły na kółkach, wyszywały, robiły na drutach (Janina Prymak – Hołówki Duże) lub przychodziły „na tłokę”, czyli darcie piór na pierzyny (Henryka Skalimowska – Turośń Kościelna). Przy czym przędło się przeważnie od poniedziałku do piątku (Jadwiga Mielech – Kowale), a w soboty szydełkiem robiono „zęby” do ręczników i obrusów (Zofia Kondzior – Kowale). Podczas takich prac śpiewano pieśni adwentowe, maryjne lub mówiono różańce. Wtedy „kantyczki” leżały przed kółkami przeważnie młodszych kobiet, a starsze śpiewały z pamięci (Jadwiga Sawko – Kowale).

Młode dziewczyny zazwyczaj zbierały się osobno. Tam też przychodzili młodzi kawalerowie. Podczas gdy panny przędły, kawalerowie dla zabawy z kółka do przedzenia rzucali sznury, czyli napęd, gasili lampę na naftę, robiło się ciemno i można było po cichu pocałować dziewczynę (Józef Wrona – Iwanówka). Kiedy jakaś panna planowała wyjść za mąż w karnawale, taka wzajemna pomoc dziewczyn nazywała się „wyprawą”, czyli chodzono „na wyprawę”, podczas której

przeważnie darło się pierze gęsie. Były to prace w domu kandydatki do zamążpójścia (Benedykta Kondzior – Hołówek Duże).

W soboty najczęściej kobiety robiły ozdoby na choinkę, a mężczyźni kleili szopki. Przy tych zajęciach bardzo chętnie pomagały dzieci (Jadwiga Bondar – Turośń Kościelna).

Tak to opisuje Zofia Białowas z Turośni Kościelnej³⁶: „Kobiety przędły. W sobotę kończyły kądziel. Wyniosły swoje kółka gdzieś do bokówki³⁷, posprzątały w mieszkaniu, napaliły w piecu, przynosiły kolorowe bibułki, papiery, klej i robiły ozdoby na choinkę i robiły jeszcze sztuczne kwiaty – wianki, którymi ozdabiano w domach honorowe miejsce³⁸ – na ścianie święty obraz, pod nim stół z pięknym obrusem, a na nim krzyż. Z tych wianków robiono również »biezniki« – do lustra. Mężczyźni – jak był dziadek lub ojciec – szykowali szopkę. Chłopcy chętnie im przypatrywali się i w miarę możliwości pomagali. W ostatnią niedzielę adwentu zanoszono do kościoła szopkę, figurki i siano do stołu wigilijnego, aby ksiądz to poświęcił. Bardzo tego przestrzegano”.

Przy omawianiu prac domowych i gospodarskich nie sposób nie wspomnieć o tzw. szarych godzinach lub, jak je popularnie nazywano, „szarówkach”³⁹.

Pod wieczór, gdy zaczynało już powoli robić się ciemno, między godziną trzecią a piątą po południu, wracało się po obrządkach, tj. po obejściu gospodarstwa, zbierano się w kuchni, nie zapalano lampy naftowej i modlono się, często śpiewano lub przypominano dawne czasy (Łucja Łubińska – Hołówek Małe).

Anna Ignaciuk z Hołówek Dużych tak wspomina ten czas: „Zbierano się w domu na szarówki, bo nie było światła, nic nie zapalano, odpoczywano, przychodziło się do sąsiadów i mówiono różańce”.

³⁶ Zofia Białowas z Turośni Kościelnej nagrała swoje wspomnienia dotyczące zwyczajów w roku kościelnym na taśmę magnetofonową dla potrzeb swojej rodziny.

³⁷ Rodzaj magazynu w wiejskiej chacie do składowania aktualnie niepotrzebnych rzeczy.

³⁸ Inaczej bywają określane też jako „święte kąty” – miejsce, w którym w wiejskich domach był umieszczony obraz lub obrazy, ozdobione często wyszywanymi rękawnikami.

³⁹ Zob. S. Hołodok, *Adwent*, „Czas Miłosierdzia” 1995, nr 17, s. 2.

Czasami zapalano gromnicę (Zofia Sandomierska – Hołówki Duże). Wtedy mama intonowała: „Dzień się kończy, noc nastaje” – była to zwrotka poprzedzająca pieśń „Wszystkie nasze dzienne sprawy” – dzisiaj, niestety zapomniana (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe).

Obecnie w czasie długich wieczorów adwentowych wiele starszych kobiet, zgodnie z dawnym przyzwyczajeniem, wykonuje różne robótki ręczne. Niestety, wiele z opisanych wyżej zwyczajów na terenie badanej parafii nie zachowało się do dnia dzisiejszego.

Obchody ku czci Najświętszej Maryi Panny i świętych w adwencie

Więcej radosnego charakteru adwentowi dodają święta, obchodzone w tym okresie. Święto św. Andrzeja Apostoła jest często kojarzone z początkiem adwentu, następnie wspomina się św. Barbarę, św. Mikołaja, św. Łucję i św. Tomasza Apostoła. Także zostaną omówione wspomnienia św. Marcina i św. Katarzyny oraz tradycje ludowe i przysłowia z tymi dniami związane. Wspomnienia te nie są obchodzone w adwencie, ale w mentalności ludowej są z nim związane, ponieważ dawniej, głównie w środowiskach zakonnych, adwent rozpoczynał się właśnie od św. Marcina⁴⁰. I w końcu uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, która znajduje się w centrum liturgicznych obchodów opisywanego okresu⁴¹.

Świętego Marcina (11 XI)

O tym, że dawniej w Kościele kult św. Marcina był szeroko rozpowszechniony, świadczą przysłowia i wierszyki z nim związane, znane do dziś na badanym terenie.

⁴⁰ Zob. J. J. Kopeć, *Polska obrzędowość rodzinna*, s. 117; R. Hryń-Kuśmierczyk, *Zwyczaje i obrzędy. Rok Polski*, Poznań 1998, s. 10-11.

⁴¹ J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Olsztyn 1990, s. 59.

Jako jedyna ze wszystkich respondentów Janina Prymak z Hołówek Dużych podała: „Na świętego Marcina adwent się zaczyna”, co było zgodne z bardzo dawną praktyką Kościoła⁴².

Wszyscy respondenci zgodnie twierdzą, że „na Marcina zima się zaczyna”⁴³. Albo podobne do tego przysłowia: „Święty Marcin jedzie na białym koniu” (Władysława Jarmoc – Turośń Dolna) i „Święty Marcin na białym koniu przyjechał” (Serafina Moniuszko – Hołówki Duże)⁴⁴, co oznaczało, że spadł śnieg i z tego powodu cieszą się, ponieważ to zapowiadało śnieżną zimę lub też „na świętego Marcina na białym koniu jedzie zima” (Jadwiga Bondar – Turośń Kościelna). Przysłowie: „Święty Marcin zimę traci albo ją bogaci” (Irena Mazur – Turośń Kościelna), oznaczało, że albo zima szybko się skończy, gdy na św. Marcina nie ma śniegu, albo dłużej będzie trwała, gdy śnieg spadł. Henryka Skalimowska z Turośni Kościelnej podała dwa następujące przysłowia: „Jaki Marcin – taka zima” i „Jeśli na Marcina sucho, to Boże Narodzenie z pluchą”⁴⁵. Również opowiedziała mi następujący wiersz:

Hej, po pustym błoniu
sroga zima goni –
jedzie święty Marcin
na tym siwym koniu.
Wichry się zerwały,
Dmą po świecie całym,
Święty Marcin się otula
płaszczem śnieżno-białym.
Marzną nagie pola,
drży zorana rola,
jęczą, skarżą się żałośnie:
„Smutna nasza dola!”
Uzałił się święty
tej ziemi zmarzniętej,

⁴² S. Hołodok, *Święty Marcin z Tours*, „Czas Miłosierdzia” 2000, nr 11, s. 2.

⁴³ Por. NKP, t. II, s. 388; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 248; E. Ferenc, *Polskie tradycje świąteczne*, Poznań 2000, s. 199.

⁴⁴ NKP, t. II, s. 389; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 249.

⁴⁵ Tamże.

i świat przykrył białym płaszczem
z własnych ramion zdjętym
Już na polach śnieżek
jak pierzynka leży,
a do nieba na swym siwku
święty Marcin bieży⁴⁶.

Zofia Białowas z Turośni Kościelnej przypomina sobie wierszyk, którego nauczyła się za czasów swojej młodości:

Hej na białym, hej na koniu
święty Marcin jedzie już.
Śnieżek sypie się po błoniu
zapowiada zimę tuż.
Zbieraj drwa, zbieraj drwa -
nasza zima długo trwa.
Nasypało śniegu wiele -
uwielbiony cały świat
skoro sanna się uścieli -
każdy się przejechać rad.
Piękny czas, piękny czas!
Na saneczkach pomknę w las.

Na św. Marcina pieczono także gęsi. To znalazło swoje odzwierciedlenie w następujących przysłowiach: „Na świętego Marcina najlepsza gęsina” (Henryka Skalimowska i Jadwiga Kowalczyk – Turośń Kościelna)⁴⁷, „Na świętego Marcina każdy gęś zarzyna, a baby się cieszą, bo rośnie pierzyna” (Zofia Białowas – Turośń Kościelna), a nawet „Na Marcina dobra żywina” (Leokadia Boriwska – Borowskie Gziki), tj. kury, świnię, ponieważ tradycyjnie mniej więcej w tym czasie zabijano świnię, aby mieć mięso najpierw na uroczystość Niepokalane-

⁴⁶ Henryka Skalimowska przypomina sobie, że dawniej ks. proboszcz Józef Wołejko uczył tego wierszyka młodzież podczas nauki religii w domu parafialnym w Turośni Kościelnej. Wiersz podaje zgodnie z wydaniem: H. Kadzińska, W. Kaczyńska, *Święty roczek w przysłowiach*, Warszawa 1947, s. 12-13.

⁴⁷ Por. NKP, t. II, s. 389-390.

go Poczęcia NMP, a następnie oczywiście na Boże Narodzenie. Jeśli chodzi o gęsi, to według wróżby po zjedzeniu upieczonej gęsi należało uważnie przyglądać się kościom: gdy były białe – oznaczało to zimę śnieżną, gdy czerwone – mroźną, a ciemne – deszczową⁴⁸.

Na daremność prac na roli po św. Marcinie zwraca uwagę przysłowie: „Michałkowe sianko, marcinkowe żytko – nic nie warto wszystko”⁴⁹ (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe), tj. siano się nie wysuszy po św. Michale (29 IX), a żyto nie zakiełkuje po św. Marcinie.

Po roku 1989 dzień liturgicznego wspomnienia św. Marcina 11 listopada w Polsce jest Dniem Niepodległości i jest wolny od pracy. W tym dniu w kościele w Turośni Kościelnej jest odprawiana msza św. w intencji Ojczyzny. Stąd od roku 1989 wspomnienie św. Marcina w liturgii mszalnej jest pomijane.

Świętej Katarzyny (25 XI)

Dawniej dzień św. Katarzyny Aleksandryjskiej był ostatnim w roku liturgicznym, z jakim są związane wierzenia ludowe. Także na ten dzień przypadał ostateczny termin ślubów małżeńskich przed rozpoczęciem adwentu⁵⁰.

Respondenci zwracają uwagę, że praktycznie po tym dniu nie urządzano zabaw, ponieważ często kojarzono ten dzień z począt-

⁴⁸ E. Ferenc, *Polskie zwyczaje*, s. 199; J. Śliwiński, *Słownik informacyjny zwyczajów*, s. 24; J. Szczypka, *Kalendarz polski*, Warszawa 1984, s. 287-290. Tutaj jest opisana następująca legenda o św. Marcinie. Podobno nie chciał piastować żadnego urzędu w Kościele, podczas gdy chciano, aby został biskupem i dlatego schował się wśród gęsi. A nieco później, będąc już biskupem, w czasie głodu rozkazał piec gęsi, które były uważane za nietykalne. Może ta legenda w jakimś stopniu tłumaczy zwyczaj pieczenia gęsi w dniu św. Marcina. Zwyczaj staropolski przed wiekami nakazywał w tym dniu: „Gotuj na stół tłustą gęś, zwróżyj z niej o zimie, mokre li albo mroźne rządy swe obejmuje, a nie żałuj naczyńia, dobrej myśli i wina! Tego żąda po tobie twa wierna drużyna”.

⁴⁹ Por. NKP, t. II, s. 387.

⁵⁰ E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 203.

kiem adwentu: „Katarzyna adwent zaczyna”⁵¹ lub podobne: „Święta Katarzyna adwent rozpoczyna” (Serafina Walko – Iwanówka, Zofia Białowas – Turośń Kościelna), czasami dodawano „a Andrzej zrobił mądrzej”, czyli utwierdził adwent (Leokadia Redlińska – Hołówki Duże) lub bardziej spolszczona wersja tegoż „a Andrzej jeszcze mądrzej”, (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe) albo „Katarzyna adwent zawiązuje, a Andrzej poprawuje” (Jadwiga Ignaciuk – Iwanówka)⁵².

Z dniem św. Katarzyny związane są także przysłowia dotyczące obserwacji przyrody: „Święta Katarzyna dnia urzyna” (Zofia Białowas – Turośń Kościelna), a także „Wigilia na Katarzyny wróży, jaka pogoda w lutym służy”, „W Katarzyny dzień jaki, cały grudzień będzie taki” (Henryka Skalimowska – Turośń Kościelna)⁵³.

Natomiast wigilia św. Katarzyny była głównie związana z wróżbami kawalerskimi, chociaż one były o wiele mniej popularne, jakby poprzedzały niektóre wróżby dziewczyn, związane z wigilią św. Andrzeja. Były to przeważnie wróżby o charakterze matrymonialnym⁵⁴.

W wigilię św. Katarzyny kawaler ścinał gałązkę wiśni i stawiał do wody. Jeśli gałązka zakwitła na Boże Narodzenie, oznaczało to, że jeszcze w tym karnawale odbędzie się ślub (Bronisława Kowalczuk i Zofia Białowas – Turośń Kościelna)⁵⁵. Natomiast aby poznać imię kandydatki, należało również w wigilię św. Katarzyny wieczorem położyć pod poduszkę karteczki z imionami dziewcząt, z którymi sympatyzowało się, a następnego ranka wylosować spod poduszki jedną z tych karteczek. Na niej znajdowało się imię właściwej kandydatki na żonę (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe i Danuta Hermanowska – Szerenosy)⁵⁶. Także gdy kawaler w wigilię św. Katarzyny położył pod poduszkę dziewczęcą koszulę lub inną część dziewczęcej garderoby

⁵¹ NKP, t. II, s. 45; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 188; J. Śliwiański, *Słownik informacyjny zwyczajów*, s. 23.

⁵² Tamże.

⁵³ NKP, t. II, s. 45.

⁵⁴ B. Ogrodowska, *Święta polskie*, Warszawa 2000, s. 323; E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 203; A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa 2000, s. 47.

⁵⁵ Por. B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 323.

⁵⁶ Tamże.

by, przyszła kandydatka na żonę mogła mu się ukazać we śnie (Bronisława Kowalczyk – Turośń Kościelna)⁵⁷.

Jak już wspomniałem, wróżby przeważnie matrymonialne związane z dniem św. Katarzyny dotyczyły głównie kawalerów, którym miały one wskazać upragnioną dziewczynę – przyszłą żonę. Wróżby te, niestety, w badanej parafii należą do przeszłości i nikt z osób młodych, zwłaszcza kawalerów, ich nie praktykuje.

Świętego Andrzeja Apostoła (30 XI)

Dni św. Katarzyny i św. Andrzeja kojarzą się respondentom z początkiem adwentu. Święto św. Andrzeja Apostoła ma miejsce w piątym dniu po wspomnieniu św. Katarzyny. Tym tłumaczą sens już opisywanego przeze mnie przysłowia: „Święta Katarzyna adwent rozpoczyna, a święty Andrzej poprawuje”. Henryka Skalimowska z Turośni Kościelnej podała dwa przysłowia dotyczące obserwacji przyrody: „Gdy święty Andrzej ze śniegiem przybieży, sto dni śnieg na polu leży”⁵⁸ oraz „Kiedy na świętego Andrzeja poleje, poproszy, cały rok będzie suchy”⁵⁹.

Dzień św. Andrzeja Apostoła kojarzy się respondentom jednoznacznie z wróżbami⁶⁰. Należy sprecyzować, że były to wróżby pannieńskie, dotyczące zamążpójścia i odbywały się w wigilię św. Andrzeja⁶¹. Nie zapraszano na te wróżby osób starszych, kobiet zamężnych i kawalerów. Zbierały się tylko i wyłącznie panny. Stąd przysłowie: „Na świętego Andrzeja dziewczkom z wróżby nadzieja” (Henryka Skalimowska – Turośń Kościelna)⁶² i prośba do św. Andrzeja, którą podała Zofia Białowóz z Turośni Kościelnej:

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ NKP, t. I, s. 19.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ R. Hryń-Kuśmierczyk, *Zwyczaje i obrzędy*, s. 62-63.

⁶¹ Por. A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty*, s. 47.

⁶² NKP, t. I, s. 19; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 39.

Andrzeju, Andrzeju
Ty dziewcząt patronie
Prosimy o wróżby,
Prosimy o nie.

Wieczorem w wigilię św. Andrzeja panny zbierały się w jednym domu po cztery – pięć osób. Zofia Białowąs z Turośni Kościelnej opisała to w następującym wierszu przez siebie ułożonym:

W wieczór andrzejkowy do jednego domu panny się schodziły
żeby spędzić czas wesoło to sobie wróżyły.
Przy tych swoich wróżbach wesoło się śmiały
i różne piosenki tam sobie śpiewały.
Niejedna panienka, gdy do domu wracała
czy się spełnią jej wróżby tak sobie myślała:
czy kochany chłopak czasem ją nie zdradzi,
czy przed ołtarz Boży on ją zaprowadzi?
Nieraz wszystkie wróżby z wiatrem się rozwiewały,
a panny ze spuszczoną głową do domu wracały.
Najlepiej, panienki, zwróćcie się do Boga,
a On wam opowie, gdzie najlepsza droga.
Aby przejść przez życie wśród szczęścia i ładu
w czasach nieładu i małżeństw rozpadu.

Na pytanie, jaki przebieg miał wieczór andrzejkowy, większość respondentów opowiadała o zwyczaju „siania konopi”. Tak to opisuje Władysława Jarmoc z Turośni Dolnej: „Wychodzono na krzyżówkę, rozrzucono nasiona konopi i przy tym mówiono:

Andrzeju, Andrzeju, ja tobie konopi sieju
Daj mnie znać, z kim mam do ślubu stać”.

Lub jak podała Danuta Hermanowska z Szerenos:

Sieję, sieję konopie
Przyśnij mi się, chłopie,

który moim masz być,
przyńś wody się napić.

Kiedy panna porzrzucała nasiona konopi i następnie wypowiedziała słowa jednej z wyżej wymienionych wróżb w wigilię św. Andrzeja, to następnego dnia oczekiwana na jakiś szczególny znak, zwrócenie uwagi ze strony chłopca, mogła to być zwykła rozmowa, którą rozpocząć miał kawaler – w pierwszym wypadku miał to być właściwy kandydat na męża. Natomiast w drugim przypadku tym kandydatem miał być kawaler, który jako pierwszy przyniesie pannie napić się wody.

Natomiast po wypowiedzeniu słów:

Andrzeju, Andrzeju, ja tobie len sieju –
Kto po mojej myśli, niech się dla mnie przyśni.

(Anna Ignaciuk – Hołówki Duże) należało od razu położyć się spać z nikim nie rozmawiając, a właściwy kandydat na męża miał się przyśnić⁶³.

Zofia Białowās z Turośni Kościelnej, Marianna Zajkowska z Pomygacz i Zofia Brzezińska z Hołówek Małych opowiadają o zwyczaju lania wosku⁶⁴. Dziewczyny w blaszanym kubeczku rozgrzewały wosk

⁶³ „[...] zastanawia tu nielogiczna czynność siania konopi 29 listopada, gdyż wskutek tutejszych warunków klimatycznych nie było żadnej nadziei na ich wzejście. I dlatego interesująca jest wypowiedź zanotowana w słowniku gwar białoruskich północnozachodniej Białorusi [...]. Wiadomo, że w średniowieczu Nowy Rok przypadał na części ziem ruskich 1 marca (według kalendarza juliańskiego). Można zatem założyć, że kiedyś siano konopie właśnie w marcu, w Wigilię ówczesnego Nowego Roku, a później wraz z przeniesieniem Nowego Roku na pierwszy dzień stycznia, przesunął się czas wróżenia. Etapem jeszcze późniejszym było przeniesienie tego zwyczaju na Wigilię św. Andrzeja” (F. Sielicki, *Wierzenia i obyczaje na Wileńszczyźnie*, s. 81-82; B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 328-330).

⁶⁴ B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 327. Autorka podaje, że wróżby andrzejkowe w Polsce są znane od połowy XVI w., bo z roku 1557 pochodzi wzmianka o laniu wosku w wigilię św. Andrzeja, sporządzona przez Marcina Bielskiego: „Nalejcie wosku na wodę, ujrzyjcie swoją przygodę. Słyszałam od swej macierze, gdy która mówi pacierze w wigilię Jędrzeja świętego, ujrzy oblubieńca swego” (E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 17;

do postaci płynu. Obok na taborecie stało większe naczynie z wodą np. miska. Następnie brano łyżką roztopiony воск i wrzucano do wody, gdzie szybko zastygał. Z tego wychodziły różne figurki. Jak była w kształcie klasztoru, oznaczało, że dziewczyna pójdzie do zakonu, gdy w kształcie głowy, zastanawiano się, do jakiego chłopaka ta głowa jest podobna – ten kawaler miał być kandydatem na męża.

Następnie na stoliku w innym pokoju przykrywano filiżankami obrączkę, różaniec i lusterko. Panny po kolei podchodziły i odsłaniały jedną z filiżanek. Jak została odsłonięta obrączka, to oznaczało, że dziewczyna jeszcze w tym roku wyjdzie za mąż, gdy różaniec – będzie modlić się jako zakonnica w klasztorze, a gdy lusterko – być może, że wyjdzie za mąż, ale bardzo długo będzie chodziła jako panna: będzie malować się, czesać, w lustrze się przeglądać (Zofia Białowas – Turkoń Kościelna)⁶⁵.

Stawiano również miski, do których nalewano wodę. Cięto podłużne karteczki, na których wpisywano imiona chłopców i wieszano na sznurku nad tą miednicą. Także trzeba było w pudełeczku wstawić do wody świecę tak, żeby się nie zanurzyła. Podchodziły po kolei panienki i lewą ręką (od serca) poruszały tą świecę. Którą karteczkę zapaliły – tak będzie miał na imię przyszły mąż. Przy tym było bardzo wesoło. Potem te karteczki wrzucano do pieca (Zofia Białowas – Turkoń Kościelna)⁶⁶.

Podobnie jak chłopcy w wigilię św. Katarzyny, dziewczyny w wigilię św. Andrzeja pisały na karteczkach imiona chłopców i kładły pod poduszkę. Na św. Andrzeja z rana spod poduszki należało wyciągnąć jedną z nich – miało to być imię narzeczonego (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe i Danuta Hermanowska – Szerenosy)⁶⁷.

F. Marlewski, *Rok Boży w liturgii* [...], Katowice 1932, s. 49; A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty*, s. 47).

⁶⁵ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 18; J. Szczypka, *Kalendarz polski*, s. 301; B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 331; A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty*, s. 47; Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Łomża 1988, s. 378.

⁶⁶ Por. F. Marlewski, *Rok Boży*, s. 49.

⁶⁷ Tamże; J. Szczypka, *Kalendarz polski*, s. 301; B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 331; A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty*, s. 47.

Także specjalnie dla celów wróżebnych w wigilię św. Andrzeja dziewczyny piekły placki ziemniaczane i kładły na niskim stoliku – każda panna wiedziała, gdzie leży jej placek. Następnie wpuszczano psa. Której placek został pierwszy zjedzony, ta jako pierwsza miała wyjść za mąż (Anna Ignaciuk – Hołówki Duże). Albo też te placki nie kładziono na niskim stoliku, lecz podrzucano wszystkie naraz po przyprowadzeniu psa, który w tym dniu nie dostawał jedzenia: od której dziewczyny pies złapie placek, ta wyjdzie za mąż jeszcze w tym karnawale (Zofia Białowas – Turośń Kościelna)⁶⁸.

Znane były także wróżby, związane z liczeniem polanek, czyli drew służących do opału, czy też sztachet w płocie. Przynoszono do domu polanka w wigilię św. Andrzeja i liczono. Parzysta liczba oznaczała zamążpójście w karnawale (Władysława Jarmoc – Turośń Dolna). Podobnie panny wieczorem w przededniu św. Andrzeja wychodziły na podwórko, podchodziły do płotu i obiema rękami starały się objąć jak największą liczbę sztachet w płocie. Następnie liczono sztachety. Nieparzysta liczba oznaczała, że ta dziewczyna w tym roku będzie chodzić jako panna (Danuta Hermanowska – Szerenosy i Marianna Klim – Borowskie Gziki)⁶⁹.

Wróżono również za pomocą butów, przy czym takie wróżby miały swoją nazwę – „kopańce”. 3 – 4 niewiasty do jednego korytka wkładały buty i je podrzucały. Której but wyskoczy pierwszy – ta dziewczyna miała wyjść za mąż w tym roku, a której a jako drugi – na drugi rok i tak kolejno (Weronika Danowska – Szerenosy). Zbierała się większa liczba panien, każda stawiała po jednym bucie od ściany w kierunku drzwi. Panna, której but przekroczy próg, ta jako pierwsza wyjdzie za mąż (Serafina Moniuszko – Hołówki Duże)⁷⁰. Przy tym było dużo śmiechu, klaskania i śpiewano taką piosenkę (Bronisława Kowalczyk – Turośń Kościelna):

⁶⁸ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 17; B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 332; A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty*, s. 47.

⁶⁹ Por. B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 331-332; A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty*, s. 49.

⁷⁰ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 19; F. Marlewski, *Rok Boży*, s. 49; J. Szczypka, *Kalendarz polski*, s. 301; B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 331.

Jest drożyna jest przez calutką wieś,
wydeptała ją (imię, np.) Kasieńka
jak nosiła len.
Jak len nosiła len.
Jak len nosiła, Boga prosiła:
Dajże Boże mój Jasieńku, ja twoja była.
Ty będziesz moja, a ja będę twój
tylko proszę cię Kasieńko z innymi nie stój.
Ja będę stała i rozmawiała,
bo od ciebie mój Jasieńku słowa nie miała.

Na św. Andrzeja panna, chcąc dowiedzieć się, kiedy wyjdzie za mąż, ścinała gałązkę z wiśni i wstawiała do wody. Jeśli ta gałązka zakwitła na Boże Narodzenie, to oznaczało, że panna może spodziewać się ślubu w tym karnawale lub w tym roku (Janina Prymak – Holówki Duże)⁷¹.

Zofia Białowąt z Turośni Kościelnej podała wierszyk, związany z wróżbami w dniu św. Andrzeja, który pamięta jeszcze ze swojej młodości:

W cichy pogodny dzień andrzejkowy
szła raz dziewczyna przez las dębowy.
Biegła samotna i zadumana.
Stoi cyganka w płachtę odziana.
– Młoda cyganko, ty wróżyć umiesz,
Co ten las szumi ty go rozumiesz.
Wywróż mi, wywróż z mej białej ręki
Czy mój Jasieńko wróci z wojenki.
Cyganka siada, karty rozkłada
Młodej dziewczynie tak opowiada:
– On cię nie kocha, on kocha inną
Nadaremno spędzasz swe lata dziewczyno.
Kiedy cyganka wróżyć przestała,
młoda dziewczyna rzewnie płakała.
– Nie płacz dziewczyno, nie lej swych łez,
nie jeden chłopak na świecie jest.

⁷¹ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 19; J. Szczypka, *Kalendarz polski*, s. 301.

Bronisława Kowalczuk z Turośni Kościelnej opowiedziała wizerunek, związane również z dniem św. Andrzeja. Uważano, że w tym dniu wychodziły duchy. Gdzie za życia dusza przeżyła, tam czyniła pokutę. I gdy ktoś przechodził w tym miejscu w dniu św. Andrzeja, słyszał wołanie ducha: „Boże, zbaw duszę moją”. Człowiek zatrzymywał się i pytał: „A czyja ty, biedna duszo?” Dusza ta odpowiadała, że jest np. Jana, Stanisława czy też kogoś innego. Wtedy ten człowiek przychodził do wsi i opowiadał, że w takim miejscu dusza pokutowała i słyszał, jak prosiła. A on wtedy pytał: „A czego dusza potrzebuje?” Dusza odpowiadała, że modlitwy albo jałmużny. Wtedy do tego domu schodzili się ludzie i odmawiali różańce w intencji tej duszy.

Obecnie na terenie parafii Turośń Kościelna dzień św. Andrzeja Apostoła kojarzony jest z wróżbami. Ale należy zaznaczyć, że większość z opisanych przeze mnie wróżb należy już, niestety, do przeszłości. Jak udało mi się ustalić, są niekiedy w domach prywatnych zorganizowywane tzw. spotkania andrzejkowe, które często są próbą nawiązania do dawnych zwyczajów, ale nie mają one dawnego charakteru i są spotkaniami mieszanymi – chłopców i dziewcząt.

Świętej Barbary (4 XII)

Św. Barbara patronuje licznym grupom społecznym i instytucjom, ale tutaj chciałbym podkreślić, że przede wszystkim jest uznawana za patronkę dobrej śmierci⁷². O tym bardzo dobrze wiedzieli dawniej parafianie Turośni Kościelnej, gdyż w tym dniu zbierali się w domach, aby modlić się o dobrą śmierć. Feliks Danowski z Szerenos opowiedział mi, że pamięta, jak za czasów jego dzieciństwa w tym dniu wieczorem przychodzili sąsiedzi do domu jego rodziców. Klękano. Któraś z kobiet intonowała zapomnianą dzisiaj pieśń z modlitewnika:

Barbaro święta! Perło Jezusowa,
Ścieżko do nieba grzesznikom gotowa,

⁷² J. J. Kopeć, *Polska obrzędowość rodzinna*, s. 123.

Wierna przy śmierci patronko smutnemu,
Konającemu...⁷³.

Tę pieśń śpiewano na melodię *Kto się w opiekę*. Następnie śpiewano *Godzinki* o św. Barbarze i odmawiano litanie do św. Barbary⁷⁴. Jako modlitwę odmawianą prywatnie do św. Barbary, Antoni Szerenos z Szerenos podał następującą: „Barbaro święta, abyś w niebezpieczeństwach nam przy boku stała i u Boga szczęśliwą śmierć nam wyjednała. Spraw, abyśmy Jezusowym ciałem nakarmieni drogą wieczności i szli i byli zbawieni”⁷⁵. Także wiele osób starszych umiało na pamięć *Godzinki* oraz modlitwę do św. Barbary o dobrą śmierć i odmawiano ją prywatnie. A Józef Czackowski z Szerenos podał następującą modlitwę:

Panno Barbaro, służebniczko Boża,
Ten, kto modli się do Ciebie
bez sakramentów umrzeć nie może⁷⁶.

Także chociaż parafianie turośniańscy nic wspólnego z górnictwem nie mają, wiadano dobrze, że św. Barbara patronuje górnikom. Stąd przysłowie: „Barbara święta o górnikach pamięta”⁷⁷.

Respondenci chętnie wymieniali przysłowia związane z obserwacją przyrody w tym dniu: „Barbara po wodzie, Boże Narodzenie po lodzie” i odwrotnie⁷⁸. Potem w Boże Narodzenie sprawdzano, „czy Boże Narodzenie sprawdzało się według polskiej Barbary czy według ruskiej”, tj. prawosławnej, którą obchodzono później, bo zgodnie z kalendarzem juliańskim (Jadwiga Bondar – Turośń Kościelna); „Święta Barbara nocy urwała, a dnia dotoczyła” (Anna Ignaciuk – Hołówki

⁷³ *Skarb duszy pobożnej albo zbiór osobliwych nabożeństw z różnych aprobowanych autorów*, A. Wróblewski (oprac.), Wilno 1858, s. 305.

⁷⁴ F. Rączkowski, *Wielbij duszo moja Pana*, Warszawa 1956, s. 242-243.

⁷⁵ Por. *Skarb duszy pobożnej*, s. 305.

⁷⁶ Tamże; E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 23.

⁷⁷ NKP, t. I, s. 61; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 44.

⁷⁸ NKP, t. I, s. 62; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 45.

Duże⁷⁹ i bardziej realistyczne: „Barbara dnia urwała, a nocy dodała” (Jadwiga Mielech – Kowale) lub „Święta Barbara kawał dnia urwała” (Zofia Brzezińska – Hołówki Małe i Weronika Danowska – Szereno-sy).

Anna Ignaciuk z Hołówek Dużych opowiedziała, że w tym dniu młode mężatki mogły sprawdzić, czy będą miały szczęście w małżeństwie. W tym celu należało ściąć wiśniową gałązkę i umieścić ją „na czapce”, czyli na okapie od pieca, bo tam było najcieplej. I gdy gałązka zakwitła, to oznaczało, że ta młoda mężatka będzie miała szczęście w małżeństwie⁸⁰.

Wyżej opisane przejawy kultu św. Barbary obecnie praktykują zgodnie z dawnym przyzwyczajeniem tylko osoby starsze. Młodym ludziom dzień 4 XII – św. Barbary kojarzy się tylko z imieninami Barbary.

Świętego Mikołaja (6 XII)

W parafii Turośń Kościelna imię Mikołaj jest uważane za prawosławne. Dlatego w rodzinach katolickich nie nadawano tego imienia dzieciom. Św. Mikołaj kojarzy się respondentom z osobą, która rozdaje prezenty. Stąd „Historia o św. Mikołaju” podana przez Henrykę Skalimowską z Turośni Kościelnej:

Żył na ziemi dobry święty
nocą rozdawał prezenty,
delikatnie, cichuteńko
składa dary pod okienko!

⁷⁹ NKP, t. I, s. 62 – podaje tylko pierwszą część tego przysłowia: „Święta Barbara nocy urwała” i za Krčęk „uważa przysłowie to za zniekształcone, gdyż do 22.XII noc staje się coraz dłuższa”. Najprawdopodobniej, najlepsze tłumaczenie tego należy do F. Sielickiego: „Wiadomo, że w średniowieczu Nowy Rok przypadał na części ziem ruskich 1 marca (według kalendarza juliańskiego)”. Czyli gdy na obecnym terenie parafii Turośń Kościelna przestał obowiązywać kalendarz juliański, późniejszy w stosunku do gregoriańskiego w obchodzie świąt, przysłowie pozostało, a kalendarz został comięty (F. Sielicki, *Wierzenia i obyczaje na Wileńszczyźnie*, s. 82).

⁸⁰ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 23; B. Ogrodowska, *Święta polskie*, s. 337.

oraz przysłowie: „Święty Mikołaj rozdaje prezenty”. To by potwierdzało przekonanie parafian turośniańskich, że św. Mikołaj jest patronem biednych i dzieci, dlatego rozdaje prezenty⁸¹, ale nie znano bliżej postaci tego świętego. Nie był znany zwyczaj obdarowywania dzieci w tym dniu. Nawet więcej, mówiono „ruski Mikołaj”, czyli nie katolicki a prawosławny. Nikt go nie uznawał i nie wspominał (Marianna Zajkowska i Józef Więcko – Pomygacze). Zwyczaj obdarowywania dzieci prezentami był znany w Wigilię Bożego Narodzenia, nigdy na św. Mikołaja. O tym świętym wspomniano dopiero przy Wigilii Bożego Narodzenia. Wtedy tłumaczono dzieciom, że on przychodzi w nocy i wszystkim dzieciom rozdaje prezenty, że nasłuchuje pod oknem, czy dzieci są grzeczne. Gdy dzieci nie będą posłuszne, dostaną zamiast prezentów różgę, żeby mama miała czym ukarać (Irena Mazur i Henryka Skalimowska – Turośń Kościelna).

Bronisława Kowalczyk z Turośni Kościelnej opowiedziała mi legendę, związaną ze św. Mikołajem. Otóż pewien człowiek wracał z jarmarku saniami i nie umiał odnaleźć drogi do domu. W pewnym momencie ukazał mu się św. Mikołaj, przypominał, że ów człowiek wyjeżdżając z domu i z jarmarku zapomniał przeżegnać się. Po przeżegnaniu się św. Mikołaj wskazał mu drogę do domu i przykazał, że zawsze wyruszając w drogę, należy się przeżegnać.

Znane są także następujące przysłowia: „Na świętego Mikołaja porzuć wóz, a zaprzęż sanie” (Zofia Białowas – Turośń Kościelna)⁸², „Święty Mikołaju weź mą duszę do raju” (Zofia Białowas – Turośń Kościelna)⁸³ i „Święty Mikołaj z nieba przychodzi” (Jadwiga Stasiwicz – Hołówki Małe).

Respondenci podają, że nigdy nie było w ich parafii żadnego prywatnego kultu św. Mikołaja.

⁸¹ Por. M. Borejszo, *Boże Narodzenie w polskiej kulturze*, Poznań 1996 s. 24.

⁸² NKP, t. II, s. 471; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 266.

⁸³ NKP, t. II, s. 472 – zna dwa podobne przysłowia: „Święty Mikołaju! Wprowadź nas do raju” i „Święty Mikołaju, wewieź nas do raju”; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 266: „Święty Mikołaju, wwieź nas [do] raju”.

Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny (8 XII)

W opinii respondentów dzień 8 XII zawsze był dniem świątecznym, który należało obchodzić bardzo uroczyście. Stąd nie wykonywano w tym dniu żadnych prac oprócz koniecznych, związanych z obrzędkiem gospodarskim. Większość parafian także przygotowywała się do tej uroczystości poprzez odmawianie specjalnych modlitw z książeczki. Jadwiga Bondar z Turośni Kościelnej opowiedziała mi, że w jej domu rodzinnym od 29 listopada zawsze klęczano wieczorem i odprawiano nowennę do Niepokalanego Poczęcia NMP. Często też chodzono do sąsiadów razem z dziećmi na takie nowenny. Inni respondenci wspominają o tzw. przygotowaniu modlitewnym do uroczystości Niepokalanego Poczęcia przez odmawianie, np. modlitwy Anioł Pański lub czytanie na głos nauk z książeczki.

Uroczystość 8 XII miała charakter obowiązujący, dlatego należało w tym dniu być na mszy św. w kościele. Czas mszy św. i nabożeństw był dawniej zazwyczaj taki sam⁸⁴. Obecnie pracujący i uczący się mogą skorzystać z dyspensy od uczestnictwa we mszy św.

Benedykta Kondzior z Hołówek Dużych wspomina, że zawsze na Niepokalane Poczęcie z rana podążano do kościoła na roraty, a te osoby z domu, które nie były na roratach ze względu na pilnowanie gospodarstwa, szły na sumę na godzinę dziesiątą.

Dawniej w kościele parafialnym w Turośni Kościelnej boczny ołtarz w nawie żeńskiej nosił wezwanie Niepokalanego Poczęcia NMP i na nim stała figura Maryi Niepokalanie Poczętej. Tak więc dużo nabożeństw maryjnych było odprawianych przy tym ołtarzu. Także kobiety podczas swoich modlitw prywatnych lubiły klękać w ławkach, mając przed sobą ten ołtarz z figurą.

Zofia Białowas z Turośni Kościelnej przypomina sobie, że dawniej ci parafianie, którzy mieli taką możliwość, udawali się 8 XII do pobliskiej parafii Tryczówka, gdzie Niepokalane Poczęcie NMP jest ty-

⁸⁴ Ks. J. Wolejko ogłaszał na uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP następujący porządek nabożeństw: „[...] będą duże Msze św.: pierwsza o godzinie szóstej rano jako Roraty i nabożeństwo Maryjne, druga o godzinie dziesiątej jako Suma, nieszpory o godzinie piętnastej” (2 XII 1956) (APTK. Księga ogłoszeń parafialnych 1956-1958).

tułem kościoła i tam uczestniczyli we mszy św. odpustowej, ponieważ „było bardzo uroczyście”. Zazwyczaj „jechało się sankami”.

W dniu uroczystości śpiewano i nadal śpiewa się *Godzinki* ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP oraz różaniec, który w niedziele i święta nakazane był i jest nadal śpiewany przez mieszkańców poszczególnych wsi.

Respondenci podkreślają fakt, że uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP dawniej miała charakter bardzo poważny, wyłącznie religijny i z tego powodu nie wiążą się z nią żadne wróżby. Dlatego być może, nie udało się respondentom przypomnieć żadnych przysłów związanych z dniem 8 XII.

Świętej Łucji (13 XII)

Tradycja ludowa wiąże z tym dniem przysłowia. „Święta Łucja dnia przyrzuca”⁸⁵, czyli po św. Łucji robi się dłuższy dzień. I podobne do tego: „Łucja nocy urywa, a dnia dobywa” (Eugeniusz Średziński – Szerenosy)⁸⁶ i „Łucja nocy ukruca a dnia przyrzuca” (Adolf Krysiuk – Szerenosy)⁸⁷. Jadwiga Dryl z Turośni Kościelnej tłumaczy, że „Łucja dnia przyrzuca” należy rozumieć w tym sensie, że dawniej tereny parafii Turośń Kościelna były pod zaborem rosyjskim i korzystano z kalendarza juliańskiego, późniejszego w stosunku do obowiązującego gregoriańskiego o dwa tygodnie. Więc „dnia przyrzuca” wypadało by mniej więcej w Boże Narodzenie⁸⁸.

Także 13 XII rozpoczyna się wróżenie pogody na następny rok kalendarzowy⁸⁹. Jadwiga Dryl z Turośni Kościelnej podała, że od św.

⁸⁵ Por. NKP, t. II, s. 352; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 242.

⁸⁶ Por. NKP, t. II, s. 352.

⁸⁷ Por. NKP, t. II, s. 352.

⁸⁸ B. Ogrodowska wyjaśnia: „W kalendarzu juliańskim dzień wspomnienia św. Łucji przypada później niż w zreformowanym kalendarzu gregoriańskim, bo około 23 grudnia, w czas zimowego przesilenia słońca” (B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2000, s. 106).

⁸⁹ J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, s. 70; J. Marcinkowa, K. Sobczyńska, *Pieśni, tańce i obrzędy Górnego Śląska*, Warszawa 1973, s. 238.

Łucji do Wigilii Bożego Narodzenia jest dwanaście dni i to równa się dwunastu miesiącom w ciągu roku. Jaką pogodę przyniesie każdy dzień – taki będzie odpowiedni miesiąc w ciągu nadchodzącego roku kalendarzowego⁹⁰.

Marianna Zajkowska z Pomygacz opowiedziała mi, że dawniej wierzano, iż w wigilię św. Łucji „straszą duchy”. Dlatego należało wieczór spędzić we własnym domu, nigdzie nie wychodząc. W oborach trzeba było sprawdzić, czy w kacie są zioła poświęcone na Matkę Bożą Zielną, gdyż wierzano, że one mają uchronić bydło od „duchów”⁹¹.

Świętego Tomasza Apostoła (21 XII)

Święto liturgiczne św. Tomasza Apostoła do 1969 r. w Kościele przypadało właśnie na 21 XII. Nowa reforma kalendarza liturgicznego przeniosła święto św. Tomasza Apostoła na dzień 3 VII⁹². W związku z dniem 21 XII respondenci podali przysłowie „Niewierny jak Tomasz”⁹³. Nawiązuje ono do sytuacji ewangelicznej (J 20, 19-29).

Henryka Skalimowska z Turośni Kościelnej podała mi jeszcze dwa przysłowia na 21 XII: „Nie powiadam, Toma, co się dzieje doma”⁹⁴ i wytłumaczyła to w ten sposób, że nie ma sensu Tomaszowi opowiadać o czymś, czego on nie może zobaczyć na własne oczy. Oraz następne, związane z obserwacją przyrody: „Jaka pogoda Tomaszowa, taka będzie i majowa”⁹⁵.

⁹⁰ Por. B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje*, s. 106.

⁹¹ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje*, s. 33; B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje*, s. 70.

⁹² W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1998, s. 367; H. Fros, *Wprowadzenie do mszy o świętych*, t. 2, s. 10.

⁹³ Por. NKP, t. III, s. 519; O. Kolberg, *Przysłowia*, s. 471.

⁹⁴ NKP, t. III, s. 519.

⁹⁵ NKP, t. III, s. 520. To przysłowie byłoby sprzeczne z tym, co podają inni respondenci oraz B. Ogrodowska (B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje*, s. 106), że to właśnie dwanaście dni od św. Łucji wróżą o pogodzie w dwunastu miesiącach nadchodzącego roku. Według tych obliczeń pogoda na 21 XII powinna wróżyć pogodę we wrześniu, a nie w maju.

*

Zamiarem tego opracowania było pokazanie form przeżywania adwentu na wsi w parafii Turośń Kościelna. Z podanych przez respondentów opisów wynika, że dawniej parafianie bardziej przeżywali ten okres liturgiczny we wspólnotach parafialnej, sąsiedzkiej i rodzinnej. Bardzo skrupulatnie przestrzegano nakazanych przez Kościół postów, nie urządzano zabaw ani wesel, starano się powstrzymać od spożywania alkoholu w tym czasie. Parafianie starali się uczęszczać na msze św. roratnie, chętnie korzystano ze spowiedzi. Więcej było modlitwy prywatnej w domach, śpiewania pieśni religijnych przede wszystkim adwentowych (pieśni eucharystycznych przed Soborem Watykańskim II nie wolno w ogóle było śpiewać poza Kościołem) oraz *Godzinek* do Niepokalanego Poczęcia NMP, zbierano się na wspólne czytanie żywotów świętych.

W czasie adwentu uważano, że należy sobie pomagać nawzajem. W tym celu sąsiadki zbierały się przy darciu pierza, przędzeniu, oczyszczaniu lnu, mężczyźni pomagali sobie przy młóceniu, dziewczyny wspólnie wyszywały lub haftowały, dziadkowie wraz z wnukami szykowali szopki, gwiazdy i Herody na późniejsze kolędowanie. Czas długich wieczorów adwentu często upływał na pogawędkach, opowiadaniu ciekawych historii, wierzeń o duchach, duszach pokutujących itd.

Należy przy tym zaznaczyć, że parafianie turośnianscy oczekiwali bardzo na święta Bożego Narodzenia. Także należy zauważyć, że obecnie dawne zwyczaje i wierzenia związane z okresem adwentu w badanej parafii stopniowo ulegają zapomnieniu. Praktykują je jeszcze ludzie starsi głównie z przyzwyczajenia, „bo tak zawsze było”, co »podkreśla« dawne pobożne przeżywanie adwentu na badanym terenie.

Aneks

Wykaz respondentów**z wyszczególnieniem miejscowości ich pochodzenia i dat urodzenia****BOROWSKIE GZIKI**

Borowska Leokadia (ur. 1910), Klim Marianna (ur. 1910), Szczerba Janina (ur. 1940)

CZACZKI WIELKIE

Drozdowska Marianna (ur. 1930)

HOŁÓWKI DUŻE

Gaińska Janina (ur. 1938), Giczewska Petronela (ur. 1935), Ignaciuk Anna (ur. 1920), Ignaciuk Marianna (ur. 1951), Kibiersza Łucja (ur. 1955), Kondzior Benedykta (ur. 1930), Moniuszko Serafina (ur. 1938), Prymak Janina (ur. 1916), Redlińska Leonarda (ur. 1924), Sandomierska Zofia (ur. 1937), Woszczyło Janina (ur. 1926)

HOŁÓWKI MAŁE

Brzezińska Zofia (ur. 1926), Gryczewska Regina (ur. 1930), Łubiński Jan (ur. 1934), Łubińska Łucja (ur. 1937), Stasiewicz Jadwiga (ur. 1927)

IWANÓWKA

Bielonko Zygmunt (ur. 1927), Bukłaha Benedykta (ur. 1938), Bukłaha Lucjan (ur. 1936), Bukłaho Józefa (ur. 1924), Bukłaho Weronika (ur. 1936), Jurczak Henryk (ur. 1948), Jurczak Władysława (ur. 1920), Ignaciuk Eugenia (ur. 1922), Ignaciuk Jadwiga (ur. 1929), Kluczek Krystyna (ur. 1928), Kondzior Zofia (ur. 1934), Walko Serafina (ur. 1934), Wrona Danuta (ur. 1940), Wrona Eugenia (ur. 1930), Wrona Józef (ur. 1930)

KOWALE

Klim Halina (ur. 1934), Klim Marcin (ur. 1955), Kondzior Zofia (ur. 1917), Mielech Jadwiga (ur. 1924), Sawko Jadwiga (ur. 1935)

POMYGACZE

Bujnowska Irena (ur. 1926), Więcko Józef (ur. 1922), Wieczewski Aleksander (ur. 1926), Zajkowska Marianna (ur. 1918)

SIMUNY

Białowas Janina (ur. 1925), Kozak Leontyna (ur. 1927)

SZERENOSY

Bielicka Eugenia (ur. 1930), Czeczkowski Józef (ur. 1927), Danowski Feliks (ur. 1914), Danowska Zofia (ur. 1920), Danowska Weronika (ur. 1920), Hermanowska Bronisława (ur. 1921), Hermanowska Danuta (ur. 1936), Krysiuk Adolf (ur. 1922), Szerenos Antoni (ur. 1903), Średziński Eugeniusz (ur. 1930), Zimnoch Irena (ur. 1924)

TUROŚŃ DOLNA

Bokłago Julia (ur. 1916), Fiedorczyk Bernarda (ur. 1929), Jarmoc Władysława (ur. 1916), Kondracka Mieczysława (ur. 1936), Szekalska Wanda (ur. 1911), Wysocka Zofia (ur. 1923)

TUROŚŃ KOŚCIELNA

Białowās Zofia (ur. 1928), Bondar Jadwiga (ur. 1915), Drozdowska Halina (ur. 1938), Dryl Jadwiga (ur. 1940), Dryl Eugeniusz (ur. 1938), Kowalczuk Bronisława (ur. 1922), Kowalczuk Jadwiga (ur. 1911), Mazur Irena (ur. 1926), Skalimowska Henryka (ur. 1933)

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

Religijność młodzieży szkolnej w małych miastach w warunkach zmiany społecznej

Procesy sekularyzacji i indywidualizacji, ale i desekularyzacji są szczególnie widoczne w środowiskach młodzieżowych. Mówi się więc o kryzysie i erozji wiary religijnej ludzi młodych, o Kościele bez młodzieży, o młodzieży manipulowanej i bez profilu, o pokoleniu zdemoralizowanych, o nieprzejrzystym i sceptycznym pokoleniu, o młodzieży odchodzącej od Kościoła, o deficycie religijnym, o religijności „od święta”. Jan Paweł II często podkreślał z kolei, że młodzież jest przyszłością i nadzieją Kościoła. Wskazuje się na pokolenie Jana Pawła II jako zapowiedź zmian w relacjach młodych z religią, na zainteresowanie młodzieży pozakościelnymi formami życia religijnego (religia – tak, Kościół – nie). Religijność wielu młodych ludzi wykazuje silne cechy sprywatyzowania, wielu z nich wierzy w bliżej nieokreślonego, nieosobowego Boga.

Przede wszystkim zmienia się kontekst społeczno-kulturowy, w którym kształtują się postawy i zachowania religijne ludzi młodych. Destrukturalizacja i pluralizacja faz życiowych młodzieży sprawia, że jej życie zróżnicowało się i stało się mniej przejrzyste. Tradycyjne wzory życia są coraz mniej akceptowane przez ludzi młodych, próbują oni we własnym zakresie kształtować swoje wartości i normy.

Samorealizacja i indywidualność stoją w centrum życzeń i roszczeń wyrażanych przez młodzież. Oznacza to, że osoba jako jednostka stoi w polu zainteresowań, dalej rodzina i najbliższy krąg przyjaciół. Indywidualizm oznacza ucieczkę w „małe światy życia”, niekiedy deficyt solidarności międzyludzkiej¹. Znaczenia nabierają wartości przeżyciowe (doznaniowe) i przyjemnościowe („cieszyć się chwilą”, „przeżyć swoje życie”). Indywidualizm rozwija się nie w tych społeczeństwach, w których panują ściśle określone normy, lecz w społeczeństwach o kulturze „wielokrotnych wyborów”, o zróżnicowanych modelach życia, spośród których można wybierać. Kształtują się wówczas postawy i zachowania zróżnicowane, zindywidualizowane (wielość opcji, tożsamość „patchworkowa”, „biografia puzzli”)².

W warunkach deinstytucjonalizacji, detradycjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji wzrasta ranga takich wartości, jak autonomizacja decyzji, samorealizacja, wiara w postęp. Tracą na znaczeniu cele dalekosiężne, młodzi ludzie chcą się angażować w cele konkretne, w określonej „przestrzeni” czasowej. Nie są pokoleniem „samotnych”, angażują się w różnorodne przedsięwzięcia, hołdują określonym stylom zachowań, są obecni na różnych „scenach” życia społecznego. Są w stanie zmobilizować się do realizacji celów pozaosobistych. Ich życie codzienne stało się bardziej mobilne i zróżnicowane. W tym kontekście struktury trwałe, o ścisłych zobowiązaniach i rygorach stoją w obliczu nieuchronnego kryzysu. Dominują przynależności z wyboru i „na określony czas”. Ludzie definiują się nie tyle przez stałe przynależności, ile raczej przez indywidualne biografie³.

W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność młodzieży. Jeżeli nawet współcześnie

¹ Ch. Friesl, M. Richter, P. M. Zulehner, *Lebensstile und Werthaltungen: Die vielen Gesichter der Jugend*, w: H. Janig, B. Rathmayr (Hrsg.), *Wartezeit. Studien zu den Lebensverhältnissen Jugendlicher in Österreich*, Innsbruck 1994, s. 49-50.

² M. Horx, *Die neue Welt der ICHs? Zur Verteidigung des Individualismus gegen seine Kritiker und Freunde*, w: G. Nollmann, H. Strasser (Hrsg.), *Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2004, s. 198-204.

³ F. X. Kaufmann, *Kirchen und Religion in der Zivilgesellschaft*, w: M. Langer, A. Laschert (Hrsg.), *Unterwegs mit Visionen. Festschrift für Rita Süßmuth*, Freiburg im Breisgau 2001, s. 28-29.

religijność ludzi młodych określają procesy deinstytucjonalizacji, pluralizacji i prywatyzacji (indywidualizacji), to nie oznacza to jeszcze perspektywy pokolenia „bez religii”, chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form religijności wydaje się możliwa. Zróznicowany i spluralizowany „rynek religijny”, sprzyjający „synkretycznemu majsterkowaniu w formie religijnego bricolage”, pociągający za sobą odstrukturalizowanie religii i niepewność życiową, może wywoływać – paradoksalnie – procesy przeciwnie w postaci poszukiwania „silnego kanonu religijnego”, ścisłego podporządkowania, a nawet fundamentalizmu⁴. Trudno ująć i sprowadzić do wspólnego mianownika różnorodne postawy młodych wobec religii oraz rozstrzygnąć, czy w odniesieniu do młodzieży mamy do czynienia ze spowolnionym czy przyspieszonym procesem sekularyzacji.

Religijność młodzieży polskiej – hipotezy wstępne

Religijność w społeczeństwie polskim, w tym i religijność młodzieży, kształtuje się na znacznie wyższym poziomie niż w Europie Zachodniej. Zgodnie z tezą sekularyzacyjną część socjologów przewiduje, że w Polsce nastąpi w najbliższym czasie odwrót od religii, a zwłaszcza od Kościoła katolickiego. „Ponieważ modernizacja, w sensie doganiania europejskiego poziomu rozwoju politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturowego, jest jednym z celów integracji europejskiej, większość obserwatorów skłonna jest uznać, że taka modernizacja będzie prowadziła do sekularyzacji również w Polsce, kładąc kres polskiej religijnej «wyjątkowości». Poza tym Polska, stającą się wreszcie «normalnym» i «niewyjątkowym» krajem europejskim, jest jednym z celów euroentuzjastów”⁵.

⁴ W. Helsper, *Jugend und Religion*, w: U. Sander, R. Vollbrecht (Hrsg.), *Jugend im 20. Jahrhundert. Sichtweisen – Orientierungen – Risiken*, Neuwied–Kriftel–Berlin 2000, s. 279–314.

⁵ J. Casanova, *Religia, europejskie tożsamości świeckie i integracja europejska*, „Wokół Współczesności” 2004, nr 2, s. 54–55.

Euroentuzjaści spodziewają się, że wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i upowszechnieniem się modernizacji społecznej zaznaczy się w społeczeństwie polskim szybki proces sekularyzacji. Polska przestanie być „przypadkiem szczególnym” w Europie. Zostanie osiągnięty stan „normalny”⁶. Według P. L. Bergera, świecka kultura Europy Zachodniej wciąga w orbitę swoich wpływów nowe regiony. Sekularyzacja poszczególnych państw odzwierciedla stopień ich integracji z Europą. Integracja oznacza przejście eurosekularyzmu wraz z całą resztą „europejskiego pakietu”. W miarę upływu czasu „nowa” Europa będzie coraz bardziej upodabniać się do „starej”. Problem ten daje się także zauważyć – zdaniem Bergera – w Irlandii i w Polsce⁷. Dotychczas Polska przewodzi w międzynarodowych rankingach religijności.

Według W. Piwowarskiego, w religijności indywidualnej Polaków dokonują się zmiany idące w różnych kierunkach, przy czym najmniej w kierunkach skrajnych, tj. pogłębienia lub odejścia od religii. „Pogłębienie religijności w postaci przekształcenia wiary tradycyjnej w przeżywaną, osobową i konsekwentną jest mało dostrzegalne nawet w badaniach panelowych czy powtarzanych. Świadczą o tym także autodeklaracje respondentów dotyczące samooceny przemian ich religijności. Podobnie nie dostrzega się szerszego zjawiska odejścia od religii w kierunku ateizmu, rozumianego jako postawa zorientowana na wartości humanistyczne, jednakże nieprzekraczające sfery *profanum* (ateizm teoretyczny). Z tych dwóch skrajnych tendencji pierwsza upowszechnia się znacznie szerzej i głębiej niż druga”⁸. Według tego socjologa szerszy zakres mają dwie inne tendencje: obojętność religijna (indyferentyzm) i religijność selektywna. Obojętność religijna oznacza orientację na wartości instrumentalne i konsumpcyjne (materializm praktyczny), co nie wyklucza obecności pewnych elementów

⁶ J. Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, „Transit. Europäische Revue” 2004, nr 27, s. 88.

⁷ P. L. Berger, *Zachód z Biblią w tle*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 158, s. 18.

⁸ W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*, „Przegląd Po-wszechny” 1982, nr 3, s. 22.

tradycji chrześcijańskiej. Upowszechnia się ona w społeczeństwie polskim bardziej niż ateizm.

Najbardziej ujawnia się tendencja do religijności selektywnej i ona stanowi specyficzną cechę współczesnego katolicyzmu w Polsce. „Postawa ta znajduje wyraz w negacji elementów «kościelności» przy jednoczesnym zachowaniu wiary w Boga czy w Siłę Wyższą. Biorąc pod uwagę świadomość religijną i praktykę religijną, trzeba podkreślić, że selektywność występuje najpierw w pierwszej, a później dopiero w drugiej. W zakresie świadomości religijnej przejawia się ona w negowaniu zasad moralnych i dogmatów wiary, zaś w zakresie praktyki religijnej w rozluźnianiu więzi z instytucjami religijnymi, m.in. przez zaniedbywanie uczęszczania do kościoła. Na religijność selektywną ma wpływ przede wszystkim zmiana mentalności – z tradycyjnej na «techniczną». Pierwsza opiera się na autorytecie tradycji i Kościoła, druga zaś na racjonalizacji i odrzuceniu autorytetów religijnych. Odrzucając tradycyjne autorytety, ludzie o mentalności «technicznej» poszukują własnych legitymizacji i motywów dla swojego światopoglądu”⁹.

W świetle tych ogólnych hipotez stawiamy pytania o religijność młodzieży polskiej. Mówi się, że młodzież jest jedyną kategorią społeczną, w której dokonuje się wyraźny spadek zinstytucjonalizowanej religijności, chociaż zmiany te zachodzą na ogół powoli i nie są łatwo dostępne obserwacji socjologicznej. Katolicyzm polski pełnił i do pewnego stopnia pełni w dalszym ciągu ważne funkcje legitymizacyjne i integracyjne na poziomie społeczeństwa narodowego. Przejścia młodzieży związane ze śmiercią Jana Pawła II nie pozostają bez wpływu na jej świadomość religijną i refleksję nad sensem życia. Młodzież polska znajduje się w polu napięć między sekularyzacją i ewangelizacją¹⁰. Z jednej strony silne są procesy sekularyzacyjne (np. „odkościelnienie”, kryzys przekazu wiary), z drugiej zaś ważne

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ C. Rogowski, *Neue Möglichkeiten für religiöse Bildung und Erziehung. Zur Situation der katholischen Kirche in Polen*, „Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche” 2004, vol. 35, nr 6, s. 435-440; J. Mariański, *Die polnische Religiosität in der Perspektive des säkularisierten Europa*, „Lupe. Forum für den Religionsunterricht im Bistum Fulda” 2005, nr 3-4, s. 84-87.

są oddziaływania Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość religijną młodych (ewangelizacja). W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościęzkową” interpretację procesów przemian w religijności młodzieży polskiej (między sekularyzacją i ewangelizacją).

Jeżeli mówimy o młodzieży w ogólności, to operujemy pewną „średnią”, opisujemy młodzież „przeciętną”. Nie zajmujemy się młodzieżą ze środowisk etosowych (np. zaangażowaną w ruchach i wspólnotach religijnych oraz stowarzyszeniach katolickich) ani młodzieżą należącą do subkultur różnego rodzaju, na ogół zdystansowanych wobec Kościoła. Religijność różnicuje się według środowisk społecznych. Nieco inna jest religijność młodzieży mieszkającej na wsi, w małych miastach i w wielkich metropoliach, inna jest młodzież z zasadniczych szkół zawodowych i liceów ogólnokształcących, inna młodzież ucząca się lub bezrobotna i nieucząca się. W naszych analizach socjologicznych koncentrujemy się na młodzieży z małych miast, ukazując jej religijność na tle młodzieży ze wsi i z większych miast.

Wyniki badań socjologicznych potwierdzały wielokrotnie tezę, że im większy był ośrodek miejski, tym rzadsze były praktyki religijne i niższy w ogóle poziom religijności; oraz odwrotnie – im mniejsze było środowisko społeczne, tym zaznaczało się większe przywiązanie do tradycji kościelnych¹¹. Według dość rozpowszechnionej hipotezy, w miarę wzrostu wielkości miejscowości pochodzenia terytorialnego słabnie religijność badanych mieszkańców miasta. Potwierdziły ją m.in. badania socjologiczne w Płocku, według których wielkość miejscowości, z której pochodzili respondenci, modyfikowała religijność na korzyść przybyszów z małych miast i częściowo miast średniej wielkości. Kategorią wyróżniającą się pod względem religijnym byli wychodźcy ze wsi. Podkreślenie roli pochodzenia terytorialnego w określaniu poziomu życia religijnego nie oznacza uznania go za czynnik wyłączny (związek przyczynowy). Pochodzenie terytorialne jest jednym z przejawów kompleksu czynników ściśle ze sobą powią-

¹¹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 351.

zanych. Niektóre z nich mają charakter syndromów czynników i tak powinny być ujmowane¹².

Badacze małych miast wskazują na to, że małe środowiska społeczne są (jeszcze) ostoją religijności, moralność jest tu bardziej zespolona z religijnością, większe jest przywiązanie do przeszłości historycznej (silna pamięć zbiorowa), silniejsze jest rozróżnienie tego, co świąteczne i tego, co codzienne, więzi rodzinne są tu bardziej rozbudowane i głębsze. Odchodzenie od tradycyjnych wzorów zachowań zaczyna się od wielkich miast, przechodzi do średnich, by ostatecznie objąć swym zasięgiem małe miasta, a dalej regiony wiejskie. Małe miasta w warunkach przyspieszonych zmian społeczno-kulturowych tracą powoli cechy bastionu tradycji i poddają się dominującym trendom społeczno-kulturowym¹³.

Religijność młodzieży obejmuje bardzo szeroki wachlarz zagadnień, ich zróżnicowanie i specyfikę. Z konieczności więc ograniczymy się do ukazania kilku ważniejszych kwestii, rezygnując przy tym z ich hierarchizacji według stopnia ich ważności. Zostaną omówione takie wymiary religijności, jak przynależność wyznaniowa, przynależność religijna, wiara i wierzenia religijne oraz praktyki rytualno-kultowe. Pozostałe parametry religijności, jak wiedza religijna, doświadczenie wiary, moralność motywowana religijnie, więź z parafią i Kościołem zostaną omówione w odrębnym opracowaniu. W opisie religijności młodzieży przyjmujemy socjologiczny punkt widzenia, który można określić obrazowo jako „życzliwą neutralność”. „Socjologia zajmuje się rzeczywistymi zjawiskami, które można obserwować, opierając się na badaniach empirycznych, wypracowuje teorie i uogólnienia, które obserwowanym faktom nadają sens”¹⁴. Nie znaczy to jednak redukcja religijności wyłącznie do wymiarów społecznych (religijność tylko jako zjawisko społeczne).

¹² J. Mariański, *Religijność imigrantów w parafii miejskiej rejonu uprzemysłowanego (na przykładzie parafii św. Bartłomieja w Płocku)*, „Studia Płockie” 1977, t. 5, s. 262.

¹³ M. Zemło, *Tradycjonalizm małego miasta*, w: M. Zemło, P. Czyżewski (red.), *Małe miasta. Historia i współczesność*, Supraśl 2001, s. 141-149.

¹⁴ A. Giddens, *Socjologia. Krótkie, lecz krytyczne wprowadzenie*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 1998, s. 13.

W opracowaniu analizujemy wybrane przejawy religijności młodzieży klas przedmaturalnych z czterech środowisk miejskich. W ramach szerokiego projektu badawczego Katedry Socjologii Religii Instytutu Socjologii KUL przebadano w 2002 r. we Włocławku 543 osoby (Radosław Cyrułowski)¹⁵, w 2005 r. w Radomiu – 774 osoby (Marek Adamczyk), w Ostrowi Mazowieckiej – 932 osoby (Dariusz Tułowiecki) i w Łomży – 110 osób (Małgorzata Gers). Badana młodzież uczy się w miastach różnej wielkości: Włocławek – 120,7 tys. mieszkańców, Radom – 228,3 tys., Ostrow Mazowiecka – 22,5 tys. i Łomża – 63,8 tys. mieszkańców (dane za 2003 r.)¹⁶.

W badaniach socjologicznych wzięło udział łącznie 2359 osób, będących przeważnie w wieku 17-18 lat. Dziewczęta stanowiły 49,3% zbadanej zbiorowości, chłopcy – 50,7%. Do liceów ogólnokształcących uczęszczało 47,4% ogółu badanych uczniów i uczennic, do liceów profilowanych – 13,9%, do techników – 26,7% i do zasadniczych szkół zawodowych – 12,0%. Miejsce zamieszkania respondentów przedstawiało się następująco: wieś – 42,4%, miasto do 20 tys. mieszkańców – 7,2%, od 20 do 100 tys. – 17,3%, ponad 100 tys. mieszkańców – 32,5% (brak odpowiedzi – 0,6%). Religijność młodzieży szkół średnich z czterech miast różnej wielkości zostanie ukazana na tle religijności młodzieży z badań ogólnopolskich (CBOS, OPINIA) i młodzieży uczącej się w Warszawie.

Przynależność wyznaniowa młodzieży polskiej

W wielu krajach zachodnich zinstytucjonalizowane, wielkie Kościoły chrześcijańskie stały się dla wielu czymś „obcym”, nie są „moim”, „naszym” Kościołem. Przynależność do nich nie ma charakteru oczywistości kulturowej. Dawniej przynależność kościelna była istotnym elementem „świata życia”, środowiskiem wiary, więzi i wspólnotowo-

¹⁵ R. Cyrułowski, *Religijność młodzieży ponadgimnazjalnej (raport z badań socjologicznych we Włocławku)*, „Ateneum Kapłańskie” 2005, t. 144, nr 2, s. 292-305.

¹⁶ *Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej*, GUS, Warszawa 2004, s. 202-203.

ści dla wierzących. Wyznaczała do pewnego stopnia kręgi przyjaźni, przynależność do stowarzyszeń i wspólnot, zaangażowanie polityczne, aktywność gospodarczą i inne. Współcześnie nie tylko mamy do czynienia z osłabioną religijnością czy wręcz bezreligijnością, ale i wśród aktywnych członków Kościoła uległy rozluźnieniu więzi z tradycją religijno-kościelną. Osobista religijność traci cechy ściśle chrześcijańskie (np. katolickie), wyzwala się z tradycyjnych więzi kościelnych oraz ścisłych zobowiązań w zakresie wartości i praktyk kościelnych. W momentach podejmowania ważnych decyzji życiowych lub sytuacjach ostatecznych szuka się jednak oparcia i poczucia bezpieczeństwa w przeżyciach o charakterze religijnym.

W Polsce przynależność do katolicyzmu jest w dalszym ciągu oczywistością kulturową. Według sondażu CBOS z lipca 2005 r., 95% badanych Polaków uważało siebie za katolików, 2% – określało swoje wyznanie ogólnie jako chrześcijańskie, 2% – zadeklarowani ateści (bezwyznaniowci?) i 1% – to wyznawcy prawosławia, protestantyzmu, islamu i innych religii. Podobną strukturę wyznaniową społeczeństwa polskiego ujawniały także wcześniejsze sondaże CBOS, podejmujące problematykę przynależności wyznaniowej¹⁷. W 2004 r. w sondażu Ipsos na zlecenie tygodnika „Polityka” 97% dorosłych Polaków wyznawało – według własnych deklaracji – chrześcijaństwo, 2% – nie przyznawało się do jakiegokolwiek religii i 1% – nie udzieliło odpowiedzi¹⁸.

Katolicyzm jest jeszcze traktowany jako oczywista wiara niemal całego społeczeństwa. Czy można odnieść tę tezę do środowisk młodzieżowych? Czy młodzież szkolna w zdecydowanej większości przynależy się do Kościoła rzymskokatolickiego? Czy nie zaznacza się już powoli pluralizacja sceny wyznaniowej w środowiskach młodzieżowych? Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 1, zawierająca odpowiedzi na pytanie: „Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego należysz?”

¹⁷ R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań CBOS. BS/133/2005*, Warszawa 2005, s. 2.

¹⁸ A. Szostkiewicz, *Rynek wiary*, „Polityka” 2004, nr 35, s. 83.

Tabela 1. Przynależność wyznaniowa młodzieży (dane w %)

Przynależność wyznaniowa	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
Rzymskokatolickie	95,7	94,8	98,2	97,3
Prawosławne	1,0	0,9	–	0,1
Protestanckie	0,3	0,2	–	–
Świadkowie Jehowy	0,3	0,2	–	1,1
Muzułmanie	0,1	–	–	–
Inne	0,4	0,6	–	0,1
Żadne	0,9	2,8	1,8	1,2
Brak odpowiedzi	1,3	0,6	–	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości młodzieży 96,3% badanych zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, 0,6% – do Kościoła prawosławnego, 0,1% – do Kościoła protestanckiego, 0,6% – do Świadków Jehowy, 0,1% – do religii muzułmańskiej, 0,3% – do innego Kościoła lub wyznania, 1,5% – to bezwyznaniowcy i 0,6% – nieudzielający odpowiedzi. Mniej niż 2% badanej młodzieży z klas przedmaturalnych przyznawało się do innych Kościołów lub religii niż katolicka. W sumie 97,9% ankietowanych zadeklarowało przynależność do jakiejś wspólnoty wyznaniowej. Pod względem przynależności wyznaniowej młodzież nie różni się od pokolenia dorosłych Polaków. Nieco niższe wskaźniki identyfikacji z katolicyzmem odnotowano w Radomiu i Włocławku niż w Ostrowi Mazowieckiej i Łomży.

Wśród badanej młodzieży wskaźnik przyznających się do katolicyzmu jest wyższy wśród kobiet (97,7%) niż mężczyzn (94,9%), wyższy wśród młodzieży z liceów ogólnokształcących (96,5%), liceów profilowanych (97,3%) i techników (97,5%) niż zasadniczych szkół zawodowych (91,5%), wyższy wśród młodzieży mieszkającej na wsi (97,2%) i w miastach do 20 tys. mieszkańców (98,2%) niż w miastach od 20 do 100 tys. (96,3%) i w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców (94,5%). Młodzież z małych miast w zakresie przynależności wyzna-

niowej bliższa jest młodzieży mieszkającej na wsi niż w miastach średnich i wielkich.

W badaniach ogólnopolskich z 1998 r., zrealizowanych przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, 93,0% ankietowanych przyznawało się do Kościoła rzymskokatolickiego, 2,9% – do innych Kościołów lub religii, 3,5% – to bezwyznaniowi i 0,5% – nieudzielający odpowiedzi¹⁹. Wśród młodzieży uczącej się w Warszawie w 2003 r. 87,1% badanych przyznawało się do Kościoła rzymskokatolickiego, 0,5% – do Kościoła prawosławnego, 1,0% – do Kościoła protestanckiego, 0,1% – do wyznania mojżeszowego, 0,1% – do wyznania muzułmańskiego, 0,6% – do innego, 7,6% – do żadnego, 2,4% – nieokreślone, 0,7% – brak odpowiedzi (Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA)²⁰.

Katolicyzm zajmuje wciąż dominującą pozycję wśród wyznań religijnych, do których przynależy młodzież. Nic więc dziwnego, że socjologia religii w Polsce jest przede wszystkim socjologią katolicyzmu. Zdecydowana większość młodzieży szkolnej przyznaje się do Kościoła rzymskokatolickiego, chociaż nieco mniej niż wśród dorosłych Polaków. Młodzież mieszkająca w miastach do 20 tys. mieszkańców zbliża się w swoich autodeklaracjach wyznaniowych bardziej do młodzieży wiejskiej niż mieszkającej w wielkich miastach. W wielkich ośrodkach miejskich (np. Warszawa) wskaźnik przyznających się do katolicyzmu spada poniżej 90%, a blisko co dziesiąty badany kwalifikuje się do kategorii „bez wyznania”. Może to wskazywać na początek przemian religijnych nawet w najbardziej trwałym elemencie religijności, jakim jest tożsamość wyznaniowa ludzi wierzących.

¹⁹ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 75.

²⁰ W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2005. W artykule podają dane tylko dla młodzieży szkół średnich, udostępnione mi przez ks. prof. dra hab. Witolda Zdaniewicza.

Przynależność religijna młodzieży

Z przynależnością wyznaniową nie w pełni korespondują pozytywne autodeklaracje wiary (przynależność religijna). Według ujęcia przedmiotowego (substancjalnego) religię pojmuje się jako uznanie Boga lub jakiejś Istoty Wyższej. Ateizm jako zaprzeczenie jednego i drugiego jest swoistym kontrastem dla wiary. Pomiędzy tymi dwoma krańcami można wyróżnić wiele stopni pośrednich, m.in. agnostycyzm (nie wierzy się w możliwości poznawcze człowieka w odniesieniu do istnienia bądź nieistnienia Boga) lub indyferentyzm (brak zainteresowania sprawami religijnymi, swoista apatia religijna). W postawach pośrednich określa się ustosunkowanie do religii w takich terminach, jak: ogólnie religijny, niezależny, otwarty, poszukujący, wątpiący i inne²¹.

Sondaże ogólnokrajowe w Polsce wskazują na wysoki poziom identyfikacji z wiarą. Według lipcowego sondażu CBOS z 2005 r. 13% badanych Polaków deklarowało się jako głęboko wierzący, 83% – jako wierzący, 3% – jako raczej niewierzący i 1% – całkowicie niewierzący²². W sondażu z lutego 2005 r. wskaźniki te były na zbliżonym poziomie: głęboko wierzący – 9,5%, wierzący – 87,2%, raczej niewierzący – 1,8%, niewierzący – 1,4%²³. Można przypuszczać, że w środowiskach młodzieżowych wskaźniki pozytywnych postaw wobec religii będą kształtować się na nieco niższym poziomie.

W całej zbiorowości młodzieży szkół z klas przedmaturalnych 15,6% uznaje siebie za głęboko wierzących, 63,9% – za wierzących, 13,4% – za niezdecydowanych w sprawach wiary, 4,8% – za obojętnych religijnie i 1,9% – za niewierzących (0,4% – brak odpowiedzi). Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących (łącznie) kształtuje się w całej zbadanej zbiorowości na poziomie 79,5%. Różnica między formalną przynależnością wyznaniową a deklarowaną identyfikacją

²¹ S. Vellenga, *Wie „Gott” in den Niederlanden verblasst: Ein kultureller Trend in einem säkularen Staat*, w: Ch. Gärtner, D. Pollack, M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, s. 198.

²² R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków*, s. 2.

²³ *Aktualne problemy i wydarzenia (177). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2005, s. 25.

Tabela 2. Postawy młodzieży wobec religii (dane w %)

Przynależność religijna	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
Głęboko wierzący	18,6	11,8	17,3	15,1
Wierzący	60,9	58,9	70,9	68,6
Niezdeterminowany w sprawach wiary	13,3	18,0	7,3	11,5
Obojętny religijnie	4,7	7,7	3,6	3,3
Niewierzący	1,4	3,3	0,9	1,5
Brak odpowiedzi	1,2	0,2	–	–
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

wierzeniową wynosi 18,4%. Wskaźnik przynależności religijnej (tzw. globalne wyznania wiary) przesunął się poniżej granicy oznaczającej tzw. oczywistość kulturową (80%). Najwyższy wskaźnik deklarowanej przynależności religijnej charakteryzuje młodzież z Łomży (88,2%), nieco niższy jest w Ostrowi Mazowieckiej (83,7%) i najniższy w Radomiu (79,5%) oraz we Włocławku (70,7%). Różnica wskaźników przynależności religijnej młodzieży z Łomży i Włocławka wynosi 17,5%.

Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtuje się u kobiet na poziomie 83,3%, u mężczyzn – 75,7%; u uczniów szkół ogólnokształcących – 77,6%, z liceów profilowanych – 81,5%, z techników – 84,0%, z zasadniczych szkół zawodowych – 74,8%; mieszkający na wsi – 86,4%, w miastach do 20 tys. mieszkańców – 81,2%, od 20 do 100 tys. – 77,4% i ponad 100 tys. mieszkańców – 71,2%. Rozpiętość wskaźników identyfikacji religijnej młodzieży z małych i wielkich miast kształtuje się na poziomie 10,0%.

Warto ukazać uzyskane wyniki na tle rezultatów innych badań nad religijnością młodzieży. W badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 1998 r. 10,1% ankietowanej młodzieży określiło się jako głęboko wierzący, 57,7% – jako wierzący, 21,8% – jako niezdecydowani w sprawach wiary, 7,3% – jako obojętni religijnie, 2,4% – jako niewierzący i 0,7% – nieudzielający odpowiedzi. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się na poziomie 80,4%

u młodzieży mieszkającej na wsi, u młodzieży mieszkającej w miastach do 20 tys. mieszkańców – 68,6%, od 20 do 100 tys. – 68,7% i w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 58,5%²⁴. W Warszawie 8,9% młodzieży uczącej się w szkołach ponadpodstawowych to głęboko wierzący, 47,5% – wierzący, 24,8% – niezdeterminowani, 12,0% – obojętni, 6,4% – niewierzący, 0,5% – nieudzielający odpowiedzi.

Sondaże CBOS wskazują na pewną stabilność religijności na poziomie autodeklaracji wiary wśród młodzieży uczęszczającej do ostatnich klas szkół ponadpodstawowych i ponadgimnazjalnych. W latach 1996-2003 deklarowana religijność młodzieży uległa niewielkim zmianom. W 1996 r. 6% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 74% – jako wierzących, 14% – jako niezdeterminowanych i 5% – jako niewierzących; w 2003 r. odpowiednio: 6%, 72%, 14%, 7%. Młodzi mieszkańcy wsi niemal powszechnie określili siebie jako głęboko wierzących lub wierzących (87%), natomiast młodzież z największych miast – znacznie rzadziej (65%). Odsetki niewierzących młodych ludzi były zbliżone we wszystkich typach miast, natomiast „niezdeterminowanych” w kwestiach wiary było znacznie więcej w wielkich miastach (22%) niż na wsi (10%). Dziewczęta częściej deklarowały wiarę (82%) niż chłopcy (76%)²⁵.

Młodzież szkolna z Włocławka, Radomia, Ostrowi Mazowieckiej i Łomży zbliża się w swoich ogólnych postawach wobec religii do tej badanej przez CBOS i różni się od tej badanej przez OPINIĘ, a zwłaszcza od młodzieży warszawskiej. Młodzież mieszkająca w małych miastach (do 20 tys. mieszkańców) w porównaniu z młodzieżą z miast powyżej 100 tys. mieszkańców charakteryzuje się wyższymi wskaźnikami głęboko wierzących i wierzących: w naszych badaniach – o 10,0%, w badaniach ogólnopolskich OPINII – o 10,1%²⁶. Dane

²⁴ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, s. II.

²⁵ *Opinie i diagnozy nr 2. Młodzież 2003*, CBOS, Warszawa 2004, s. 113-114.

²⁶ Wśród maturzystów powiatu ropczycko-sędziszowskiego w 2002 r. 16,9% badanych uważało się za głęboko wierzących, 75,3% – za wierzących, 5,8% – za niezdeterminowanych i 1,9% – za niewierzących. Im wyższa była pozycja rodziny na skali statusu społeczno-ekonomicznego, tym niższy był poziom religijności. P. Długosz, *Młodzież Podkarpacia w III Rzeczypospolitej*, Kraków 2005, s. 107.

empiryczne dotyczące autoidentyfikacji religijnej wskazują, że w środowiskach młodzieżowych ateści, agnostycy i indyferenci nie wymarli, ale też za wcześnie uderzać w żałobne dzwony dla katolicyzmu. Określający siebie jako „niezdecydowani w sprawach wiary” oscylują między wiarą i niewiarą. Swoją postawę wobec religii formułują często w słowach: „być może, ale nie jestem pewien”; „mam wątpliwości”; „nie wiem”. Młodzież z klas przedmaturalnych, która jest w fazie kształtowania się indywidualnego światopoglądu religijnego lub laickiego, w fazie poszukiwania sensu życia i odnajdywania dla siebie miejsca w otaczającym świecie, stosunkowo często określa swój „stan ducha” jako niezdecydowanie, nawet wtedy, gdy *de facto* uznaje istnienie Boga i przyznaje się do wierzeń religijnych. Jest to jednak wiara dwuznaczna, niekonsekwentna, pomieszana z podejrzeniami i powątpiewaniem.

Jeżeli uznalibyśmy przytoczone powyżej wyniki za odzwierciedlające w przybliżony sposób faktyczne postawy ludzi dorosłych i młodzieży wobec religii, można by mówić wówczas o powstającej powoli „przepaści” pokoleniowej czy „rozdźwięku” pokoleń w zakresie globalnych ustosunkowań się do religii. Spadek wskaźnika wierzących wśród młodzieży stanowi nowy trend w fazie przemian ustrojowych i niewątpliwie swoiste zjawisko towarzyszące tym przemianom.

Głęboko wierzący, wierzący oraz niezdecydowani w sprawach wiary uzasadniali następująco swoje stanowisko: osobiste przekonania i przemyślenia – 65,0% badanych, uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, wpływ księży – 57,2%, tradycja i wychowanie w rodzinie – 74,7%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 38,7%, tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 6,8%, inne powody – 5,0%, brak odpowiedzi – 1,1%. W nieco inny sposób uzasadniała swoją wiarę młodzież polska w 1998 r.: tradycja i wychowanie w rodzinie – 68,7%, osobiste przemyślenia i przekonania – 64,2%, uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i księży – 51,5%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 37,6%, tradycja sąsiedzka i środowisko – 14,9%, inne powody – 4,2%²⁷; młodzież szkół warszawskich: osobiste przemyślenia

²⁷ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, s. 82.

i przekonania – 65,6%, uczęszczanie do kościoła – 36,2%, kazania – 10,9%, księży – 7,5%, tradycja i wychowanie – 61,0%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 47,1%, tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 7,1%, lektury – 5,5%, szkoła – 8,1%, inne – 6,0%.

W uzasadnieniach swojej wiary młodzi ludzie odwołują się dość często do tradycji i wychowania w rodzinie, chociaż tego rodzaju motywy powoli tracą na znaczeniu. Wydaje się, że dla zdecydowanej mniejszości wiara jest faktem niepodlegającym refleksji i tej refleksji niepotrzebującym. Ceni się tradycję i wychowanie w rodzinie, ale ten motyw nie wyklucza się z uzasadnieniami osobistymi, opartymi na własnych przemyśleniach, czy doświadczeniach życiowych. Osoby, u których wiara jest bardziej pogłębiona i refleksyjna, rzadko odwołują się w uzasadnianiu swojej wiary do wpływu różnych środowisk społecznych, wskazują często na pozatradycyjne motywacje wiary. Im wyznawana wiara ma bardziej powierzchowny i schematyczny charakter, tym częściej respondenci odwołują się do ciągłości tradycji rodzinnej, stylu wychowania, wspólnoty kulturowej itp.

Analiza globalnych postaw wobec religii wymaga uzupełnienia przez uwzględnienie przemian religijności w ocenie badanych osób. Chodzi o pytanie, czy respondenci są świadomi dokonujących się w ich życiu przekształceń religijności, a także, czy dostrzegają kierunek dokonujących się zmian. Pytania retrospektywne mają ograniczoną wartość, można jednak na ich podstawie formułować pewne wnioski i ustalać tendencje przemian. Samoocena dynamiki własnej religijności jest dokonywana według trzech ustalonych z góry kategorii: „dawniej”, „obecnie”, „bez zmian”. Można przypuszczać, że ci, którzy byli bardziej religijni dawniej, oceniają swoją obecną religijność jako niższą, mniej aktywną itp. niż dawną; ci, którzy są obecnie bardziej religijni, mają na myśli jakąś nową, lepszą, bardziej pozytywną formę religijności: ocena „bez zmian” wskazuje na ciągłość, być może zachowawczość przeżywanej religijności.

Na podstawie uzyskanych danych empirycznych można stwierdzić, że prawie dwie trzecie badanych osób odnotowało przemiany w swoim życiu religijnym (55,3%), idące częściej w kierunku odejścia od uprzedniej religijności (41,2%) niż w kierunku jej pogłębienia (14,1%). Deklaracje dotyczące pogłębienia własnej religijności nie

Tabela 3. Ocena zmian własnej religijności (dane w %)

Samooceena religijności	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
Dawniej	41,5	41,8	36,4	41,3
Obecnie	12,8	13,8	22,7	14,4
Bez zmian	31,7	31,5	27,3	34,9
Trudno powiedzieć	13,6	12,5	13,6	9,2
Brak odpowiedzi	0,5	0,4	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

muszą oznaczać w każdym przypadku bardziej świadomej i osobowej religijności, mogą niekiedy wskazywać na umocnienie się tradycyjnego i emocjonalnego przywiązania do „wiary przodków” czy „wiary ojczystej”. Około trzecia część ankietowanych nie odczuwała ewolucji własnych poglądów i zachowań religijnych (32,7%), niekiedy zdecydowanie przeczyli temu, jakoby je zmieniali (stabilność przekonań). Co dziesiąty badany nie potrafił ocenić swojej religijności (11,6%; brak odpowiedzi – 0,3%). Oceny własnej religijności przez młodzież z różnych ośrodków miejskich są do siebie bardzo zbliżone (z wyjątkiem Łomży).

Struktura płci badanych osób wywiera niewielki wpływ różnicujący na zjawisko zmian we własnej religijności. Kobiety oceniły siebie jako bardziej religijne „dawniej” w 36,4%, „obecnie” – 17,1%, „bez zmian” – 34,8%; mężczyźni odpowiednio: 45,9%, 11,2%, 30,7%. Mężczyźni nieco częściej odnotowali u siebie spadek, kobiety natomiast nieco częściej wzrost religijności. Młodzież mieszkająca na wsi wskazała w 37,7% na osłabienie religijności, w 15,0% – na ożywienie, w 36,2% – na stabilizację; mieszkająca w miastach do 20 tys. mieszkańców odpowiednio – 32,9%, 14,7%, 37,1%; od 20 do 100 tys. – 47,9%, 15,5%, 27,5%; powyżej 100 tys. mieszkańców – 44,1%, 12,4%, 29,9%. Młodzież z większych miast była bardziej mobilna w swoich postawach wobec religii niż młodzież z małych miast i ze wsi. Typ szkoły nie wpływał różnicująco na oceny dotyczące dynamiki własnej religijności.

Podobną dynamikę religijności odnotowano na podstawie wypowiedzi młodzieży w 1998 r. Na pytanie, kiedy byłeś bardziej religijny, 36,9% badanych odpowiedziało „dawniej”, 11,5% – „obecnie”, 30,6% – „bez zmian”, 18,9% – „trudno powiedzieć” i 2,2% – „brak odpowiedzi”. Miejsce zamieszkania nie odgrywało jakiegось wyraźniej różnicującej roli w ocenie dynamiki własnej religijności, jedynie młodzież wiejska nieco częściej wskazywała na stabilizację swojej religijności i nieco rzadziej na jej osłabienie²⁸. Młodzież ucząca się w szkołach warszawskich w 44,5% była – według własnych deklaracji – bardziej religijna „dawniej”, w 12,7% – „obecnie”, w 22,6% – „bez zmian”, w 14,9% – „trudno powiedzieć”, w 4,8% – deklarowała swoją niewiarę i w 0,6% – nie udzieliła odpowiedzi na postawione pytanie.

Badana w czterech miastach młodzież z klas przedmaturalnych jest dość mobilna w swojej religijności. Zebrane materiały empiryczne nie pozwalają wyciągnąć daleko idących wniosków wyjaśniających motywy zmian idących częściej w kierunku negatywnym („pogorszenie”) niż pozytywnym („polepszenie”) ani też wyjaśniających jej ciągłość. Zmienność religijności deklarowanej przez respondentów będących w fazie kształtowania swojej tożsamości osobowej i społecznej jest do pewnego stopnia czymś zrozumiałym. Młodzież z miast średnich i wielkich (np. Warszawa) jest bardziej mobilna w swoich postawach religijnych niż młodzież z małych miast, która w swoich ocenach dynamiki religijności jest bardzo zbliżona do młodzieży mieszkającej na wsi. Różnice wskaźników dotyczących młodzieży z małych i wielkich miast mieszczą się w granicach 10%. Zmiany dokonują się częściej w kierunku odejścia od dotychczasowej religijności niż w kierunku jej pogłębienia.

Postawy wobec dogmatów wiary

Każda religia posiada jakiś system prawd wiary, których uznanie jest oczekiwane od wszystkich jej wyznawców. W Kościele katolickim pełny wykład prawd wiary zawiera wydany w 1992 r. *Katechizm Koś-*

²⁸ Tamże, s. III.

ciola Katolickiego i Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego z 2005 r. Według Papieża Benedykta XVI „na początku tego trzeciego tysiąclecia jednomyślne i zgodne głoszenie i nauczanie pełni prawd wiary, katolickiej doktryny i moralności oraz dawanie o nich świadectwa przez całą wspólnotę chrześcijańską jest bardzo potrzebne” (rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” z 3 lipca 2005 r.)²⁹. Kościół jest zobowiązany w posłuszeństwie przyjąć te prawdy wiary, które podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła. W tradycji chrześcijańskiej wiara w Boga osobowego tworzy fundamentalną orientację religijną.

W świadomości wielu młodych ludzi funkcjonuje nie tylko doktrynalne *Credo* Kościoła, ale i własne, prywatne *credo* poszczególnych osób wierzących. Mnożą się wątpliwości i negacje w odniesieniu do niektórych dogmatów wiary. Proces ten nawet wydaje się pogłębiać i obejmować coraz szersze kręgi osób przyznających się do katolicyzmu. Sprzeczności pomiędzy „oficjalnym” modelem religijności a efektywnymi priorytetami indywidualnymi mogą się nasilać i doprowadzić do tego, że „oficjalny” model religii nie jest traktowany dosłownie, raczej jako pewna forma retoryki. „Praktyki religijne (takie jak uczestnictwo w nabożeństwie) będą się odbywały z wielu różnych «niereligijnych» względów, a specyficznie religijne wierzenia zostaną zaszufładowane w opiniach (takich jak *Bóg jest wszechmocny*), które nie będą mieć bezpośredniego związku z efektywnymi priorytetami jednostki i codziennym zachowaniem”³⁰.

Zakwestionowanie pewnych treści religijnych w świadomości ludzi wierzących nasuwa pytanie, co pojawia się w miejsce zakwestionowanej religii, zwłaszcza wiary w Boga osobowego. Większość młodzieży wierzącej w krajach zachodnich odchodzi od chrześcijańskiego obrazu Boga (Bóg osobowy) i tworzy sobie własne obrazy Boga jako Siły, Istoty Wyższej, Zasady porządku w świecie, Natury, Dobra itp.

²⁹ „L'Osservatore Romano” 2005, t. 26, nr 9, s. 14.

³⁰ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszczyński. Kraków 1996, s. 125.

(Bóg nieosobowy)³¹. Wśród młodzieży niemieckiej, będącej w wieku od 13 do 29 lat, tylko około 20% badanych deklarowało wiarę w osobowego Boga chrześcijańskiego³². Wyraźnej erozji podlegają w świadomości członków Kościołów specyficznie chrześcijańskie prawdy wiary. Zaznacza się wyraźna zmiana (przejście) od religijności zinstytucjonalizowanej do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru. Przyjmuje się te prawdy wiary, które jednostce odpowiadają. Można ten proces określić jako „deregulację religii zinstytucjonalizowanej”, „rozbitcie wiary” albo przejście od „silnego” do „słabego” modelu wiary³³. W warunkach nasilających się w społeczeństwie procesów indywidualizacyjnych istnieje spontaniczny, oddolny nacisk wywierany na Kościół, by jednostkom pozostawić decyzję określania znaczenia religijności w życiu i sposobów jej przeżywania³⁴.

Dotychczasowe badania socjologiczne postaw wobec wierzeń religijnych wskazują na pewien stopień nieortodoksyjności w świadomości młodzieży, zwłaszcza tej uczącej się w wielkich miastach (religijność na „sвій sposób”). W mniejszym stopniu występuje to zjawisko w środowiskach ludzi dorosłych. Według sondażu CBOS z 2000 r. 57% badanych Polaków określiło siebie jako wierzących i stosujących się do nakazów Kościoła, 40% – jako wierzących na swój własny sposób, 3% – jako niewierzących bądź obojętnych lub niezdecydowanych (w 2003 r. odpowiednio: 54%, 43%, 3%; w lutym 2005 r. – 58%, 39%, 3%; w maju 2005 r. – 66%, 32%, 2%)³⁵.

Młodzi charakteryzują się niższymi wskaźnikami aprobaty dogmatów katolickich niż dorośli. W ankiecie zrealizowanej w czterech

³¹ Ch. Friesl, M. Richter, P. M. Zulehner, *Lebensstile und Werthaltungen: Die vielen Gesichter der Jugend*, s. 65.

³² B. Schäfers, *Jugendsoziologie. Einführung in Grundlagen und Theorien*, Op-laden 2001, s. 132.

³³ D. Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004, s. 25-31 i 137.

³⁴ M. Beisheim, S. Dreher, G. Walter, B. Zangl, M. Zürn (Hrsg.), *Im Zeitalter der Globalisierung? Thesen und Daten zur gesellschaftlichen und politischen Denationalisierung*, Baden-Baden 1999, s. 536.

³⁵ B. Wciórka, *Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS. BS/99/2005*, Warszawa 2005, s. 10.

miastach pytaliśmy uczniów klas przedmaturalnych o ich stosunek do wybranych dogmatów wiary. Respondenci wybierali jedną z trzech odpowiedzi: wierzę, nie wierzę, trudno powiedzieć. Tabela 4 zawiera jedynie dane empiryczne dotyczące pełnej aprobaty 7 dogmatów katolickich.

Tabela 4. Pełna aprobatą dogmatów katolickich (dane w %)

Dogmaty wiary	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
Istnieje Siła Wyższa, którą można nazwać Bogiem	80,5	70,2	92,7	85,3
Bóg jest jeden w trzech Osobach	76,1	64,5	88,2	84,1
Bóg jest stwórcą całego świata i całej ludzkości	73,9	61,9	88,2	79,9
Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu	87,3	62,9	95,5	90,8
Pismo Święte jest Słowem Bożym	78,6	65,7	86,4	83,0
Po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem	24,7	19,7	35,5	26,1
Istnieje piekło	63,2	52,5	83,6	73,2

Uwaga: W tabeli nie zostały uwzględnione odpowiedzi „nie wierzę”, „trudno powiedzieć” i „brak odpowiedzi”.

W trzech miastach najwyższy stopień aprobaty uzyskała prawda chrystologiczna, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi, na drugim – że istnieje Siła Wyższa, którą można nazwać Bogiem. W zbliżony sposób badani aprobuje dogmat trynitarny, dogmat o stworzeniu świata i to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym. Najczęściej kwestionowane są dwa dogmaty eschatologiczne. Szczególnie nisko jest aprobowana prawda wiary o zmartwychwstaniu z duszą i ciałem (od 19,7% do 35,5% w poszczególnych miastach). Ponad połowa badanych (59,0% – w Radomiu, 62,3% – we Włoc-

ławku, 56,3% – w Łomży i 66,9% – w Ostrowi Mazowieckiej) wyraża jednak wiarę w życie dusz ludzkich po śmierci. Wskaźnik tych, którzy wierzą, że po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem albo że będą żyć tylko dusze ludzkie, jest stosunkowo wysoki: Radom – 83,7%, Włocławek – 82,0%, Łomża – 91,8%, Ostrow Mazowiecka – 93,0%. Wyrażna erozja dogmatów eschatologicznych odnosi się do zmartwychwstania ciał i istnienia piekła, w znacznie mniejszym stopniu dotyczy nieśmiertelności duszy.

Łączny wskaźnik aprobaty 7 dogmatów katolickich w całej badanej zbiorowości młodzieży wynosi 69,0% (16,3% – dezaprobatą, 14,4% – niezdecydowanie i 0,3% – brak odpowiedzi) i różnicuje się w odniesieniu do poszczególnych ośrodków miejskich. Najwyższy wskaźnik uznania prawd wiary charakteryzuje młodzież z Łomży (81,5% – aprobatą, 10,6% – dezaprobatą, 7,8% – niezdecydowanie, 0,1% – brak odpowiedzi) i Ostrowi Mazowieckiej (odpowiednio: 74,6%, 15,5%, 9,7%, 0,2%), niższy z Radomia (69,2%, 14,6%, 15,6%, 0,6%) i najniższy z Włocławka (56,8%, 21,1%, 22,0%, 0,1%). Wskaźniki dezaprobaty i niezdecydowania są na zbliżonym poziomie. Jeżeli jednak wyłączylibyśmy z analiz dogmat o zmartwychwstaniu ciał, wówczas znacznie częściej młodzież wątpi lub jest niezdecydowana niż otwarcie kwestionuje dogmaty wiary.

Według wskaźnika zbiorczego kobiety odznaczają się wyższym wskaźnikiem aprobaty dogmatów katolickich niż mężczyźni (72,6% wobec 65,6%); młodzież z techników (73,0%) nieco wyższym niż z liceów ogólnokształcących (68,6%) i profilowanych (69,1%), a szczególnie z zasadniczych szkół zawodowych (61,8%); młodzież mieszkająca na wsi (75,3%) wyższym niż młodzież w miastach do 20 tys. mieszkańców (69,9%), od 20 do 100 tys. (69,9%) i powyżej 100 tys. mieszkańców (60,6%). Pomiedzy młodzieżą z małych i wielkich miast różnica aprobaty dogmatów katolickich wynosi 9,3%.

Dla porównania uzyskanych wyników z czterech miast przywołamy badania ogólnopolskie z 1998 r. i młodzieży warszawskiej z 2003 r. W 1998 r. uzyskano następujące wskaźniki aprobaty dogmatów katolickich: wiara w Tróję Świętą – 70,4%, w Boga stwórcę świata – 68,3%, w Boga stwórcę człowieka – 64,1%, w Chrystusa jako Boga (Syn Boży) lub Boga-Człowieka – 83,1%, w Chrystusa jako odkupi-

ciela na krzyżu – 72,2%, w zmartwychwstanie ludzi – 67,9% (ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem – 27,0%; będą żyć tylko dusze ludzkie – 40,9%), w nagrodę lub karę po śmierci – 61,9%, w istnieniu piekła – 56,4%³⁶. Łączny wskaźnik akceptacji dogmatów wiary wynosi 68,0% lub 62,9% (przy uwzględnieniu tylko wierzących w zmartwychwstanie z duszą i ciałem).

Młodzież ucząca się w Warszawie zadeklarowała w następujący sposób swoje wierzenia religijne: w Boga osobowego – 46,9%, w Tróję Świętą – 54,5%, w Boga stwórcę świata – 63,6%, w Boga stwórcę człowieka – 60,2%, w Jezusa Chrystusa jako Boga lub w Boga-Człowieka – 76,0%, w Boga, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi – 70,2%, po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem – 26,6% (będą żyć tylko dusze ludzkie – 33,2%), po śmierci oczekuje człowieka wieczna nagroda lub kara – 54,1%, istnieje piekło – 52,5%. Zbiorczy wskaźnik aprobaty wybranych dogmatów wiary kształtował się na poziomie 56,1% lub 59,8% (po uwzględnieniu wierzących, że po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie).

Zdecydowana większość badanej młodzieży deklaruje wiarę w Boga i istnienie jakiegoś pierwiastka duchowego (np. nieśmiertelność duszy), ale już wielu wątpi albo nie wierzy w życie po śmierci, w wieczne zbawienie (niebo) czy potępienie (piekło). Wiara w Boga lub przynajmniej w Siłę Wyższą jest jeszcze sprawą większości, chociaż we Włocławku kształtuje się ona na poziomie 70,2%. Ateizm pojawia się jako fenomen zdecydowanej mniejszości (Radom – 6,8%, Włocławek – 11,0%, Łomża – 2,7%, Ostrów Mazowiecka – 6,8%). Niewiara (ateizm) nie tyle oznacza wyraźne zaprzeczenie Boga („nie wierzę w Boga”), ile raczej trudność uwierzenia w niego („nie wierzę jeszcze”; „jeszcze się nie przekonałem”). Coraz mniej młodych ludzi odwołuje się do idei Boga w wyjaśnianiu doczesnego świata, ale nie towarzyszy temu wzrastająca „agresja ateistyczna”. W Warszawie mniej niż połowa badanych uczniów wyraźnie zaakceptowała ideę Boga osobowego. Wiara w Boga osobowego (w sensie judeochrześcijańskim) powoli ustępuje miejsca niejasnej wierze w Siłę Wyższą, czy

³⁶ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, s. 202-211.

jakąś bliżej nieokreśloną Moc, Nadprzyrodzoną Siłę itp. (zmiana od transcendentnego do immanentnego rozumienia Boga). Liczba młodych określających siebie jako przekonanych ateistów jest wciąż niewielka, w mniejszych ośrodkach miejskich i na wsi wręcz śladowa.

Specyficzna eschatologia chrześcijańska (np. zmartwychwstanie ciała) wyróżnia ją od religii niechrześcijańskich. Ta idea dogmatyczna jest w wyraźnym kryzysie. Nawet w małych miastach tylko mniejszość młodzieży wyraża bez zastrzeżeń wiarę w zmartwychwstanie duszy i ciała. Niski jest także stopień akceptacji dogmatu o istnieniu piekła. Kryzys wiary w dogmaty eschatologiczne może być związany ze zwątpieniem w ideę Boga karzącego i spadkiem poczucia grzechu. Równocześnie 24,0% badanych w Radomiu, 42,4% – we Włocławku, 11,8% – w Łomży i 26,5% – w Ostrowi Mazowieckiej (28,7% – w czterech miastach) odpowiedziało twierdząco na pytanie, czy wierzysz w reinkarnację (wędrówkę dusz)³⁷. Jeżeli nawet nie wszyscy zwolennicy idei reinkarnacji właściwie zrozumieli pytanie, to i tak odpowiedzi te świadczą o znacznym pomieszaniu poglądów w świadomości badanych. Rzeczywista wiara w reinkarnację oznaczałaby zerwanie z podstawową kulturą chrześcijańską w sprawach eschatologicznych. Wiara w życie pozagrobowe przekształca się w świadomości wielu młodych katolików w mgliste przekonanie, że istnieje coś niezbyt określonego po śmierci.

Akceptacja prawd wiary układa się w pewien porządek hierarchiczny. W krajach zachodnich najbardziej jest uznawana prawda wiary o istnieniu Boga, mniej o życiu po śmierci i najmniej – o Bogu jako osobie. Podobny układ hierarchiczny prawd wiary kształtuje się w świadomości katolików polskich, także młodzieży. Ponad 80% badanych z czterech miast akceptuje tezę o istnieniu Boga, około 70% – dogmaty trynitarne i chrystologiczne oraz wyraźnie mniej prawdy eschatologiczne. Stosunkowo niskie – w porównaniu z dorosłymi – wskaźniki deklarowanych wierzeń religijnych mogą świadczyć

³⁷ Wśród studentów gdańskich 17,9% badanych zadeklarowało wiarę w reinkarnację. M. Dębski, *Wolność jednostki – wolność wyboru, o konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce*, w: S. Partycki (red.), *Religia i gospodarka*, t. I, Lublin 2005, s. 432.

o kształtowaniu się nowej religijnej tożsamości pokoleniowej³⁸. Wyniki te można interpretować w rozmaity sposób, także z pewnym respektem, że w społeczeństwie, które wchodzi w fazę (po)nowoczesności czy późnej nowoczesności, z dominacją mentalności naukowo-technicznej i instrumentalnej racjonalności, z silnymi nurtami liberalnymi i subiektywistycznymi (koncentracja na własnym „ja”), tak wielu młodych ludzi akceptuje jeszcze chrześcijańskie prawdy wiary. Wiara religijna w swej ortodoksyjnej formie nie stała się jeszcze sprawą mniejszości w środowiskach młodzieżowych.

Wielu młodych ludzi próbuje kształtować swoją wiarę na własny sposób, według własnej reżyserii, nie zaś według oczekiwań i nakazów Kościoła („Kościół majsterkowiczów”, „mentalność majsterkowicza”, „biografia majsterkowicza”). W każdym razie nie przyjmują oni w sposób bezdyskusyjny i bezwzględny „dziedzictwa wiary” Kościoła. Zmiany w świadomości religijnej (dogmatycznej) dokonują się w mało spektakularny sposób, niemniej rzeczywiście i – być może – w sposób nieodwracalny, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Dokonuje się powolna erozja tradycyjnych przekonań religijnych. „Oblicza religijne” młodzieży są coraz bardziej zróżnicowane, ambiwalentne, u mniejszości – wyraźnie nieortodoksyjne³⁹.

Postawy nieortodoksyjne, ambiwalentne czy agnostyczne są prawdopodobnie bardziej przejawem deinstytucjonalizacji religijności kościelnej, niż indywidualizacji czy prywatyzacji. Badania jakościowe wskazują jednak na istnienie pozainstytucjonalnej, prywatnej i nacechowanej subiektywnością religijności. „Badani sami określają w swoim życiu zasięg sfery znaczeń uznawanych za religijne. Robią to, generalnie rzecz biorąc, w dwojaki sposób. Po pierwsze, kształtują swoją religijność prywatną w oparciu o mniej lub bardziej zmodyfikowane symbole, wyobrażenia i treści religii katolickiej – czy szerzej – tradycji chrześcijańskiej [...]. Deklarują pewien stopień przywiąza-

³⁸ E. K. Scheuch, *Sozialer Wandel*, Bd. 2 (*Gegenwartsgesellschaften im Prozess des Wandels*), Wiesbaden 2003, s. 86-87.

³⁹ Por. K. Skrzypińska, *Czy na początku był raj? Czyli o wierzeniach młodzieży u progu nowego tysiąclecia*, w: E. Martynowicz (red.), *Motywy, cele, wartości. Przyczynek do zrozumienia stanu ducha i stanu umysłu współczesnych Polaków*, Kraków 2004, s. 27-52.

nia do zastanej religii i traktują ją jako materiał czy też grunt, na którym rozwija się ich indywidualna religijność. Odrzucają instytucję pośrednika w kontakcie z Bogiem – Kościół, przyznając prymat własnym, bezpośrednim doświadczeniom transcendentnym. Po drugie, konstruują własną religijność, odrzucając wątki zastanej tradycji religijnej [...]. Poszukują i znajdują inną religię (hinduista), albo traktują swoją prywatną religijność jako pozbawioną związków z rzeczywistością pozaempiryczną – jako osobistą hierarchię rzeczy najważniejszych w życiu, jako coś co określa jego sens i buduje system najistotniejszych znaczeń”⁴⁰.

Kościół znajduje się w swoistym polu napięć religijnych. Z jednej strony jest to troska o utrzymanie jedności Kościoła jako instytucji i wspólnoty wiary, z drugiej nacisk oddolny wierzących wymagających dopasowania się Kościoła do sytuacji życiowych członków tegoż Kościoła, także w sferze dogmatycznej. Jest on jeszcze większy w odniesieniu do kwestii moralnych. W sytuacji, gdy wzrasta krytycyzm, racjonalizacja i poszukiwanie własnej tożsamości religijnej, sprawa zapewnienia konsensu wiary nabiera szczególnego znaczenia. „Pojawienie się alternatyw, nastawienie na opcje i wybory, konkurencja na «rynku światopoglądowym», wszystko to domaga się specjalnej troski w zakresie socjalizacji i wychowania. Można powiedzieć, że współcześnie przepowiadaniu tego, w co należy wierzyć i jak postępować, powinna towarzyszyć troska o umotywowanie, dlaczego tak a nie inaczej. Chodzi bowiem o świadomy wybór i o wychowanie do wyboru. Wybór ten faktycznie się dokonuje. Świadczą o tym wspomniane poprzednio postawy selektywne, często jednakże wybór ma miejsce bez odpowiedniego uświadomienia i pomocy ze strony duszpasterstwa”⁴¹.

⁴⁰ P. Wyborski, *Religia prywatna – przyczynek do szerszych badań*, w: T. Kowalewski, M. Jacyno, S. Łodziński (red.), *Granice współczesności. Przemiany kulturowe w Polsce ostatniej dekady*, Warszawa 2003, s. 110.

⁴¹ W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie*, s. 28-29.

Praktyki religijne

Współcześnie klasyczne wymiary kościelności (przynależność wyznaniowa i uczestnictwo w praktykach religijnych) oraz subiektywna religijność często nie korespondują z sobą. W krajach zachodnioeuropejskich istnieje znaczna liczba tych, którzy uważają się za religijnych i przynależnych do jakiegoś Kościoła, ale nie biorą udziału w życiu kościelnym, a także tych, którzy uczestniczą w praktykach religijnych, ale nie deklarują się jako religijni⁴². Uczęszczanie do kościoła ludzi młodych jest uwarunkowane wieloma czynnikami, m.in. socjalizacją religijną w rodzinie i społecznym wsparciem ze strony kręgów znajomych i przyjaciół, którzy również uczęszczają do kościoła. Wraz z osłabieniem uwarunkowań rodzinno-koleżeńskich uczestnictwo w praktykach religijnych traci swoją oczywistość kulturową⁴³. Spadek praktyk religijnych – zwłaszcza w sposób gwałtowny – określa się jako przejaw dezintegracji kościelnej albo „odkościelnienie”. Był on wskaźnikiem stopnia zaawansowania procesów sekularyzacyjnych, zanik praktyk religijnych utożsamiano z odchodzeniem od wiary religijnej.

W krajach zachodnich różnice pokoleniowe w religijności (młodzi – dorośli) ujawniły się znacznie wcześniej niż w Polsce, mianowicie w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku (np. Włochy, Niemcy)⁴⁴. Wielu młodych w wieku 17-18 lat odchodzi już wyraźnie od aktywnego entuzjazmu związanego z pierwszą komunią św. Nie czują się zobowiązani do praktycznego wyrażania swojej wiary przez aktywne uczestnictwo w życiu kościelnym. Spadek uczestnictwa w praktykach religijnych pociąga za sobą osłabienie przekonań religijnych, a nawet ich rozpad. W ramach zachwianych procesów socjalizacyjnych w wielu krajach zachodnich tożsamość religijną nie tyle otrzymuje się od

⁴² S. Vellenga, *Wie „Gott” in den Niederlanden verblasst: Ein kultureller Trend in einem säkularen Staat*, s. 199.

⁴³ G. Schmidtchen, *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*, Opladen 1993, s. 158-159.

⁴⁴ D. Baacke, I. Fracasso, *Italianische Jugend. Einblicke in Lebenswelt, Lebensräume und Kultur*, Weinheim-München 1992, s. 138-139.

wspólnoty, do której przynależy się od dzieciństwa i w której jednostka przystosowuje się do reguł uczestnictwa w praktykach religijnych, lecz poprzez indywidualny wybór, niekiedy poza konwencjonalnymi ramami zinstytucjonalizowanych religii.

„Wierzący chrześcijanin uczęszcza do kościoła, by wyrazić swoją wiarę i uzyskać potwierdzenie, że jest to właściwe postępowanie. Jednocześnie regularny kontakt z instytucją i jej nauczaniem z konieczności wpływa na wiarę, żeby nie powiedzieć, że ją determinuje”⁴⁵. W katolicyzmie podkreśla się wyraźnie rolę praktyk religijnych i to także tych o charakterze publicznym. Wiara powinna być wyrażana zarówno indywidualnie, jak i społecznie. W liście do biskupów hiszpańskich z 19 maja 2005 r. papież Benedykt XVI zauważył, że „przekazywanie wiary i praktyki religijne wierzących nie mogą być bowiem zepchnięte do sfery czysto prywatnej”⁴⁶. Niedziela jako „Pascha tygodnia” jest wyrazem tożsamości chrześcijańskiej wspólnoty oraz centrum jej życia i misji.

Z socjologicznego punktu widzenia chodzi tu o wymiar rytualno-kultowy religijności. Udział w praktykach religijnych, zwłaszcza w niedzielnej mszy św., jest w polskim katolicyzmie ważnym czynnikiem kształtującym postawy religijne *sensu stricto*, ale i postawy społeczno-religijne, a nawet społeczno-polityczne. Według M. Grabowskiej „religijność wiąże się z etyką pożycia seksualnego i rodzinnego (sprzyja odrzuceniu aborcji, pożycia przed ślubem, małżeńskiej niewierności, homoseksualizmu), że niesie nie tylko zaufanie do Kościoła, ale też stwarza życzliwsze nastawienie do różnych grup społecznych i nieco więcej zaufania do instytucji publicznych. Praktyki religijne sprzyjają uczestnictwu w wyborach, pracy w organizacjach pozarządowych i podejmowaniu konkretnych działań na rzecz swojego środowiska. I znowu: wyniki te powtarzają się na tyle systematycznie, że trzeba te wpływy i związki uznać za w miarę stabilne i niezależne od koniunktur politycznych czy innych. Zatem religijność społeczeństwa polskiego jest aktywna na poziomie jednostkowej moralności, «oli-

⁴⁵ G. Davie, *Od obowiązku do konsumpcji: modele religijności w Europie północnej na początku XXI w.*, „Wokół Współczesności” 2004, nr 2, s. 14.

⁴⁶ „L'Osservatore Romano” 2005, t. 26, nr 7-8, s. 5.

wi» stosunki społeczne, sprzyja obywatelskiemu zaangażowaniu. Nie pozostaje też obojętna wobec wyborów politycznych: brak lub niski poziom religijności wiąże się z opcją postkomunistyczną, zaś wysoki poziom religijności z opcją postsolidarnościową⁴⁷. Więż z Kościołem, wyrażająca się w regularnych praktykach religijnych, sprzyja kształtowaniu się orientacji altruistycznych⁴⁸.

Stopień religijności katolików można do pewnego stopnia określić na podstawie ich udziału w praktykach religijnych i uczestnictwie w życiu Kościoła. O ile na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych socjologowie nie dostrzegali większych różnic w poziomie praktyk religijnych młodzieży i pokolenia dorosłych, o tyle na przełomie wieków różnice te zaczynają się coraz wyraźniej zaznaczać. Przynależność do określonej kohorty wiekowej jest ważnym czynnikiem różnicującym praktyki religijne. Można założyć, że różnice w praktykach religijnych (np. niedzielnych i wielkanocnych) pomiędzy młodzieżą szkolną i dorosłymi będą się powiększać.

Według sondaży Instytutu Studiów Społecznych UW w latach 1992-2002 praktyki religijne pozostawały – mimo pewnych wahań – dość stabilne, ale wśród młodzieży w wieku 18-24 lat wskaźniki praktykujących „prawie co tydzień lub częściej” zmniejszyły się w latach 1992-2002 o 10%. W 1992 r. 59% badanych deklaroowało regularne spełnianie praktyk religijnych, w 2002 r. – 49%⁴⁹. Według lipcowego sondażu CBOS z 2005 r. 9% badanych Polaków deklaroowało swój udział w praktykach religijnych takich, jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne częściej niż raz w tygodniu, 51% – raz w tygodniu, 17% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 16% – kilka razy w roku i 7% – w ogóle w nich nie uczestniczy⁵⁰. Według sondażu Ipsos na zlecenie tygodnika „Polityka” w lipcu 2004 r. 53% dorosłych

⁴⁷ M. Grabowska, *Wolni ludzie w wolnym kraju*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 20, s. 6.

⁴⁸ G. Schmidtchen, *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*, s. 221.

⁴⁹ T. Szawiel, *Wartości a transformacja*, w: *System wartości i norm społecznych podstawą rozwoju Polski*, Gdańsk 2005, s. 38.

⁵⁰ R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań CBOS. BS/133/2005*, s. 3.

Polaków określiło siebie jako praktykujących regularnie, 33% – nieregularnie, 9% – jednorazowo (np. chrzest dziecka, ślub kościelny), 4% – w ogóle niepraktykujący i 1% – trudno powiedzieć⁵¹.

W społeczeństwie polskim praktyki religijne utrzymują się na dość wysokim poziomie. Zakładamy, że w środowiskach młodzieżowych wskaźniki praktyk religijnych będą kształtować się na nieco niższym poziomie. Badanie praktyk religijnych rozpoczynamy od autodeklaracji, w których ankietowani z czterech miast określili swój udział w praktykach religijnych według czterech kategorii: praktykujący systematycznie, praktykujący niesystematycznie, praktykujący rzadko, w ogóle niepraktykujący. Uzyskane dane empiryczne prezentuje tabela 5.

Tabela 5. Autodeklaracje praktyk religijnych (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
Praktykujący systematycznie	39,1	25,2	50,0	34,2
Praktykujący niesystematycznie	35,3	32,8	34,5	40,6
Praktykujący rzadko	19,0	28,7	12,7	19,0
Niepraktykujący	6,1	12,3	2,7	5,8
Brak odpowiedzi	0,5	0,9	-	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej ponad trzecia część badanych określiła siebie jako praktykujących systematycznie (34,5%), ponad trzecia część jako praktykujących niesystematycznie (36,8%), co piąty jako praktykujących rzadko (20,9%) i nieco rzadziej niż co dziesiąty – jako w ogóle niepraktykujący (7,2%). Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie wynosi 71,3% i jest niższy o 8,2% od wskaźnika głęboko wierzących i wierzących. Część spośród wierzących praktykuje rzadko, a nawet powstrzymuje się – przynajmniej czasowo – od wszelkich praktyk religijnych. Najwyższy

⁵¹ A. Szostkiewicz, *Rynek wiary*, „Polityka” 2004, nr 35, s. 83.

wskaźnik praktykujących systematycznie lub niesystematycznie charakteryzuje młodzież z Łomży (84,5%), niższy z Ostrowi Mazowieckiej (74,8%) i Radomia (74,4%) oraz najniższy z Włocławka (58,0%).

Wskaźnik praktykujących systematycznie lub niesystematycznie był wyższy wśród kobiet niż mężczyzn (79,4% wobec 63,5%); wyższy wśród młodzieży z liceów ogólnokształcących (74,0%), z liceów profilowanych (69,6%) i z techników (71,4%) niż z zasadniczych szkół zawodowych (62,0%); wśród młodzieży ze wsi (77,8%) i z miast do 20 tys. mieszkańców (76,5%) wyższy niż z miast od 20 do 100 tys. (70,5%) i z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (62,2%). Różnica wskaźników dla młodzieży z miast małych i wielkich wynosi 14,3%.

Wśród młodzieży szkół warszawskich 27,5% określiło siebie jako praktykujących systematycznie, 26,3% – jako praktykujących niesystematycznie, 24,1% – jako praktykujących rzadko, 15,0% – jako w ogóle niepraktykujących i 6,4% – to niewierzący (0,7% – brak odpowiedzi). Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie wynosił 53,8%. Sondaż OPINII z 1998 r. wykazał, że 40,2% młodzieży polskiej określiło siebie jako praktykujących systematycznie, 31,0% – niesystematycznie, 18,3% – rzadko, 9,5% – jako niepraktykujących (1,0% – brak odpowiedzi). Wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie kształtował się na poziomie 71,2% i był niższy u młodzieży z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (63,6%) niż miast do 20 tys. mieszkańców (72,2%)⁵².

Autodeklaracje praktyk religijnych wskazują na znaczne jeszcze zaangażowanie młodzieży szkolnej w sferę kultu religijnego. Udział we mszy św. niedzielnej i spowiedzi wielkanocnej należą do ściśle wymaganych wzorów życia religijnego i są mocno akcentowane w duszpasterstwie parafialnym. Wierni są zobowiązani do uczestniczenia w liturgii mszalnej w niedzielę i święta nakazane. Udział młodzieży w niedzielnej mszy św. przedstawia tabela 6.

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej 20,9% badanych uczęszcza w każdą niedzielę na mszę św., 32,6% – prawie w każdą nie-

⁵² S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, s. XVIII.

Tabela 6. Uczestnictwo młodzieży we mszy św. (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
W każdą niedzielę	28,6	14,4	33,6	16,8
Prawie w każdą niedzielę	32,8	24,3	38,2	36,6
Około jeden lub dwa razy w miesiącu	17,1	21,2	15,5	22,2
Tylko w wielkie święta	10,5	23,8	6,4	15,7
Z okazji ślubu, chrztu, pogrzebu	7,0	10,7	4,5	6,2
Nigdy w ciągu roku	2,5	5,3	0,9	2,4
Brak odpowiedzi	1,7	0,4	0,9	0,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

dział, 20,0% – około jeden lub dwa razy w miesiącu, 15,4% – tylko w wielkie święta, 7,4% – tylko z okazji ślubu, chrztu dziecka, pogrzebu itp., 3,0% – w ogóle nie bierze udziału we mszy św. (0,7% – brak odpowiedzi). Jeżeli uznać za katolików niedzielnych tych, którzy uczęszczają do kościoła przynajmniej raz w miesiącu, wówczas wśród badanych uczniów i uczennic z klas przedmaturalnych było takich 73,5%. Charakterystyczne przy tym jest to, że wskaźniki uczestnictwa w praktykach religijnych są niższe od wskaźników głęboko wierzących i wierzących o 6,0%. Wskaźnik katolików niedzielnych wynosi w Łomży 87,3%, w Ostrowi Mazowieckiej – 75,6%, w Radomiu 78,5% i we Włocławku – 59,9%. Różnica wskaźników między Włocławkiem i Łomżą wynosi 27,4%. Wydaje się, że w małych miastach jest najmniejsza zbiorowość tych, którzy pozostają na obrzeżach Kościoła, czyli takich, którzy wprawdzie uważają się za jego członków, ale zupełnie zrezygnowali z praktyk religijnych.

Wśród kobiet wskaźnik praktykujących przynajmniej raz w miesiącu wynosi 80,6%, wśród mężczyzn – 66,5%; wśród uczniów szkół ogólnokształcących – 75,6%, liceów profilowanych – 72,6%, techników – 72,6%, zasadniczych szkół zawodowych – 68,0%; wśród młodzieży mieszkającej na wsi – 82,4%, w małych miastach – 78,3%, w średnich miastach – 68,0%, w wielkich miastach – 64,3%. Poziom

deklarowanych praktyk religijnych badanej młodzieży z małych miast jest o 14,0% wyższy od tego, jaki prezentuje młodzież z miast powyżej 100 tys. mieszkańców. W całej zbiorowości młodzieży szkolnej około połowa badanych to praktykujący w niedzielę niemal systematycznie, piąta część przypada na uczęszczających do kościoła raz w miesiącu i czwarta część to – praktycznie rzecz biorąc – tzw. katolicy „bożonarodzeniowi” lub w ogóle niepraktykujący⁵³.

Uzyskane wyniki dotyczące uczestnictwa we mszy św. niedzielnej są zbliżone do rezultatów z badań ogólnopolskich Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA. W całej zbiorowości badanej młodzieży 23,6% deklarowało uczęszczanie do kościoła na mszę św. w każdą niedzielę, 30,1% – prawie w każdą niedzielę, 14,0% – około jeden lub dwa razy w miesiącu, 14,7% – tylko w wielkie święta, 6,2% – tylko z okazji ślubu pogrzebu itp., 5,9% – wcale (4,9% – trudno powiedzieć, 0,6% – brak odpowiedzi). Regularne lub prawie regularne uczestnictwo we mszy św. niedzielnej charakteryzowało 56,6% badanych z miast do 20 tys. mieszkańców i 42,7% – z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (różnica 13,9%)⁵⁴.

Młodzież szkół warszawskich deklarowała w następujący sposób uczestnictwo we mszy św. w ciągu ostatniego roku przed badaniami socjologicznymi: w każdą niedzielę – 19,3%, prawie w każdą niedzielę – 23,6%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 13,6%, tylko w wielkie święta – 18,1%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 8,9%, wcale – 8,1%, trudno powiedzieć – 3,6%, niewierzący – 3,6% (1,1% – brak odpowiedzi). Praktykujący prawie regularnie lub regularnie stanowili mniej niż połowę całej zbadanej zbiorowości (42,9%), co siódmy badany to praktykujący bardzo nieregularnie (13,6%) i około dwie piąte przypada – praktycznie rzecz biorąc – na niepraktykujących (42,3%). Wyższy był poziom uczestnictwa młodzieży z klas trzecich w rejonie sieradzkim (2003 r.): kilka razy w tygodniu – 2,9%, w każdą niedzielę – 32,6%, prawie w każdą niedzielę – 26,8%, około jeden lub dwa

⁵³ M. Morgenroth, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002.

⁵⁴ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, s. XIX.

razy w miesiącu – 18,7%, tylko w wielkie święta – 12,0%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 5,5%, nigdy w ciągu roku – 1,1%⁵⁵.

Według sondaży CBOS w latach 1998-2003 zmniejszyły się nieco odsetki regularnie praktykujących wśród młodzieży polskiej. W 1998 r. 6% badanych określiło, że praktykuje kilka razy w tygodniu, 48% – raz w tygodniu, 10% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 19% – kilka razy w roku, 16% – w ogóle nie praktykowało; w 2003 r. odpowiednio: 7%, 41%, 12%, 20%, 19%. Wskaźnik praktykujących regularnie zmniejszył się o 6%. W praktykach religijnych częściej uczestniczyli regularnie młodzi ludzie mieszkający na wsi (11% – kilka razy w tygodniu, 52% – raz w tygodniu) niż w wielkich miastach (odpowiednio: 6% i 29%), pełną absencją w praktykach religijnych charakteryzowało się 10% młodzieży ze wsi i 31% – z wielkich miast. Chłopcy częściej niż dziewczęta przyznawali, że nie biorą udziału w praktykach religijnych (22% wobec 15%)⁵⁶.

Pomimo zachodzących przemian społeczno-kulturowych około połowa badanej młodzieży uczestniczy mniej lub bardziej regularnie w praktykach niedzielnych, prawdopodobnie w dużej mierze z pobudek religijnych. Wskazuje na to pewna systematyczność ich spełniania, a także fakt, że są one realizowane w warunkach, w których zanika liczenie się z presją otoczenia i kontrolą społeczną. Regularnie w każdą niedzielę lub prawie w każdą niedzielę uczestniczyło we mszy św. 53,5% badanych z czterech miast, 53,7% młodzieży polskiej w 1998 r. według sondażu OPINIA, 54,0% młodzieży polskiej w 1998 r. według sondażu CBOS, 42,9% młodzieży szkół warszawskich i 62,3% młodzieży z rejonu sieradzkiego.

Drugą praktyką obowiązkową nakazaną przez Kościół pod sankcją grzechu ciężkiego jest spowiedź i komunია wielkanocna. Drugie przykazanie kościelne zobowiązuje wiernych, by przynajmniej raz w roku przystąpić do sakramentu pokuty, a trzecie – by przynajmniej raz w roku, w okresie wielkanocnym, przyjąć komunię św. Częstotli-

⁵⁵ M. Bronikowski, *Uczestnictwo młodzieży polskiej w Eucharystii (analiza niektórych danych statystycznych)*, „Ateneum Kapłańskie” 2005, t. 145, nr 2, s. 312.

⁵⁶ *Opinie i diagnozy nr 2. Młodzież 2003*, CBOS, Warszawa 2004, s. 113-114.

wość przystępowania do spowiedzi w zbiorowości badanej młodzieży przedstawia tabela 7.

Tabela 7. Przystępowanie młodzieży do spowiedzi (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Radom	Włocławek	Łomża	Ostrów Mazowiecka
Raz w miesiącu	14,7	10,7	12,7	15,1
Kilka razy w roku	58,9	44,9	80,0	58,8
Raz w roku	11,9	18,8	2,7	14,8
Co parę lat	8,8	17,5	1,8	6,7
Ani razu od dzieciństwa	1,9	2,4	–	1,5
Wcale nie przystępuję	3,4	5,3	2,7	2,7
Brak odpowiedzi	0,4	0,4	–	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W odpowiedzi na pytanie: „Jak często przystępujesz do spowiedzi?”, uzyskano następujące odpowiedzi: raz w miesiącu – 13,9%, kilka razy w roku – 56,6%, raz w roku – 14,2%, co parę lat – 9,6%, ani razu od dzieciństwa – 1,8%, wcale nie przystępuję – 3,5% (brak odpowiedzi – 0,4%). Łącząc trzy pierwsze odpowiedzi otrzymujemy wskaźnik *paschantes* wynoszący 84,7% (*non paschantes* – 15,3%). Wskaźnik *paschantes* jest podobny w Radomiu (85,5%) i Ostrowi Mazowieckiej (88,7%), wyższy w Łomży (95,4%) i zdecydowanie najniższy we Włocławku (74,4%). Nawet jeżeli deklarowana częstotliwość przystępowania do spowiedzi jest nieco zawyżona, to i tak trzeba powiedzieć, że praktyka spowiedzi wielkanocnej jest (jeszcze) zjawiskiem powszechnym w środowiskach młodzieży szkolnej.

Częstotliwość przystępowania do spowiedzi jest zróżnicowana ze względu na cechy demograficzno-społeczne. Kobiety wyraźnie częściej niż mężczyźni spełniają tę praktykę. Uwidocznia się to zarówno w spowiedzi miesięcznej (różnica 7,6% na korzyść kobiet) i kwartalnej (różnica 11,0%). Wskaźnik *paschantes* dla kobiet wynosi 90,3%, dla mężczyzn – 79,2% (różnica 11,1%). Ze względu na typ szkoły zauważono, że wskaźnik *paschantes* był zbliżony wśród uczniów szkół ogólnych.

nokształcących (85,1%), liceów profilowanych (86,0%) i techników (86,2%) oraz nieco niższy wśród uczniów z zasadniczych szkół zawodowych (78,0%). Zmienną niezależną różnicującą częstotliwość odbywania spowiedzi okazało się miejsce zamieszkania badanych osób. Młodzież ze wsi spełniła obowiązek wielkanocny w 92,8%, mieszkająca w miastach do 20 tys. – w 89,4%, od 20 do 100 tys. – w 81,6% i powyżej 100 tys. mieszkańców – w 74,7%. Różnica wskaźników *paschantes* dla młodzieży z małych i wielkich miast kształtowała się na poziomie 14,7%.

Dla porównania przytoczymy jeszcze wyniki z innych badań socjologicznych. W 1998 r. młodzież ucząca się w szkołach ponadpodstawowych lub studiująca w następujący sposób deklarowała swoje uczestnictwo w spowiedzi: kilka razy w miesiącu – 2,3%, raz w miesiącu – 40,7%, raz w roku – 33,9%, raz na kilka lat – 8,0%, ani razu od dzieciństwa – 7,7%, wcale nie przystępuje – 4,5%, brak odpowiedzi – 3,0% (wskaźnik *paschantes* – 76,9%). Młodzież wiejska częściej respektowała obowiązek przystępowania do spowiedzi wielkanocnej (91,6%) niż młodzież z miast do 20 tys. (79,4%), od 20 do 100 tys. (77,0%) i powyżej 100 tys. mieszkańców (67,4%). Różnica wskaźników *paschantes* dla młodzieży z małych i wielkich miast kształtowała się na poziomie 12,0%⁵⁷. Niższe wskaźnik odnotowano wśród młodzieży uczącej się w Warszawie: kilka razy w miesiącu – 1,4%, raz w miesiącu – 16,8%, kilka razy w roku – 29,8%, raz w roku – 18,7%, raz na kilka lat – 11,4%, ani razu od lat – 6,9%, nigdy – 8,4%, niewierzący – 5,2%, brak odpowiedzi – 1,3%. Wskaźnik *paschantes* wynosił 66,7%.

W świetle przytoczonych badań socjologicznych wskaźnik *paschantes* można by szacunkowo określić jako mieszczący się w granicach oczywistości kulturowej. Trzeba jednak pamiętać, że przytoczone dane socjologiczne opierają się na deklaracjach badanych osób na temat ich przystępowania do spowiedzi, a te – jak wykazują diagnozy socjologiczne – są zawyżone w stosunku do zachowań rzeczywistych. Być może wskaźnik *paschantes* w Polsce nie przekracza 70% w śro-

⁵⁷ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, s. XXI.

dowiskach młodzieżowych. Różnice we wskaźnikach *paschantes* ze względu na miejsce zamieszkania respondentów są wyraźne. Młodzież z małych miast częściej przystępuje do spowiedzi wielkanocnej niż młodzież z wielkich miast.

Uwagi końcowe

Religijna Polska, w tym religijna młodzież w społeczeństwie polskim, jest kłopotliwym problemem dla zwolenników sekularyzacji w Europie i we współczesnym świecie. W ogóle debaty nad religijnością młodzieży należą we wszystkich krajach do tematów kontrowersyjnych⁵⁸. Na progu XXI wieku Kościół katolicki w Polsce nie traci wyraźnie kontroli nad życiem religijnym jednostek i grup społecznych, chociaż jego oddziaływanie na wiernych nieco słabnie. Nie ma jednak podstaw do ogłaszania alarmistycznych ostrzeżeń, że zbliża się nieuchronnie sytuacja utraty przez Kościół młodzieży („Kościół bez młodych”). Religijność rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie jest wielkością statyczną, lecz zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Dokonany zapis stanu religijnego młodzieży polskiej w wybranych miastach nie jest bynajmniej pełny, a na pytanie, jakie jest prawdziwe oblicze religijne polskiej młodzieży, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Nie może być on uznany za zbliżony do obrazu religijności młodzieży w całej Polsce, bo badane miasta (z wyjątkiem Włocławka) leżą w rejonach o wysokiej religijności.

Religijność młodzieży z małych miast wykazuje wiele podobieństw – w świetle przeanalizowanych wskaźników empirycznych – do religijności młodzieży ze środowisk wiejskich. W porównaniu z młodzieżą mieszkającą w wielkich miastach znaczne różnice przekraczające 10% odnoszą się do takich kwestii, jak: autodeklaracje religijne, aprobata dogmatów wiary, autodeklaracje praktyk religijnych, uczestnictwo we

⁵⁸ H. M. Griese, J. Mansel, *Sozialwissenschaftliche Jugendforschung. Jugend, Jugendforschung und Jugendsdiskurse: Ein Problemaufriss*, w: B. Orth, Th. Schwietring, J. Weiß (Hrsg.), *Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven. Ein Handbuch*. Opladen 2003, s. 169-194.

mszy św. i przystępowanie do spowiedzi. Nieco mniejsze różnice zaznaczają się jedynie w odniesieniu do autodeklaracji wyznaniowych. Z przeprowadzonych analiz statystyczno-korelacyjnych wynika także, że uczennice we wszystkich rozważanych wskaźnikach charakteryzują się wyższą religijnością niż uczniowie, młodzież ze szkół ogólnokształcących niż z zasadniczych szkół zawodowych (młodzież z techników zajmuje na ogół pozycję „pośrednią”).

Spośród czterech badanych miast młodzież z Łomży odznaczała się najwyższymi wskaźnikami religijności, na drugim miejscu sytuowała się młodzież z Radomia i Ostrowi Mazowieckiej i na trzecim z Włocławka. Wielkość miejscowości, w której młodzież uczęszcza do szkół, nie jest czynnikiem, który determinuje postawy i zachowania religijne (np. Radom jest pod względem ludnościowym znacznie większy niż Włocławek). Ogólnie jednak mniejsze miasta (np. Ostrów Mazowiecka, Łomża) charakteryzują się wyższym poziomem religijności niż większe (np. Radom, Włocławek). Jeżeli nawet wielkość miejscowości pochodzenia terytorialnego jest czynnikiem modyfikującym postawy religijne (np. wyraźnie niższe są wśród młodzieży uczącej się w Warszawie), to nie jest to czynnik jedyny, a nawet – być może – nie najważniejszy.

Warto w tym kontekście przytoczyć stare tezy F. Boularda i J. Rémy o kulturowym zróżnicowaniu i uwarunkowaniach religijności. Wielkość miasta, nagły wzrost liczby mieszkańców, odsetek ludności robotniczej w populacji aktywnej zawodowo – wszystkie te czynniki kolejno ukazały się jako niewywierające istotnego wpływu na ogólny poziom praktyk religijnych w miastach. Liczne miasta francuskie miały poziom praktyk religijnych wyraźnie wyższy od tego, który konstатовano w pewnych środowiskach wiejskich. Dynamikę praktyk religijnych kierują czynniki związane z ewolucją kultur regionalnych, niezależnie do pewnego stopnia od czynników odnoszących się do wielkości miasta⁵⁹. Według J. Rémy: „Prosta analiza danych nie pozwala na przyjęcie hipotezy utrzymującej zależność odwrotnie proporcjonalną między wskaźnikiem religijności a wielkością miasta. Szereg

⁵⁹ F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968.

dużych miast ma wprawdzie niski wskaźnik religijności, ale wymienić można także duże miasta mogące się poszczycić stosunkowo dużą żywotnością religijną, jak na stosunki francuskie [...]. Równocześnie szereg małych miast ma niskie wskaźniki religijności [...]. Nie można więc twierdzić, że z reguły religijność wielkich miast jest mniej intensywna”⁶⁰. Ścisły związek między wielkością aglomeracji a praktykami religijnymi został zakwestionowany. Istnieje natomiast powiązanie między religijnością miast i religijnością stref wiejskich otaczających miasta. Region, w którym usytuowane jest miasto, wyjaśnia w sposób najbardziej zasadniczy dyspersję w poziomach praktyk religijnych.

Przemiany w religijności młodzieży w warunkach szybkich zmian społecznych nie są łatwe do przewidzenia, a socjolog nie jest ani badaczem przyszłości, ani prorokiem. Można jednak na zakończenie naszych rozważań powtórzyć za T. Szawielem: „Jeśli chodzi o zespół wartości związanych z dziedzictwem religijnym Polski, to nie ma jednoznacznej zależności między procesami modernizacji ekonomicznej i cywilizacyjnej a słabnięciem znaczenia religii i kościołów. Polska może podążać drogą Stanów Zjednoczonych, ale nie można wykluczyć drogi Hiszpanii, którą ta przebyła w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, z wyraźnymi postępami sekularyzacji i odwrotem od tradycyjnych wartości religijnych wraz ze zmianą pokoleń. Wiele zależy w Polsce od Kościoła jako instytucji, od kreatywności katolickich elit, które mają dziś do dyspozycji o wiele lepszą infrastrukturę instytucjonalną niż piętnaście lat temu. Ważne będzie ograniczenie nastawienia defensywnego. Dziś znaczna część aktywności Kościoła i elit katolickich to obrona czegoś lub obrona przed czymś. Postrzeganie otoczenia jako przede wszystkim źródła zagrożeń nie jest ani produktywne, ani szczególnie wiarygodne. Ważna będzie zdolność do spontanicznej oddolnej innowacyjności instytucjonalnej, historycznie tak charakterystycznej dla Kościoła, ale ostatnio jakby słabszej”⁶¹.

⁶⁰ J. Rémy, *Kulturowe uwarunkowania religijności*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 19, nr 2, s. 184.

⁶¹ T. Szawiel, *Wartości a transformacja*, s. 47.

KS. LEON SMYCZEK

Postawy prospołeczne młodzieży z małych miast

W Polsce po 1989 r. dokonało się wiele zmian w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym. Skutki tych zmian da się zaobserwować zarówno w życiu jednostek, jak i mniejszych czy większych grup społecznych. Nastąpiła także zmiana systemu wartości, która – jak zauważa Peter Zellman – może oznaczać coś więcej aniżeli tylko zmianę generacyjną¹. Spośród tych wartości, z którymi się stykali młodzi ludzie, jedne wybierali i utożsamiali się z nimi, z innych natomiast rezygnowali i je odrzucali.

Zaistniałe przeobrażenia miały znaczny wpływ na kształtowanie się postaw młodzieży. Młodzi ludzie nie byli tylko biernymi obserwatorami dokonujących się przemian, ale sami w nich na sposób sobie właściwy uczestniczyli. „Człowiek i jego wspólnota – jak zauważają N. Neuhaus i H. Langes – wzajemnie na siebie oddziałują poprzez tradycje i obyczaje, poprzez wpływ na opinię publiczną czy odwagę mówienia prawdy [...]. Ponieważ wszyscy żyjemy w ramach pewnej wspólnoty – obojętnie, czy w wyniku naszego wolnego wyboru, czy

¹ Peter Zellman. Lifestyle @ 2012. W: Polska://Niemcy @ 2012. III Forum Przyszłości Fundacji Konrada Adenauera, Warszawa 2001, s. 79.

też nie (rodzina, państwo, naród itd.) – wszyscy mamy jakiś wpływ na kształtowanie danej wspólnoty i ponosimy za to odpowiedzialność”².

Rzeczywistość końca XX w., w której przyszło żyć także młodzieży polskiej, była – zdaniem H. Świdy-Ziemby – złożona i niejednoznaczna, tak w wymiarze rzeczowym, jak i aksjologicznym. Był to świat z jednej strony bardzo ciekawy i zróżnicowany, z drugiej – bezwzględny i okrutny. Opierał się na regułach ekonomii „pieniądza”³. Taki świat „[...] wymusza dążenie do sukcesu drogą rywalizacji, kreuje społeczny podział ludzi na «wygranych» i upośledzonych, czy przegranych, kreuje on wreszcie atomizację społeczną, wzajemną obojętność i – nie do końca zrozumiałą – brutalność i agresję”⁴. Jaka była polska młodzież lat dziewięćdziesiątych końca XX wieku? Jakie prezentowała postawy? Czy była wrażliwa, otwarta na innych, umiejąca dostrzec potrzeby i problemy innych ludzi, czy była raczej zapatrzona w siebie, niewrażliwa i obojętna?

Konsekwencją tego, że jednostki żyją według określonych wartości, norm i zasad, jest w szerszym kontekście kształt życia społecznego. G. Marcel – o czym pisze A. Latoń – w dramacie *Rozbity świat* podjął krytykę społeczeństwa francuskiego lat trzydziestych XX wieku. Był to „[...] świat ludzi wyrafinowanych, na posadach lub beczynnych, świat ludzi nieświadomych, światowych i społecznych problemów, świat małżonków obcych wobec siebie, świat zanikających uczuć, pasji krótkotrwałych, rozumowania bez cienia logiki [...] regułą gry jest unikanie stałości, wierności zasadom, chęć posiadania wszystkiego bez zaangażowania się w coś konkretnego, stałego. Żadnych pryncypiów religijnych ani moralnych oczywiście; do dobrego tonu należy bycie jakby obok [...]”⁵.

Jedną z wielu definicji „postawy” powstałych na terenie socjologii jest definicja S. Nowaka. Brzmi ona następująco: „Postawą pewnego

² N. Neuhaus, H. Langes, *Wokół wartości chrześcijańskiej demokracji. Kompendium ważnych pojęć*, Gliwice 2003, s. 58-59.

³ H. Świda-Ziemba, *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*, Warszawa 2000, s. 539.

⁴ Tamże, s. 538-539.

⁵ A. Latoń, *Rozbity świat według Gabriela Marcela*, w: D. Kwiatkowski (red.), *Kaliskie studia teologiczne*, Kalisz 2004, s. 202-203.

człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach tego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu”⁶. Zawarte są w niej trzy komponenty postawy: poznawczy, emocjonalny i behawioralny. Pierwszy z nich – według J. Turowskiego – obejmuje wiedzę zabarwioną sądami o danym przedmiocie; drugi – afektywny – ma charakter „oceniający” (uczucia są albo negatywne albo pozytywne i nie zawierają sądów poznawczych o danej rzeczy) i dominujący (nadaje kierunek postawie i ma walencję – jest uczuciem o określonym zabarwieniu); trzeci, behawioralny decyduje o tym, że poglądy i uczuciowe nastawienia skłaniają osobę do reakcji (w formie werbalnej lub czynnej – działanie) względem danego przedmiotu⁷.

H. Zyskowska twierdzi, że komponenty te „[...] dojrzewają nieproporcjonalnie względem siebie i w różnym zakresie mogą wpływać na decyzje i percepcję jednostek. To nieharmonijne współgranie części behawioralnej, emocjonalnej i poznawczej konstytuuje zachowanie jednostek i determinuje działanie. Kiedy przeważa element poznawczy, jednostka wie, co ma robić, lecz nie jest z tą czynnością uczuciowo związana. Rozwinięty, ponad dwa pozostałe, komponent emocjonalny kieruje człowiekiem, gdy chodzi o wybór przyjemnej lub przykrej czynności oraz lubienia lub wstrętu wobec przedmiotów. Ostatecznie składnik behawioralny decyduje o sposobie i częstotliwości zachowań”⁸.

Zdaniem J. Śliwaka mianem działań prospołecznych najogólniej można nazwać te, „[...] które mają na celu dobro otoczenia [...]”⁹. Pisząc o prospołeczności, J. Mariański stwierdza, że celem działań

⁶ S. Nowak, *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*. w: S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 23.

⁷ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 50-51.

⁸ H. Zyskowska, *Problematyka postaw społecznych w analizie psychologicznej i socjologicznej*, „Collectanea Theologica” 2004, t. 74, nr 4, s. 195.

⁹ J. Śliwak, *Prospołeczność a religia*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 318.

prospołecznych jest pomoc innym, i to nawet w takich sytuacjach, kiedy dzieje się to kosztem własnego dobra, ofiary czy ryzyka. Prospołeczność łączy się m.in. z takimi terminami, jak altruizm, empatia, współczucie czy pomoc potrzebującym¹⁰. „Postawa prospołeczna wyraża się w gotowości do pozytywnego działania w stosunku do innych ludzi, obowiązujących norm i wartości, a także wobec sytuacji życiowych wykraczających poza interes czysto jednostkowy. Osoby o nastawieniu prospołecznym są zwrócone bądź na grupowo-instytucjonalny układ odniesienia (widzenie rzeczywistości przez pryzmat systemów i grup społecznych), bądź na dobro innych ludzi jako jednostek autonomicznych, mających swoje dążenia i ideały (postawy allocentryczne)”¹¹. „W naukach empirycznych – podkreśla J. Mariański – używa się terminu «prospołeczny» w sensie neutralnym aksjologicznie, a więc za prospołeczne uchodzą także te działania, w których cel udzielania pomocy wiąże się z motywacją uwzględniającą własną korzyść działającego. Według innych ujęć zachowania prospołeczne to takie, które mają na celu dobra innych ludzi i są podejmowane przez jednostkę bezinteresownie”¹².

W kształtowaniu postaw prospołecznych ważną rolę odgrywa rodzina. Wzajemne kontakty rodziców i dzieci oraz naturalne więzy rodzinne stwarzają warunki do wychowania młodego pokolenia w duchu wartości cenionych przez rodziców. Nie zawsze jednak młodzi ludzie chcą skorzystać z tej możliwości. „To, w jakim stopniu rady udzielane przez rodziców zostaną wykorzystane przez ich dzieci, stanowi odrębny problem. W społeczeństwie postindustrialnym, postfiguratywnym w dobie ponowoczesności – jak stwierdza M. Zielińska – na ogół dzieci podążają własnymi drogami, ich «doradcy» życiowi to bohaterowie seriali telewizyjnych, postacie kreowane przez środki masowego przekazu czy inne osoby pochodzące z otoczenia jedno-

¹⁰ J. Mariański, *Wartości prospołeczne i egoistyczne*, w: J. Mariański. W. Zdaniewicz (red.), *Wartości religijne i moralne młodych Polaków (raport z badań ogólnopolskich)*, Warszawa 1991, s. 110.

¹¹ J. Mariański, *Postawy moralno-społeczne młodzieży płockiej (studium socjologiczne)*, Płock 1984, s. 79.

¹² J. Mariański, *Wartości prospołeczne i egoistyczne*, s. 110-111.

stek. Rady udzielane przez rodziców wydają się niedostosowane do rzeczywistości nowego pokolenia, czasami wręcz archaiczne¹³.

W społeczeństwie polskim – na co zwraca uwagę L. Dyczewski – rodzina pełni bardzo ważne funkcje (m.in. wychowawczą, socjalizacyjną) i jest środowiskiem wszechstronnego rozwoju osoby. Właśnie w niej człowiek uczy się i zdobywa te cnoty, które czynią życie ludzkie pogodniejszym, radośniejszym i przyjemniejszym¹⁴. W gronie osób najbliższych uczymy się „[...] wielkoduszności, wspaniałomyślności, pobożności, pietyzmu, przyjaźni, gościnności, bezinteresowności, cierpliwości, poświęcenia, życzliwości i miłości”¹⁵. A. Garbarz, charakteryzując rodzinę jako środowisko kształtowania miłości społecznej w ujęciu Ignacego Tokarczuka, stwierdza: „W wychowaniu do miłości społecznej arcybiskup Tokarczuk za najważniejsze uważa wyrobienie postawy pracowitości, solidności, rzetelności, gospodarności oraz dobroci i miłości dla wszystkich ludzi”¹⁶.

Na kształtowanie postaw prospołecznych, a w konsekwencji na całe życie społeczne, duży wpływ ma religia, także dzisiaj. W demokratycznych społeczeństwach zachodnich – jak zauważa J. Gowin – publiczna rola religii jednak słabnie. Wspomniany autor zastanawia się nad tym, czy wolny rynek, demokracja i pluralizm światopoglądowy stanowią zagrożenie dla religii. Pyta także, „[...] czym jest religia dla porządku demokratycznego: fundamentalistycznym wirusem sa-

¹³ M. Zielińska, *Rady udzielane potomstwu jako wskaźnik życiowych doświadczeń rodziców*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 1998, t. X, s. 249.

¹⁴ L. Dyczewski, *Rodzina – społeczeństwo – państwo*, Lublin 1994, s. 47.

¹⁵ Tamże s. 47. Piszac na temat roli i zagrożeń, wobec jakich znajduje się małżeństwo i rodzina we współczesnych krajach Zachodniej Europy, P. M. Zulehner zwraca uwagę na fakt, że są one miejscem, w którym człowiek, ze swojej natury skończony, ograniczony i popełniający błędy, znajdzie współczucie i zrozumienie. Są one miejscem, w którym uczymy się kultury wybaczenia i współczucia, żyjąc we współczesnym świecie, który nacechowany jest zsekularyzowaną kulturą nieznającą litości. P. M. Zulehner, *Begegnung von Fremden*, [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detai...](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detai...) 2005-07-04, s. 7.

¹⁶ A. Garbarz, *Rodzina jako środowisko kształtowania miłości społecznej w ujęciu arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, w: A. Cypryś, A. Garbarz, B. Szulc (red.), *Jakie państwo? Materiały sesji naukowej, która odbyła się 10 czerwca 2005 r. w Rzeszowie*, Rzeszów 2005, s. 185.

mozagłady, czy raczej warunkiem przetrwania, bez którego obywatele tracą poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne [...]”¹⁷. Zakorzeniona w wartościach indywidualnych religia – twierdzi P. Voll – pomaga przezwycięzać hedonistyczne i egoistyczne nastawienie, a tym samym przyczynia się do kształtowania postaw prospołecznych. Jego zdaniem, badania empiryczne często potwierdzają korelację między religijnością kościelnie ukształtowaną a wartościami tradycyjnymi konserwatywnymi i prospołecznymi¹⁸.

W refleksji nad religią jako czynnikiem mającym znaczny wpływ na kształtowanie się postaw prospołecznych młodzieży polskiej rodzi się pytanie, czy w nowoczesnym społeczeństwie jest jeszcze miejsce dla religii, a jeśli tak, to jakie funkcje może ona dzisiaj pełnić. Próbując określić miejsce religii w społeczeństwie końca XX w. – kiedy przeżywała ona kryzys czy też znajdowała się tylko w „okresie krytycznym”, wyrażającym się w zmianie struktury działań religii i zakresu jej funkcji, jakie pełni – E. Ciupak stwierdza: „Współcześnie zauważamy istotne przesunięcie, mianowicie typy powiązań wartości i wzorów religijnych z innymi, świeckimi systemami kultury ulegają zauważalnej zmianie, zmierzającej w kierunku od uniwersalnego charakteru tych powiązań do bardziej określonego i ograniczonego – ale zarazem bardziej adekwatnego do podstawowych wartości i funkcji religii. Proces ten bynajmniej nie zmienia zasadniczych «właściwości religii», a więc nie zmienia podstawowych funkcji psychospołecznych, jakie spełnia religia, ten «kryzys» nie dotyczy «istoty religii», odnosi się jedynie do związku pomiędzy religią a tą dziedziną kultury, która religią nie jest”¹⁹.

¹⁷ J. Gowin, *Katolicy i polityka – przykład Polski*, w: *Zaangażowanie czy defensywa? Katolicy w życiu politycznym Polski i Niemiec*, Warszawa 1997, s. 20.

¹⁸ P. Voll, *Integration durch Differenz – Religion, Werte und Lebensstile in der Schweiz*, w: G. Pickel, M. Krüggeler (Hrsg.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?*, Opladen 2001, s. 137.

¹⁹ E. Ciupak, *Religia w cywilizacji końca XX wieku*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, A. Ochocki, T. Zembrzuski (red.), *Kościół, socjologia, statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona księdzu profesorowi Witoldowi Zdaniewiczowi SAC*, Warszawa 1999, s. 61.

Przez pojęcie „małe miasto” J. Turowski rozumie określone umownie jednostki osadnicze, których liczba mieszkańców nie przekracza 20 tys. (niektórzy autorzy przyjmują górną granicę 30 tys. mieszkańców)²⁰. Dokonując analizy procesu urbanizacji w okresie PRL, J. Turowski stwierdza, że w latach 1960-1983 nastąpiła recesja i upadek małych miast. Główną tego przyczyną była koncentracja przemysłu w wielkich aglomeracjach przemysłowo-miejskich. W wyniku recesji małych miast zaznaczył się m.in. spadek liczby ludności małomiejskiej i doszło do załamania się lokalnego rzędu obsługi elementarnych potrzeb społecznych. Skutkiem tego typu zmian było lokalizowanie w małych miastach mało atrakcyjnych sektorów przemysłu i ich niedoinwestowanie. Spadła też jakość usług, m.in. w zakresie oświaty, handlu czy ochrony zdrowia. Taki stan rzeczy – konkluduje J. Turowski – rodził wśród mieszkańców małych miast poczucie społecznego upośledzenia²¹.

Przemiany gospodarcze, jakie dokonały się w Polsce po 1989 r., i obecna sytuacja na rynku inwestycyjnym (powstawanie nowych przedsiębiorstw i nowych miejsc pracy) w sposób zdecydowany sprzyjają rozwojowi dużych aglomeracji miejskich. Tam młodzi ludzie mają największe szanse zdobycia wykształcenia i znalezienia pracy²². Choć w naszym kraju z problemem bezrobocia borykają się zarówno ludzie młodszy, jak i starszy, to w skali ogólnokrajowej młodzież jest tą

²⁰ J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 258. Na użytek niniejszego opracowania pojęcie „dużego miasta” odnosić się będzie do miast liczących ponad 100 tys. mieszkańców; „średniej wielkości miasta” – od 20 do 100 tys. mieszkańców; „małego miasta” – do 20 tys. mieszkańców. Z badań przeprowadzonych przez CBOS w grudniu 1996 r. na temat stosunku Polaków do miejsca zamieszkania wynika, że zdecydowana większość ankietowanych (85%) chciała mieszkać w Polsce, ponad połowa (64%) była przywiązana do swojego miejsca zamieszkania, a niespełna jedna trzecia (31%), gdyby mogła zamieszkać w dowolnie wybranej miejscowości, wybrałaby miasta średniej wielkości. *Moja miejscowość, region, kraj. Stosunek do miejsca zamieszkania. Komunikat z badań CBOS*. <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1997/ZK022.HTM>, s. 1.

²¹ J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, s. 256-263.

²² B. Skrzętowicz, M. Wójcie, *Regionalne różnicowanie poziomu życia we współczesnej Polsce*, w: S. Partycki (red.), *Religia a gospodarka*, Lublin 2005, t. 2, s. 303-306.

kategorią wiekową, którą najbardziej dotyka zjawisko wydłużającego się okresu poszukiwania pierwszej pracy zawodowej czy też jej utraty²³. Perspektywy i możliwości młodzieży z wielkich i małych miast są jednak zdecydowanie odmienne. Także te czynniki w jakiś sposób miały i mają wpływ na kształtowanie się postaw prospołecznych młodzieży.

W ramach szerokiego projektu badawczego „Młodzież a wartości prospołeczne”, zrealizowanego w latach 1995-1999 w Katedrze Socjologii Moralności KUL pod kierunkiem J. Mariańskiego, studenci, przygotowując prace magisterskie, zebrali bogaty materiał empiryczny dotyczący młodzieży. Techniką ankiety audytoryjnej przebadali 2247 uczniów: 1156 uczniów klas pierwszych (51,4%) i 1091 uczniów klas maturalnych (48,6%)²⁴. W badaniach udział wzięło 1112 chłopców (49,5%) i 1135 dziewcząt (50,5%). Inną zmienną niezależną było stałe miejsce zamieszkania respondentów – 497 osób (22,1%) mieszkało na wsi, 405 (18,0%) – w mieście do 20 tys. mieszkańców, 631 (28,1%) – w mieście od 20 do 100 tys. mieszkańców, 700 (31,2%) – w mieście liczącym ponad 100 tys. mieszkańców. 14 badanych (0,6%) nie podało miejsca swego stałego miejsca zamieszkania.

W niniejszym opracowaniu zostanie podjęta próba ukazania wpływu miejsca zamieszkania (małe miasta) na postawy prospołeczne ankietowanej młodzieży. W tym celu spośród wszystkich pytań zamieszczonych w ankiecie „Młodzież a wartości prospołeczne” do analiz korelacyjnych wybrano te, za pomocą których zwrócono się do młodzieży, by wypowiedziała się w sprawach: konfliktu interesu własnego z interesem innych ludzi, surowej oceny postępowania egoistycznego, reakcji na widok płaczącej osoby oraz reakcji wobec cierpiącej osoby – rówieśnika.

Poznawczy wymiar postaw prospołecznych młodzieży obrazują m.in. odpowiedzi na pytania o przekonania dotyczące norm postę-

²³ M. Grodzka, K. Zinczuk, *Bezrobocie wśród młodzieży w województwie lubelskim w latach 1993-1998*, w: S. Partycki (red.), *Spółeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Modele a rzeczywistość*, Lublin 2000, s. 97.

²⁴ Autorów wyżej wspomnianych badań oraz miasta, w których zostały one przeprowadzone, wymienia J. Mariański w swej książce *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 232.

powania człowieka. W realnej rzeczywistości życia społecznego interes jednostkowy może być zgodny z interesem innych ludzi lub też mogą się one wzajemnie wykluczać. „W procesie wychowania może dojść do takiego ukształtowania osobowości człowieka, w której interes społeczny staje się ważniejszy niż interes osobisty lub odwrotnie, interes osobisty przewyższa rangą interes wspólny. W świadomości jednostki może dochodzić do trwałego antagonizmu pomiędzy obydwoma typami interesu, może także mieć miejsce rozwój interesów osobistych w harmonii z interesami wspólnymi”²⁵.

Aby dowiedzieć się, jak zdaniem ankietowanej młodzieży należy postępować w sytuacji konfliktu dobra własnego z interesem innych ludzi, poproszono ją o odpowiedź na następujące pytanie: „Człowiek często znajduje się w sytuacji, kiedy jego własne dobro jest w konflikcie z dobrem innych ludzi. Która z poniższych opinii jest najbliższa Twoim poglądom na ten temat?

A – Jedynie życie dla innych ludzi nadaje sens egzystencji człowieka i dlatego w postępowaniu ludzi zdecydowanie powinien przeważać wzgląd na dobro innych;

B – Należy przedkładać dobro innych ludzi nad własne, ale mimo to dobra własnego nie należy bagatelizować;

C – Należy umieć znaleźć wyjście pośrednie między dobrem własnym a cudzym;

D – Choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własne interesy, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze;

E – Lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie dobrem własnym niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej;

F – Nie umiem powiedzieć”.

Wyniki empiryczne odnoszące się do tego pytania zawiera tabela 1. Pomiędzy stałym miejscem zamieszkania a sugerowaną sytuacją konfliktową interesów osobistego i społecznego nie istniała zależność statystyczna ($\chi^2 = 24,647$; $df = 15$; $p = 0,055$; $C = 0,105$). Postawy skrajnie prospołeczne prezentowało kilka procent ankietowanej mło-

²⁵ J. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży. Na przykładzie szkół pielęgniarских*. Lublin 1999, s. 193.

dzieży. Zdaniem tych respondentów najważniejsze było dobro innych ludzi i to ono stało się wyznacznikiem w ich osobistym postępowaniu. W gronie osób, które wybrały kategorię odpowiedzi A, najwięcej było stałych mieszkańców wsi. Drugą pod względem liczebności grupę stanowili ci, którzy mieszkali w mieście średniej wielkości i w dużym mieście. Najmniej liczną grupą byli mieszkańcy małych miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między osobami mieszkającymi na wsi i w miastach małych wynosiła 4,1%.

Tabela 1. Opinie młodzieży o właściwym postępowaniu w sytuacji konfliktu interesu własnego i cudzego (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Stale miejsce zamieszkania				Razem	
	wieś N = 497	miasto do 20 tys. mieszkańców N = 405	miasto od 20 do 100 tys. mieszkańców N = 631	miasto ponad 100 tys. mieszkańców N = 700	L	%
A	11,5	7,4	8,4	8,4	199	8,9
B	19,5	19,0	19,8	16,7	417	18,6
C	37,2	38,8	39,1	38,0	862	38,4
D	19,5	17,3	18,1	22,9	443	19,7
E	1,4	3,2	3,2	4,0	70	3,1
F	9,5	13,3	9,7	9,1	228	10,1
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	2247	100,0

N – liczebność w kolumnie; L – liczebność w wierszu; % – procent z całości.

Uwaga. We wszystkich tabelach statystyczno-korelacyjnych (tabele 1-4) pominięto „brak odpowiedzi”.

Umiarkowaną prospołeczność deklarowało procentowo nieco więcej osób niż omówioną kategorię odpowiedzi A. Młodzież, wybierając tę kategorię odpowiedzi, chciała przede wszystkim realizować interes społeczny, ale także, w miarę możliwości, chciała pamiętać o dobru własnym. Ich prospołeczność nie była absolutnie bezwarunkowa. W tej kategorii odpowiedzi najliczniejszą grupę stanowili respondenci mieszkający w miastach średniej wielkości, a najmniej liczną ci, którzy mieszkali w dużych miastach. Różnica ocen odnoszących się do

omawianej kwestii w tym przypadku wynosiła 3,1%. Kategorię odpowiedzi B mieszkający w małych miastach wybierali mniej więcej tak samo często, jak mieszkający na wsi i w miastach średniej wielkości.

Najwięcej respondentów (ponad jedna trzecia) opowiedziało się za rozwiązaniem kompromisowym (odpowiedź C). Wyrazili oni przekonanie, że godzenie interesu własnego ze społecznym jest nie tylko możliwe, ale i pożądane, bo gwarantuje dobre funkcjonowanie w społeczeństwie. Takie przekonanie wyrażali najczęściej mieszkańcy miast średniej wielkości, dalej miast małych i dużych, a najrzadziej ci, którzy mieszkali na wsi. Różnica procentowa ocen odnoszących się do omawianej kwestii pomiędzy respondentami z miast średniej wielkości a mieszkającymi na wsi wynosiła 1,9%.

Niecała jedna piąta respondentów była przekonana o tym, że w sytuacji konfliktu interesu własnego ze społecznym lepiej jest zadbować o dobro własne (odpowiedź D). Choć respondenci wyrażający takie przekonanie dbali przede wszystkim o dobro własne, nie negowali w sposób kategoryczny interesów innych ludzi. W tej kategorii odpowiedzi najliczniejszą grupę stanowili ankietowani mieszkający w dużych miastach. Najniższy stopień aprobaty umiarkowanego egoizmu wyrazili ankietowani pochodzący z małych miast. Różnica procentowa ocen odnoszących się do omawianej kwestii pomiędzy respondentami z dużych i z małych miast wynosiła 5,6%. Porównując ze sobą pochodzące z małych miast grupy zwolenników umiarkowanej prospołeczności i umiarkowanego egoizmu, można stwierdzić, że procentowo kategorie te były podobne, z niewielką przewagą (o 1,7%) zwolenników tej pierwszej postawy.

Do poglądów skrajnie egoistycznych przyznało się zaledwie kilka procent ankietowanych. Dbanie o własne dobro i realizowanie jedynie swoich interesów wyklucza poniekąd w praktycznym postępowaniu tych ludzi wszelkie działania altruistyczne. W tej kategorii odpowiedzi dominowali respondenci mieszkający w wielkich miastach. Postawa skrajnego egoizmu najrzadziej była prezentowana przez młodzież mieszkającą na wsi. Różnica procentowa ocen odnoszących się do omawianej kwestii pomiędzy tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 2,6%. Młodzież z małych miast prezentowała postawy egoistyczne częściej niż młodzież ze wsi, tak samo często jak ankietowani z miast

średniej wielkości, rzadziej natomiast niż respondenci z wielkich miast.

Po zsumowaniu empirycznych danych brzegowych dla kategorii odpowiedzi odnoszących się do postaw skrajnie i umiarkowanie prospołecznych (27,5%) oraz skrajnie i umiarkowanie egoistycznych (22,8%) okazało się, że wśród ankietowanej młodzieży tych pierwszych było o 4,5% więcej. Najwięcej zwolenników (ponad jedna trzecia) znalazło rozwiązanie kompromisowe²⁶.

Poznawczy wymiar postaw prospołecznych młodzieży obrazują także odpowiedzi na pytania o obraz innych ludzi oraz stosunków interpersonalnych. Papież Benedykt XVI powiedział: „Obawiamy się, by dobro na tym świecie nie stało się bezsilne, by nie doszło do tego, że praktykowanie prawdy, czystości, sprawiedliwości i miłości utraciłoby swój sens. Boimy się, by nie zapanowało w świecie prawo silniejszego, by nie przyznało racji brutalnym i nieokiełznanym, zamiast świętym. Obserwujemy panowanie pieniądza, bomby atomowej, cynizmu tych, dla których nic nie jest święte”²⁷.

Aby dowiedzieć się, jak młodzież oceniała postawy i zachowania egoistyczne, które często obserwuje się w życiu społecznym, zadano jej następujące pytanie: „Niektórzy ludzie uważają, że postępowanie egoistyczne jest tak powszechne, że trudno je oceniać zbyt surowo.

A – Zgadzam się z nimi zdecydowanie;

B – Raczej się z nimi zgadzam;

C – Nie mam zdania;

D – Raczej się nie zgadzam;

E – Zdecydowanie się nie zgadzam”.

²⁶ Z badań przeprowadzonych przez CBOS w styczniu 1997 r. na temat aktywności charytatywnej Polaków dowiadujemy się, że wsparcie finansowe najchętniej byłoby udzielane dzieciom chorym lub upośledzonym. Najslabszymi zaś – zdaniem większości ankietowanych – powinno zaopiekować się państwo. Prawie 40% ankietowanych było gotowych dać pieniądze na cele dobroczynne, prawie jedna trzecia przekazałaby na ten cel jakiś przedmiot, a prawie co czwarty poświęciłby swój czas i pracę. *Aktywność charytatywna Polaków. Komunikat z badań CBOS*. <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1997/ZKO31.HTM> s. 1.

²⁷ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Wrocław 1986, s. 18.

Wyniki empiryczne odnoszące się do tego pytania zawiera tabela 2.

Tabela 2. Opinie młodzieży o postępowaniu egoistycznym (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Stałe miejsce zamieszkania				Razem	
	wieś N = 497	miasto do 20 tys. mieszkańców N = 405	miasto od 20 do 100 tys. mieszkańców N = 631	miasto ponad 100 tys. mieszkańców N = 700	L	%
A	6,0	5,7	6,0	7,3	143	6,4
B	20,5	17,5	16,8	18,6	410	18,2
C	36,2	36,0	34,4	26,6	734	32,7
D	24,9	26,9	26,6	25,6	584	26,0
E	11,9	13,3	15,8	21,9	369	16,4
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	2247	100,0

N – liczebność w kolumnie; L – liczebność w wierszu; % – procent z całości.

Pomiędzy stałym miejscem zamieszkania a ocenianym stwierdzeniem: „Niektórzy ludzie uważają, że postępowanie egoistyczne jest tak powszechne, że trudno je oceniać zbyt surowo”, istniała zależność statystyczna ($\chi^2 = 37,428$; $df = 12$; $p = 0,001$) o słabej sile związku ($C = 0,129$). Zdecydowaną aprobatę ocenianego twierdzenia wyraziło zaledwie kilka procent ankietowanych. W tym gronie osób najliczniejszą grupę stanowili mieszkańcy wielkich miast, a najmniej liczną z małych miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 1,6%.

Umiarkowaną aprobatę ocenianego twierdzenia wyraziła mniej niż jedna piąta ankietowanych. Wśród nich najwięcej było osób mieszkających na stałe na wsi, a najmniej tych, którzy mieszkali w miastach średniej wielkości. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 3,7%. Najliczniejszą grupę (prawie jedna trzecia badanych) stanowili ci respondenci, którzy nie wiedzieli, czy ze względu na to, że postępowanie egoistyczne jest powszechne, oceniać je surowo czy nie. Wśród osób, które wybrały kategorię odpowiedzi C, najliczniejszą grupę stanowili re-

spondenci mieszkający na wsi, a najmniej liczną mieszkańcy wielkich miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 9,6%.

Ponad jedna czwarta respondentów wyraziła częściową dezaprobatę ocenianego twierdzenia. Wśród osób, które choć z zastrzeżeniem, były jednak skłonne surowo ocenić postępowanie egoistyczne, największą grupę stanowili ci, którzy mieszkali w małych miastach, najmniejszą ci, którzy mieszkali na wsi. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 2,0%. Zdecydowany sprzeciw i brak tolerancji wobec zachowań egoistycznych oraz surową ocenę tego typu zachowań bez względu na okoliczności, w jakich się one ujawniają, wyraziło kilkanaście procent ankietowanych. Taką opinię najczęściej wyrażali respondenci mieszkający w wielkich miastach, najrzadziej ankietowani pochodzący ze wsi. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 10,0%.

Jak wynika z danych procentowych zawartych w tabeli 2, najliczniejszą grupę stanowili ci respondenci, którzy warunkowo lub w sposób zdecydowany byli skłonni surowo ocenić postępowanie egoistyczne bez względu na to, jak bardzo powszechnym jest ono zjawiskiem (traktując łącznie kategorie odpowiedzi D i E – 42,4%). Pobłażliwość wobec tego typu zachowań, a nawet całkowity brak negatywnej ich oceny, ponieważ uznanie je za uprawnione ze względu na powszechność występowania, zadeklarowała prawie jedna czwarta ankietowanych (traktując łącznie kategorie odpowiedzi A i B – 24,6%). Znaczny odsetek respondentów (prawie jedna trzecia) nie potrafił zająć stanowiska w omawianej kwestii.

Emocjonalny wymiar postaw prospołecznych młodzieży obrazują m.in. odpowiedzi na pytania o oceny moralne i reakcje emocjonalne. E. Budzyńska stwierdza m.in., że empatia jest umiejętnością „[...] wczuwania się w cudze uczucia, przeżycia, wchodzenia w czyjeś położenie, nabywaną w procesie wychowania. Empatia jako zdolność do współodczuwania prowadzi do rozwoju zdrowej osobowości oraz stanowi cechę człowieka samorealizującego się. Uzdala go do prawidłowych i głębokich kontaktów interpersonalnych, do odczuwania problemów innych ludzi, do okazywania im współczucia i pomocy, do

nawiązywania z innymi ludźmi głębokich i trwałych przyjaźni [...]”²⁸. Chcąc dowiedzieć się, jaka była wrażliwość ankietowanej młodzieży na los człowieka cierpiącego, zadano jej następujące pytanie: „Czy widok płaczącej osoby:

- A – Wzrusza Cię do łez;
- B – Budzi chęć pomocy;
- C – Śmieszy Cię;
- D – Nie wywołuje żadnych uczuć;
- E – Trudno powiedzieć”.

Wyniki empiryczne odnoszące się do tego pytania zawiera tabela 3.

Tabela 3. Reakcje emocjonalne młodzieży na widok osoby płaczącej (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Stałe miejsce zamieszkania				Razem	
	wieś N = 497	miasto do 20 tys. mieszkańców N = 405	miasto od 20 do 100 tys. mieszkańców N = 631	miasto ponad 100 tys. mieszkańców N = 700	L	%
A	11,3	6,2	7,9	5,7	171	7,6
B	77,7	75,3	78,0	80,0	1752	78,0
C	2,0	2,7	1,7	1,9	45	2,0
D	7,0	14,8	11,3	11,3	247	11,0
E	0,6	1,0	0,6	0,3	13	0,6
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	2247	100,0

N – liczebność w kolumnie; L – liczebność w wierszu; % – procent z całości.

Pomiędzy stałym miejscem zamieszkania a reakcją na widok osoby płaczącej istniała zależność statystyczna ($\chi^2 = 29,968$; $df = 12$; $p = 0,003$) o słabej sile związku ($C = 0,115$). Ankietowana młodzież wykazała się dużą wrażliwością wobec ludzi przeżywających trudności lub kłopoty. Chęć niesienia pomocy w tego typu sytuacjach zadeklarowała zdecydowana większość, tj. ponad trzy czwarte ankie-

²⁸ E. Budzyńska, *Wychowanie prospołeczne w rodzinie*, w: W. Świątkiewicz (red.), *W trosce o rodzinę*, Katowice 1994, s. 142-143.

towanych. W tej kategorii odpowiedzi najliczniejszą grupę stanowiły osoby mieszkające na stałe w wielkich miastach, a najmniej liczną grupą byli respondenci z małych miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 4,7%. Widok osoby płaczącej był dla kilku procent ankietowanych powodem wzruszenia do łez. Takich odpowiedzi najczęściej udzielali respondenci ze wsi, najrzadziej z dużych miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 5,6%.

Uzewewnętrznianie przeżywanych przez kogoś trudności w postaci płaczu budziło śmiech zaledwie kilku procent ankietowanych. Do tego typu reakcji najczęściej przyznawali się respondenci mieszkający na stałe w małych miastach, a najrzadziej respondenci z miast średniej wielkości. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 1,0%. Obojętność, brak reakcji i brak współczucia dla osób płaczących deklarował więcej niż co dziesiąty respondent. W tej kategorii odpowiedzi najliczniejszą grupę stanowili respondenci z małych miast, najmniej liczną osoby mieszkające na wsi. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 7,8%.

Dokonując analizy danych brzegowych tabeli 3, można stwierdzić, że zdecydowana większość ankietowanych (traktując łącznie kategorie odpowiedzi A i B – 85,6%) nie pozostawała obojętna wobec osób cierpiących. Wyrażona przez nie gotowość niesienia pomocy i okazywanie współczucia świadczą o ich empatii i postawie prospołecznej. Obojętność, a nawet śmiech wobec osób przeżywających trudności deklarowało kilkanaście procent ankietowanych (traktując łącznie kategorie odpowiedzi C i D – 13,0%). Na podstawie zebranego materiału empirycznego nie sposób rozstrzygnąć, czy taka postawa ankietowanej młodzieży była przejawem egoizmu, zobojętnienia, znieczulicy, wyrazem jej niedojrzałości.

Behawioralny wymiar postaw prospołecznych młodzieży obrazują m.in. odpowiedzi na pytania o gotowość do udzielania pomocy. Pisząc na temat postawy porospołecznej i egoistycznej, J. Mariański wskazuje m.in. na tę cechę prospołeczności, którą jest „[...] uwrażliwienie na potrzeby innych i postawa gotowości niesienia pomocy. Przejawia

się ona w różnych formach intensywności: od bezinteresownej i wyrażanej czynnie pomocy oraz troski o dobro drugiego człowieka bez liczenia na odwzajemnienie się, poprzez pomoc interesowną niewymagającą rezygnacji z własnych korzyści, aż do niechęci w zakresie udzielania pomocy innym lub pełnego braku gotowości do takich świadczeń (interesowne i wyrachowane działanie na rzecz własnej osoby). Realizowana gotowość niesienia pomocy zakłada zaufanie międzyludzkie oraz umiejętność zrozumienia i współodczuwania potrzeb drugiego człowieka (empatia)²⁹.

Aby dowiedzieć się, jak zachowa się ankietowana młodzież w sytuacji, gdy pomoc osobie cierpiącej jest niezbędną, zadano jej następujące pytanie: „Na ulicy, którą właśnie idziesz, leży osoba w Twoim wieku. Widzisz, że cierpi. Co robisz w takiej sytuacji?:

A – Podchodzisz i pytasz, w czym możesz jej pomóc;

B – Przechodzisz na drugą stronę ulicy i odchodzisz, udając, że nic nie widziałeś;

C – Stajesz z daleka i obserwujesz, co będzie;

D – Inne zachowania (jakie?);

E – Trudno powiedzieć”.

Wyniki empiryczne odnoszące się do tego pytania zawiera tabela 4.

Pomiędzy stałym miejscem zamieszkania a reakcją wobec cierpiącej osoby – rówieśnika istniała zależność statystyczna ($\chi^2 = 22,151$; $df = 12$; $p = 0,036$) o słabej sile związku ($C = 0,100$). Reakcją najczęściej deklarowaną przez ankietowaną młodzież na omawianą hipotetyczną sytuację było czynne zaangażowanie się i chęć niesienia pomocy. Takie zachowanie deklarowało ponad dwie trzecie respondentów. W tej kategorii odpowiedzi najliczniejszą grupę stanowili ankietowani mieszkający na stałe w miastach średniej wielkości, a najmniej liczną respondenci pochodzący z dużych miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 6,6%. Widząc człowieka cierpiącego, kilka procent ankietowanych zachowałoby się w sposób całkowicie aspołeczny. Zupełnie nieczuli na ludzki dramat oddaliliby się z miejsca zdarzenia. Wśród osób, któ-

²⁹ J. Mariański, *Moralność w procesie przemian*, Warszawa 1990, s. 156.

re deklarowały takie właśnie zachowanie, najwięcej było respondentów mieszkających na stałe na wsi, a najmniej mieszkańców wielkich miast. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między tymi pierwszymi a drugimi wynosiła 1,3%. W przypadku tej kategorii odpowiedzi da się zaobserwować pewną prawidłowość, a mianowicie że im mniejsza miejscowość, tym więcej zwolenników postaw antyspołecznych.

Tabela 4. Reakcje wobec cierpiącej osoby – rówieśnika (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Stałe miejsce zamieszkania				Razem	
	wieś N = 497	miasto do 20 tys. mieszkańców N = 405	miasto od 20 do 100 tys. mieszkańców N = 631	miasto ponad 100 tys. mieszkańców N = 700	L	%
A	70,2	69,9	70,7	64,1	1537	68,4
B	9,9	9,1	9,0	8,6	204	9,1
C	12,1	11,9	11,9	14,6	286	12,7
D	6,4	7,2	5,5	9,6	164	7,3
E	0,2	1,5	0,8	1,9	25	1,1
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	2247	100,0

N – liczebność w kolumnie; L – liczebność w wierszu; % – procent z całości.

Postawę bierną, bycie „gapiem” zadeklarowało kilkanaście procent ankietowanych. W tej kategorii odpowiedzi najliczniejszą grupę stanowili respondenci na stałe mieszkający w wielkich miastach, a najmniej liczną pochodzący z miast małych i średniej wielkości. Różnica ocen odnoszących się do omawianej kwestii między jednymi a drugimi wynosiła 2,7%. Inne zachowanie niż zaproponowane w katechizmie odpowiedzi wybrało kilka procent respondentów. Niewiele ponad jeden procent ankietowanych nie potrafiło odpowiedzieć, jak by się zachowali w takiej hipotetycznej sytuacji.

Na podstawie danych brzegowych tabeli 4 można stwierdzić, że postawa czynnego zaangażowania się i chęć niesienia pomocy człowiekowi cierpiącemu była zachowaniem zdecydowanie najczęściej

deklarowanym przez ankietowaną młodzież (ponad dwie trzecie badanych). Mniej niż co dziesiąty respondent prezentował postawy antyspołeczne, cechując się brakiem wrażliwości na ludzkie nieszczęście. Postawę biernego obserwatora zajęłoby kilkanaście procent ankietowanych.

Wnioski

Dokonując podsumowania rozważań na temat prospołecznych postaw młodzieży z małych miast, na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można powiedzieć, że w przypadku omawianego tu konfliktu dobra indywidualnego i społecznego – porównując grupy zwolenników umiarkowanej prospołeczności i umiarkowanego egoizmu pochodzące z małych miast – okazuje się, że procentowo kategorie te były podobne, z niewielką przewagą (o 1,7%) zwolenników pierwszej postawy. Po zsumowaniu kategorii odpowiedzi odnoszących się do postaw skrajnie i umiarkowanie prospołecznych oraz skrajnie i umiarkowanie egoistycznych okazało się, że wśród młodzieży mieszkającej na stałe w małych miastach tych pierwszych było o 5,9% więcej. Uzyskane dane empiryczne ukazały, że ponad jedna czwarta respondentów (26,4%) mieszkających w małych miastach opowiedziała się za umiarkowaną i radykalną prospołecznością, ponad jedna trzecia (38,8%) deklarowała postawy kompromisowe, a nieco ponad jedna piąta (20,5%) za najbardziej właściwy uznała umiarkowany i skrajny egoizm. W sytuacji konfliktu dobra własnego z dobrem innych ludzi zdecydowana większość ankietowanej młodzieży z małych miast (łącznie kategorie odpowiedzi A, B i C) była gotowa albo szukać rozwiązań kompromisowych, albo przedłożyć dobro innych osób nad własne. Respondenci mieszkający w małych miastach częściej prezentowali postawy skrajnie i umiarkowanie prospołeczne, a także kompromisowe, niż postawy skrajnie i umiarkowanie egoistyczne.

Podsumowując wypowiedzi badanych na temat postępowania egoistycznego, można stwierdzić, że respondenci mieszkający w małych miastach najczęściej nie potrafili zająć jednoznacznego stanowiska. Nieco mniejsza grupa (ponad jedna czwarta) była skłonna, choć

pod pewnymi warunkami, ocenić takie postępowanie surowo. Kilkanaście procent ankietowanych mieszkających w małych miastach (17,5%) było zdania, że ze względu na powszechność postępowania egoistycznego trudno je oceniać surowo. Bez względu na okoliczności postępowanie egoistyczne, jako zdecydowanie naganne, postrzegało 13,3% ankietowanych z małych miast. Zaledwie kilka procent omawianej grupy respondentów bez zastrzeżeń potrafiłoby ze względu na powszechność tego typu postaw usprawiedliwić postępowanie egoistyczne.

Jeśli potraktuje się łącznie kategorie zwolenników surowego i względnie surowego oceniania postępowania egoistycznego (kategorie odpowiedzi D i E) oraz kategorie zwolenników łagodnego ich oceniania czy wręcz nieganienia ich za taką postawę, okaże się, że osób o nastawieniu rygorystycznym było o 17,0% więcej aniżeli osób pobłażliwych. Spory odsetek ankietowanych z małych miast nie miał własnego zdania w tej kwestii.

Z danych odnoszących się do pytania o wrażliwość i reakcje ankietowanych z małych miast na widok osoby płaczącej wynika, że zdecydowana większość była gotowa spieszyć z pomocą lub sama była poruszona do łez czymś nieszczęściem (81,5% – traktując łącznie kategorie odpowiedzi A i B). Śmiech i brak jakiegokolwiek współczucia deklarowało kilkanaście procent ankietowanych (17,5% – traktując łącznie kategorie odpowiedzi C i D). Dane empiryczne ukazują, że większość badanych młodych ludzi nie zatraciła wrażliwości i umiejętności dostrzegania cudzego nieszczęścia. Empatia świadczyła o prośoczeńości ich postaw.

Dostrzeganie ludzi w potrzebie, zwłaszcza wtedy, gdy spotyka ich nagle nieszczęście czy cierpienie, oraz deklarowanie pomocy w tego typu sytuacjach jest wyrazem postawy prośoczeńej. Respondenci zostali zapytani o to, jak zareagowaliby w sytuacji, gdyby na ulicy leżał i cierpiał ktoś w ich wieku. Chęć niesienia pomocy, gotowość czynnego zaangażowania się deklarowała zdecydowana większość respondentów mieszkających w małych miastach. Wśród osób ankietowanych byli jednak i tacy (kilka procent), którzy zareagowaliby w sposób obojętny. Niewrażliwi na ludzkie nieszczęście nie zrobiliby nic, by pomóc potrzebującemu. Ich postawa była zdecydowanie aspołeczna.

Bierne przypatrywanie się zaistniałej sytuacji i czekanie na to, że kto inny pomoże, było charakterystyczne dla postaw kilkunastu procent ankietowanych z małych miast. Ważny wydaje się fakt, że nieczułych i obojętnych było wśród respondentów zdecydowanie mniej niż tych, którzy cechowali się wrażliwością i chęcią niesienia bezinteresownej pomocy ludziom, których spotkało jakieś nieszczęście.

Uzyskane dane empiryczne dotyczące pytań sformułowanych w ankiecie ukazują, że młodzież z małych miast w różnych sytuacjach prezentowała różny poziom prospołeczności – czasami niższy, a czasami wyższy niż młodzież pochodząca ze wsi czy z dużych i średniej wielkości miast.



KOŚCIÓŁ UNICKI

GRZEGORZ RYŻEWSKI

Cerkiew unicka w Sokołowie Podlaskim

Sokołów Podlaski to miasto powiatowe wchodzące dziś w skład województwa mazowieckiego. Do rozbiorów znajdowało się ono w województwie podlaskim ziemi drohickiej. W latach 1795-1809 ziemie te zagarnęła Austria. Do Księstwa Warszawskiego Sokołów został włączony w 1809 r., a następnie od 1815 do 1914 r. wchodził w skład Królestwa Polskiego. Od 1866 r. miasto było ośrodkiem powiatu sokołowskiego. W okresie II Rzeczypospolitej powiat sokołowski należał do województwa lubelskiego, w latach 1944-1975 do województwa warszawskiego a od 1975 r. do województwa siedleckiego¹.

Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, od kiedy w Sokołowie Podlaskim zaczęła funkcjonować Cerkiew wschodnia. Z historycznego podziału miasta na część ruską i laską wynika, że każda ze społeczności zapewne posiadała swoją świątynię już w wieku XV. Parafię katolicką ufundował tu w 1415 r. Mikołaj Sepieński sekretarz księcia Witolda, jego zaufany doradca i urzędnik, który był właścicielem Sokołowa wraz z okolicznymi wsiami. To Mikołaj Sepieński nadał miastu prawo niemieckie średzkie przywilejem z 1424 r., w związku z czym Sokołów

¹ P. Hapka, W. Więch-Tchórzewska, *Sokołów Podlaski. Studium historyczno-urbanistyczne*, (msp.), Lublin 1987, s. 22.

jest najstarszym miastem na Podlasiu². O parafii greckiej wiemy, że funkcjonowała na pewno w XVI w., kiedy właścicielami dóbr była od 1508 r. (po Sepieńskim i Sokołowskich) można rodzina Kisków. Według tradycji przekazanej przez źródła prawosławne w wieku XVI posługę przy cerkwi sokołowskiej pełnili mnisi prawosławni z Brześcia i Drohiczyzna: Wissarion Kołacz, Artemiusz Sieński, Archip Chlebig, Taras Tereszczyński, Izaak Fauszyński, Eustachy Lewik, Elewfierij Kętrzyński, Kasjn Tarko³. W 1612 r. parochem był Dymitr Leonowicz, który otrzymał w tymże roku list księżnej Radziwiłłowej, którym potwierdzała ona wyrok wójtowski w sprawie między parochem sokołowskim a Osipem Drohickim. Strony sądziły się o włókę ziemi, którą Radziwiłłowa przysądziła cerkwi a także „plac albo siedlisko do tejsze włóki przynależące i tymże listem swoim z tej włóki i placu cerkiewnego wolność od wszelkich podatków i powinności księżna jejm. na dała a przy tym z puszczy kupientyńskiej drew na opał [w] zimie po dwa a lecie po jednym wozu na tydzień, brać bez szkody w puszczy tam gdzie by leśniczy pokazał pozwolić raczyła”⁴.

Równie mało wiadomo o czasie i okolicznościach przyjęcia unii brzeskiej przez Cerkiew sokołowską. Podobno unię przyjął w 1614 r. ówczesny świeszczennik Jan Zalewski (który wcześniej był wikarym w Siemiatyczach), następnie zaś w 1621 r. znowu powrócił do prawosławia⁵. Być może unia została przyjęta w 1616 r. W dniu 18 maja tego roku został wystawiony akt odnowienia fundacji parafii, jako że

² W. Jarmolik, *Pierwsza lokacja miejska na Podlasiu (Sokołów Podlaski – 1424 r.)*, „Studia Podlaskie” 1990, t. I, s. 73-84.

³ M. Kunowska-Porębna, *Parafie Podlasia w świetle „Chelmsko-Warszawskiego Jęparchijalnego Wiestnika”*, w: *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, t. 1, Siedlce 1996, s. 242. Na rok 1596 jako rok powstania parafii powołują się różni badacze, idąc za Antonim Mironowiczem, który podawał tę datę, opierając się rzekomo na *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego*. Jednak w tym ostatnim dziele ani ta data, ani żadna inna nie występują. Por. A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 270; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, Warszawa 1890, t. XI, s. 30-31.

⁴ AGAD, Kapićjana, p. 7, s. 316.

⁵ M. Kunowska-Porębna, *Parafie Podlasia w świetle „Chelmsko-Warszawskiego Jęparchijalnego Wiestnika”*, s. 242. Trudno powiedzieć, co było przyczyną powrotu Cerkwi sokołowskiej do prawosławia. Być może związane to było z faktem odnowienia

„funduszu pierwszego nie wiedzieć gdzie się obraca. Certum, że jeszcze za dyzunitów dostał się ad archivum do skarbca kolatorskiego”. Akt odnowienia stwierdzał, że Janusz Radziwiłł podczaszy Wielkiego Księstwa Litewskiego, ówczesny właściciel dóbr sokołowskich, rozkazał słudze swemu Stanisławowi Krzypkowskiemu, aby „respektem szczupłej fundacyi na instancyją mieszczan sokołowskich do cerkiewnej dawniejszej fundacyi przydał włókę gruntu do włók 2 pierwszą fundacyją nadanych. Który pomieniony pan Krzypkowski authenticie maja 18 dnia w roku 1616 imieniem pryncypała swego jp. pod czaszego przydaje gruntu włókę trzecią”. Musiały być jakieś kłopoty z odebraniem nadania, ponieważ 29 grudnia 1622 r. wdowa po Januszu Radziwille (zm. 1620 r.) księżna Elżbieta specjalnym wyrokiem „potwierdza trzecią włókę do dawniejszych dwóch włók i dziesięcinę z dóbr sokołowskich z miasta Sokołowa, według pierwszej fundacyi odbierać każe, przydając in super wolny wstęp do lasu na opał. Przy tym wolne robienie piwa, gorzałki kurzenia, bez żadnej przeszkody dworskiej i arendarskiej”⁶.

W 1653 r. ówczesny właściciel dóbr sokołowskich Bogusław Radziwiłł potwierdził nadania swych przodków a rok później wydał dokument, w którym wynagradzając to, że dziesięcina należna cerkwi sokołowskiej do „Kościoła rzymskiego przez kontrakt odeszła”, nadał pułwłózek gruntu w Ząbkowie po zeszyłym nieboszczyku Cudnowskim i przyłączył do uposażenia. Jednocześnie stwierdzał, że „prezbiterzy sokołowscy będą za dobre zdrowie i szczęśliwe powodzenie i wszystkie domu naszego Pana Boga prosić zachowując się we wszystkim według wyznania religii starej greckiej i porządku duchowieństwa pod władzą Przewielebnego Świętego Patriarchy Konstantynopolskiego zostawującego”⁷. Cerkiew funkcjonowała na tzw. Ruskim Mieście, na wzgórzu między dzisiejszymi ulicami Długą, Siedlecką i Repkowską i nosiła wezwanie Protekcji Najświętszej Maryi Panny. W tej części miasta

w 1620 r. przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa hierarchii prawosławnej (Por. J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny*, Lwów 1936, s. 72-73).

⁶ APL, CHKGK, nr 101, k. 360; T. Wasilewski, *Radziwiłł Janusz h. Trąby (1579-1620)*, w: *PSB*, t. XXX, s. 207.

⁷ AGAD, Kapicjana, p. 7, s. 314.

posesję swoją miał też pop ruski, jak wynikało z inwentarza Sokołowa spisane w 1621 r.⁸

Od Radziłów w drugiej połowie XVII w. dobra sokołowskie przeszły do możnej rodziny Krasińskich. Wtedy też zapewne wprowadzono tu unię. W 1716 r. Jan Bonawentura Kasiński wojewoda płocki nadał beneficjum sokołowskie parochowi sokołowskiemu ojcu Józefowi Ilkiewiczowi. To właśnie z czasów duszpasterzowania w Sokołowie Józefa Ilkiewicza pochodziła najstarsza wizytacja cerkwi sokołowskiej dokonana w 1727 r., kiedy właścicielem dóbr był Błażej Krasiński kasztelan płocki, wnuk Jana Bonawentury (zm. 1717 r.) a syn Stanisława Bonifacego (zm. 1717 r.): „Cerkiew kiedyś była drewnianą strukturą, lecz teraz do szczętu zgniła, przecież pod dachem aczkolwiek trzymającym się, gontowym. Kopuła sama opadnie, jeszcze jednak z krzyżem wielkim żelaznym. Dzwonnica osobno stojąca z bramą i dwoma rezydencjami nowa, pod dachem gontowym z krzyżem żelaznym”.

„Okien w cerkwie 5 a w ołtarzu 2, a trzecie w drzewo robione. Drzwi do cerkwie na słusznych zawiasach z zamkiem wewnętrznym i wiszącym. Przy progu fontanna z wodą święconą, posadzka do krat nowa, za kratami wyżej idąca, szczylna [...] Przed kratą ołtarz po prawym boku św. Michała. [...] Po lewym obraz na stole św. Mikołaja zacny, ubogo przybrany, przy niem obraz procesjonalny na statku przybrany. Deisus z prorokami i apostołami z Salwatorem cały. Namiestnych obrazów 5, przy dwóch ołtarzyki papierowymi piramidami akomodowanych. Carskie drzwi snycerskiej roboty, oprawne, między kolumny. [...] Ołtarz wielki na zrębie, na którym cyborium wspinał się, wielkie, niemalym kosztem sporządzone, które jeżeli zamknięte, proporcji słusznej, z stacjami cherubinów, formy okrągłej, pod farbą czarną pstro pobielane, dość proporcjonalne. Jeżeli otworzone, ołtarz wspinał się w skrzydłach, podsuto pozłoto pokazuje tam krucyfiks z rytą pasją misternej roboty, wyżej nad cyborium krzyż w cyrkułe z promieniami pod pozłoto i statui dwie rżnięte, krzyżów pospolitych do benedykowania 2, krzyż procesyjny z rytą pasją, świece na lich-tarzach wielkich cynowych, świec cechowych dwie: cechu szewskiego

⁸ J. Kazimierski, *Inwentarz majątności Kupientyna, Ząbkowa, Przeździatki i miasta Sokołowa z 1621 roku*, „Prace Archiwalno-Konserwatorskie” 1995, z. 9, s. 49.

i kuszniarskiego. Bractwo pod tytułem Protekcji Najświętszej Panny, którego skrzynia wielka okowana, w cerkwi, na kołkach z pochodniami, karbonami, woskami etc., żertownik na zwyczajnym miejscu z innymi obrazami niepoczesnymi zagajony. Jeszcze się znajduje obrazów prazniecznych na drzewie niby dwuarkuszowych 8. Obraz delikatny Pana Jezusa z przebodzionym bokiem na płótnie. Innych jeszcze obrazów nie stojących na drzewie, i płótnie wielkich 9, małych 4 a moskiewskich 8. Lichtarz toczony z 20 świecznikami pod pozłotą, godny, wprzód cerkwi wiszący. Szczypce do świec żelazne". Wizytator był bardzo zaniepokojony stanem technicznym świątyni albowiem „dach i poław nawet już i stare ściany po przegniwały i podziurawieli”⁹.

Tak więc w 1727 r. widzimy w cerkwi sporo elementów łacińskich. Były tu ołtarze główny i boczny, barokowe cyborium, rzeźby ołtarzowe, obrazy malowane na płótnie. Na tradycję wschodnią wskazywały ikonostas, carskie wrota, brak ławek, konfesjonałów, ambony, chóru muzycznego.

Zupełnie inna sytuacja była w 1757 r., kiedy sporządzono kolejną wizytację. W tym czasie kolatorem cerkwi i właścicielem Sokołowa był Tadeusz Lipski kasztelanic łączycki, późniejszy kasztelan łączycki, generał-lejtnant, komediopisarz (zm. 1796 r.) a administratorem cerkwi ojciec Samuel Filanowicz „były pleban czekanowski”¹⁰.

Po środku cerkwi stał ołtarz wielki „w trynguł robiony snycerską robotą, wszystek malowany częścią złotem przyozdobiony, cały zaś ten ołtarz biały gipsowany z trzema statunami, w którym ołtarzu cyborium duże snycerskiej roboty, 2 drzwiczki z zawiaskami żelaznymi i zameczkami wewnętrznymi koło tego wielkiego ołtarza.

Ołtarzów 5. Jeden Najświętszej Panny, na którym koron srebrnych z krzyżkami dużych 2, tabliczek dużych srebrnych 2, tabliczek mniejszych srebrnych 2 accesit tabliczek małych srebrnych 3. Korallów sznurów 4, obrazek za szkłem 1, obrazków na blasze malowanych 2, kryształ w drzewo oprawny 1". Były tu też różne koraliki, ozdoby, firanki. Drugi ołtarz nosił wezwanie Zbawiciela, „na którym korona

⁹ APL, CHKGK, nr 101, k. 359 v-360.

¹⁰ APL, CHKGK, nr 109, k. 10-13; A. Zahorski, *Lipski Tadeusz h. Grabie (1725-1796)*, w: *PSB*, t. XVII, s. 345.

srebrna w miesiąc robiona jedna, serce srebrne w promienie robione jedno, firanek kitajczanych zielonych 2". Trzeci ołtarz protekcji Najświętszej Panny, „na którym koronka mała z krzyżykiem srebrnym”. Czwarty ołtarz Wniebowzięcia Panny Maryi, „na którym korona srebrna jedna, druga mała srebrna”. Piąty ołtarz św. Mikołaja, „na którym korona srebrna z krzyżykiem jedna, miesiąc srebrny 1, krzyż spiżowy 1”.

„Te wszystkie 5 ołtarzów snycerską robotą robione, złotem i srebrem adornowane. Obraz procesjonalny 1, snycerską robotą robiony, malowany z klamrami czterema żelaznymi. Innych obrazów tak na drzewie jako i na płótnie malowanych 43. Apostołów na drzewie malowanych na ścianach 12. Szósty ołtarz św. Michała Archaniola, na którym koronka srebrna jedna, wrót carskich i siewierskich nie ma.

Sama Cerkiew drewniana brusowana w trynguł robiona pod kopułą jedną i krzyżykiem żelaznym, gontami pobita, ale już częścią znacznej potrzebuje reperacji, do której okien w ołów oprawnych 15 i te częścią potrzebują naprawy. Drzwi 3 podwójnych na zawiasach żelaznych, pod którymi progi znacznie powygniwały z zasuwami trzema żelaznymi i zamkami trzema wewnętrznymi w górze, w dole zasuwki żelazne, jednostajnych drzwi 4, jedno do zakrystii, drugie *ex opposito* do skarbcu, trzecie na chór, czwarte nad schodami na zawiasach. Chór na koło cerkwi wysmienitą stolarską robotą robiony, niemalowany, w którym podłoga należyta cała, w około podłoga w kwatery wysmienicie aplikowana, sztuka sztukatorsko robiona, w kaplicach podobna do tej”.

Przy cerkwi stała dzwonnica drewniana w „węgiel wystawiona, porządnie gontami pobita z kopułą i krzyżykiem żelaznym”. Cmentarz był „oparkaniony dylami rżniętymi z oczapami w trynguł zrobionymi”.

Wizytator stwierdzał, „że plebania ze wszystkim od miasta zgożała, na którą plac nadany z dawna o miedzę, z jednej strony od wschodu słońca Symeona Zielonki, i z drugiej strony od zachodu Demiona Ostaszewskiego, z trzeciej strony gościniec, przez który wchodzi do cerkwi, z czwartej strony strużka alias rzeczka, na tymże samym placu przy rzeczce sadzawka mała do cerkwi należąca”. Był też plac na browar znajdujący się przy gościńcu siedleckim oraz plac na szkołę

kę i szpital znajdujący się naprzeciwko cmentarza: „na tymże samym placu szkółka we dwoje mieszkania subtelne, od drogi bez komór przez sień szpitalik dla ubogich pod jednym dachem wybudowany i już stary, słomą dach okryty”. W szkole uczył bakałarz Michał Grzybowski „brackim sumptem na zawsze ulokowany”.

W skład parafii wchodziło miasteczko Sokołów (116 domów), gdzie było „ludzi sposobnych do przyjęcia sakramentów 416, nie sposobnych 111”, wieś Kupientyn (9 domów): sposobnych – 30, nie sposobnych – 12 i wieś Bałki (6 domów): sposobnych – 20, nie sposobnych – 4¹¹.

Podobne informacje o cerkwi i jej wyposażeniu przynosiła wizytacja sporządzona w 1789 r., kiedy właścicielem miasta i dóbr sokołowskich był Michał Kleofas Ogiński, w owym czasie miecznik Wielkiego Księstwa Litewskiego, znany kompozytor, a proboszczem pracujący tu od 1764 r. Leon Zatkalik¹². Wizyta ta wspominała dodatkowo o ławkach i ambonie. Zwiększyła się też nieznacznie liczebność parafii. Była nowo wystawiona plebania i inne zabudowania. Spis funduszy wymieniał fundację Tadeusza Lipskiego uczynioną 10 maja 1757 r. „W tym funduszu jasna specyfikacja gruntów to jest włók 3 we 3 pola także i sianożęci między tymi włókami znajdujących się. Oprócz tego placów 3, jeden na plebanię, drugi na gumna, trzeci na browarek”. Do liturgii używano wielu pięknie oprawionych ksiąg, ewangeliarzy, służebników i innych drukowanych m.in. w Supraślu¹³.

Generalne zmiany w wyposażeniu nastąpiły zapewne w 1730 r., kiedy wybudowano nową cerkiew, która praktycznie nie różniła się od kościoła rzymskokatolickiego. Nie było tu ikonostasu czy carskich wrót. Świątynia miała ołtarz główny i ołtarze boczne urządzone w stylu barokowym z rzeźbami i obrazami malowanymi na płótnie. Istniał chór muzyczny, ambona, i ławki. Wyposażenie to pokazuje, jaką ewolucję przeszedł obrządek wschodni i jak mocno zjednoczył się z rzymskokatolickim. Zmiany te związane były z reformą Cerkwi

¹¹ APL, CHKGK, nr 109, k. 11-13.

¹² G. Ryżewski, *Michał Kleofas Ogiński jako właściciel Sokołowa Podlaskiego*, w: *Michał Kleofas Ogiński w Sokołowie Podlaskim*, Sokołów Podlaski 2005, s. 5-14.

¹³ APL, CHKGK, nr 132, k. 631-632.

unickiej, jaką wprowadził Synod Zamojski w 1720 r. Trzeba jednak stwierdzić, że były one wprowadzane w różnych parafiach dekanatu sokołowskiego w niejednakowym czasie. Czasami jeszcze w II połowie XVIII w. funkcjonowały ikonostasy a brak było wielu elementów charakterystycznych dla Kościoła rzymskiego. Taką – można by rzec – okazją do wprowadzenia zaleceń synodalnych na dużą skalę była zawsze budowa nowej świątyni. Podobnie było i w Sokołowie, gdzie jeszcze 7 lat po synodzie mimo zaprowadzenia pewnych elementów katolickich dominowało wyposażenie prawosławne. Nowo wybudowana zaś w 1730 r. świątynia w zasadzie nie różniła się od kościoła rzymskokatolickiego, jak pokazywały inwentarze z 1757 i 1789 r.

Ważnym wydarzeniem w życiu religijnym i to nie tylko parafii unickich w XVIII w. były misje prowadzone przez zakon bazylianów. Zwykle trwały one po 3 a nawet 4 tygodnie, ściągaly rzesze wiernych obu obrządków z bliższej i dalszej okolicy i przyczyniały się do pogłębienia ducha religijnego. Wiemy, że misje takie zostały przeprowadzone w Sokołowie w 1788 r.¹⁴

Sytuacja taka trwała do rozbiorów. W 1795 r. ziemie te zagarnęła Austria. Zmieniała się także przynależność administracyjna parafii Kościoła unickiego egzystujących na omawianych terenach. Przed rozbiorami Sokołów i okoliczne parafie unickie wchodziły w skład unickiej diecezji brzeskiej dekanatu drohiczyńskiego¹⁵. Austriacy utworzyli dekanat sokołowski, wchodzący w skład diecezji brzeskiej, do którego w 1805 r. należały następujące parafie: Seroczyn (kolacja: Stanisław hrabia Ossoliński starosta sulejowski; paroch: Paweł Jankowski; liczba dusz: 172), Łazów (kolacja: Stanisław hrabia Ossoliński starosta sulejowski; paroch: Andrzej Tąkiel; liczba dusz: 202), Gródek (kolacja: królewska; paroch: Symeon Tąkiel; liczba dusz: 368), Rogów (kolacja: Adam Szydłowski starosta mielnicki; paroch: Jan Żukowski; liczba dusz: 241), Sawice (kolacja: Adam Szydłowski starosta mielni-

¹⁴ D. Wereda, *Parafia unicka w Sokołowie w XVIII wieku*, w: 575-lecie Sokołowa Podlaskiego, Siedlce 2000, s. 25; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce XVII-XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, Lublin 1939, s. 49.

¹⁵ J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1996, s. 49-51; D. Wereda, *Unickie parafie dekanatu drohiczyńskiego w II połowie XVIII wieku*, „Rocznik Białkopodlaski” 1997, t. V, s. 23-33.

cki; paroch: Jakub Wokulski; liczba dusz: 75), Szkopy (kolacja: Antoni Ciołkowski; paroch: Łukasz Pawłowicz; liczba dusz: 304), Łysów (kolacja: Ignacy Kuczyński chorąży mielnicki; paroch: Paweł Sawicki; liczba dusz: 396), Sokołów (kolacja: Michał Ogiński, podskarbi Wielkiego Księstwa Litewskiego; paroch: Jan Zatkalik; „kooperator”: Bazyli Zatkalik; liczba dusz: 1006), Czołomyje (kolacja: Konstancja Ciecierska stolnikowa drohicka, Dominik Ciecierski syn; paroch: Bazyli Chałampowicz; liczba dusz: 609), Hołubla (kolacja: Konstancja Ciecierska stolnikowa drohicka, Dominik Ciecierski syn; paroch: Michał Mieleszkowicz; wikary: Nicefor Romanowicz; liczba dusz: 253), Czekanów (kolacja: Konstancja Ciecierska stolnikowa drohicka, Dominik Ciecierski syn; paroch: Bazyli Jarmolski; liczba dusz: 134), Mordy (kolacja: Konstancja Ciecierska stolnikowa drohicka, Dominik Ciecierski syn; paroch: Tomasz Połoski; liczba dusz: 202), Grodzisk (kolacja: królewska; paroch: Wincenty Pawłowicz; wikariusz: Paweł Firsewicz; liczba dusz: 1085). Dziekanem sokołowskim był w tym czasie ksiądz Wincenty Pawłowicz. Po utworzeniu Królestwa Polskiego w 1815 r. dekanat sokołowski wszedł w skład diecezji chełmskiej¹⁶.

Z innych istotnych wydarzeń tego czasu należy wymienić zmianę właścicieli dóbr i miasta. Otóż w 1808 r. na publicznej licytacji Sokołów nabył od Michała Kleofasa Ogińskiego dziedzic okolicznych wsi Karol Kobyliński za sumę 51 3220 zł i 26 gr. Kobylińscy wystawili nowy drewniany budynek cerkwi, ponieważ stary spłonął w wielkim pożarze miasta 1809 r.¹⁷

W 1826 r. greckokatolicki dekanat sokołowski liczył 7497 wiernych w tym 3742 kobiety i 3755 mężczyzn. „W ostatnim roku” urodziło się 177 chłopców i 183 dziewczynki, zawarto 74 małżeństwa, i zmarło 123 mężczyzn i 113 kobiet. Na ospę umarło 12 dzieci. Pod rubryką: „Kościoły rychłej reperacji potrzebujące” wymieniono: Czołomyje – w dachu i podłodze, Czekanów – całkowitej restauracji, Łysów – w dachu i podłodze, Łazów – w podwalinach¹⁸.

¹⁶ APL, ChKGK, nr 145, k. 212-213.

¹⁷ J. Kazimierski, *Zarys dziejów miasta Sokołowa do 1867 r.*, w: *Dzieje Sokołowa Podlaskiego i jego regionu*, Warszawa 1982, s. 100-104.

¹⁸ APL, ChKGK, nr 148, k. 44-45 v.

W 1828 r. sprawujący nadal obowiązki dziekana sokołowskiego ks. Pawłowicz sporządził następującą charakterystykę kapłanów pracujących w jego dekanacie:

1. Ks. Paweł Jankowski kanonik katedralny, wicedziekan sokołowski, lat 55, pracował w Seroczynie od 29 lat. Nauki świeckie pobierał w Białej, Lublinie, Chełmie i Krakowie a duchowne w Chełmie. „Jak w nauczaniu prywatnem i publicznem z ambony tak w pełnieniu wszelkich powinności innych pasterza dusz pilny jest i przykładowy”.

2. Ks. Andrzej Tąkiel, lat 64 od 35 lat duszpasterzował w Łazowie. Nauki świeckie pobierał w Węgrowie a duchowne w Brześciu Litewskim. „Przyzwoicie się sprawuje i należyty dozór dusz utrzymuje w parafii”.

3. Ks. Jan Wasilewski, lat 55, od 14 lat był proboszczem w Gródku. Nauki świeckie pobierał we Włodawie a duchowne w Chełmie. „Jakkolwiek porządek w cerkwi, nie mniej i w parafii dozór utrzymuje”.

4. Ks. Symeon Nowicki, lat 51, od 13 lat pracował w Czekanowie. Nauki świeckie pobierał w Siemiatyczach a duchowne w Chełmie. „Z dokładną zdadnością i pilnością obowiązki wszelkie parocha spełnia”.

5. Ks. Paweł Sawicki, lat 61, od 31 lat pracował w Łysowie. Nauki świeckie pobierał w Drohiczyźnie a duchowne w Brześciu Litewskim. „Pilnie i przykładowie parafii swej dozoruje”.

6. Ks. Walenty Lada, lat 40, od 11 lat był proboszczem w Czołomyjach i administratorem w Mordach i Hołubli. Nauki świeckie pobierał w węgrowskim gimnazjum a duchowne we Lwowie i Chełmie. „Na kongregacjach rzadko bywa, dogląda jednak parafiiów tyle, że żadna skarga przeciw niemu nie jest urzędownie podana”.

7. Ks. Ludwik Łącki pracował w Sawicach i Szkopach. Nauki świeckie pobierał w Białej a duchowne w Chełmie. „Pilnie gorliwie obowiązki duchowne dopełnia”.

8. Ks. Leon Zatkalik był administratorem w Sokołowie. Nauki świeckie pobierał w Węgrowie a duchowne w Chełmie. „Wielką nadzieją czyni, że będzie dobrym pasterzem nadal, jakim się okazał w początkach”.

9. Ks. Jan Pawłowicz, lat 29 był „kooperatorem” w Grodzisku. Nauki świeckie pobierał w Węgrowie a duchowne w Chełmie i War-

szawie. „Najzdatniej i najpilniej wszelkie duchowne obowiązki dopełniać przywykł”.

10. Ks. Wincenty Pawłowicz dziekan sokołowski, kanonik katedralny chełmski, surogat podlaski, lat 62. Od 34 lat pracował w Grodzisku. Nauki świeckie pobierał w Brześciu Litewskim a duchowne w Alumnacie Papieskim w Wilnie i w Łucku, gdzie był instruktorem seminarium przez 6 lat. W rubryce, gdzie oceniał pracę kapłanów swego dekanatu, zapisał: „Zapisanie tej rubryki do wyższej zwierzchności należy”¹⁹.

Kiedy doszło w 1839 r. do kasaty unii na ziemiach włączonych do Rosji, rząd carski przystąpił z dużą energią do likwidacji Kościoła greckokatolickiego w Królestwie Polskim. Już w 1834 r. erygowano w Warszawie arcybiskupstwo prawosławne, którego zadaniem była likwidacja unii. Cel ten realizowano bardzo różnorodnymi sposobami. Aby zmusić kolejnych biskupów chełmskich do uległości, nie przebierano w środkach, od przekupstwa poczynając a na prześladowaniach i zsyłkach kończąc. Naciskom tym poddani byli kolejni administratorzy diecezji: Filip Felicjan Szumborski (1828-1851), Jan Teraszkiewicz (1851-1863), Jan Kaliński (1863-1866). Żądano od nich wprowadzenia zmian w liturgii, wprowadzenia języka rosyjskiego do kazań i katechizacji. W 1864 r. zamknięto klasztory bazylikańskie w Białej, Chełmie, Lublinie i Zamościu (pozostawiono tylko jeden w Warszawie). Zrusyfikowano seminarium duchowne w Chełmie. Rozporządzenie z 26 lipca tego roku odbierało szlachcie prawo patronatu w cerkwiach. Wybór i osadzanie świąszczenników od tego momentu spoczęło w rekach władz terenowych. W 1866 r. wywieziono biskupa Kalińskiego do Wiatki, gdzie zmarł w tymże roku „w niewyjaśnionych okolicznościach”. Był to ostatni unicki duszpasterz, który był wierny religii unickiej. Jego następcą został Józef Wójcicki (1866-1868), który dążył do odcięcia unitów od Kościoła rzymskokatolickiego i zaprowadzenia prawosławia. Zakazał on kazań w języku polskim, zniósł godzinki, różańce, szkaplerze, gorzkie żale, kolędy i inne praktyki religijne sprzeczne z ortodoksyjnym prawosławiem. Akceptował represje wobec unitów. Aby ekonomicznie uzależnić księży (obarczo-

¹⁹ APL. ChKGK, nr 148, k. 254.

nych ponadto utrzymaniem swych rodzin) od władz, skonfiskowano należące do unickich cerkwi grunty, a kapłanom przyznano roczne pensje. Za swoją działalność Wójcicki został ekskomunikowany przez papieża. W latach 1868-1871 diecezją zarządzał Michał Kuziemski, człowiek, który szczycił się tym, że całe życie walczył z polskością. Pochodzący z Galicji był przywódcą świętojurców (ruskiego ruchu nacjonalistycznego), który walczył w Galicji z polskimi wpływami. Mimo uległości wobec cara i likwidacji kościołów łacińskich w Kodniu, Leśnej i Radechnicy, Kuziemski musiał odejść jako za mało zdecydowany. Ksiądz Likowski twierdził, że w rzeczywistości nie chciał Kuziemski likwidacji unii a tylko wykorzenia z niej naleciałości łacińskich, dlatego został usunięty. Oficjalnie zrezygnował ze względu na zły stan zdrowia. Kolejnym administratorem został Galicjanin Marceli Popiel (1871-1875), który dokonał kasaty unii, używając do tego wszystkich możliwych metod z prześladowaniami ludności na czele. Swój urząd sprawował bez zgody Stolicy Apostolskiej. Do współpracy dobierał duchownych z Galicji, którzy byli wrogo nastawieni do polskości, zażądał od podległych sobie kapłanów złożenia pisemnej deklaracji o przejściu na prawosławie (w razie odmowy groził więzieniem lub wydaleniem ich rodzin z parafii), zniósł święta Bożego Ciała, Niepokalanego Poczęcia Matki Boskiej, św. Józefa, ustanowił święta według kalendarza prawosławnego, usunął relikwie św. Józefata do podziemi kościoła w Białej. W 1873 r. uzyskał od cara pozwolenie na zastosowanie najradykalniejszych środków dla wprowadzenia prawosławnych obrzędów w diecezji. To za jego czasów nastąpiło apogeum prześladowania unii²⁰.

Przywracaniu prawosławia miał służyć również system unickiego szkolnictwa parafialnego. Jak stwierdzała Florentyna Rzemieniuk: „Po zniesieniu unii w Rosji władze zaborcze przystąpiły z kolei do

²⁰ J. Kazimierski, *Walka unitów o zachowanie wiary i polskości na Podlasiu (1836-1905)*, „Prace Archiwalno-Konserwatorskie” 1993, z. 8, s. 66-67. T. Krawczak, *Likwidacja unii w Królestwie Polskim*, w: *Martyrologium unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Siedlce 1996, s. 14-32; tenże, *Zanim wróciła Polska. Martyrologium ludności unickiej na Podlasiu w latach 1866-1905 w świetle wspomnień*, wybór i oprac. T. Krawczak, Warszawa 1994; R. Soszyński, *400-lecie Unii Brzeskiej*, Michalineum 1996, s. 46-49.

likwidacji obrządku greckokatolickiego w Królestwie Polskim. W procesie walki z unią dużą rolę miało odegrać wyodrębnienie szkolnictwa unickiego z dotychczasowego systemu edukacyjnego Królestwa. Odłąbność tę zastosowano tylko w stosunku do unitów. Ludność innych wyznań nadal korzystała z powszechnego szkolnictwa elementarnego²¹. W Sokołowie jednak było inaczej, cała bowiem ludność miała pobierać nauki w szkole unickiej.

W piśmie z 1849 r. rząd gubernialny przysyłał Konsystorzowi Generalnemu Diecezji Chełmskiej kopię rozkazu namiestnika Królestwa Polskiego „w przedmiocie stopniowego zaprowadzania szkół parafialnych”. Proszono też proboszczów i urzędników o sporządzenie raportów z wykazami parafii, miast i wsi, gdzie takie „szkoły zaprowadzone być mają”²². O planowanej organizacji szkolnictwa mówiło inne pismo z tego roku: „Rusini obrządku grecko-unickiego zamieszkali w guberni Lubelskiej i Augustowskiej, a którym dozwolone jest i zapewnione zachowanie obrzędów i zwyczajów wschodniego Kościoła, oraz nabożeństwo w języku słowiańskim, pragnąc ażeby dzieci ich uczyły się zasad wiary tegoż wyznania w ich właściwym rodzinnym języku, kilkakrotnie podawali prośbę, wraz ze swoimi kapłanami o ustanowienie przy szkołach początkowych w miejscu ich zamieszkania znajdujących się, nauczycieli odpowiednich takowej potrzebie, którzy by także uczyli dzieci z nut śpiewu kościelnego używanego w Kościele wschodnim. O tym doniosłem jego cesarsko-królewskiej mości, najjaśniejszy pan przychylając się do rzeczzonej prośby najmiłościwiej wskazać raczył: dla Rusinów greko-unitów poddanych Królestwa Polskiego ustanowić osobne szkoły parafialne przy cerkwiach i klasztorach wzięwszy za zasadę ukaz synodalny z 29 października 1839 r., co do zaprowadzenia szkół parafialnych w guberni ołowieckiej – uczenie w takowych szkołach włożyć na diaków, wychodzących ze szkoły będącej przy seminarium chełmskim i przy tym polecić im pełnienie w cerkwiach parafialnych obowiązków, jakie bezpośrednio do nich należą. Opiekunami tych szkół i nauczycielami katechizmu oraz historii świętej w języku,

²¹ F. Rzemieniuk, *Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772-1914*, Lublin 1991, s. 187.

²² APL, CHKGK, nr 1186, s. 403-404.

w jakim lud mówi w tym miejscu, mają być proboszcze greko-unickcy, dozór zaś nad tymi ostatnimi i nad diakami polecony ma być dziekanom”. W szkołach miano uczyć następujących przedmiotów i umiejętności: „czytanie charakteru cerkiewnego a dla życzących sobie pisanie także, podstawowe modlitwy na pamięć, słuchanie opowieści z historii świętej, katechizm w skróceniu, śpiew kościelny z nut, czytanie i piękne pisanie po rosyjsku, cztery działania arytmetyczne”. Następnie dokument stwierdzał, że: „tam, gdzie więcej jest ludności unickiej, inne dzieci powinny chodzić do szkoły unickiej – inne są wtedy niepotrzebne, chyba że ludność nie unicka będzie chciała ponosić wszystkie koszty drugiej szkoły. Dzieci mogą chodzić do szkoły bezpłatnie, od lat 5, dziewczęta mające więcej nad lat 11 nie będą przyjmowane”. Nauka miała trwać zimą od 1/13 października do 1/13 kwietnia, wiosną i jesienią również w ramach powtarzania materiału „we święta przypadające według ruskiego kalendarza”. W miastach nauka mogła trwać cały rok, jeśli rodzice wyraziliby zgodę, oprócz jednak wakacji i świąt ruskich. Na szkołę mieli składać się rodzice oraz dziedzice dóbr, w których była ludność unicka. „Ponieważ diaki należą do służby cerkiewnej, będą więc oprócz pensji uposażeni gruntem cerkiewnym obszerności 4, 6 i 9 morgów stosownie do ilości gruntu – tudzież domem wystawionym według ogólnych urządzeń dla służby cerkiewnej. W takowym domu ma być także pomieszczona szkoła. Dzieci dostatecznie wyuczone składają egzamin przed dziekanem miejscowym – proboszczem i wójtem gminy”²³.

Jak pokazywała praktyka, niektórzy proboszczowie sami decydowali o przedmiotach, jakich chcieli nauczać i naukę jakich uważali za ważną wbrew cytowanemu wyżej zarządzeniu o organizacji nauczania. W liście biskupa diecezji chełmskiej czytamy, że jeden z dziekanów „zaprowadził w dwóch szkołach parafialnych naukę języka polskiego po dwie godziny w tygodniu, pomimo że język polski nie znajduje się między przedmiotami naukowymi, które stosownie do artykułu drugiego mają być wykładane w szkołach greko-unickich”. W związku

²³ APL, CHKGK, nr 1186, s. 405-413.

z tym prośba do dziekanów, aby stosowali się do powyższego rozporządzenia i do tego samego obligowali podwładnych sobie księży²⁴.

Biorąc pod uwagę fakt, że wykładano w tych szkołach tylko w języku rosyjskim a nauczycielami byli duchowni, często Rosjanie, miały być te szkoły typowym narzędziem wynarodowienia i rusyfikacji ludności unickiej ślinie przywiązanej do swej wiary katolickiej i polskości²⁵.

W 1850 r. władze stwierdzały, że po zapoznaniu się z raportami i operatami, dotyczącymi organizowania szkół elementarnych grecko-unickich, w powiecie siedleckim szkoły takie winny powstać w mieście Sokołowie i wsi Seroczyn²⁶.

Władze organizujące szkolnictwo uznały zatem, że Sokołów był miastem, w którym przede wszystkim powinno się zorganizować unicką szkołę parafialną. Argumentowano w ten sposób, że mieszkało tu stosunkowo dużo unitów, którzy chętnie posyłali dzieci do miejscowej szkoły elementarnej i byli przychylnie nastawieni do spraw oświaty w ogóle. Innym argumentem był fakt istnienia w Sokołowie stałego funduszu w wysokości 15 rbs, przeznaczonego dla „nauczyciela czytania chóralnego w cerkwi greko-katolickiej”. Ostatecznie zaproponowano, aby szkołę utworzyć w miejsce istniejącej dotychczas szkoły elementarnej. Decyzja ta wywołała oburzenie mieszkańców miasta i korespondencję z władzami. Dziekan sokołowski pisał w 1850 r. do biskupa (który był rzecznikiem społeczeństwa), że ogół mieszkańców nie życzył sobie mieć jedną szkołę dla wszystkich dzieci w mieście i okolicy, bo dotąd nie było między dziećmi żadnej różnicy ze względu na obrządek czy narodowość. Stwierdzano też że szkoła unicka zbyt mocno obciąża finansowo rodziny unickie. Dziekan też zwracał uwagę, „że obecnie brak jest podręczników szkolnych dla szkółek parafialnych, co jest niezbędnie potrzebne przy realizacji programów nauczania”. W szczególności chodziło o podręcznik do nauki języka słowiańskiego. Władze jednak nie wzięły pod uwagę opinii mieszkań-

²⁴ APL, CHKGK, nr 1186, s. 600-601.

²⁵ F. Rzemieniuk, *Unickie szkoły pocztkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772-1914*, s. 90-94.

²⁶ APL, CHKGK, nr 1186, s. 415-416.

ców i powołany został komitet organizacyjny utworzenia tej placówki edukacyjnej. W skład komitetu weszli: burmistrz miasta, wójt gminy, miejscowy proboszcz i kilku mieszczan. Diedzic sokołowski uchylił się od uczestnictwa w komitecie. Ostatecznie szkoła parafialna powstała tu w roku szkolnym 1851/1852 w miejsce zlikwidowanej szkoły elementarnej. Mieściła się podobnie jak elementarna w wynajętym budynku w mieście²⁷.

W 1851 r. dziekan sokołowski Leon Zatkalik pisał do biskupa chełmskiego, „iż szkoła parafialna grecko-unicka w mieście Sokołowie w dniu 2/14 stycznia 1852 r. uorganizowana i nauczyciel jej Tomasz Wiński zainstalowany został. Jak nie mniej, że w pierwszym dniu otworzenia szkoły zapisało się uczni 25, lecz tylko same chłopcy – bo dziewczęta kiedy język polski nie ma być wykładanym w tej szkole, oświadczyli, iż nie mają czego się uczyć – a rodzice ich domagają się o utrzymanie szkoły elementarnej, jaka dotychczas istniała”²⁸.

Powołanie szkoły nie zakończyło protestów i nie zlikwidowało niezadowolenia mieszkańców. Szczególnie kiedy rozpisano składkę na budowę nowej szkoły i budynków gospodarczych, którą obciążono tylko niezamożną ludność unicką, protesty wybuchły ponownie. W 1858 r. pisał w tej sprawie pełnomocnik dziedzica S. Trzeciński do naczelnika powiatu. Według niego, szkoła parafialna unicka w Sokołowie była niepotrzebna, gdyż pozbawiała możliwości korzystania z nauki dzieci większości mieszkańców miasta. Uważano, że diak nie spełniał warunków stawianych nauczycielom szkół początkowych. Dotychczas do szkoły elementarnej uczęszczało około 100 uczniów rocznie, wśród których unicy stanowili 33%, „obecnie zaś uczęszcza 20 dzieci w ogóle”. Władze jednak nie brały tych opinii pod uwagę, przelewając cały ciężar utrzymania szkoły na unitów. Szkoła zajmowała połowę domu szpitalnego, którego stan techniczny był zły. Piec, komin i podłoga wymagały gruntownych remontów. Salka szkolna mieściła się w kuchni. Nie było żadnych budynków towarzyszących. W 1864 r. szkołę przeniesiono do budynku cerkiewnego, gdzie mieszkał również

²⁷ F. Rzemieniuk, *Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772-1914*, s. 274.

²⁸ APL, CHKGK, nr 1186, s. 630.

nauczyciel. W 1865 r. szkołę zamieniono na główną miejską, w której uczyły się dzieci wszystkich mieszkańców miasta i okolicy. Językiem wykładowym stał się odtąd język polski zgodnie z wydanymi przez cara ustawami szkolnymi²⁹.

W dekanacie sokołowskim próbowano też stworzyć dwie inne początkowe szkoły unickie w Grodzisku i Seroczynie. Z różnych powodów, wśród których były brak uposażenia, budynków oraz niechęć miejscowej ludności unickiej, szkoły te nie rozpoczęły nauczania, chociaż szkołę w Grodzisku powołano oficjalnie 8 września 1853 r. a nawet budowano budynek szkoły, który ukończono w 1865 r. Po ukazie carskim o reorganizacji szkolnictwa początkowego w Królestwie Polskim, w 1866 r. otwarto w Grodzisku „szkołę rusko-unicką”, która została przyjęta przez społeczeństwo z wielką niechęcią i nigdy nie rozpoczęła swoich funkcji dydaktycznych. Szkoła w Seroczynie mimo usiłowań władz nie została zorganizowana, chociaż uznawały one Seroczyn za miejsce, w którym szkoła unicka powinna być zorganizowana³⁰.

Wszystkie opisane wyżej metody rusyfikacji nie odnosiły oczekiwanych rezultatów. Wobec tego przystąpiono do systematycznych represji wobec ludności. Pierwsza ich fala przeszła w latach 1867-1868 i polegała na „oczyszczeniu” unickich cerkwi z katolickich „naleciałości”. Polegało to na wprowadzeniu liturgii rosyjskiej, likwidacji wyposażenia cerkiewnego: ławek, organów, konfesjonałów, usuwaniu ołtarzy bocznych i wprowadzaniu ikonostasu. Ludność unicka odpowiadziała na to silnym oporem, uznając to za zamach na ich religię, który ma doprowadzić do kasaty unii tak, jak miało to miejsce na ziemiach zabranych. Dla złamania zdecydowanego oporu unitów zastosowano kary pieniężne, postój wojsk, bicie oraz wywózki opornych kapłanów. Spodziewano się bowiem, że pozbawieni przywództwa swoich duchownych unicy łatwiej ulegną przemocy. Wszystkie zastosowane przez zaborców metody spełzły jednak na niczym. Unicy wiernie stali przy wierze swoich przodków. W związku z tym władze

²⁹ F. Rzemieniuk, *Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772-1914*, s. 275.

³⁰ Tamże, s. 272-273.

rosyjskie zastosowały najbardziej okrutne prześladowania, tocząc na tych terenach regularną wojnę religijną.

W latach 1874-1875 unickie parafie Podlasia były praktycznie pod okupacją wojskową. Represje wobec ludności dokonywano w sposób systematyczny i zorganizowany. Jednym z najczęściej stosowanych metod nawracania były wysokie, rujnujące kontrybucje, które nakładano na opornych, jak i na całe wsie. Były one tak wysokie, że zmuszały do wyprzedazy mienia a niejednokrotnie doprowadzały do licytacji gospodarstw, prowadząc ludzi do całkowitej ruiny gospodarczej.

Innym środkiem represji były postoje wojska we wsiach opornych parafii. Na wieś nakładano obowiązek utrzymania i kwaterunku określonej liczby wojska piechoty lub konnicy – najczęściej byli to kozacy. W niektórych wsiach oddziały rosyjskie stacjonowały kilka miesięcy (Grodzisk). Żołnierze zjadali zapasy, wybijali inwentarz, tratowali pola, egzekwowali kontrybucje i dokonywali wielu swawoleństw, na które władze przymykały oczy. Jako przykład może posłużyć parafia Hołubla dekanatu sokołowskiego, gdzie 19 gospodarzy musiało kwatrować 100 kozaków.

Do najpowszechniejszych sposobów tłumaczenia wyższości religii panującej nad unicką było batożenie. Bito wszystkich mieszkańców wsi, którzy nie chcieli przejść na prawosławie. Mężczyźni najczęściej otrzymywali od 100 do 200 nahałek dziennie, młodzież i kobiety od 50 do 150, bito również dzieci powyżej 10 roku życia. Pułkownik Mansfield relacjonował, że w jednej z parafii „włościanie zostali spędzeni i bici przez kozaków tak długo, aż doktor wojskowy oświadczył, że dalsze bicie zagraża ich życiu, potem przepędzono ich przez wół zamarzniętą rzekę, po pas, do cerkwi parafialnej, wpuszczano jednymi drzwiami przez dwa szeregi wojska, podpisywano ich nazwiska na petycji wyznaniowej, wypuszczano drugimi drzwiami”. Częstym środkiem represji było wzięcie.

Oprócz tych rozpowszechnionych represji stosowanych niejako urzędowo dochodziło do okrutnych bestialstw, kiedy dowodzący wyprawą wojskową był wyjątkowym sadystą. Na Podlasiu zasłynęli z okrucieństwa oficerowie: Gubaniew, Kotow, Gołowinski, Kalinski, Klimenko i inni. Gubieniew znalazł się nawet na kartach dramatu *Unici* pióra Marii Gertrudy Skórzewskiej. Miał on się żalić, że choć

wybite przez niego osobiście zęby unitów ważą więcej niż on sam, to w nagrodę za swe usługi otrzymał tylko 200 rubli. W Grodzisku unitów zaprzęgano do sań, którymi kozacy urządzali przejażdżki, zmuszano do zbierania śniegu i błota, stania w polu po nocach na mrozie lub w lodowatej wodzie, znęcano się nawet nad zwierzętami gospodarskimi, które padały z głodu. Najbardziej znane i opisane są oczywiście przykłady Drelowa i Pratulina, gdzie wojsko rozstrzelało broniących swej cerkwi unitów³¹.

Wyżej opisane represje dotknęły również parafie dekanatu sokołowskiego. W latach sześćdziesiątych administratorem parafii sokołowskiej był Władysław Zatkalik syn Leona, dziekana sokołowskiego i proboszcza w latach 1832-1863. Pochodził on z „dynastii” sokołowskich proboszczów, ponieważ jego przodek Leon Zatkalik (ur. 1735) objął parafię w 1765 r. i od tej pory kolejni parochowie pochodzili z tej rodziny³². Władysław urodził się w 1836 r. a wyświęcony został w 1859 r. Administratorem w Sokołowie był w latach 1863-

³¹ G. Welik, *Formy represji stosowane wobec unitów na Podlasiu*, w: *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Siedlce 1996, s. 103-109; J. Pruszkowski (Podlasiak), *Martyrologium, czyli Męczeństwo Unii Św. na Podlasiu*, cz. 1, New Jersey 1983; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1906, cz. II, s. 197-260; M. B. Stykowa, *Męczennicy podlascy w dramacie polskim*, w: *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Siedlce 1996, s. 303-316; *Jak z Unitami obchodzq się w Rosyi? Korespondencja dyplomatyczna przedłożona w Izbie niższej angielskiej z polecenia Królowej, a w odpowiedzi na adres z dnia 5 marca 1877*, Kraków 1877; U. Głowacka-Maksymiuk, *Rola carskiej administracji i wojska w likwidacji unii na Podlasiu*, w: *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Siedlce 1996, s. 113-132.

³² Leon Zatkalik urodził się w 1735 r. Był synem Ambrożego i Anastazji z domu Pudnickiej. Nauki pobierał w Drohiczynie u jezuitów przez 8 lat a następnie na Akademii w Kijowie. W 25 roku życia wstąpił do zakonu jezuitów na jeden rok. Następnie powrócił do Sokołowa, gdzie się ożenił i zajął stanowisko burmistrza. Otrzymał prezentę na parafię mimo niechęci władzy diecezjalnej. Pracował w parafii w latach 1765-1794. Był bardzo religijny, rozumny, praktyczny.

Od 1794 r. Leona zastąpił jego syn Jan Zatkalik. W Sokołowie wspominany był w latach 1794-1797. Później parafię objął syn Jana Wincenty Zatkalik (1797-1836). Świecenia kapłańskie przyjął w 1820 r. W latach 1828-1836 był też proboszczem w Łomazach.

-1868. W 1868 r. został wywieziony w głąb Rosji do guberni pskowskiej za to, że nie godził się na politykę „oczyszczania cerkwi” i stał wiernie przy unii. Ksiądz Pruszkowski tak opisywał okoliczności i powody zesłania tego bohaterskiego kapłana: „Ks. Władysław Zatkalik, proboszcz sokołowski, w 1868 roku został wywieziony do guberni pskowskiej w Rosji za nie przyjęcie do cerkwi schizmatyckich ksiąg narzuconych przez rząd, oraz za swój wpływ, jaki miał pomiędzy duchowieństwem i nie wprowadzenie do cerkwi żadnych nowości z obrzędów prawosławia, które kniaź Czerkawski tak troskliwie starał się rozszerzyć pomiędzy unią. Gdy kozacy przybyli z naczelnikiem nocną porą na probostwo, aby wywieźć tego zacnego kapłana, on chciał jeszcze zebrać swoich parafian, aby się z nimi ostatni raz zobaczyć i pożegnać. Nie dano mu tej pociechy i postanowiono wywieźć go w nocy, aby uniknąć zbiegowiska parafian i otoczenia proboszcza, co mogłoby utrudnić policji zadanie wywieżenia go z parafii. Naczelnik więc obecny przy wybieraniu się proboszcza naglił do wyjazdu, gdy tymczasem proboszcz, krzątając się zwłóczył swój wyjazd do dnia. Na szczęście znużony naczelnik usnął i ledwo błysnęła pierwsza jutrzienka, parafianie oblegli probostwo, pragnąc pożegnać się ze swoim kapłanem. Naczelnik spał, więc ksiądz Zatkalik, korzystając z tego, wyszedł do ludu, aby go uspokoić. Zachęcał przy tem parafian do stałości w wierze apostolskiej i nie krył przed nimi, że przychodzą dni twardych doświadczeń i że każdy kapłan, jaki będzie na jego miejscu, uczący lud nie tak jak on go uczył, będzie wilkiem a nie pasterzem; a więc wtedy lud może go nie słuchać i stawać w obronie swojej wiary i cerkwi. »Gdy zaś stracicie wszystkich kapłanów – dodał – i prawych pasterzy, wtedy sam Bóg i jego Święty Kościół będą waszym pasterzem«. Pokrzepiwszy serca parafian słowem pasterskim zacny ten kapłan z płaczem pożegnał się ze swoimi parafianami, kazał bratczykom podać sobie klucze cerkiewne, owinął je i osznurował, zapieczętował

Kolejnym proboszczem został Leon syn Jana. Urodził się w 1806 r. a wyświęcony został w 1828 r. W latach 1828-1832 był administratorem w Sokolowie a w latach 1832-1863 proboszczem sokołowskim. Pełnił też funkcję dziekana sokołowskiego. Por. M. Kunowska-Porębna, *Parafie Podlasia w świetle „Chełmsko-Warszawskiego Jęparchijalnego Wiestnika”*, s. 242-243.

pieczęcią cerkiewną i oddając je na powrót swoim parafianom rzekł: »Weźcie je od prawdziwego sługi i proboszcza waszego; te klucze są od waszej cerkwi, prawdziwej Matki katolickiej, która wypastowała was w łonie apostołskiej miłości Jezusa Chrystusa, a nie oddawajcie ich nikomu, aż przybędzie do was prawdziwy pasterz, a poznać go umiecie«. Wreszcie naczelnik zerwał się ze snu, przerwał przemowę proboszcza i kazał go natychmiast wsadzić na bryczkę³³.

Po wywiezieniu proboszcza, odbiciu przez wojsko drzwi cerkiewnych i zainstalowaniu rządowego świeszczenika parafianie sokołowscy przestali uczęszczać tu na nabożeństwa a przenieśli się do świątyni katolickiej. Sytuacja taka trwała do 1875 r. W tym roku naczelnik powiatu wezwał unitów sokołowskich do przyjęcia prawosławia. Na publicznych spotkaniach urzędnicy wraz z popami namawiali i rozkazywali zmianę wiary, lecz pozostawało to bez skutku. Przystąpiono zatem do osobistego wzywania unitów przed naczelnika i komisję, gdzie nakazywano im złożenie podpisu, grożąc opornym konsekwencjami. Zachowała się relacja z posiedzenia, gdy zawezwany przed komisję i nakłaniany do zmiany wiary „rozumny i wpływowy gospodarz Antoni Lewkowicz stwierdził: Dawniej apostołowie nawracali do wiary świętej, głosząc ewangelię Chrystusa; lud biegł do nich dobrowolnie, chętnie słuchał ich nauk i przyjmował z ich rąk chrzest święty. Dziś przeciwnie, apostoł – to kozak, zamiast ewangelii – nahajka, a zamiast nauki pokoju – wymyślanie ludziom ostatnimi słowami, jak gdyby to była trzoda chlewna. A gdy wyznawcy prawdziwej wiary dadcie 100, 200 lub 300 nahajów tak, że się z miejsca nie może ruszyć, wtedy wtykacie mu pióro do ręki, albo pędzicie do popa, aby go przeprosić, lub tylko pokazać się jemu i powiadacie wtedy, że on już dobrowolnie i chętnie przyjął prawosławie. Możecie i ze mną zrobić panowie to samo, ale ja wam nigdy prawosławny nie będę”. Za to wystąpienie Lewkowicz został skazany na 8 dni aresztu, a na mieszczan sokołowskich nałożono kontrybucję od 100 do 250 rubli na dom³⁴.

³³ J. Pruszkowski (Podlasiak), *Martyrologium czyli Męczeństwo Unii Św. na Podlasiu*, s. 150.

³⁴ Tamże, s. 151.

W Sokołowie „nawrócenie” przebiegło stosunkowo łagodnie w porównaniu z innymi miejscowościami, o których była już mowa, i łagodniej niż w innych parafiach dekanatu. Dantejskie sceny rozgrywały się, gdy parafia Hołubla nie chciała przyjąć prawosławia. Do miejscowości wysłano kozaków, którzy przez 6 miesięcy stacjonując tutaj dopuszczali się okrutnych zbrodni, katując, rabując i gwałcąc, za co byli chwaleni przez przełożonych. Gdy to nie przyniosło rezultatu, wszystkich mężczyzn popędzono do siedleckiego więzienia a kozacy zaczęli pastwić się nad kobietami i dziećmi. Podobnie było w Grodzisku, gdzie doszło do masakry ludności, dzielnie broniącej swej cerkwi. W sumie akcja „nawracania” zakończyła się wywózkami i śmiercią wielu osób. Z parafii Hołubla wywieziono do Rosji 22 osoby a zakatowano 5, w Czołomyjach zabito jedną osobę a 3 wywieziono w głąb Rosji, z Rogowa wywieziono 2 osoby i zakatowano 2 kobiety, z Gródka wywieziono 2 osoby, z Grodziska osób 12 i 2 zamordowano. Wielu też ludzi zmarło z ran i wycieńczenia w kilka miesięcy po tych wypadkach. W sumie oblicza się, że na Podlasiu wojna religijna spowodowana likwidacją unii pochłonęła około 100 ofiar zabitych, kilkuset rannych, od 1000 do 2000 aresztowanych i zesłanych³⁵.

Unici nie pogodzili się z administracyjnym przypisaniem do prawosławia. Większość z nich po posługę udawała się do księży katolickich, mimo że groziły za to surowe kary. Szczególnie chrzest dzieci w Kościele katolickim uważano za duże wykroczenie. W latach 1883-1894 generał-gubernatorem warszawskim był Józef Hurko. Zasłynął on jako twórca specjalnych komisji weryfikujących wyznanie, które działały w latach 1887-1889. Miały one w przypadkach spornych rozstrzygnąć przynależność do wyznania. Męczeństwo unitów opisywali wybitni pisarze (np. Maria Konopnicka, Stefan Żeromski, Stanisław Reymont) i publicyści. Jeden z publicystów XIX-wiecznych pisał: „Trwający przy swej wierze unita to istny parias, nieszczęśliwy, odar-

³⁵ J. Kazimierski, *Walka unitów o zachowanie wiary i polskości na Podlasiu (1836-1905)*, s. 75-76; J. Lewandowski, *Likwidacja obrządku greckokatolickiego w Królestwie Polskim w latach 1864-1875*, „Annales UMCS” 1966, vol. XXI, s. 213-242; T. Krawczak, *Kształtowanie świadomości narodowej wśród ludności wiejskiej Podlasia w latach 1863-1918*, Biała Podlaska 1982, s. 25.

ty z wszelkich praw, otoczony ze wszystkich stron, ścigany po lasach i pustkowiach, gdzie ze swymi praktykami kryć się musi i jak skorpion otoczony dokoła ogniem wije się i szamocze ten męczennik, co niegdyś w martyrologii katolickiej zajmie miejsce obok pierwszych chrześcijan i rzymskich katakumb”³⁶.

Postawą unitów wzruszona była Maria Konopnicka, która w 1888 r. odbyła wyprawę na Podlasie i w jednym z listów do Teofila Lenartowicza pisała: „Byłam w Białej, w Sokołowie, w Iganiach, w Siedlcach. Dotknęłam się z bliska tej wielkiej rany krwawiącej, tego nawracania unitów. Nie widziano takich rzeczy śmiertelnie smutnych i takiego ucisku. A o to teraz Boga proszę, aby mnie nie odwołał, póki ja nie dotknę oblicza tych ludzi i nie odejmę od nich chusty, na której by oblicze ono zostało. Amen”³⁷. Przebywając w Sokołowie, Konopnicka poznała zakrystiana Krasnodębskiego, z którym rozmawiała na tematy dotyczące położenia unitów. Znalazło to swoje odbicie w relacji poetyckiej:

Dotąd mam przed oczyma zakrystię twą ciemną
I starego unitę, co gadał tam ze mną,
Sypiąc łzami z rzęs siwych [...]”³⁸.

Wojnę o unię władze przegrały. Maria Konopnicka o tym tak pisała:

Od Narwi my są odporne... Od Buga
Od Międzyrzecza, Sokołowa, Biały...
Przemierzyliśmy orenburskie stepy,
Powygniatali więzienne pościele,

³⁶ A. Zalewski, *Towarzystwo Warszawskie. Listy do przyjaciółki przez baronową XYZ*, oprac. R. Kolodziejczyk, Warszawa 1971, s. 453.

³⁷ F. Ziejka, „Czytania podlaskie”. *Unia i unicy w piśmiennictwie polskim na przełomie XIX-XX wieku*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 230; Z. Przybyła, *Unicka „chusta Weroniki” w poezji Marii Konopnickiej*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 240.

³⁸ Z. Przybyła, *Unicka „chusta Weroniki” w poezji Marii Konopnickiej*, s. 248.

Bosonóz lodu deptali czerepy,
Tropem przybużne zapchali kołbiele.
Palki w nas biły i pletnie – jak cepy.
A równo w swoim wytrwalim kościele³⁹.

Unici podlascy woleli umrzeć niż zdradzić wiarę przodków. Posługę duszpasterską niosło im duchowieństwo rzymskokatolickie, mimo niechętnego stosunku władz kościelnych do udzielania takiej pomocy. Biskup lubelski Walenty Baranowski, lojalny wobec władz, wydał okólnik dla duchowieństwa, który zabraniał udzielania unitom sakramentów świętych. Księża katolicycy jednak mimo represji stosowanych przez władze carskie szli z pomocą duszpasterską unitom podlaskim. Spośród 86 księży, którzy w latach 1875-1885 pracowali na terenie byłej diecezji podlaskiej około 60 pomagało unitom. Unitom pomagali m.in. ks. Stanisław Furmanik z Knychówka, ks. Kunowski (lub Kanowski) z Miedznej, ks. Grzegorz Hardej z Repek, ks. Witkowski z Wirowa, ks. Hotyło z Suchożebrów (lub Knychówka, może Antoni Kortyło?), ks. Pawłowski – dziekan sokołowski. Ksiądz Michał Dąbrowski wikary z Sokołowa pracujący na rzecz unitów od 1875 r., mimo że wystrzegał się chrztów i ślubów, które mogły łatwo ściągnąć policję, został w 1886 r. zesłany na pół roku do klasztoru ojców reformatów w Wysokim Kole. Znana jest postać ks. Marcelego Sikorskiego, wikarego w kościele św. Barbary w Warszawie, który w przebraniu pod pretekstem nauki pszczelarstwa objeżdżał m.in. wsie unickie powiatu sokołowskiego i udzielał tam sakramentów. Misje swoje prowadzili też na tym terenie jezuici. W 1885 r. przybył na Podlasie ks. Maciej Szaflarski, a wkrótce po jego aresztowaniu ks. Teodozy Sozański. Rozpoczął on działalność w okresie wzmożonej czujności policji. Swą akcją duszpasterską objął powiaty sokołowski, konstantynowski i radzyński. Najczęściej przebywał w powiecie sokołowskim, gdyż stąd pochodził jego pomocnik Józef Grudzewski, chłop z powiatu sokołowskiego, który w rodzinnych stronach łatwiej mógł nawiązać kontakt z opornymi unitami. Wybitny uczony Mieczysław Żywczyński stwier-

³⁹ Tamże, s. 256.

dzał, że wydarzenia końca XIX w. na Podlasiu są nie mniej ważne od Kulturkampfu.

Na początku XX w. uległa też ożywieniu działalność duchowieństwa prawosławnego na terenach unickich. Powstawały nowe bractwa religijne, które miały wzmocnić ducha prawosławia, organizowano pielgrzymki do ławry kijowskiej. W Jabłecznie, Leśnej, Wirowie, Teolinie, Radecznicy i Różanymstoku założono prawosławne klasztory. Prowadzono w nich ochronki, przytulki dla starców, szkoły i szpitale. Prowadzono działalność wydawniczą i propagandową. Zakładano czytelnie, rozprowadzano literaturę potępiającą katolicyzm i polskość, a propagującą prawosławie i kult moskiewszczyzny.

Kiedy w 1905 r. car ogłosił edykt tolerancyjny, praktycznie wszyscy dawni unicy przeszli na wyznanie rzymskokatolickie, co świadczyło o zjednoczeniu obu obrządków jeszcze w czasach unickich. Kiedy w 1915 r. z terenów tych wycofało się wojsko i duchowieństwo prawosławne a w 1918 r. Polska uzyskiwała niepodległość, parafie unickie przekształcono na katolickie a cerkwie w kościoły. Przestała tu istnieć tak liczna niegdyś społeczność unicka a jedynym reliktem pozostały cerkwie pounickie, dzisiaj zabytki dużej klasy, które są świątyniami katolickimi. Są to na terenie powiatu sokołowskiego obiekty w Grodzisku (drewniany z XVIII w.), Gródku (drewniany z XVIII w.), Sero czynie (drewniany z XVIII w.), Sawicach (drewniany z pocz. XIX w.), Rogowie (drewniany z pocz. XIX w.), Szkopach (murowany z pocz. XIX w.). W Sokołowie Podlaskim po cerkwi nie ma nawet śladu, w miejscu, gdzie przez wieki funkcjonowały budynki cerkiewne, pozostał tylko zielony skwer⁴⁰.

⁴⁰ K. Maksymiuk, *Opieka duchowieństwa katolickiego nad unitami podlaskimi w latach 1875-1905*, w: *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Siedlce 1996, t. 1, s. 155-192; M. Żywczyński, *Głos w dyskusji nad trzecim tomem „Historii Polski”*, „Kwartalnik Historyczny” 1961, t. 68, s. 677-678; J. Kuligowski, *Rewindykacja świątyń pounickich w diecezji siedleckiej w latach 1918-1939*, w: *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, t. 1, s. 322-340; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, Sandomierz 1933, t. 2.

RADOSŁAW DOBROWOLSKI

Szkoły bazyliańskie w Żyrowicach XVIII-XIX w.

Miasteczko Żyrowice, położone w powiecie Słonimskim, według wizyty kanonicznej tamtejszego klasztoru bazylianów z 1804 r. składało się z opactwa i 47 domów¹. Pierwsza cerkiew powstała w Żyrowicach w II połowie XV w. w związku z cudownym zjawieniem się na gruszy w 1470 r. wizerunku Matki Bożej. Świątynię wystawiono na rozległych dobrach podskarbiego litewskiego Aleksandra Sołtana, który otrzymał je za wierną służbę od króla polskiego Kazimierza Jagiellończyka². Sam klasztor powstał dość późno, gdyż według ustaleń historyków dopiero w II połowie XVI w.³

¹ Wśród 47 domów wyszczególniono: 3 domy szlacheckie, 34 - ludności wolnej (rzemieślnicy) oraz 10 - ludności poddańczej (chłopi pańszczyźniani), w których razem mieszkało 86 mężczyzn (Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne /dalej LPAH/, f. 634, op. 1, t. 58, k. 387 v); W latach 80. XIX w. Żyrowice liczyły 304 mieszkańców zamieszkałych w 32 domach (wedle innych danych 516 mieszkańców zamieszkałych w 40 domach) (*Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, Warszawa 1895, t. 14, s. 897-898).

² A. M. Кулагін, *Православныя Храмы на Беларусі*, Мінск 2001, s. 81; Piotr Chomik nie odnosi powstania sanktuarium do Aleksandra Sołtana, lecz jego syna Sołtana Aleksandrowicza, który na mocy przywileju z dnia 20 marca 1493 r. wydanego w Dubiczach otrzymał m.in. dobra w powiecie słonimskim zwane żyrowickimi: „Sołtan Aleksandrowicz objął Żyrowice dopiero po 1493 roku. Nie mogło zatem dokonać się objawienie ikony w dobrach żyrowickich przed tym rokiem, albowiem dobra te



Ilustracja 1. Kościół pobazyliański w Żyrowicach.
Obecnie prawosławny Sobór Uspieński

Dnia 29 października 1613 r., po przystąpieniu do unii kościelnej, za sprawą Jozafata Kuncewicza, właściciela Żyrowic kasztelana smoleńskiego Jana Mieleszki, sprowadzono w to miejsce zakon bazylianów⁴.

nie należały jeszcze do Sołtana Aleksandrowicza” (P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2003, s. 49). Jest prawdopodobne, że nadanie, o którym wspomina wyżej cytowany Piotr Chomik, było potwierdzeniem czy też rozszerzeniem wcześniejszej donacji króla Kazimierza Jagiełłyczyka danej Aleksandrowi Juriewiczowi Sołtanowi. Ponadto należy przypomnieć, iż Sołtan Aleksandrowicz wraz z innymi bojarami ruskimi był propagatorem idei połączenia Kościołów zgodnie z ideami unii florenckiej. Wiosną 1468 r., będąc w Rzymie, został przyjęty do unii z Kościołem łacińskim przez papieża Pawła II, który udzielił mu sakramentów, ale bez uprzedniej rebaptyzacji. „Na polecenie papieża kardynał Bessarion transumował dla niego akt unii florenckiej z 1439 r.” (H. Lulewicz, *Polski słownik biograficzny*, Warszawa–Kraków 2000–2001, t. 40, s. 341–343).

³ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 42.

⁴ Ks. J. Urban, *Św. Jozafat Kuncewicz, Biskup i męczennik*, Kraków 1921, s. 78–79; W II poł. XVI w. właściciele Żyrowic Sołtanowie, porzucając wiarę grecką, przeszli na kalwinizm. W 1605 r. wyrokiem sądu za zabójstwo Żyda Icka Michelewicza z miasta Chomska połowę majątku Żyrowice, należącego do Jana Sołtana, przekazano wdowie po zamordowanym Esterze Chemińskiej. Od niej dopiero Żyrowice (wraz z klasztorem) odkupił w 1606 r. Jan Mieleszko (P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku*, s. 51).

W 1642 r. dla zwiększenia dochodów oraz podniesienia rangi miejsca kultu klasztor żyrowicki otrzymał przywilej na osadzenie miasteczka⁵. Żyrowice były nielicznym przykładem miasta w Wielkim Księstwie Litewskim, którego właścicielem był Kościół unicki. Poprzez szerzenie kultu Matki Boskiej Żyrowickiej, miejscowość w ciągu XVII i XVIII w. stała się powszechnie znaną w całej Rzeczypospolitej i przeszła do historii jako tzw. litewska Częstochowa.

Z raportu prefekta szkół publicznych żyrowickich ks. Bazylego Dessarza z 20 marca 1803 r. dowiadujemy się, że: „Szkola żyrowicka założona została w roku 1631, w późniejszym czasie, to jest w roku 1710 dnia 24 marca, otrzymała przywilej Augusta II króla polskiego”⁶. Powstanie tej placówki edukacyjnej przypadło, więc na okres wcielania w życie reform zakonu bazylianów, przeprowadzonych na początku XVII w. przez Welamina Rutskiego oraz Jozafata Kuncewicza. Jedno z założeń reformy zakładało zorganizowanie nowych szkół. To właśnie z nich miały wyjść kadry duchowieństwa diecezjalnego i urzędników – elity społeczeństwa ruskiego przywiązane do tradycji Kościoła wschodniego pojednane z Rzymem⁷.

Zorganizowanie szkół unickich, które od samego początku miały charakter uniwersalny, wynikało również ze zobowiązania Stolicy Apostolskiej wobec władzy ruskich, którzy przystępując do unii brzeskiej, wysuwali żądania organizowania własnych szkół i seminariów z językiem greckim i cerkiewnosłowiańskim. Biskupi unicy liczyli szczególnie na wsparcie swoich reform ze strony Kościoła rzymskokatolickiego, którego szkolnictwo kościelne stało na nieporównywalnie wyższym poziomie organizacyjnym i merytorycznym. Tylko poprzez oświatę można było wydobyć Cerkiew ruską z odrętwienia, jak również oczyścić ją z protestanckich naleciałości. Papiestwo nie pozostawało dłużne tym oczekiwaniom, zwłaszcza mając w Rzymie działające od 13 stycznia 1577 r. Kolegium Greckie kształcące mło-

⁵ S. Aleksandrowicz; *Miasteczka Białorusi i Litwy*, „Acta Baltico-Slavica” 1970, t. 7, s. 53, 104.

⁶ LPAH, f. 567, op. 2, dz. 50, k. 81.

⁷ M. Pidlypczyk-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie*, Warszawa 1986, s. 17.

dych mężczyzn w duchu unijnych idei soboru florenckiego⁸. Niewątpliwie wsparciem bazyliańskich instytucji naukowych było wydanie w 1615 r. przez kancelarię papieża Pawła V przywileju zrównującego szkoły bazyliańskie ze szkołami jezuickimi⁹.

W tym przełomowym czasie metropolita Rucki (1613-1637) organizował edukacyjne placówki stopnia niższego przy bardziej prężnych klasztorach, a mianowicie w Żyrowicach, Borunach, Czerei, a później w Białej i Mohylewie. W szkole Żyrowickiej, a także w innych uczono przede wszystkim zakonników – nowicjuszy, ale też i osoby świeckie – młodzież. Zakres programu obejmował umiejętność czytania i pisanie oraz początkową znajomość języków starocerkiewnosłowiańskiego oraz łaciny¹⁰.

Regres działalności szkoły w Żyrowicach nastąpił po zniszczeniu Żyrowic podczas najazdu moskiewskiego z 1655 r. Wówczas kozacy atamana Załatarenki spalili klasztor, którym przez 6 następnych lat opiekowali się franciszkanie i bernardyni ze Słonimia. Dopiero w 1660 r. mogli powrócić do Żyrowic bazylianie¹¹. Okres niestabilności politycznej i zawieruch wojennych na przestrzeni XVII w. nie sprzyjał rozwojowi tej placówki, podobnie jak nie przyczyniał się do rozwoju innych ośrodków kultury i oświaty w Polsce. Dopiero od około 1705 r. próby ożywienia bazyliańskiego szkolnictwa doprowadziły do powstania w Żyrowicach studium zakonnego o nazwie „studia philosophica et minora”, które jak podaje Maria Pidlypczyk-Majerowicz, również kształciło młodzież świecką¹².

W wyniku reform Kościoła unickiego podjętych na synodzie zamojskim (1720 r.), a także po połączeniu dwóch prowincji na zakonnej kapitule generalnej w Dubnie w 1743 r., bazylianie zaczęli otwierać na terenie całego Wielkiego Księstwa Litewskiego szkoły publiczne. Jak podaje Edward Likowski: „od tego czasu widzimy bazylianów rywalizujących godnie z najgorliwszymi na misjach lub w szkołach za-

⁸ O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, Lublin–Rzym 1997, t. 1, s. 268-269.

⁹ M. Pidlypczyk-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie*, s. 30.

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ A. M. Кулагін, *Православныя Храмы*, s. 82.

¹² M. Pidlypczyk-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie*, s. 33.

konnikami łacińskimi. Gdy zakon Jezuicki bullą Klemensa XIV został zniesiony, Bazylianie polscy, tak się czuli na siłach, że nie wahali się wziąć na siebie znaczną część ciężaru pracy w szkołach, który przedtem Jezuici dźwigali”¹³.

Najbardziej dynamiczny rozwój bazylińskiego szkolnictwa nastąpił po powstaniu Komisji Edukacji Narodowej w 1773 r. Wówczas zakon bazyliński zaczął przekształcać się w zgromadzenie specjalizujące się w wychowaniu młodzieży, tracąc tym samym na mniszym charakterze. „Rzeczywisty zakon przetworzył się w ten sposób raczej w zgromadzenie księży świeckich, światłych i gorliwych, przestrzegających pewne formy zakonne, ale w gruncie pozbawiony fundamentalnych cnót zakonnych pokory i ducha ubóstwa”¹⁴.

Nowe publiczne szkoły bazylianie zakładali przy znaczniejszych klasztorach mających wykształconych profesorów oraz biblioteki, czyli przeważnie tam, gdzie funkcjonowały wewnątrzzakonne studia. Z tego względu wśród kilkunastu nowo powstałych szkół znajdujemy placówkę żyrowicką, gdzie – jak pamiętamy – funkcjonowała zakonna szkoła filozofii.

Przyjąć należy, że od chwili powstania publicznej szkoły żyrowickiej skierowanej do młodzieży świeckiej, równolegle funkcjonujące przyklasztorne studium zakonne zaczęło przekształcać się w zakład zamknięty, kształcący wyłącznie bazylianskich kleryków. Mimo różnic obie szkoły stanowiły jedną całość, gdyż miały wspólnych nauczycieli – zakonników, a także z uwagi na możliwość kontynuowania nauki w ramach studium. Wielu bowiem absolwentów podwydziałowej szkoły żyrowickiej wstępowało do zakonu bazylianów i kontynuowało studia w unickich klasztorach, a nawet za granicą. Bywało również, że stawali się następnie nauczycielami w publicznej szkole żyrowickiej, w której formowali swoje charaktery i powołanie.

Choć studia zakonne służyły edukacji młodzieży zakonnej i pogłębianiu w nich duchowości, ruskiej kultury oraz obrzędowości Kościoła wschodniego (patrystyka, język starocerkiewnosłowiański), to

¹³ E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1906, cz. 1, s. 57-58.

¹⁴ Tamże, s. 81.

zasadniczo od XVIII w. odpowiadały pod względem przekazu kulturowego innym szkołom zakonnym rzymskokatolickim. Zmiany te miały również swoją analogię w szkolnictwie publicznym. Nowy duch w dualistycznym systemie szkolno-edukacyjnym bazylianów wynikał z realizacji reform Kościoła unickiego, zapoczątkowanych na wspomnianym synodzie w Zamościu. Zakonnicy unicy, szczególnie żyrowiccy, polegając na zachowaniu elementów ruskiej kultury i tradycji liturgicznej Kościoła wschodniego – gruntu unii kościelnej – opierali się coraz bardziej i śміiej na kulturze polskiej. Dlatego też głównym trzonem uczniów zarówno w publicznych szkołach prowadzonych przez bazylianów, jak również w wewnątrzzakonnych studiach, była rzymskokatolicka szlachta. Na tym szerokim horyzoncie zarzucano bazylianom latynizację i polonizację, czego mnisi programowo nie popełniali; raczej jak trafnie zauważyła Maria Pidlypczak-Majerowicz, nie przeciwstawiali się tym ogólnym procesom, aczkolwiek stali na gruncie swojej kościelnej odrębności¹⁵.

Interesujące dane o funkcjonowaniu szkoły żyrowickiej w końcu XVIII w. wnoszą raporty generalnych wizytatorów szkół Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim (1782-1792)¹⁶. W raporcie o Żyrowicach z 1782 r. dowiadujemy się, że oprócz szkoły bazylianie utrzymywali konwikt, w którym mieszkało 20 uczniów, usytuowany w oddzielnym budynku na terenie klasztoru. Nie był to zakład utrzymywany ze skarbca klasztornego ani też z oddzielnego funduszu, lecz opłacany przez uczniów. W sumie uczyło się wówczas w szkole żyrowickiej 170 adeptów. Bazylianie prowadzili nauki stosownie do ustaw KEN, a „zaleta edukacji, młodzież sprowadza z różnych powiatów, zwłaszcza że języka francuskiego i niemieckiego uczą, a stół i stancja w konwikcie niewiele kosztują. Superior miejscowy ks. Serafinowicz, wielce jest przywiązany do nauk rozkrzewiania. Sam na przełożeniu będący, uczył się matematyki. Prefekt ks. Goyżewski,

¹⁵ M. Pidlypczyk-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie*, k. 27.

¹⁶ *Raporty generalnych wizytatorów szkół Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim (1782-1792)*, oprac. K. Bartnicka, E. Szybiak, Wrocław 1974.

z talentów i usilności zalecony, uczył razem filozofii. Nauczyciele są zdadni i w dobrych umiejętnościach polot mający”¹⁷.

Około 1804 r. w klasztorze w Żyrowicach żyło 21 zakonników na czele z superiorem klasztoru ks. Ignacym Baranowskim oraz wikarym ks. Florentym Obniskim. W tym czasie studium zakonne miało profil teologiczny, natomiast studium filozofii funkcjonowało dalej, tyle że w Wilnie przy klasztorze św. Trójcy (miało 3 klasy i w sumie 22 braci zakonnych). Obowiązki nauczycieli w szkole teologicznej żyrowickiej pełnili ks. Fortunat Gintoft profesor teologii i ks. Grzegorz Krupski. Niestety, ze względu na uszkodzenie źródła nie można podać liczby uczniów – zakonników tej szkoły¹⁸. Z kolei w wiadomości o stanie klasztoru żyrowickiego z 25 stycznia 1819 r. dowiadujemy się, że w Żyrowicach funkcjonowała szkoła duchowna, „w której młodzież zakonna uczy się retoryki”. W sumie wizyta wymienia z imienia i nazwiska 14 zakonników studentów¹⁹. Bazylianie prowincji litewskiej poszczególne fakultety studium zakonnego (retoryka, filozofia, teologia), przenosili z jednego miejsca na drugie. Wydaje się, że te zmiany były uzależnione od takich czynników, jak: warunki lokalowe, liczba studentów, czy też od pobytu w danym miejscu zakonnej kadry profesorskiej.

Trzeci rozbiór polski nie spowodował większych zmian w funkcjonowaniu szkół żyrowickich, choć antybazylińska polityka władz odcisnęła się w forsowanym w tym czasie projekcie likwidacji części mniejszych domów zakonnych. Prowincjał litewski bazylianów ks. Paschazy Leszyński, ostatni rektor Alumnatu Papieskiego w Wilnie, w piśmie bez daty (z ok. 1804 r.), do biskupa brzeskiego argumentuje: „dla zachowania najprzód bytności swojej bazylianie potrzebują miejsc na nowicjat, na szkoły na młodzieży swojej tak w niższych klasach, jako też w wyższych edukujących się, na nadgrode wysłużonym, na wygodę niedołężnym, i na poprawę wykraczających. Nie zdaje się więc zbyt uczynnym utrzymać liczbę tych klasztorów, z których jedno jako to: żyrowicki, byteński i torokański są znaczniejsze i utrzymują

¹⁷ Tamże, s. 18.

¹⁸ LPAH, f. 634, op. 3, t. 253, k. 4-74 v.

¹⁹ LPAH, f. 634, op. 1, t. 58, k. 322 v-323.

nowicjat, klasy i teologią scholastyczną. Drugie jako to: ławryszowski, który utrzymuje seminarium diecezjalną; wolniański, który jest domem poprawy; czerłoński, który destynuje się na wygodę niedołężnych; mniej znaczne inne, jako to: grodzieński i kobryński opackie, a te dwa służą jedynie na nadgodę zasłużonym przez publiczne prace i zawiadując zawsze od nominacji osób przez najjaśniejszego monarchę”²⁰.

Cytowane pismo prowincjała Leszyńskiego potwierdza, że klasztor żyrowicki funkcjonował w sieci placówek bazylianskich na Litwie i ze względu na swój profil – centrum życia edukacyjnego, był obok klasztorów byteńskiego i torokańskiego ważniejszym ośrodkiem w zakonnej prowincji.

Przedłużeniem działalności Komisji Edukacji Narodowej (KEN) na terenach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego zajął się na początku XIX w. Uniwersytet Wileński, który w punkcie 52 rozdziału IV Ustawy Uniwersytetu Wileńskiego z 18 V 1803 r. zastrzegał, że szkoły zakonne, a wśród nich bazylianskie, mają stanowić część systemu szkolnego kontrolowanego przez tę uczelnię. W ten sposób zmuszono kler zakonny do większego zaangażowania się w służbie edukacji publicznej w ujęciu oświeceniowym²¹.

Trudno było spadkobiercom KEN po 1803 r. nie zasięgać pomocy szkół katolickich, w tym bazylianskich, w których uczyło się ok. 1/3 wszystkich uczniów szkół zakonnych. Bazylianie w dziedzinie edukacji wyprzedzali daleko pijarów i dominikanów²². Ksiądz Marian Radwan szacuje, iż na progu epoki porozbiorowej w szkołach bazylianskich kształciło się ponad 3000 uczniów²³. Ustalenia te są wysoce prawdopodobne, gdyż oprócz diecezji łuckiej i połockiej, w samej diecezji

²⁰ LPAH, f. 634, op. 3, t. 253, k. 12-12 v.

²¹ D. Beauvois, *Uniwersytet Wileński i szkolnictwo Zakonne (1803-1832)*, w: *Francja Polska XVIII-XIX w.*, Warszawa 1983, s. 183.

²² Tamże, s. 185.

²³ Liczbę szkół średnich bazylianskich Daniel Beauvois określa na 13, natomiast Leszek Zasztowt na 15. Z kolei badacz rosyjski Moroszkina w pracy *Wozsojedinienie Unii*, zamieszczonej w „Wiśniku Jewropy” z kwietnia 1872, wylicza ich 18, tj. w: Kaniowie, Humaniu, Lisiance, Żyrowicach, Barze, Począjowie, Włodzimierzu, Lubarze, Owruczu, Berezweću, Ladach, Ławryszewie, Witebsku, Wierzbilowie, Tołczynie, Brzeń-



Ilustracja 2. Publiczne szkoły bazylianów w prowincji litewskiej w 1809 r.

brzeskiej na początku XIX w. uczyło się 919 uczniów, nie licząc w tym 166 z elementarnych szkółek parafialnych²⁴.

Od początku XIX w. bazylianie prowadzili z Żyrowicach publiczną szkołę w randze powiatowej (dawna podwydziałowa zgodnie ze statutami KEN), natomiast tytułarną szkołą powiatową była niedorównująca bazyliańskiej szkółka kanoników regularnych w Słoni-

ciu, Borunach, Podubisiu (Ks. M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Roma-Lublin 2001, s. 99).

²⁴ „Sumariusz wiadomości o bazyliańskich klasztorach” /zastawienie tabelaryczne dużego formatu/ (LPAH, f. 605, op. 7, t. 96).

mie. Z dokumentów z lat: 1819, 1820, 1823 oraz 1825 dowiadujemy się, że omawianą placówkę podniesiono honorowo do stopnia szkoły gimnazjalnej. Władze uniwersytetu zrównały ją niejako z 2 najlepszymi szkołami w Guberni Grodzieńskiej, czyli z dominikańską szkołą powiatową na stopniu gimnazjum w Grodnie oraz z gimnazjum w Świsłoczy. Nadanie Żyrowicom stopnia gimnazjum było jednak zobowiązujące. Rozwój działalności bazylianów oraz zbierane ze wsząd pochwały spowodowały, że w 1826 r. przy szkole publicznej utworzono gimnazjum z prawdziwego zdarzenia (odpowiednik szkoły wydziałowej). Z pisma Prowincjała Litewskiego doktora filozofii ks. Cezarego Kamińskiego z dnia 4 sierpnia 1826 r. do Rektora Uniwersytetu Wileńskiego Wacława Pelikana dowiadujemy się, że główną przyczyną powołania gimnazjum były nalegania miejscowej szlachty: „publiczności powiatu słonimskiego”. Prowincjał deklarował powołanie i utrzymanie do 2 szkół (powiatowej i gimnazjum) 9 nauczycieli i dziesiątego dozorcę szkoły. Problem był jednak nie w przekonaniu Uniwersytetu do racji stworzenia gimnazjum, ale w zaakceptowaniu tej idei przez Ministerstwo Narodowego Oświecenia, któremu podlegał Nadzorca Wileńskiego Okręgu Szkolnego (Popieczatiel Wileńskowo Uczebnowo Okruga) – Mikołaj Nowosilcow – znany prześladowca Polaków. Ten carski „inkwizytor”²⁵ swoją akceptującą decyzję ujawnił w piśmie № 933 z dnia 25 sierpnia 1826 r. do rektora Uniwersytetu Wileńskiego. Wyraził w nim ogólne uznanie do oświatowej działalności bazylianów oraz tłumaczył, że powołanie gimnazjum będzie dawało lepsze szanse edukacji uczniów z powiatu słonimskiego i sąsiednich, którym znaczna odległość od najbliższego gimnazjum w Świsłoczy uniemożliwiała podjęcie nauki²⁶. Stosunek Nowosilcowa do utworzenia gimnazjum ujmuje również treść listu rektora Uniwersytetu Wileńskiego zaadresowanego do prowincjała Cezarego Kamińskiego²⁷:

²⁵ B. Szyndler, *Mikołaj Nowosilcow (1762-1838). Portret carskiego inkwizytora*, Warszawa 2004, s. 182.

²⁶ LPAH, f. 567, op. 2, dz. 1799, k. 35-35 v.

²⁷ Ten niepodpisany dokument posiada wiele skreśleń, odręcznych poprawek, jak również numer kancelaryjny (№ 950) oraz datę wystawienia na dzień 31 sierpnia 1826 r. Numery kancelaryjne zawarte w treści oraz data wystawienia wskazują jednoznacznie, że autorem minuty był rektor Uniwersytetu Wileńskiego Wacław Pelikan.

Oto jej treść: „J[aśnie] w[ielmożny] kurator wydziału naukowego wileńskiego zgadzając się z moją opinią, że przez urządzenie w Żyrowicach Gimnazjum z zostawieniem i dzisiejszej szkoły powiatowej, poda się mieszkańcom słonimskiego i sąsiednich powiatów od Gimnazjum Świsłockiego odległych, zręczność edukowania ich dzieci, w odpowiedzi na moje przedstawienie dnia 25 sierpnia roku bieżącego polecił mi uawiadomić w. pana, że ceni niezmordowaną gorliwość zgromadzenia ks.ks. bazylianów niosących pomoc w rozszerzaniu prawdziwego oświecenia i z wdzięcznością przyjmując nowe tegoż zgromadzenia przedsięwzięcie dla dobra ogólnego, poczytuje przy tem za przyjemny dla siebie obowiązek prosić Jw. Ministra Oświecenia Narodowego o potwierdzenie gimnazjum w Żyrowicach, a nie wątpiąc o zgodzenie się na to Jw. Ministra poleca mi zrobienie tymczasem należnego w tej mierze rozporządzenia. Wypełniając, przeto takowe polecenie w kopii tu dołączając miło mi jest oświadczyć w. Panu z mojej strony rzetelne ukontentowanie, jakie mam z tego powodu. Zgromadzenie, któremu w.pan przewodniczy przez odczuwającą się gorliwość w rozszerzaniu publicznej instrukcji, potrafiło zwrócić na siebie szczególniejsze względy nasze. Przy tem mam honor prosić w. pana tak o wypełnienie rozporządzenia w rzeczy odkrycia takowego gimnazjum w Żyrowicach jak i o uwiadomienie w zamierzonym czasie jego otwarcia, z dołączeniem listy osób, które mają być przeznaczone do pełnienia obowiązków nauczycielskich w tem nowem gimnazjum”²⁸.

²⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1799, k. 49; Rektor Wacław Pelikan wespół z senatorem Nowosilcowem mieli zbliżone zdanie, jeśli chodzi o bazylianów. Poparcie przez nich projektu utworzenia gimnazjum żyrowickiego wpisuje się w ich starania uchronienia w 1825 r. przed likwidacją 17 szkół oraz wielu klasztorów bazylikańskich. Historycy rosyjscy podejrzewali, że popieranie bazylianów uwarunkowane było przynależnością Wacława Pelikana do Kościoła unickiego, natomiast Mikołaja Nowosilcowa – posiadaniem w okolicach Słonimia, gdzie zakon ten miał przemożne wpływy, olbrzymich dóbr. Minister Szyszkow nie pojmował tej polityki i wołałby działania zdecydowane. „Jeśli kurator rzeczywiście pragnie nawiązać do zamysłów Katarzyny II i wcielić unitów do prawosławia, to po co usiłuje chronić bazylianów? Minister obszernie wyjaśnia, że ci zakonnicy są w Rosji narzędziami papieżstwa; że zawsze byli maską dla jezuitów; że zorganizowani są wedle wzorów zakonów rzymskokatolickich. Jakimiż z resztą motywami może się kierować katolik rzymski, obierając wyznanie posługujące się innym obrządkiem i językiem? – zapytuje nie bez racji Szyszkow. Ich klientela szkolna składa

Powstanie gimnazjum żyrowickiego było więc wspólnym sukcesem prowincjała Cezarego Kamińskiego, rektora Uniwersytetu, a także innych zainteresowanych. Zakon miał z resztą wszelkie atuty, aby wzbudzać bezwarunkowe poparcie wileńskiej wszechnicy. Zakonnicy zagrożeni antyunijną polityką rządu petersburskiego, a także ekspansją chwiejnego w poglądach duchowieństwa świeckiego (podatnego na zakusy administracji i wyznania panującego), nie mieli innego wyjścia, jak służenie pod sztandarem i skuteczną tarczą polskiej oświaty. Uniwersytet z kolei nie mógł nie dbać o rozwój zgromadzenia, które kształtowało świadomość młodego pokolenia szlachty z terenów zabranych Rzeczypospolitej, a było w tym bez cienia wątpliwości celujące²⁹.

Uczniowie

Pod względem liczebności uczniów publiczna szkoła żyrowicka zajmowała czołowe miejsce spośród szkół średnich w Guberni Grodzieńskiej i lokowała się po gimnazjum w Świsłoczy oraz szkole powiatowej w Grodnie prowadzonej przez dominikanów. Choć nie było regułą, generalnie liczba uczniów żyrowickich przewyższała uczących się w szkołach powiatowych: w Szczuczynie (pijarów), Nowogródku (dominikanów), Słonimie (kanoników laterańskich), Łyskowie (misjonarzy) i Lidzie (pijarów). Liczebność żyrowickiej placówki porównywalna była jedynie ze szkołą powiatową w Brześciu, prowadzoną przez to samo zgromadzenie. W przedziale lat 1816-1827 w sumie do 2 szkół bazylikańskich prowadzonych przez ojców bazylianów (żyrowickiej i brzeskiej) uczęszczało ok. 1/4 wszystkich uczących się w całej Guberni Grodzieńskiej. Sama zaś szkoła w Żyrowicach niosła oświatę średnio dla ponad 13% uczniów tej guberni.

się wyłącznie z katolików rzymskich, toteż zaniedbują oni język starocerkiewny. Nie, te praktyki są absolutnie nie do przyjęcia, należy więc ustanowić nad zakonem surową kontrolę" (D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803-1832*, Lublin 1991, t. 2, s. 184-185).

²⁹ D. Beauvois, *Uniwersytet Wileński i szkolnictwo Zakonne (1803-1832)*, w: *Francja Polska XVIII-XIX w.*, s. 192.

Szczegółowe dane dotyczące liczby żyrowickich uczniów w stosunku do całej guberni obrazuje tabela 1, sporządzona na podstawie raportów Dyrekcji Szkół Guberni Grodzieńskiej wysyłanych do Uniwersytetu Wileńskiego na początku każdego roku szkolnego.

Tabela 1. Stosunek liczby uczniów szkół średnich Guberni Grodzieńskiej do szkoły bazylianów w Żyrowicach oraz łącznie do szkół w Żyrowicach i Brześciu

Rok	Liczba uczniów szkół średnich w Guberni Grodzieńskiej	Liczba uczniów w szkole Żyrowickiej	Odsetek uczniów Guberni Grodzieńskiej uczących się w Żyrowicach	Odsetek uczniów Guberni Grodzieńskiej uczących się w Żyrowicach i Brześciu
1816 ³⁰	1556	200	12,85%	23,97%
1817 ³¹	1551	241	15,53%	29,72%
1819 ³²	1514	250	16,51%	31,77%
1820 ³³	1470	253	17,21%	31,63%
1825 ³⁴	1246	130	10,43%	21,51%
1826 ³⁵	1261	132	10,47%	21,97%
1827 ³⁶	1219	148	12,14%	23,54%

³⁰ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 132-133 v; Stan z końca roku szkolnego 1815/16 z raportu Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Hiacynta Krusińskiego z dnia 22 stycznia 1817 r.

³¹ LPAH, k. 104-106; Stan z początku roku szkolnego 1817/18 z raportu Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Hiacynta Krusińskiego z dnia 25 października 1817 r.

³² LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 77 v; Stan z początku roku szkolnego 1819/1820 z raportu Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Hiacynta Krusińskiego z dnia 2 listopada 1819 r.

³³ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 323-326 v; Stan z początku roku szkolnego 1820/1821 z raportu Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Hiacynta Krusińskiego z dnia 2 listopada 1820 r.

³⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1787, k. 354 v-355; Z raportu ogólnego o szkołach w Guberni Grodzieńskiej sporządzonego w dniu 15 grudnia 1825 r. przez Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Ignacego Brodowskiego.

Zaprezentowane dane wyżej liczbowe szkoły żyrowickiej różniły się często od liczb wykazywanych przez tychże samych raportujących w półrocznych lub innych doniesieniach w ramach danego roku szkolnego. Różnice te niosą wiele wątpliwości badaczowi. Są jednak odbiciem, że inauguracja roku szkolnego odbywana w Żyrowicach każdorazowo dnia 1 września, dla wielu uczniów nie oznaczała podjęcia nauki zgodnie z przepisowym terminem.

Najwyższą liczbę uczniów odnotowano na przełomie 2 i 3 dziesięciolecia XIX w.

W 1817 r. było ich 241, w 1818 r. – 309, a w 1820 r. – 253. Wcześniej np. w 1803 r. w Żyrowicach uczyło się 201 „studentów”, a 7 lat później – w 1810 r. było tychże 181.

Najmniejsza frekwencja uczących się w Żyrowicach wystąpiła w połowie 3 dziesięciolecia XIX w. i trwała aż do przemianowania szkoły na unickie seminarium diecezjalne. W 1825 r. było ich zaledwie 130, w 1826 r. – 132, natomiast w 1827 r. – 148. Warto przy tym zauważyć, że okres ten cechuje się ogólnymi tendencjami spadkowymi liczby uczących się w Guberni Grodzieńskiej. Oprócz tego na zmniejszenie liczby uczniów zaważyło powołanie do życia gimnazjum w Świsłoczy oraz jednorazowo kampania Napoleona w Rosji w roku 1812, kiedy liczba uczniów skurczyła się do 116. O tych dwóch negatywnych skutkach spadku frekwencji mówił raport ks. prof. Jana Kantego Chodaniego, który w zastępstwie wizytatora Adama Chreprowicza odbył w dniach 22-24 kwietnia 1814 r. wizytację żyrowickiej placówki. Oto co zanotował znany wileński profesor: „Ta szkoła w dawniejszych latach nierównie więcej miała uczniów niż teraz. Dwie są przyczyny celniejsze tego ubytku. Najprzód założenie Gimnazjum Świsłockiego, które natychmiast znaczną część uczniów majątniejszych tej szkole odebrało. Po wtóre zajęcie szkolnej budowy w roku przeszłym na lazaret, przez co opóźniło się otwarcie szkół. Uczniowie

³⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1927, k. 98 v-99; Z raportu ogólnego o szkołach w Guberni Grodzieńskiej za rok 1826 sporządzonego przez Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Ignacego Brodowskiego.

³⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2186, k. 153; Z raportu ogólnego o szkołach w Guberni Grodzieńskiej za rok 1827 sporządzonego przez Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Ignacego Brodowskiego.

z wolna dopiero aż do nowego roku zbierać się do nich zaczęli, a bardzo wielu przez obawę zarazy w domach pozostało”³⁷.

Kolejną kwestią jest omówienie, jakie grupy społeczne i wyznaniowe korzystały z edukacyjnej posługi bazylianów w Żyrowicach. Bogaty materiał źródłowy w postaci raportów sporządzonych w formie tabel za lata 1803, 1810, 1816, 1818, 1820, 1822, 1826 daje możliwość ustalenia danych i prześledzenia zmian.

Najliczniejszą grupą według stanu społecznego była szlachta, której procent w 1803 r. wynosił 68,66 a następnie z biegiem lat wzrastał, aby w 1820 r. osiągnąć 80%, a sześć lat później 93%. Uśredniając, stan szlachecki reprezentowany był w Żyrowicach przez ok. 76,75% uczniów.

Tabela 2. Stan liczebny uczniów szkoły w Żyrowicach w latach 1782-1826 z rozbiem na pochodzenie społeczne oraz wyznanie, sporządzony na podstawie okresowych raportów

Lata	Ogół uczniów	Procent według stanu społecznego				Procent według wyznania		
		szlachecki	prezbiterowski	włościański i inny	mieszczański	katolicy	prawosławni	dysydenci (Żydzi i Tatarzy)
1782 ³⁸	170	–	–	–	–	–	–	–
1803 ³⁹	201	68,66	26,86	0	4,48	100	0	0
1810 ⁴⁰	181	67,95	28,72	0	3,31	100	0	0
1816 ⁴¹	136	78,68	19,85	0	1,47	100	0	0
1818 ⁴²	309	72,82	21,04	0,32	5,82	100	0	0
1820 ⁴³	250	80,00	14,40	2,00	3,60	100	0	0
1822 ⁴⁴	201	76,12	17,91	1,99	3,98	100	0	0
1826 ⁴⁵	115	93,04	–	–	6,96	100	0	0

³⁷ LPAH, f. 567, op. 2, t. 417, k. 9 v-10.

³⁸ *Raporty generalnych wizytatorów szkół Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim (1782-1792)*, oprac. K. Bartnicka, E. Szybiak, Wrocław 1974, s. 18.

³⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 83 v-84.

⁴⁰ LPAH, f. 567, op. 2, t. 320, k. 59 v.

⁴¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 132 v-133.

⁴² LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 107 v-108.

⁴³ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 63.

Mieszczanie uczęszczający do tej bazylińskiej uczelni stanowili przeciętnie 4,8%. Najwyższy udział tej grupy wystąpił w roku 1826 i stanowił prawie 6,96%. W stosunku do innych szkół poziom ten nie imponował, zwłaszcza że w sąsiedniej szkole powiatowej w Słonimie prowadzonej przez kanoników laterańskich grupa ta była bardziej liczna i dla przykładu w 1810 r. stanowiła aż 11,47%⁴⁶.

Wydaje się słusznym stwierdzić, że Żyrowice ze względu na swoje peryferyjne położenie nie były atrakcyjne dla synów mieszczan. Wybierali oni raczej placówki w dużych lub średnich miastach, zwłaszcza te znajdujące się w miejscach ich zamieszkania. Utrzymując się przy swoich rodzinnych domach, nie musieli opłacać stancji oraz wiktów. Dla wielu ubogich przedstawicieli tej grupy studiowanie w mieście zamieszkania było jedyną formą zdobycia wykształcenia. Zapewne z tego powodu procent mieszczan w szkole bazylianów w grodzie powiatowym Brześciu był nieporównywalnie wyższy niż w Żyrowicach (w 1818 r. stanowił prawie 1/4 wszystkich uczniów, tj. 24,71%)⁴⁷.

Zdawałoby się, że bazylianie chętniej od innych zakonników poświęcali się oświacie podległego im chłopstwa unickiego, jednak tak nie było. W raportach z 1803, 1810 i 1816 r. w ogóle nie odnotowano uczniów pochodzenia „rolniczego”. Dopiero w raporcie z 1818 r. pojawia się w tej szkole jeden przedstawiciel włościan, stanowiący 0,32% ogółu. Dwa lata później w kolejnych raportach za 1820 i 1822 r. obserwuje się wyraźny wzrost reprezentancji tej grupy do 2 punktów procentowych. W tym momencie należy stwierdzić, że udział chłopów w pobieraniu nauk był analogiczny do niektórych szkół Guberni Grodzieńskiej prowadzonych przez zakony rzymskokatolickie, choć niektóre z tych ostatnich z zasady nie przyjmowały synów chłopskich lub dopuszczały pewne wyjątki⁴⁸.

⁴⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1275, k. 57 v-58.

⁴⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 532.

⁴⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 320, k. 24 v.

⁴⁷ LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 110-112.

⁴⁸ Takim wyjątkiem odnotowanym w 1822 r. w gimnazjum świsłockim było umożliwienie jednemu uczniowi „stanu rolnego” przebywania wśród 241 uczniów tej elitarniej szkoły (LPAH, f. 567, op. 2, t. 1275, k. 36 v). Bardziej liberalne podejście do stanu chłopskiego przejawiały w tym okresie szkoły: szczuczyńska, w której w roku szkolnym

Drugą co do wielkości grupą stanową w szkole żyrowickiej byli synowie parochów unickich, określani w tabelach raportowych jako „synowie kapłańscy”, „stanu prezbiterkiego” albo „popowicze”. Uśredniając dane zaprezentowane w tabeli 2, średnia partycypacja tej specyficznej grupy uczniów do wszystkich uczących się wynosiła 21%. Zauważyć należy, że na początku wieku XIX ich udział był najwyższy. W 1803 r. wynosił niemal 27%, natomiast w roku 1810 osiągnął szczytową liczbę wyrażającą się w zaokrągleniu 29%. W drugim dziesięcioleciu udział „popowiczów” zmalał o ponad 7% do danych z 1803 i 1810 r. Spadek ten wypełniony został przez udział rzymskokatolickiej młodzieży szlacheckiej. Dalsze kurczenie się liczby synów prezbiterkich zauważalne jest również w trzecim dziesięcioleciu XIX w., lecz jest mniejsze i stanowi ponad 4% w stosunku do drugiego dziesięciolecia. Tym razem również zwiększył się o ponad 2% udział szlachty oraz o ponad 1% synów mieszczańskich.

Warto zauważyć, że szkoła żyrowicka prowadzona przez bazylianów – elitę Kościoła ruskiego zjednoczonego z Rzymem, nie była na Grodzieńszczyźnie jedynym miejscem edukacji synów parochów unickich. Inne szkoły powiatowe w Guberni Grodzieńskiej oraz gimnazjum w Świsłoczy chętnie przyjmowały w swoje szeregi „popowiczów”, choć zaznaczyć trzeba, że ich procent nigdy nie był większy od spotykanego w szkołach bazylińskich w Żyrowicach czy Brześciu. Niekiedy przekraczał liczbę dwucyfrową, jak w przypadku szkoły powiatowej w Grodnie, do której w roku szkolnym 1818/1819 uczęszczało ponad 15% synów prezbiterkich⁴⁹.

Analizując powszechny udział popowiczów w szkołach prowadzonych przez zakony rzymskokatolickie Guberni Grodzieńskiej przy jednoczesnym spadku liczebności tej grupy w omawianej placówce, można dojść do przekonania, że nie wszystkim parochom unickim odpowiadała bazylińska szkoła w Żyrowicach. Unicki kler świecki,

1818/1819 uczyło się aż 6 włościan (3,61%) na 166 uczniów (LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 130 v-131), oraz słonimska, w której, co było ewenementem w 1803 r. uczyło się 6 uczniów chłopskich (10,51% – zakwalifikowanych w tabeli jako „rozmaity stan”), na wszystkich 57 (LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 45 v).

⁴⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 135.

wywodzący się w przeciwieństwie do bazylianów, z tradycyjnych środowisk rusińskich, od lat był w ostrym sporze z tymi pierwszymi. Niewątpliwie z tego powodu duchowni świeccy z zasady nie chcieli, aby kształtowaniem charakterów ich synów zajmowali się niepopularni bazylianie. Wielu z nich od szkoły żyrowickiej wołało zakonne placówki rzymskokatolickie lub świeckie gminazjum świsłockie, w których podobnie jak i w szkołach bazyliańskich powszechnie panował polski duch szlachecki.

Apogeum sporu przypadło dnia 25 września 1819 r., kiedy na kapitułarne konsylium diecezji brzeskiej w Żyrowicach zjechali niezadowoleni kanonicy i prałaci unicy, którzy następnie podpisali zbiorową skargę na bazylianów⁵⁰. O tym antybazyliańskim ruchu w łonie Cerkwi unickiej daje świadectwo interesujące źródło historyczne przechowywane w zbiorach Oddziału Rękopisów Uniwersytetu Wileńskiego. Jest to bardziej projekt śmiałych reform w diecezji brzeskiej niż typowa skarga, przekazany oficjałowi diecezji brzeskiej ks. Antoniemu Tupalskiemu przez brzeską kapitułę katedralną. Choć stawianym zarzutom trudno odmówić w niektórych punktach braku zasadności (zwłaszcza, że argumenty kanoników oparto na rzetelnej analizie historyczno-prawnej Kościoła wschodniego), to jednak w dziedzinie oświaty kleru żonatego bazylianie zostali oskarżeni niesłusznie. Mal-kontenci przesadnie zarzucali bazylianom celowe działanie antyedukacyjne, stwierdzając, że: „Będąc nieprzyjaźni klerowi, umyślnie żęby ten nie był w stanie im wspierać się, starają się nie [o] oświecenie, ale ciemnotę rozpościerać”⁵¹.

Pretensje być może były zasadne co do trudności dostępu do seminariów unickich, ale przecież pogląd ten nie mógł przyćmić wielkiego zaangażowania zakonu w dziele edukacji popowiczów.

Na zaostrzający się konflikt wskazują również źródła bazyliańskie. W raporcie przełożonego klasztoru żyrowickiego ks. Jozafata Słobodzkiego z dnia 29 grudnia 1821 r., wysłanego „do Rządu Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu”, sugeruje się usunięcie z Żyrowic Konsystorza Brzeskiego zajmującego od 1810 r. część klasztoru,

⁵⁰ Ks. E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego*, cz. 2, s. 30-32.

⁵¹ BUWil, F. 3, t. 1137, k. 85.

na rzecz zorganizowania wygodnych stancji uczniowskich: „Mieszkania dla uczniów w miasteczku Żyrowicach znajdujące się dość są wygodne i liczba ich odpowiada wielości uczących się; na 2 zaś domy, które osądziłem w roku teraźniejszym szkolnym za niewygodne do mieszkania dzieci, włożyłem zakaz kontraktowania na mieszkanie, co spełnionem zostało. Na przyszłą wiosnę spodziewam się, że 3 domy nowo już zaczęte, będą skończonemi. Jeżeliby zaś Konsystorz Brzeski Unitski od lat kilkunastu mieszczący się w Żyrowicach interesowaniem się prześwietnego Rządu Uniwersytetu, gdzie indziej przeniesionym został, dla uczniów szkoły tutejszej wiele by domów [do] wygody przybyło i wieleby niepotrzebnych i dość szkodliwych widoków szkoła tutejsza pozbyła się [sic!]. A gdy klasztor żyrowicki na pomieszczenie konsystorza rzeczzonego musiał wydatkować więcej tysiąca rubli srebrnych, dobrze by więc było, ażeby te mieszkania na wygodę młodzieży uczącej się obrócone być mogły”⁵².

Reasumując, spadek liczby synów prezbiterów unickich w Żyrowicach odnotowany w 1820 i 1822 r. jest odbiciem zaostrzającego się kryzysu w łonie Cerkwi katolickiej; wybuchem niechęci kleru żonatego wobec działalności zakonu bazylianów i odwrotnie.

Pod względem wyznaniowym niemal wszyscy uczniowie szkoły bazylikańskiej byli wyznania katolickiego. Raporty przełożonych tej szkoły nie dają jednakże wyczerpującej odpowiedzi na temat liczby uczniów unickich, którzy konsekwentnie zaliczani byli przez bazylianów do grupy katolików. Liczba synów prezbiterów nie przedstawiała w pełni szacunku młodzieży unickiej. Aby precyzyjnie ją określić, należy powiększyć liczbę synów parochów o młodzież wywodzącą się ze świeckiego stanu szlachty unickiej. Jednak ta ostatnia część uczniów stanowiła nieliczną grupę w stosunku do ogółu uczących się czy nawet do samych popowiczów i być może właśnie dlatego bazylianie nie ujmowali jej w swoich statystykach, a skupiali się jedynie na synach prezbiterów. Inne szkoły traktowały natomiast unitów osobno; zdarzało się, że kwalifikowały ich jako odrębną grupę wyznaniową.

W ogóle natomiast w Żyrowicach nie spotykano uczniów prawosławnych. Przedstawiciele tej konfesji, jak wiadomo, nie występowali

⁵² LPAH, f. 567, op. 2, t. 1158, k. 7 v.

generalnie do 1839 r. na tym terenie, a pojawiali się sporadycznie jako element napływowy w charakterze rosyjskich urzędników, kapelanów, nauczycieli czy wojskowych.

Zarządzeniem Uniwersytetu z 1823 r. poszczególne szkoły miały obowiązek raportowania o liczbie wyznawców religii panującej. I tak w raporcie dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej z dnia 30 lipca 1825 r. do Uniwersytetu Wileńskiego stwierdzono, że w szkole żyrowickiej „uczniów Greko-Rossyjskiego wyznania nie ma żadnego”⁵³, a także: „w żadnej szkole Guberni Grodzieńskiej nie ma kapelana Greko-Rossyjskiego wyznania”⁵⁴. Z raportu dyrektora gimnazjum świsłockiego Ignacego Brodowskiego z dnia 20 listopada 1826 r. wynika, że w całej Guberni Grodzieńskiej uczyło się zaledwie 18 prawosławnych uczniów (3 – gimnazjum świsłockie, 5 – szkoła powiatowa grodzieńska, 5 – szkoła powiatowa brzeska, 2 – szkoła powiatowa słonimska, 2 – szkoła powiatowa lidzka, 1 – szkoła powiatowa szczuczyńska). W załączonym do powyższego raportu spisie uczniów prawosławnych za rok szkolny 1826/1827 stwierdzono, że jedynie w szkole żyrowickiej oraz w szkołach powiatowych łyskowskiej i nowogródzkiej: „uczniów Grekorossyjskiego wyznania nie posiada się”⁵⁵.

Podobnie w szkole żyrowickiej nie obserwujemy obecności tzw. dysydentów, czyli w ówczesnym rozumieniu tego określenia, głównie Żydów i Tatarów. Nieobecność przedstawicieli tych dwóch monoteistycznych religii wcale nie świadczy o jakimś negatywnym nastawieniu bazylianów do wyznawców innych niż katolicka religii. W 1826 r. w całej guberni grodzieńskiej na liczbę 1071 uczących się nie odnotowano w szkołach średnich młodzieży wyznania mojżeszowego, natomiast mahometan było w sumie 10 (3 – gimnazjum świsłockie, 1 – szkoła powiatowa świsłocka, 6 – szkoła powiatowa nowogródzka)⁵⁶.

Uczący się w szkole w Żyrowicach pochodzili nie tylko z Guberni Grodzieńskiej, ale również z odległych terenów Imperium Rosyjskie-

⁵³ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 17,

⁵⁴ LPAH, k. 22 v.

⁵⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1927, k. 100-100 v.

⁵⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 531.

go (w sumie z 23 powiatów), które niegdyś tworzyły Rzeczypospolitą. Dane te obrazuje tabela 3 sporządzona na podstawie imiennych list uczniów z lat 1803 i 1822.

Tabela 3. Pochodzenie uczniów szkoły w Żyrowicach ze względu na miejsce zamieszkania

L.p.	Powiat	Szkoła żyrowicka w 1803 r. ⁵⁷		Szkoła żyrowicka w 1822 r. ⁵⁸	
		Liczba	%	Liczba	%
1.	Słonimski	83	45,86	112	55,72
2.	Nowogródzki	23	12,71	27	13,43
3.	Kobryński	19	10,50	10	4,98
4.	Wołkowyski	16	8,84	7	3,48
5.	Próżański	10	5,52	16	7,96
6.	Mozyrski	6	3,31	2	0,99
7.	Piński	5	2,76	2	0,99
8.	Połocki	4	2,21	–	–
9.	Miński	4	2,21	1	0,50
10.	Oszmiański	2	1,11	–	–
11.	Grodzieński	2	1,11	6	2,99
12.	Smoleński	2	1,11	–	–
13.	Brzeski	1	0,55	3	1,49
14.	Ślucki	1	0,55	7	3,48
15.	Lidzki	1	0,55	2	0,99
16.	Witebski	1	0,55	–	–
17.	Czernichowski	1	0,55	–	–
18.	Sejneński	–	–	1	0,50
19.	Bobrujski	–	–	1	0,50
20.	Borysowski	–	–	1	0,50
21.	Wileński	–	–	1	0,50
22.	Wiłkomirski	–	–	1	0,50
23.	Bielski (Obwód Białostocki)	–	–	1	0,50
Razem		181	100%	201	100%

Spośród uczniów żyrowickich najwięcej pochodziło z samej Guberni Grodzieńskiej. Z ośmiu jej powiatów (lidzkiego, grodzieńskiego, nowogródzkiego, wołkowyskiego, słonimskiego, prużańskiego, brzeskiego i kobryńskiego) w 1803 r. było ich 85,64% na ogół uczących się, natomiast 19 lat później w 1822 r. procent ten zwiększył się do 91,04%. W roku 1826 odsetek uczniów pochodzących z Guberni Grodzieńskiej wynosił 87,69%⁵⁷, a więc był przybliżony do tego z 1803 r. Spośród 181 uczniów żyrowickich odnotowanych w spisie z 1803 r. trzydziestu pięciu, tj. ok. 1/5, miało ojców pełniących zaszczytne funkcje społeczne, zarówno urzędnicze, jak też staroszlacheckie⁶⁰.

⁵⁷ LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 75-76; Z raportu o stanie szkoły żyrowickiej z dnia 20 marca 1803 r. sporządzonego przez ks. Bazylego Dessarza – prefekta szkoły.

⁵⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1275; „Z wiadomości o stanie szkoły publicznej żyrowickiej” z dnia 15 września 1822 r., k. 56-64.

⁵⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 531.

⁶⁰ W klasie I na 46 uczniów: Ejsmont Ignacy syn Jana rejenta z pow. kobryńskiego, Kraszewscy Antoni i Józef synowie Józefa sędziego z pow. kobryńskiego, Zenkiewicz Jan syn Franciszka sędziego z pow. nowogródzkiego, Lowicki Ignacy syn Karola sędziego z pow. słonimskiego, Tarassowicz Hieronim syn Franciszka sędziego z pow. wołkowyskiego. W klasie II na 59 uczniów: Kraszewski Ignacy syn Józefa sędziego z pow. kobryńskiego, Mikulski Stefan syn Andrzeja sędziego, Połubiński Franciszek syn Stanisława sędziego z pow. słonimskiego, Szemioth Jerzy syn Kazimierza sędziego z pow. słonimskiego, Węgrzecki Paweł syn Jana sędziego z Pińska, Wieprzecki Nikazy syn Marcina łowczego z pow. pińskiego, Wołodźko Kajetan syn[?] z pow. mińskiego. W klasie III na 41 uczniów: Malewicz Marcin syn Joachima sędziego z pow. pińskiego, Papłoński Adam syn Józefa szambelana z pow. słonimskiego, Połubiński Tadeusz i Jakub synowie Stanisława sędziego z pow. słonimskiego, Przesławscy Ksawery i Kajetan synowie Jana oboźnego z pow. nowogródzkiego, Suchodolski Karol syn Józefa sędziego z pow. wołkowyskiego, Tarassowicz Paweł syn Franciszka sędziego z pow. wołkowyskiego, Zienkowscy Adam i Józef synowie Grzegorza sędziego z pow. prużańskiego. W klasie IV na 20 uczniów: Hryniewicz Karol syn Ignacego majora z pow. słonimskiego, Jesman Samuel syn Adama sędziego z pow. słonimskiego, Łagiewniccy Leopold i Ignacy synowie Michała rejenta z pow. słonimskiego, Połubiński Ignacy syn Stanisława sędziego z pow. słonimskiego, Szemioth Franciszek syn Waleriana pisarza z pow. wołkowyskiego, Tarassowicz Ignacy syn Stanisława pisarza z pow. nowogródzkiego, Tarassowicz Adam syn Stanisława pisarza z pow. wołkowyskiego. W klasie V na 14 uczniów: Bohdanowicz Józef syn Kazimierza rotmistrza z pow. słonimskiego, Jundziłł Ignacy syn Tadeusza generała z pow. słonimskiego, Suchodolski Antoni syn Józefa starosty z pow. wołkowyskiego, Świeżyński Bogusz syn Piotra cześnika z pow. słonimskiego (LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 75-80).

W Żyrowicach dominowali zdecydowanie miejscowi uczniowie z rodzimego powiatu słonimskiego. W 1803 r. ich udział w stosunku do ogółu uczniów stanowił 45,86%; w 1822 r. – 55,72%, zaś w 1826 r. – 46,92%.

Tak znaczny udział miejscowych potwierdza, że placówka żyrowicka nie miała równej w powiecie słonimskim, gdzie jedynie kanonicy laterańscy utrzymywali w Słoniemiu szkołę powiatową. Zresztą działalność edukacyjna kanoników regularnych prowadzona w cieniu bazyliańskiej szkoły żyrowickiej nastroczała tym pierwszym wiele problemów. Świadczy o tym petycja kanoników słonimskich do Uniwersytetu Wileńskiego z dnia 22 kwietnia 1817 r. podpisana przez proboszcza ks. Jana Janowskiego oraz przełożonego szkoły ks. Jerzego Markiewicza, w której czytamy: „Mała liczba uczniów w szkole słonimskiej z miejscowych okoliczności, a nade wszystko dla przyległości szkoły żyrowickiej od dawnych już czasów utrzymującej się wynikająca, żadnego przeciw ksks. kanonikom zarzutu nie stanowi, bo dziś obywatel woli oddać syna tam, gdzie jest klas 6, niż tam gdzie ich jest tylko 4”⁶¹.

Szkoła żyrowicka w okresie 1803-1825 pracowała w systemie 5 i 6 klasowym. W 1803 r. uczniowie chodzili do pięciu klas, z których ostatnia była dwuletnia (zawierała grupę 1 i 2-letnią). Do końca roku szkolnego 1824/1825 w Żyrowicach było sześć jednorocznych klas, natomiast od 1 września 1825 r. wprowadzono system IV – klasowy.

Uśredniając dane o liczbie uczniów w poszczególnych sześciu klasach z lat 1810, 1816 i 1822 wynika, iż w pierwszej klasie uczyło się prawie 34% w stosunku do wszystkich uczniów, w drugiej ponad 20%, w trzeciej ponad 15%, w czwartej prawie 14%, w piątej nieco ponad 9%, natomiast w ostatniej niecałe 7%. Statystycznie tylko, co dziesiąty uczeń sześcioklasowej szkoły żyrowickiej dotrwał do końcowej klasy, po której mógł zdobyć patent uprawniający do podjęcia studiów uniwersyteckich. Ponad połowa uczniów zakończyła swoją edukację na przeszło dwóch klasach. Trudno dziś jednoznacznie wskazać, co było przyczyną tak wielkiego ubywania uczniów. Może względy ekonomiczne czy też wysoki poziom nauczania?

⁶¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 189.

Tabela 4. Liczebność żyrowickich uczniów w rozbiciu na poszczególne klasy

Klasa	1803 r.		1810 r.		1816 r.		1822 r.		1826 r.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
I	80	39,8	68	37,6	50	36,8	53	27,3	45	41,3
II	50	24,9	41	22,6	31	22,8	31	16,0	23	21,1
III	36	17,9	25	13,8	21	15,4	34	17,5	31	28,4
IV	20	10,0	22	12,2	16	11,8	34	17,5	10	9,2
V	15	7,4	12	6,6	13	9,5	23	11,9	–	–
VI	–	–	13	7,2	5	3,7	19	9,8	–	–
Razem	201	100	181*	100	136	100	194**	100	109***	100

* W klasie I włącznie z „poczynającymi”. ** W klasie I włącznie z „poczynającymi” i bez 7 uczniów, „którzy ukończyli kurs nauk”. *** W szkole razem 115 uczniów (nie ujęto 6 „niechodzących”).

Trafnym wydaje się stwierdzenie, że większość rodziców wysyłała do Żyrowic swoich synów, aby choć trochę pogłębili elementarną wiedzę, którą wynieśli z domu lub co najwyżej ze szkoły parafialnej albo prywatnej pensji. Wielu zapewne nie było stać na opłacenie sześcioletniego kursu nauki. Oprócz rocznego czesnego w wysokości 1 rubla, należało zapewnić dziecku stancję z wiktem na kwaterze prywatnej, a także zakupić papier, niezbędne podręczniki czy narzędzia pisarskie. W 1826 r. – 100, tj. 86,9% żyrowickich uczniów utrzymywało się kosztem rodziców, 11 – tj. 9,6% kosztem bazylianów, natomiast 4 – tj. 3,5% z własnych funduszy, co było porównywalne z sytuacją bytową innych uczących się w Guberni Grodzieńskiej⁶².

Duża część uczniów powtarzała ten sam rok nauki. W 1822 r. takich osób w klasie I było 37%, w kl. II – 40%, w kl. III – 24%, w kl. IV – 26%, w kl. V – 9,5%. Wśród tej grupy uczniów sześciu powtarzało trzykrotnie rok nauki, natomiast jeden powtarzał klasę czwartą

⁶² LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 531. W tym czasie w Guberni Grodzieńskiej na 1071 uczniów ze szkół powiatowych i gimnazjów 904 (84,4%) utrzymywało się kosztem rodziców, 52 (4,9%) kosztem szkół, 115 (10,7%) ze swojej kieszeni.

za czwartym podejściem. Uczniów powtarzających klasy można podzielić na poprawiających całą klasę lub niezaliczone przedmioty oraz na tych, którzy przybyli do Żyrowic na krótki czas z chęcią pogłębienia wiedzy z wybranych przedmiotów, zwłaszcza języka obcego.

Ze względu na kilka czynników, wiek uczniów uczących się w szkole żyrowickiej był zróżnicowany. W pierwszej klasie w 1803 r. najmłodszy uczeń miał 9 lat, natomiast najstarszy 17. Podobnie w 1822 r., najmłodszy liczył 8 lat, najstarszy 19. Średnia wieku uczniów w rozbiciu na poszczególne klasy kształtowała się, jak przedstawiono w tabeli 5.

Tabela 5. Średnia wieku uczniów szkoły w Żyrowicach

Klasa	Średnia wieku w 1803 r.	Średnia wieku w 1822 r.	Średnia wieku łącznie
I	12,76	12,19	12,47
II	14,04	13,48	13,76
III	15,48	15,07	15,27
IV	17	16,47	16,73
V	19,71*	17,90	18,80
VI		18,50	19,10

Źródło: LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 75-80; LPAH, f. 567, op. 2, t. 1275, k. 62-69).

* Klasa V w 1803 r. była dwuletnia.

Choć klasztor żyrowicki nie miał odrębnego funduszu na bursę szkolną, to swoim kosztem utrzymywał kilkunastu uczniów. W 1803 r. było ich 13, w 1814 r. – 12, natomiast w 1825 r. – 16. W 1825 r. na 16 ubogich uczniów utrzymywanych przy szkole żyrowickiej 9 pochodziło ze szlachty, 4 ze stanu wolnego, 2 ze stanu „prezbiterkiego”. Pod względem wyznaniowym 10 „pauprów” było rzymskimi katolikami, 5 greckimi katolikami, natomiast jeden był katechumenem, czyli przygotowywał się do przyjęcia chrztu⁶³.

⁶³ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1787, k. 248 v-249.

Wizytatorzy wysoko cenili bezinteresowność bazylianów, a wyrażali to w protokołach powizytacyjnych, tak jak np. z 26 czerwca 1803 r.: „Do publicznej w obywatelstwie wdzięczności ma także nie-mniejsze prawo jks. Ławrynowicz starszy miejsca tego, kosztem zgromadzenia 13 pauprów, czyli ubogiej szlachty, uczącej się utrzymują-cy”⁶⁴.

Z myślą też o uczniach w 1803 r. bazylianie utrzymywali przy klasztorze aptekę, „w której prócz lekarstwa utrzymują się niektóre rzeczy studentom potrzebne jako papier, itd. książki klasyczne sprowadza się z Wilna”⁶⁵. Apteka wzmiankowana jest także w raporcie z 1814 r., w którym czytamy: „Zgromadzenie ma swoją aptekę, z której uczniowie biorą lekarstwa. Lekarz sprowadzany jest ze Słonimia w czasie potrzeby. Choroby epidemiczne w tym roku nie panowały. Wszyscy uczniowie, albo już odbyli ospę naturalną, albo mieli zaszczeploną ochraniającą. Nauczyciel fizyki uczy praktycznie sposobu szczepienia ospy ochraniającej”⁶⁶.

Mimo starań brak bursy był poważnym mankamentem bazylianów-skiej placówki. Słabe warunki bytowe uczniów w małym i ubogim miasteczku były okolicznością ograniczającą w sposób znaczny rozwój szkoły. Owe słabe strony wykorzystali bazylianie, aby za pośrednictwem Uniwersytetu usunąć z klasztoru członków Unickiego Konsystorza Brzeskiego i w ten sposób zwolnić miejsca w klasztorze synom szlacheckim. Takie rozwiązanie musiało być popierane przez okoliczną szlachtę, bo w tym czasie bardziej zaangażowani obywatele dążyli, aby urządzić w Żyrowicach dwie bursy uczniowskie. Raport Hiacynta Krusińskiego z 2 listopada 1820 r. do Uniwersytetu Wileńskiego daje temu następujący wyraz: „[...] jest tylko podanie między świadomymi obywatelami, że ma być w Żyrowicach fundusz na bursę pauprów, a oddzielnie na bursę muzyki, w której by się ćwiczyli uczniowie ubogich rodziców, lecz w raportach od szkoły, żadnej o tem nie ma wzmianki”⁶⁷. Z tych ambitnych planów nic nie wyszło. Bazylianie nie

⁶⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 52, k. 27.

⁶⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 73 v.

⁶⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 417, k. 10.

⁶⁷ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, 323-326.

chcąc bezpośrednio wchodzić w spór z parochami, chcieli załatwić problem cudzymi rękami – decyzją akademików wileńskich. Problem jednak był w tym, że wpływowe władze Uniwersytetu nie chciały, aby kosztem wygody uczniów pogłębiła się przepaść między bazylianami a klerem świeckim. Rektor nie chciał też narazić się władzom rosyjskim, które od wielu lat bardziej liczyły na współpracę z klerem świeckim. Ponadto warto nadmienić, że ksiądz Adam Jerzy Czartoryski nie przejawiał szczególnej estymy do przedmiotów artystycznych.

Dużą pomoc dla nauczycieli nieśli tzw. dyrektorowie albo inaczej dozorcowie domowi, których liczba zależała od frekwencji uczniowskiej w danym roku. Byli to uczniowie klas wyższych, absolwenci albo powtarzający przedmiot, którzy sprawowali nadzór nad powierzonymi sobie uczniami. Bycie dyrektorem było nie lada uznaniem, dlatego duża ich część wywodziła się z grupy uczniów celujących w naukach. W 1803 r. było ich 24, w 1810 r. – 19, w 1820 r. – 29, w 1823 r. – 21, w 1826 – 12. Grupy uczniowskie kierowane przez dyrektorów były zróżnicowane, miały od kilku do kilkunastu osób. W 1803 r. na 24 dyrektorów: 9 uczyło się w klasie V, 3 w kl. IV, 3 ukończyło szkołę, 5 doskonaliło się w znajomości języków obcych. Pozostałych 4 dozorców powtarzało logikę (1) oraz matematykę (3). Wizytator w raporcie z 25 czerwca 1803 r. miał bardzo dobre zdanie o żyrowickich dyrektorach: „Znalazłem w tem miejscu dyrektorów właśnie takich, jakich by wszędzie życzyć należało. Zaleta tym większa szkołom tutejszym, że wszyscy z nich początek i wzrost edukacji wzięli. Ludzie poważni, skromni, dojrzały, pracowici i pilni jak dobrze znają swe obowiązki, tak regularnie one pełnią”⁶⁸.

Ważnym obowiązkiem dyrektorów było przygotowywanie podległych im kolegów pozostających w klasie przygotowawczej do gotowości podjęcia nauki szkolnej w klasie I. Zakres nauczania obejmował przede wszystkim naukę czytania, pisanie oraz innych przedmio-

⁶⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 52, k. 27; w 1810 r. na 19 dyrektorów: 7 powtarzających fizykę i matematykę, 7 – z kl. V, 4 – z kl. VI, 1 – z kl. IV (f. 567, op. 2, t. 320, k. 60); w 1820 r. na 29 dyrektorów: – 7 ukończyło nauki, 8 – z kl. VI, 9 – z kl. V, 3 – z kl. IV, 2 – z kl. III (Tamże, f. 567, op. 2, t. 964, k. 65); w 1826 r. na 12 dyrektorów: – 5 po ukończonych naukach, 4 – z kl. IV, 3 – z kl. III (LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 302).

tów. Zajęcia przygotowawcze, charakterystyczne dla dyrektorów we wszystkich szkołach Guberni Grodzieńskiej, prowadzili w stancjach uczniowskich. Oprócz tego utrzymywali „regestra rzeczy i wydatków pieniężnych powierzonych sobie uczniów”, a także pilnowali swoich podopiecznych podczas „przechadzek”. W 1826 r. wizytator Michał Poliński zauważył, że dyrektorowie szkolni, którzy ukończyli szkołę żyrowicką, nie byli ubrani tak jak pozostali uczniowie, w mundury uczniowskie⁶⁹.

Nauczyciele

W powiecie słonimskim bazylianie celowali organizacją i poziomem edukacji⁷⁰. Szkoła kanoników słonimskich, mająca zaszczytny tytuł szkoły powiatowej, ustępowała nie tylko 4 klasami w stosunku do 6 klas w Żyrowicach, ale również nauczycielską solidnością. Inauguracja roku szkolnego u bazylianów następowała corocznie zgodnie z ówczesnymi wymogami edukacyjnymi, czyli 1 września. Tak było też w roku 1817, o czym dowiadujemy się z raportu Hiacynta Kruśńskiego – dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej z 25 października 1817 r. Warto wspomnieć, że analogiczny akt w słonimskiej szkole powiatowej prowadzonej przez kanoników laterańskich w Słonimie w ogóle nie nastąpił, co raportujący odnotował z sarkazmem: „Nauki w tej szkole miały się zacząć w pierwszych dniach miesiąca września,

⁶⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1988; LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 78 v. Poruczenie dyrektorom nauki było w wielu szkołach zakonnych częstą praktyką, lecz surowo napiętnowaną przez władze Uniwersytetu. W Łużkach pijarzy powierzyli wszystkie przedmioty swoim dozorcóm domowym, gdy tymczasem mnisi próżnowali. W ciągu miesiąca w 1816 r. owi dozorczy przejęli samowolnie dyрекcję szkoły, wobec czego doszło w końcu do potyczki na kije i łopaty (D. Beauvois, *Uniwersytet Wileński i szkolnictwo zakonne*, s. 191).

⁷⁰ Raport z 30 lipca 1825 r. dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej donosi, że „W powiecie słonimskim znajduje się jedna szkoła gimnazjalna w Żyrowicach, jedna powiatowa w Słonimiu i cztery parafialne w Zdzieciele, Kosowie, Różanej i Dereczynie” (LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 16).

lecz dyrektor przejeżdżając przez Słonim nie widział ani nauczycielów ani uczniów”⁷¹.

Bazylianie pilnie wypełniali zalecenia władz Wileńskiego Okręgu Szkolnego i w tym wyróżniali się na tle innych katolickich zgromadzeń. Spełnianie różnych dyrektyw stawianych przez Uniwersytet możliwe było nie tylko dzięki zdolnościom organizacyjnym zarządzających bazylianską prowincją, ale zdaje się przede wszystkim poprzez dojrzałe przeświadczenie poszczególnych dozorców i nauczycieli o potrzebie niesienia misji edukacyjnej dla polskiego społeczeństwa, i to zaznaczmy – w okresie niewoli narodowej.

Wyróżnianie się zakonu bazylianów w misji edukacyjnej zarazem nobilitowało ten unicki zakon, który wcześniej był niedoceniany przez polską szlachtę i Kościół. Na przykładzie Żywowic i innych szkół tego zgromadzenia dochodzimy do przekonania, iż bazylianie nie traktowali działalności edukacyjnej jako dodatkowego ciężaru, co ogólnie zarzucały władze szkolne zakonom katolickim⁷², wręcz przeciwnie, wychowanie polskiej młodzieży stało się dla nich niemal charyzmatem zakonnym. Przekształcanie się zakonu w nowoczesne zgromadzenie katolickie, zajmujące się oświatą, było ostro krytykowane przez władze ministerstwa, które chciały sprowadzić go raczej do roli opiekuna unickich popowiczów; zakonu hermetycznie zamkniętego w swoim wschodnim obrządku. W takich oto okolicznościach jednoznacznego wsparcia bazylianów w utrzymaniu ich publicznej działalności dostarczało skutecznie przez wiele lat polskie społeczeństwo, reprezentowane przez wileńską *Alma Mater*.

Po roku 1804 podstawowym wymogiem stawianym nie tylko nauczycielom bazylianskim, ale i wszystkim nowicjuszom zakonnym, była konieczność przejścia przez nauki wyższe przygotowujące do

⁷¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 104-106.

⁷² W raporcie dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej Hiacynta Krusińskiego z dn. 30 lipca 1825 r. do Uniwersytetu Wileńskiego czytamy: „Rzadko w nauczycielach zakonnych można znaleźć prawdziwą uczenia ochotę. Nie mając ze strony zwierzchności swej do tego pobudki, powinność nauczycielską uważają pospolicie za dodatkową i jako tę, bez której pełnienia, wygody zakonnego życia zapewnione sobie mają. Stąd pospolicie dają się słyszeć powtarzania, iż żadnego funduszu na utrzymanie szkół nie mają” (LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 21 v).

pracy nauczycielskiej, na Uniwersytecie Wileńskim lub w Krzemieńcu. Była to zasada ukształtowana m.in. przez Adama Jerzego Czartoryskiego oraz założyciela polskiego liceum w Krzemieńcu – Tadeusza Czackiego, a którą akceptował rektor Śniadecki. W ten oto sposób wileńskie władze oświatowe dbały o odpowiedni poziom w bazylińskich szkołach zakonnych, którym powierzyły odgrywanie pierwszoplanowej roli w edukacji publicznej prowadzonej przez zakony na terenie dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. W domyśle chodziło także o zabezpieczenie unickich mnichów przed zakusami wcielenia ich do rosyjskiego prawosławia. Kwestie te szczegółowo omówił Daniel Beauvois⁷³.

Zwierzchnicy prowincji litewskiej pw. Świętej Trójcy, będąc lojalnymi wobec wszechnicy wileńskiej, baczylili uważnie, aby ich nauczyciele byli dobrze przygotowani do pracy w oświacie. W roku 1826 na 12 nauczycieli bazylińskich z 2 szkół w Guberni Grodzieńskiej (Brześć i Żyrowice), 11 słuchało odpowiednich kursów nauk wyższych. W Żyrowicach wszyscy bez wyjątku spełniali wytyczne Uniwersytetu. Z kolei u zasłużonych dla edukacji dominikanów, prowadzących w tej samej guberni 3 szkoły średnie, na 19 etatowych nauczycieli 6 tylko było po przygotowawczych naukach nauczycielskich we wszechnicy wileńskiej. Dane dotyczące przygotowania merytorycznego kadry nauczycielskiej przedstawia tabela 6.

Uznanie dla bazylianów w zakresie dobrze przygotowanej kadry profesorskiej wyraził w raporcie z 30 grudnia 1825 r. do Uniwersytetu Wileńskiego dyrektor Szkół Guberni Grodzieńskiej Ignacy Brodowski – zwierzchnik gimnazjum w Świsłoczy: „Z liczby 56 nauczycieli zakonnych w 8 szkołach przez zgromadzenia duchowne w tej guberni utrzymywanych i nie zajmując w to osób świeckich, w każdej prawie szkole do dawania niektórych lekcji użytych jest tylko 28 co dłużej lub krócej chodzili na niektóre obiekta w Uniwersytecie. Wszakże zgromadzeniu ksks. Bazylianów oddać należy sprawiedliwość, iż młodzież

⁷³ D. Beauvois, *Szkołnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803-1832*, Lublin 1991, t. 2, s. 177-187.

Tabela 6. Liczba oraz przygotowanie merytoryczne zakonnych nauczycieli pracujących w szkołach na terenie Guberni Grodzieńskiej w 1826 r.⁷⁴

Zgromadzenie zakonne	Liczba szkół	Liczba nauczycieli					
		Stan rzeczy-wisty	Przy-pada-jąca na 1 szkołę	Słuchają-cych kur-sów na Uniwer-sytecie	Otrzy-mali stopnie nauko-we	Nie uczęsz-czali na nauki do Uniwer-sytetu	Powin-no być zgodnie z wy-mogami
Bazylianie	2	12	6	11	10	1	18
Dominikanie	3	19	6,3	6	2	19	27
Kanonicy laterańscy	1	8	8	6	2	2	9
Misjonarze	1	8	8	5	1	3	9
Pijarzy	3	16	5,3	6	3	10	27
Razem	10	63	6,3	34	18	29	90

zakonną nie wprzód do uczenia szkół publicznych przeznaczają, aż odbędzie nauki w Uniwersytecie. Takż we 2 szkołach powiatowych Guberni Grodzieńskiej przez to zgromadzenie utrzymywanych, to jest w Brześciu i w Żyrowicach, liczy się w tym roku nauczycieli zakonników osób 12, z tych jeden tylko ks. Onyszkiewicz, dozorca brzeski, nie słuchał kursów w Uniwersytecie. Od powyższej przeto liczby odjąwszy osób 12 Bazylianów, zostanie na gimnazjum dominikańskie w Grodnie i 6 szkół powiatowych zakonnych, 44 nauczycieli, z których 16 jest tylko takich, co nie już stopnie akademickie mają, lecz przynajmniej dłużej lub krócej na lekcje Uniwersytetu uczęszczali⁷⁵.

Mankamentem organizacyjnym szkoły żyrowickiej musiały być częste a uciążliwe dla uczniów i rodziców zmiany kadry nauczycielskiej. Choć ani razu tego typu zarzut nie padł w protokole powizytacyjnym, skądinąd wiadomo, że zjawisko to było ogólnie krytykowane. Dyrektor Hiacynt Krusiński w raporcie z dnia 13 października 1817 r.

⁷⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 536.

⁷⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 78.

donosił do Wilna: „Jeżeli Rząd Uniwersytetu tym częstym zmianom nie zaradzi, edukacja publiczna wiele na tym szkodować będzie, tak jak dotąd szkodzi”⁷⁶.

W sumie od początku XIX w. aż do 1826 r. w Żyrowicach było co najmniej 9 dozorców szkolnych, czyli kierowników tamtejszej szkoły. Daje to statystycznie niecałą trzyletnią kadencję dla każdego dozorcę *vel* prefekta. Z przejrzanych dokumentów udało się ustalić następujących dozorców szkoły żyrowickiej:

- 1801-1805 – ks. Bazyli Dessarz
- [1806?]-1807 – ks. Julian Fiedorowicz⁷⁷
- 1807-1808 – ks. Joachim Jastrzębowski
- 1808-1810 – ks. Lucyd Ostaszewski
- [?]-1814-[?] – ks. Maksymilian Lebell
- 1815-1817 – ks. Jozafat Żarski
- 1818-1819 – ks. Szymon Kotowicz
- 1819-1823 – ks. Numercján Hryckiewicz
- 1823-1826 – ks. Józef Ordanowicz

Ksiądz Bazyli Dessarz (Desarch) pochodził z Moraw. Urodził się w roku 1765 i był synem Franciszka. Ukończył szkołę w Straznitzu⁷⁸, po której wstąpił do zakonu, gdzie uczył się retoryki, filozofii i teologii. Kontynuował naukę na Akademii Wileńskiej, gdzie studiował fizykę eksperymentalną. Pełnił funkcję przełożonego szkoły oraz nauczyciela języka niemieckiego⁷⁹. W szkole żyrowickiej wzmiankowany już w 1788 r. jako nauczyciel języka niemieckiego⁸⁰.

Podobną drogę przeszedł ks. Joachim Jastrzębowski, szlachcic pochodzący z powiatu szawelskiego. Urodził się w 1771 r. Szkołę średnią

⁷⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 82.

⁷⁷ Podpisał raport dotyczący szkoły żyrowickiej za rok 1807 (LPAH, f. 567, op. 2, t. 136, k. 72).

⁷⁸ Zapewne chodzi tu o miasto Strażnice na Morawach, gdzie zakon pijarów w XVIII w. prowadził klasztorne kolegium przekształcone następnie w gimnazjum.

⁷⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 74; LPAH, f. 567, op. 2, t. 52, k. 26-27 v; LPAH, f. 567, op. 2, t. 107, k. 53-54.

⁸⁰ Zdzisław Niedziela, *Szkoły bazylińskie na Białorusi w świetle raportów Komisji Edukacji Narodowej*, w: R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński (red.), *Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 361.

ukończył w bazyliańskiej placówce w Podubisiu, następnie po wstąpieniu do zakonu uczył się retoryki, filozofii i teologii. Kontynuował nauki na Uniwersytecie Wileńskim, studiując fizykę eksperymentalną. W 1804 r. uczył w Brześciu retoryki i teologii moralnej⁸¹.

Ks. Lucyd Ostaszewski pochodził ze szlachty z Księstwa Warszawskiego, a dokładnie z departamentu siedleckiego. Urodził się w 1770 r. Chodził do szkoły w Węgrowie, następnie dnia 4 stycznia 1797 r. wstąpił do bazylianów. W zakonie uczył się retoryki, filozofii, natomiast w Alumnacie Papieskim w Wilnie – teologii. Ponadto na Uniwersytecie Wileńskim studiował fizykę eksperymentalną. W latach 1806-1808 był kierownikiem szkoły w Boranach, skąd został przeniesiony w 1808 r. na przełożonego analogicznej placówki do Żyrowic, na miejsce ks. Jastrzębowskiego⁸².

W roku 1814 na stanowisku przełożonego spotykamy 29-letniego ks. Maksymiliana Lebella. Urodził się w 1785 r. Nauki pobierał w swoim zgromadzeniu, jak również na Uniwersytecie Wileńskim, gdzie słuchał fizyki, matematyki, historii naturalnej i teologii. W szkole żyrowickiej wykładał 5 lat matematykę oraz język rosyjski. Chwalony przez wizytatora, iż „teorię geometrii stosuje on do miernictwa i praktyki uczy w polu”⁸³.

W latach 1815-1817 przełożonym szkoły był ks. Jozafat Żarski, pochodzący z rodziny szlacheckiej z powiatu nowogródzkiego. Urodził się w 1780 r. Nauki odbywał w szkołach nowogródzkich (u dominikanów) i u bazylianów w Borunach. Do zakonu wstąpił 3 sierpnia 1800 r. i odbył studia zakonne. W Uniwersytecie Wileńskim uczył się fizyki, matematyki „wyższej, czystej i stosowanej” oraz chemii i astronomii. W 1805 r. otrzymał na Uniwersytecie stopień kandydata filozofii, a następnie 27 czerwca 1806 r. tytuł magistra. Po wysłaniu w 1810 r. na nauki teologiczne doszedł do stopnia doktora filozofii⁸⁴.

Przez kolejne dwa lata prefektem w Żyrowicach był pochodzący ze szlachty ks. Szymon Kotowicz, który urodził się w 1780 r. (według

⁸¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 136, k. 73-74 v; LPAH, f. 567, op. 2, t. 197, k. 332-335.

⁸² LPAH, f. 567, op. 2, t. 320, k. 58 v-59, 61, 64.

⁸³ LPAH, f. 567, op. 2, t. 417, k. 9 v.

⁸⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 87-88, 130 v.

innych danych w 1779 r.), a jego rodzinnymi stronami był powiat brzeski. Do zakonu bazylianów wstąpił 31 października 1790 r. Nauki początkowe odbył w szkole bazyliańskiej w Brześciu. W zakonie studiował retorykę i filozofię, a następnie na Uniwersytecie Wileńskim uczył się teologii i filozofii. Posiadał patent i stopień kandydata filozofii. W publicznej szkole żyrowickiej uczył w latach 1808-1810 retoryki, filozofii i teologii. W 1814 r. wymieniony jako dozorca szkoły w Podubisiu. Będąc prefektem szkoły w Żyrowicach, wykładał retorykę⁸⁵.

Po ks. Kotowiczu dozorcą szkoły w Żyrowicach był ks. Numercján Hryckiewicz, mianowany na ten obowiązek 26 lipca 1819 r. Początkową edukację uzyskał w bazyliańskich szkołach publicznych w Bereszczu i Borunach. Po wstąpieniu do zakonu przez 1 rok uczył się w żyrowickim studium zakonnym, a następnie przez 3 lata w Uniwersytecie Wileńskim, na którym 5 października 1807 r. uzyskał stopień kandydata filozofii, a 14 czerwca 1809 r. tytuł magistra teologii. Od 1 września 1809 r. przez 5 lat przebywał w miejscowości Lady, gdzie był nauczycielem w szkole bazyliańskiej. Następnie 13 października 1814 r. przybył do Żyrowic, aby nauczać filozofii i w tym obowiązku przebywał dwa lata. Kolejnym przystankiem było studium zakonne przy klasztorze Trójcy Świętej w Wilnie, w którym od 19 sierpnia 1816 r. pełnił posługę nauczyciela teologii. W dniu 26 lipca 1819 r. przeniesiony ponownie do Żyrowic na przełożonego szkoły publicznej. Oprócz funkcji prefekta uczył w Żyrowicach matematyki. Ostatni raz odnotowany w roli dozorca przy raporcie z dnia 30 czerwca 1823 r.⁸⁶

Ostatnim omawianym tu dozorcą żyrowickim był ks. Józef Ordanowicz, syn Jakuba. Urodził się w 1789 r. i pochodził z powiatu kobryńskiego. Nauki odbywał w studium zakonnym oraz na Uniwersytecie Wileńskim. Posiadał stopień kandydata filozofii. Od 25 roku życia był nauczycielem w zakonie bazyliańskim. Pracował 2 lata w Ladach, w konwikcie wileńskim – 1 rok, w Brześciu 6 lat. Zanim w 1823 r. objął kierownictwo szkoły żyrowickiej, przedtem przez 5 lat zdobywał doświadczenie jako dozorca powiatowej szkoły w Brześciu. W 1826 r.

⁸⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 105 v; LPAH, f. 567, op. 2, t. 448, k. 15-16.

⁸⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 145 v-146; LPAH, f. 567, op. 2, t. 1275, k. 202.

oprócz nauczania w szkole publicznej zajęty był także dawaniem lekcji teologicznych zakonnikom⁸⁷.

Tabela 7. Nauczyciele szkoły bazylińskiej w Żyrowicach za prefektury ks. Bazylego Dessarza, ks. Lucyda Ostaszewskiego, ks. Jozafata Żarskiego oraz ks. Józefa Ordanowicza z rozbiciem na rok urodzenia i miejsce pobierania nauk

Rok	Dozorca szkoły	Nauczyciele	Rok urodzenia	Wyszktałenie	
				średnie (miejsce)	wyższe
1	2	3	4	5	6
1803 ⁸⁸	ks. Bazyli Dessarz	ks. Grzegorz Lisowski syn Michała z pow. oszmiańskiego	1779	Berezweż	studium zakonne, Akademia Wileńska – fizyka eksperymentalna
1	2	3	4	5	6
		ks. Jan Przyszychoski syn Ignacego z pow. kobryńskiego	1778	Brześć	studium zakonne, Akademia Wileńska – fizyka eksperymentalna
		ks. Felicissimus Izdebski syn Tomasza z ziemi drohickej	1775 lub 1774	Drohiczyn	studium zakonne, Akademia Wileńska – fizyka eksperymentalna
		ks. Hieronim Judzewicz syn Kazimierza z pow. oszmiańskiego	1763	Boruny	studium zakonne, Bransberg – teologia, Akademia Wileńska – astronomia
		ks. Jan Jurewicz syn Jana z pow. słonimskiego	1767	Żyrowice	studium zakonne, Akademia Wileńska – fizyka eksperymentalna
		ks. Jozafat Słobodzki syn Józefa z pow. nowogródzkiego	1769	Świerżeń	studium zakonne, Rzym – teologia, Akademia Wileńska – fizyka eksperymentalna
1810 ⁸⁹	ks. Lucyda Ostaszewski	ks. Cyprian Hołownia z pow. nowogródzkiego	1778	Żyrowice	studium zakonne

⁸⁷ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 175 v-176.

⁸⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 74.

⁸⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 329, k. 58 v-59.

1	2	3	4	5	6
		ks. Faustyn Sobolewski z pow. nowogródzkiego	1784 lub 1783	–	studium zakonne
		ks. Bazyli Bryngk (kleryk), z pow. oszmiańskiego	1786	Boruny	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka eksperymentalna, historia naturalna, chemia, mineralogia, botanika.
		ks. Szymon Kotowicz, z pow. brzeskiego	1779	Brześć	studium zakonne
		ks. Korneliusz Zajkowski (kleryk – diakon), z pow. zawilejskiego	1786	Żyrowice	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka eksperymentalna, chemia, historia naturalna
		ks. Julian Spirydowicz z pow. połockiego	1770	Berezwezc	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka eksperymentalna
		ks. Feliks Izdebski z Księstwa Warszawskiego z departamentu siedleckiego	1774 lub 1775	Drohiczyn	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka eksperymentalna
1817 ⁹⁰	ks. Joza- fat Żarski	ks. Grzegorz Lisowski, szlachcic z pow. dziśnieńskiego	1779	Berezwezc	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka, matematyka, historia naturalna i teologia. Uzyskał stopień kandydata teologii
		ks. Wincenty Lisowski szlachcic z pow. dziśnieńskiego	1778	Berezwezc	studium zakonne
		ks. Arkadiusz Kłosowski szlachcic z pow. brzeskiego	1783	Żyrowice i Boruny	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka, matematyka, chemia. Uzyskał stopień kandydata filozofii
		ks. Faustyn Sobolewski szlachcic z pow. nowogródzkiego	1783 lub 1784	–	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – fizyka, matematyka, chemia, astronomia

⁹⁰ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 87-88.

1	2	3	4	5	6
		ks. Ignacy Proniewicz szlachcic z pow. rosieńskiego	1791	Datnów	studium zakonne
		ks. Łucjan Wojewódzki szlachcic z pow. jakobszadzkiego	1791	Jakob- szta	studium zakonne
1826 ⁹¹	ks. Józef Orda- nowicz	ks. Nikołaj Siadkowski syn Demetriusza z Obwodu Białostockiego	1793	brak danych	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – kandydat filozofii
		ks. Sylwester Bielski syn Jana z powiatu mińskiego (student filozofii)	1795	brak danych	studium zakonne, Uniwersytet Wileński
		ks. Symplicjan Frankowski syn Andrzeja z Obwodu Białostockiego	1799	brak danych	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – kandydat filozofii
		ks. Andrzej Sawicz z pow. słonimskiego	1791	brak danych	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – kandydat filozofii
		ks. Inocenty Błyszczynski syn Bazyłego z Obwodu Białostockiego pow. bielski	1791	brak danych	studium zakonne, Uniwersytet Wileński – kandydat filozofii

Na podstawie przeanalizowanych dokumentów można wymienić aż 39 nauczycieli zakonnych pracujących w latach 1803-1826 jako nauczyciele w Żyrowicach. Duża część z nich uczyła się przed ostatecznym rozbiorem państwa polskiego w podwydziałowych szkołach KEN. Interesujące jest, iż większość nauczycieli żyrowickich pobierała nauki w bazyliiańskich szkołach średnich. Sześciu z nich uczyło się w samych Żyrowicach⁹², a pozostali chodzili do szkół tego zgromadzenia w Berezwechu, Borunach, Brześciu i Podubisiu. Jedynie 6 na-

⁹¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 175 v-176.

⁹² Ks. Jan Jurewicz, ks. Cyprjan Hołownia, ks. Korneliusz Zajkowski, ks. Władysław Pułkocki, ks. Herakliusz Lebell, ks. Arkadiusz Kłosowski.

uczycieli na 21 (dla których udało się ustalić miejsce pobierania nauk w szkole średniej) kształciło się poza placówkami bazyliańskimi⁹³.

Wszyscy bez wyjątku przeszli przez zakonne studium nowicjuszowskie. Tylko nieliczni nauczali bez uniwersyteckiego przygotowania. Wśród nauczycieli spotykamy również 3 kleryków, którzy w Żyrowicach odbywali akurat dwuletni kurs teologiczny w ramach zakonnego studium (w 1810 r. – 2, w 1826 r. – 1). Byli to wyróżniający się nowicjusze, którzy w zakonie przeszli już naukę retoryki oraz języka łacińskiego. W Żyrowicach wykładali religię, język łaciński i matematykę.

Jak już wspomniano, wszyscy bazyliańscy nauczyciele po odbyciu zakonnego kursu nauk wysyłani byli na Uniwersytet w Wilnie, w celu gruntowniejszego przygotowania do pracy w szkołach swojego zgromadzenia. Jednak spośród tej grupy belfrów tylko nieliczni zdobywali stopnie naukowe kandydata nauk, magistra czy doktora.

Niemal wszyscy bazylianie korzystający z systemu nauczycielskiego doksztalcenia uczęszczali na wykłady uniwersyteckie w charakterze odrębnych słuchaczy. Najczęściej preferowanymi przez nich wykładami były: fizyka eksperymentalna, rzadziej chemia, matematyka, historia naturalna, filozofia, mineralogia, astronomia czy botanika. Dwóch nauczycieli żyrowickich wymienianych w 1803 r. zdobywało wiedzę za granicą. Był nim ks. Hieronim Judzewicz studiujący teologię w Bra[un]sbergu⁹⁴, mający w 1803 r. siedemnastoletnią praktykę nauczycielską oraz ks. Jozafat Słobodzki absolwent fakultetu teologii w Rzymie (prawdopodobnie w Kolegium Greckim). Najlepszym przygotowaniem merytorycznym cieszyli się opisani wcześniej dozorczy szkoły, a wśród nich: doktor filozofii ks. Jozafat Żarski, magister teologii ks. Numercjusz Hryckiewicz oraz absolwent Alumnatu Papieskiego w Wilnie ks. Lucyd Ostaszewski.

Duża liczba nauczycieli w Żyrowicach zarejestrowanych w latach 1803-1826 wynikała z częstych zmian kadry nauczycielskiej. Średnia

⁹³ Były to szkoły: w Drohiczynie, Datnowie, Świerżeniu, Węgrowie, Nowogródku, Jakobsztadzie w Kurlandii.

⁹⁴ Braunsberg – Braniewo, gdzie klerycy bazyliańscy studiowali w Papieskim Alumnacie.

pobytu jednego nauczyciela, podobnie jak i dozorców, wynosiła 3 lata, choć wśród nich zdarzali się też z dziesięcioletnim (ks. Feliks Izdebski 1800-1810), siedmioletnim (ks. Julian Spirydowicz 1803-1810), czy pięcioletnim (ks. Wincenty Lisowski 1815-1820) stażem pracy w tej szkole⁹⁵.

Wielu nauczycieli zanim trafiło do omawianej szkoły, najpierw przeszli zaprawę w innych bazyliańskich ośrodkach edukacyjnych. Tak było w przypadku opisanego wyżej dozorca ks. Józefa Ordanowicza oraz ks. Nikołaja Siadkowskiego. Ten ostatni zanim przybył na trzyletni okres pracy w Żyrowicach, wcześniej po roku pracował w analogicznych placówkach w Borunach, Berezwechu i Ladach.

Niektórzy nauczyciele powracali do pracy w szkole żyrowickiej po kilkuletniej przerwie. Ks. Faustyn Sobolewski, po odbytych w Żyrowicach dwuletnim kursie teologicznym, uczył w miejscowej szkole (w latach 1810-1813) arytmetyki, geografii, języka rosyjskiego oraz fizyki. Po następnych 4 latach, które spędził w miejscowości Wolna w charakterze kaznodziei, powrócił do Żyrowic do wykładania fizyki i przebywał tam następne 3 lata (1817-1820). Podobną karierę nauczycielską przeszedł ks. Wincenty Lisowski, który w ramach studium zakonnego w okresie 1803-1804 przebywał w szkole torokańskiej, a przez następnie 2 lata w Żyrowicach, gdzie słuchał teologii. W latach 1806-1807 przebywał poza Gubernią Grodzieńską w prowadzonym przez bazylianów seminarium diecezjalnym w Świerżeniu i nauczał tam teologii moralnej. Przez kolejne 2 lata był prezesem konwiktu fundusowego w Wilnie. Przedział lat 1809-1813 spędził w Borunach, gdzie wykładał prawo, geografę i naukę moralną, a od 1811 r. dodatkowo pełnił funkcję przełożonego tamtejszej publicznej szkoły. Dwuletnią przerwą w nauczaniu było objęcie godności wikarego w klasztorze

⁹⁵ Z raportu z 1810 r. średnia kadencja żyrowickiego nauczyciela wynosiła 3,4 roku (LPAH, f. 567, op. 2, t. 320, k. 61). Z danych personalnych wykazywanych w raportach z lat: 1817, 1818, 1820 średnia pobytu jednego nauczyciela wynosiła 2,8 roku (LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 87-88; LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 105 v; LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 145-146). Z raportu z 1826 r., wynika, iż średnio każdy z 6. nauczycieli przebywał w Żyrowicach przez 3 lata (LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 175 v-176). Uśredniając powyższe dane, dla każdego żyrowickiego bazylianina przypadła 3,06 letni okres pracy w tej szkole.

w Helianowie. W 1815 r., po 9. latach od czasu zakończenia nauki teologicznej w Żyrowicach, bazylianin Sobolewski skierowany został ponownie na nauczyciela do omawianej szkoły, gdzie przebywał co najmniej przez 5 lat⁹⁶.

Śledząc kariery nauczycielskie poszczególnych nauczycieli zakonników, nasuwa się spostrzeżenie, iż zwierzchnicy zakonu bazylińskiego kierwali do Żyrowic raczej zakonników już doświadczonych, zaprawionych praktyką nauczycielską w pomniejszych szkołach prowadzonych przez to zgromadzenie. Świadczy to o poczesnej pozycji szkoły żyrowickiej wśród innych ośrodków oświatowych działających w tej samej prowincji zakonnej.

Wśród nauczycieli żyrowickich spotykamy też duchownych, których dotknęły ostre prześladowania i represje ze strony władz rosyjskich, a byli nimi: ks. Łucjan Wojewódzki, ks. Herakliusz Lebell, a także ks. Ignacy Proniewicz. Po okazaniu zdecydowanej niechęci względem likwidacji Cerkwi unickiej w 1839 r., a więc i pomysłodawcy tego aktu apostaty Siemaszki, zostali zesłani (wśród 33 bazylianów) w głąb imperium rosyjskiego⁹⁷.

⁹⁶ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 145 v-146.

⁹⁷ Ks. M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego*, k. 141-142; Ks. Herakliusz Lebell uczył się w powiatowej szkole żyrowickiej. Po wstąpieniu do zakonu kontynuował nauki w studium nowicjuszowskim, po ukończeniu którego, 1 września 1809 r. skierowany został do Borun na nauczyciela arytmetyki i geografii. Uczęszczał na Uniwersytet Wileński „na obiekta fizyczne”, po których 21 października 1814 r. otrzymał patent. Z Borun wysłany 19 lipca 1819 r. na nauczyciela gramatyki do Żyrowic, gdzie przebywał jeszcze 29 czerwca 1820 r. (LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 145 v-146). Ks. Ignacy Proniewicz oraz ks. Łucjan Wojewódzki od 1814 r. należeli do grona nauczycieli żyrowickich. Pierwszy miał ukończoną szkołę w Datnowie oraz studia zakonne. Wszedł do zakonu 8 września 1809 r. Od 1814 r. do co najmniej 10 września 1817 r. pracował w charakterze nauczyciela gramatyki polsko-lacińskiej przy szkole żyrowickiej. W raporcie z 1818 r. nie odnotowany w Żyrowicach (LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 87-88; LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 105 v). Ostatni z represjonowanych, ks. Łucjan Wojewódzki wszedł do zakonu 16 października 1809 r. Nauki odbierał najpierw w szkole jakobsztadzkiej i w zakonie. W Żyrowicach przebywał od 1814 r. do końca roku szkolnego 1817/1818, gdzie uczył arytmetyki i geografii (LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 87-88; LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 130 v; LPAH, f. 567, op. 2, t. 917, k. 105 v).

Program nauczania

Pełny obraz szkoły żyrowickiej otrzymamy, uwzględniając program nauczania, jaki w niej obowiązywał. Porównując dane z lat 1803-1825, zakres dawanych nauk nie ulegał zasadniczym zmianom, podobnie jak organizacja pracy placówki, która do końca roku szkolnego 1824/1825 r. pracowała w systemie sześcioklasowym, a od 1 września 1825 r. w systemie czteroklasowym.

Lekcje w 1803 r. były dawane codziennie po dwie godziny z rana i po obiedzie. We wtorki i czwartki po południu nie było zajęć. Święta oraz tzw. dni tabelne znosiły w ogóle nauki, jednak nie był to czas wolny dla uczniów. Musieli oni przybyć na uroczystą mszę świętą, podczas której śpiewano *Te Deum laudamus*. W każdym dniu powszednim, przed rozpoczęciem zajęć o godz. 6:30 ojcowie bazylianie odprawiali dla młodzieży tzw. mszę studencką⁹⁸.

Zgodnie z projektem planu pracy szkoły z 1826 r., przedstawionym Uniwersytetowi w związku ze staraniami powołania gimnazjum, lekcje miały być wykładane łącznie z sobotą, po 3 godziny z rana i po południu (od 8 do 11, a po obiedzie od 14 do 17). We wtorki i czwartki po południu nie było zajęć, a nauka kończyła się po 3 godzinach, czyli po trzech zajęciach. Taki porządek przypisany był gimnazjum i szkole powiatowej. Rozkład zajęć z tego okresu przedstawiono w tabelach 8 i 9.

Zestawiając i porównując programy szkolne z lat 1803, 1810, 1816 i 1822, wynika, iż najwięcej czasu bazylianie poświęcali naukom ścisłym, zwłaszcza matematyce. Trwała ona od klasy pierwszej do piątej. Przez pierwsze 3 lata uczono arytmetyki, w trakcie trzeciej klasy włączano do programu również geometrię. W następnym roku kontynuowano geometrię połączoną z „bryłomierstwem”. Kurs matematyki kończyła algebra wykładana w klasie piątej. Z protokołu wizyty z końca roku szkolnego 1802/1803, dowiadujemy się, jaki był zakres nauczania tego przedmiotu. Wizytator w pierwszej klasie sprawdzał uczniów ze znajomości rachunkowej, natomiast w drugiej „doświadczał”: „z arytmetyki, o ułamkach zwyczajnych i dziesiętnych, o sto-

⁹⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 50, k. 73 v.

sunkach proporcji, regule trzech prostej i odwrotnej”. Podsumowując swoje obserwacje stwierdził: „[...] znalazłem te wszystkie prawa dla dobrze uczniom wrażane i z tych uformowała się reguła odtrącania procentów, reguła spółki i reguła trzech składana. Przykłady do reguł tych stosowane rozwiązywali uczniowie z dziwną łatwością. Dystyngowali się prawie wszyscy, ale najszczególniej Stefan Mikulski”. Klasa trzecia, czwarta i piąta były egzaminowane z geometrii i algebry: „[...] o przystawianiu figur, o równości ich co do powierzchni, o ich ramieniu, o liniach stycznych z kołem, o kątach przy okręgu koła. Klasa IV o podobieństwie figur, o wielokątach foremnych, o logarytmach, o trygonometrii. Objaśniane były niektóre przystosowania trygonometryjno-praktyczne i rozwiązywane zagadnienia z danymi trzema trójkąta częściami. Z algebry tak rozumowaniem jako i rachunkiem algebraicznym rozwiązywano zagadnienia. Klasa V o bryłach, tworzeniu kątów bryłowych, ostrosłupach, graniastosłupach i stosunkach między ich bryłowatostami zachodzących. Wszystkich uczniów aplikacja i znajomość rzeczy były widzialne”⁹⁹.

Drugim najbardziej pożądanym wśród przedmiotów ścisłych była fizyka. Wykładano ją od klasy czwartej do szóstej, czyli przez 3 lata. W klasie czwartej dawano nauki wstępne o ogólnych właściwościach ciał i o prawach ruchu. W klasie wyższej zgłębiano wiedzę o tzw. ciepłiku, aerostatyce, gazach, wodzie, głosie, meteorologii, magnetyzmie, galwanizmie, elektryczności, natomiast w 1822 r. „o istotach promienistych i powietrzno-kształtnych”. W klasie VI rozwijano tę gałąź nauki o mechanikę, hydrostatykę i hydraulikę. Wizytator sprawdzający w 1803 r. wyniki nauczania, pytał uczniów czwartej klasy: „O wodzie, jakie jej przyrodzenie? Do jakiej wysokości podnosi się w rurkach spółkujących? Jak się dochodzi ciężkość gatunkowa w cieczach i bryłach? O powietrzu, czemu się rozszerza lub ściska? Jak się dochodzi ciężkość, ściśliwość i sprężystość powietrza? Jaki jest układ pompy i liwaru?” W klasie V zapytał „[...] z mechaniki o biegu i jego podziale. O czasie, prędkości lub długości jego. O biegu jednostajnie przyspieszonym. O ciałach jednostajnie spadających, prostopadle, czyli ukośnie w górę rzucanych. Co jest dźwignia? Wieloraka być może?

⁹⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 52, k. 26-26 v.

Co się rozumie przez środek ciężkości?” I na koniec podkreślił: „W szkole zaś fizyki cokolwiek uczniowie tłumaczyli, dowodzili razem na rozstawionych umyślnie w tym celu machinach a sposób, którym się z tymi machinami obchodzili przeświadczał mię, że to, co uczniowie mówili, bardzo jasno rozumieli”¹⁰⁰.

W nauce fizyki nauczyciele bazyliańscy wykorzystywali różne maszyny, na których przeprowadzali doświadczenia. Gabinet fizyczny, podobnie jak biblioteka, należał do zgromadzenia prowadzącego szkołę. W 1816 r. złożony był z: wiatrociągu ze wszystkimi do niego potrzebami, maszyny galwanicznej i elektrycznej, 5 różnych wodoskoków, teleskopu, drobnowidza, luster wklęsłych i wypukłych, 3 stolików geometrycznych, 2 kątomierzy, sznura mierniczego, partografu, równowagi, 2 sztuców geometrycznych, 2 barometrów, termometru, igły magnetycznej, paromierza i deszczomierza¹⁰¹. Część wymienionych urządzeń służyła do przeprowadzania pomiarów meteorologicznych, w urządzonym specjalnie do tego ogródku pomiarowym. Do dnia współczesnego zachowała się księga „Postrzegania meteorologiczne w Żyrowicach od roku 1804”, prowadzona z przerwami wakacyjnymi do 30 czerwca 1815 r. Wpisów dokonywano schematycznie w tabelach z podziałem na rok i dzień miesiąca. Odczyty z ciężkomierza (barometru?) oraz ciepłomierza (termometru), wpisywano 3 razy dziennie, tj. rano, w południe i wieczorem¹⁰². Postrzegania meteorologiczne były prowadzone również w latach późniejszych, o czym świadczy uwaga

¹⁰⁰ LPAH, k. 26 v-27.

¹⁰¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 682, k. 132. Wymienione sprzęty gabinetu fizycznego spotykamy również w dokumentach z lat 1810-1822.

¹⁰² LPAH, f. 567, op. 2, t. 97, k. 1-54. Oprócz pomiarów uczniowie wpisywali zaobserwowane anomalie atmosferyczne oraz zjawiska astronomiczne. I tak przy rubrykach przeznaczonych na dzień 13 grudnia 1806 r. czytamy: „W tym dniu od godziny 2 z północy do 7mej rannej, dla burzy wiele szkód wynikło. Zgruchotała albowiem szynce we młynie hollenderskim, drugi zaś nowostawiający się z podmurowania zsunęła. Zerwała dach w obrębie klasztornym, na kuźni i stajni, urwała kawał komina na klasztorze, zniosła daszek ponad dzwonkiem szkolnym i wiele okien w cerkwi, bibliotece, refektarzu i kurytarzach powyrywała” (LPAH, k. 12 v). Natomiast 9 października 1807 r. zanotowano: „Dnia 9 8bra pokazała się kometa między wagą i panną, ogonem obrócony ku wschodowi; bawił przez dni 14, a może i więcej; tylko że dla dni mglistych i posępnych, nie był więcej widzianym” (LPAH, k. 16 v-17).

wizytatora Michała Polińskiego, umieszczona w raporcie z dnia 23 maja 1826 r.: „Meteorologiczne postrzeżenia w przeszłych miesiącach nie regularnie były zapisywane”¹⁰³.

Pokrewnymi względem opisanych były przedmioty należące do grupy nauk przyrodniczych, które mieściły w sobie następujące przedmioty: ogrodnictwo, „zwierzętopismo”, botanikę, terminologię roślin, mineralogię oraz chemię. Przedmioty te wykładano od klasy III do ostatniej i korzystano z podręczników ks. Jundziłła, ks. Kluka czy Krassowskiego. Musiały być to zajęcia ciekawe, gdyż odnosiły się do realiów przyrodniczych oraz do gospodarki człowieka w środowisku naturalnym. Pytania wizytatora na koniec roku szkolnego 1802/1803 do uczniów III klasy z ogrodnictwa były bardzo praktyczne, np. „Jak się robi płot samorodny z wierzby? Jak oczkować i odkładać drzewka?” Uczniowie klasy IV zapytani zostali z zoologii, czyli „zwierzętopisma” oraz botaniki, czyli „roślinopisma”: „[...] o zwierzętach i rozmaitych właściwościach krwi”, natomiast z klasy V z „kopalnopisma” (mineralogii): „Czy rzeczy kopalne teraz się rodzą? I jakim sposobem? Co są diamenty? Co złoto? Co sól? Na koniec z roślinopisma: co jest układ roślin? Wieloraki być może? Jaki jest układ Lineusza?”¹⁰⁴.

Geografię wykładano w pierwszych 4 latach i nie zawsze jako odrębny przedmiot. W 1803 i 1810 r. łączona była z historią starożytną Bliskiego Wschodu i historią grecką oraz historią rzymską. W 1816 r. w pierwszej klasie uczono geografii Europy ze szczególnym uwzględnieniem Rosji, w II klasie geografii Azji, Afryki i Ameryki. W IV klasie w programie spotykamy dodatkowo „geografię fizyczną”. W 1810 i 1822 r. w klasie IV uczono też „geografii astronomicznej”.

W ostatnich 2 latach nauki, czyli w klasie V i VI nauczano przedmiotów z pogranicza prawa i ekonomii: „prawo polityczne”, „ekonomika polityczna” oraz „prawo narodów”. Wiedzę czerpano z podręcznika do „prawa przyrodzonego”, autorstwa ks. Hieronima Stroynowskiego, który po raz pierwszy wydany został w 1785 r. Wiodący przedmiot tej grupy „prawo naturalne” dawał wiedzę o wzajemnych prawach i obowiązkach zarówno w odniesieniu do osoby ludzkiej, jak

¹⁰³ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1988, k. 8.

¹⁰⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 52, k. 26 v-27.

też do państwa. W ramach monteskiuszowskiego porządku prawnego ugruntowywał w młodzieży ideę polskiego pluralizmu szlacheckiego, charakterystycznego dla kręgu kultury łacińskiej.

Przedmioty humanistyczne reprezentowała „gramatyka polska i łacińska”, którą uczono w pierwszych III klasach. Uczniowie klasy I podczas wizytacji z 1803 r. recytowali z pamięci wypisy z autorów klasycznych, a także tłumaczyli z łaciny na język polski bajki Ezopa. W klasie II oprócz pracy tłumaczeniowej musieli opowiadać m.in. „[...] o rodzajach, postaciach imion łacińskich, o przypadkowaniu, stopniowaniu i czasowaniu tak polskiem jako i łacińskim. O pisowni polskiego mówili także [...]”. Kursanci tego przedmiotu z klasy III musieli zreferować: „o składni, iloczacie polskim i łacińskim, o wierszopistwie. Niektórzy wiersze z pamięci mówili, niektórzy własnej roboty czytali z nauki moralnej”¹⁰⁵.

Do ważnej grupy przedmiotów wykładanych zasadniczo w trzech pierwszych latach należały: „nauka moralna”, „katechizm”, „charakter” oraz „historia starego i nowego zakonu”. W pierwszej klasie przedmioty te stanowiły gros programu nauczania, bo oprócz nich pierwszoklasistów nauczano jeszcze tylko gramatyki, arytmetyki oraz geografii. W 1803 r. nauka moralna występowała również w klasie IV i V. Wizytator w 1803 r. pytał uczniów klasy III „[...] z nauki moralnej o przystojnem obcowaniu i pożyciu jednego z drugim”. W klasie IV „z nauki moralnej o cnotach towarzyskich [...]” natomiast w klasie V: „[...] z religii, co jest? I dlaczego jest niedostateczną religia przyrodzona? Czem religia chrześcijańska ma przodkowanie przed innemi wszystkiemi religiami?”¹⁰⁶.

Historię spotykamy w programie szkoły żyrowickiej od klasy III do ostatniej. Jak już wspomniano, w roku 1803 i 1810 połączona była w jednym bloku z geografją, natomiast w programach z roku 1816 i 1822 występuje już oddzielnie. Zakres merytoryczny tego przedmiotu był obszerny, gdyż zawierał „dzieje Asyryjskie, Perskie i Medów”, „dzieje greckie”, „historię rzymską”, a także „historię rosyjską i polską”. Historia Polski w roku 1810 i 1816 wykładana była w ostatniej

¹⁰⁵ LPAH, k. 26 v-27.

¹⁰⁶ LPAH, k. 26 v-27.

klasie razem z historią Rosji. W 1822 r. występuje jako osobny przedmiot, zaczynający trzyletni szlak tej gałęzi nauki. Interesujące jest, iż w 1822 r. w klasie V i VI nauczano również „historii kościelnej”.

Ważnym przedmiotem była „wymowa”, czyli retoryka. Przedmiot ten w badanych okresach występuje od klasy IV do VI. Wymowa była naturalnym przedłużeniem gramatyki polsko-lacińskiej. W pierwszym i drugim roku jej nauki (klasy IV-V), uczniowie tłumaczyli na język polski i „rozbierali” poszczególne teksty źródłowe. W ostatniej klasie przedmiot ten występował w bloku tematycznym obok logiki, poezji oraz uwagami nad wymową. W 1803 r. wizytator pytał uczniów klasy IV: „o źródłach wewnętrznych krasomówstwa i jako się z nich biorą dowody?” Studiując starożytne pisma Cycerona, Horacego, Sallustiusza, Pliniusza czy Wergiliusza, uczniowie zapoznawali się z rozwojem retoryki i sztuki pisarskiej w ogóle. Poznawali też poezję, powieść historyczną i inne dziedziny literatury, i to zarówno w ujęciu polskim, jak i europejskim. W 1822 r. z podręcznika ks. Pawła Chrzanowskiego *Wybór różnych gatunków mowy wolnej ze stosownemi uwagami* (wycofanego 2 lata później przez Nowosilcowa), poznawali różne rodzaje mów: sejmową, sądową, kaznodziejską etc. Kurator Wileńskiego Okręgu Szkolnego zaliczył ten podręcznik do szczególnie szkodliwych, bo poprzez przywoływanie Konstytucji 3 maja, kazań Piotra Skargi czy nieodległych w czasie zwycięstw legionów gen. Dąbrowskiego uczył młodzieży miłości do Ojczyzny.

Języki obce wykładano w szkole żyrowickiej od czasów Komisji Edukacji Narodowej. Przez wiele lat należały do nauk dodatkowych, na które chodziło niewielu uczniów. Dopiero w harmonogramie z roku 1822 i kolejnych lat ujęte są na równi z innymi zajęciami. Pozycja tych przedmiotów wzrosła po 1824 r., kiedy przyznano ich nauczycielom prawo nieudzielania uczniom promocji do następnej klasy. I tak w klasie II i III według planu z 1822 r. nauczano początków języka rosyjskiego. W trakcie trzeciego roku nauki dochodził język francuski, którego naukę kontynuowano także w klasie IV, V i VI.

O poziomie nauczania języków nie tylko w Żyrowicach, ale i w całej Guberni Grodzieńskiej daje wyraz pismo Dyrektora Szkół Guberni Grodzieńskiej do Uniwersytetu Wileńskiego z 3 maja 1811 r. Powstało ono jako odpowiedź na wcześniejsze zalecenie o poinformowanie

uczniów gimnazjum z Świsłoczy, a także ich rówieśników z 3 szkół sześcioklasowych (żyrowickiej, grodzieńskiej i szczuczyńskiej), o możliwości przeniesienia się do Instytutu Pedagogicznego w Petersburgu. W odpowiedzi do Uniwersytetu dyrekcja szkół Guberni Grodzieńskiej informuje, iż „w szkołach zakonom powierzonych, nauczyciele język rosyjski dający, posiadają go tylko, co do pierwszych prawideł, rzadko kiedy w nim są doskonałemi, przeto uczniów usposobić nie mogą w tem stopniu iżby się dopełnił warunek żądany po uczniach do Instytutu”. Oznajmia dalej, że dozorca szkoły w Żyrowicach w piśmie z 15 kwietnia 1811 r. donosił, iż żaden z jego uczniów nie może udać się na nauki do Petersburga, a jako powód tego stanu wymienił 2 przyczyny: „że nie masz ucznia, któryby się czoł w stanie posiadania gramatyki języka rosyjskiego doskonałe; że uczniowie, którzyby mieli ochotę do pomienionego Instytutu, kursów nauk w tem roku jeszcze nie kończą”. Odmowną odpowiedź dali nie tylko dozorczy szkoły dominikańskiej w Grodnie i pijarskiej w Szczuczynie, ale i sam dyrektor Szkół Guberni Grodzieńskiej, który pełnił obowiązek przełożonego gimnazjum w Świsłoczy¹⁰⁷.

W roku 1803 w Żyrowicach nauczano aż trzech języków: rosyjskiego, niemieckiego i francuskiego. Siedem lat później jedynie dwa: francuski – przez nauczycieli retoryki i łaciny oraz rosyjski – przez nauczycieli fizyki i arytmetyki. W latach późniejszych, tj. w 1817, 1819, 1820, 1825 sytuacja nie uległa zmianie.

W raporcie z 2 listopada 1820 r. Hiacynt Krusiński miał pretensje do bazylianów żyrowickich, że w ich szkole mającej rangę gimnazjalną nie było wykształconych nauczycieli języków obcych: „Prócz nauk dają się języki rosyjski i francuski, do których nie masz oddzielnych nauczycieli, lecz ich dawanie klasyczni [nauczyciele] między siebie dzielają, skąd rząd Uniwersytetu raczy się przeświadczyć, że szkoła żyrowicka przyznanemu sobie zaszczytowi, że jest na stopniu gimnazjalnej, nie odpowiada”. W tym momencie należy uzupełnić, iż zarzut zwierzchnika szkolnego na Gubernię Grodzieńską nie tylko dotyczył omawianej placówki. Problem miał szerszy kontekst. W szkole grodzieńskiej (również na stopniu gimnazjum) także wykładano języ-

¹⁰⁷ LPAH, f. 567, op. 2, t. 320, k. 96-96 v.

ki obce, posiłkując się nauczycielami „klasycznymi”. Podobnie radzono sobie i w innych placówkach. Dominikanie z Grodna nadrabiali jednak tym, że oprócz francuskiego i rosyjskiego, wykładali dodatkowo język niemiecki. Z dwoma wyjątkami wszystkie szkoły na czele z żyrowicką nauczały w tym czasie języka rosyjskiego i francuskiego. Jedynie dominikanie grodzieńscy i księża misjonarze z Łyskowa koło Wołkowyska, stosując się do rozkładu organizacyjnego z 1808 r., nauczali aż 3 języków: francuskiego, rosyjskiego i niemieckiego. Tylko w Łyskowie naukę niemieckiego prowadził oddzielny metr (nauczyciel) zakonny¹⁰⁸.

W przededniu utworzenia w Żyrowicach gimnazjum i oddzielenia od niego szkoły powiatowej, wprowadzono nieobowiązkową naukę języka greckiego przez nauczyciela gramatyki polsko-lacińskiej ks. Jarzyńskiego. W raporcie Ignacego Brodowskiego z 30 lipca 1825 r. czytamy, że nauka greki „[...] idzie dobrze. Uczniowie czytają po grecku dobrze i w pierwszych początkach gramatycznych tego języka nieźle postępują. Wszystkich przykładających się do tego języka było tylko 8 częścią z II, częścią z III klasy”. Dyrektor Brodowski dobrze ocenił też pracę ks. Siadkowskiego – nauczyciela matematyki, który dodatkowo wykladał język rosyjski. Jego pracę w zakresie tego drugiego przedmiotu docenił stwierdzeniem, iż „daje się tu lepiej” niż w którejkolwiek ze szkół, które uprzednio wizytował. Co do języka francuskiego wykładanego przez nauczyciela fizyki – ks. Sawicza, zaobserwował, iż jego „postępek idzie dość dobry”. Podsumowując wszystkie skontrolowane szkoły, stwierdził, że nauka języków w Guberni Grodzieńskiej stała na bardzo niskim poziomie, a tego przyczyną były: „niedostatek nauczycieli” z jednej strony, a z drugiej „uważanie przedmiotów za dodatkowe”. Warte zacytowania jest ogólne spostrzeżenie Brodowskiego, odnośnie do słabszego przygotowania zakonników do prowadzenia przedmiotów humanistycznych. Słowa te należy odnieść również do szkoły w Żyrowicach, której nauczyciele studiowali głównie nauki ścisłe: „We wszystkich szkołach postrzega się lepsze w nauczycielach usposobienie się do nauk fizycznych i matematycznych, niż do innych przedmiotów, a bardziej do historii. Stosownie przeto do tego,

¹⁰⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 323-326.

postępek uczniów widoczniejszy jest w pierwszych, a mierny i prawie nieznaczny w ostatnich obiektach”¹⁰⁹.

System czteroklasowy wprowadzony w Żyrowicach od 1 września 1825 r. oraz powołanie w roku następnym gimnazjum nie były okolicznościami, które doprowadziły do spektakularnych zmian w życiu omawianej szkoły. Wszelkie innowacje, jakie zaszły w Żyrowicach po 1825 r., były wynikiem wielkiej reformy systemowej obejmującej wszystkie szkoły w imperium. Osiągnięcie przez bazylianów dobrego wyniku przy wdrażaniu nowych standardów było istotne, gdyż decydowało o powodzeniu dalekosiężnego planu powołania gimnazjum. Wiadomo bowiem, że już w 1822 r. kurator Czartoryski w obszernym memoriale do Ministra Oświaty i Wyznań Cudzoziemskich Aleksandra Golicyna bezskutecznie popierał wyniesienie szkół bazyliańskich w Owruczu, Lubarze, Żyrowicach, Humanu i Brześciu do rangi gimnazjów¹¹⁰.

Po 1 września 1825 r. sytuacja w zakresie nauki języków obcych nie uległa jednakże zasadniczej zmianie. Dalej uczyli ich nauczyciele od innych przedmiotów. W raporcie Ignacego Brodowskiego z 30 grudnia 1825 r., czytamy: „Znalazłem 4 klasy oddzielne i nauki w nich zaprowadzone podług nowego szkół urzędzenia. Nauczycieli zaś tylko 5, szóstego dozorcę. Do języków rosyjskiego, francuskiego i niemieckiego, nie mają ksks. Bazylianie oddzielnych osób i uczenie dwóch pierwszych rozdzielone jest między nauczycieli, język zaś niemiecki zupełnie się nie daje póki prowincjał zakonu nie przeznaczy zdatnej do tego osoby”. Podobnie jak kilka lat wcześniej problem nauczania języków był taki sam w innych szkołach guberni. Szczególny nacisk wizytatora położono na nauczanie rosyjskiego. Stwierdził on, iż dotychczasowych jego nauczycieli, wykładających bez odpowiedniego przygotowania, a więc takich jak w Żyrowicach, należy traktować jako „czasowych zastępców”. Z czasem ich miejsce mieli zająć niepolscy i bardziej „kompetentni” belfrowie, przysyłani z głębi imperium. Brak przygotowanej kadry w zakresie nauki języków był ciągle hamulcem osiągnięcia wysokiej, jeśli nie wygórowanej poprzeczki sta-

¹⁰⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 16-21 v.

¹¹⁰ D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich*, s. 183.

wianej szkołom Grodzieńszczyzny przez Uniwersytet, prognozy mającego już widoczne znamiona rusyfikacji¹¹¹.

Raport wizytatora szkół Guberni Grodzieńskiej i Obwodu Białostockiego Michała Polińskiego z 23 maja 1826 r. daje świadectwo, że przy końcu roku szkolnego 1825/1826 bazylikańska szkoła w Żyrowicach nie zdążyła wcielić nowej reformy. Należało w dalszym ciągu popracować nad sprawą języków obcych, a także zabezpieczyć obsadę przedmiotów, których wcześniej nie było w programach nauczania: „Do języków nie masz osobnych nauczycieli. Dawanie języka rosyjskiego jest rozdzielone między nauczycielami nauki chrześcijańskiej i nauk matematycznych, a język francuski między nauczycieli języka polskiego i historii naturalnej. Język niemiecki, Technologia, Logika, nauka o handlu, nauka obyczajowa nie były dawane, wszystkie zaś inne były wykładane według projektu nowego urządzenia i z dzieł przepisanych”¹¹².

Decyzja utworzenia żyrowickiego gimnazjum przy końcu roku 1826 oznaczała, że bazylianie sprościli najważniejszym warunkom. Dojście do tego zaszczytnego celu trwało długo, gdyż znalezienie odpowiednich nauczycieli nie było sprawą łatwą w kurczącym się i niepewnym jutra zgromadzeniu.

Od 1826 r. żyrowicka placówka działała w 2 konfiguracjach: jako gimnazjum oraz szkoła powiatowa. Dodatkowo też, tak jak w latach ubiegłych, zakonnicy prowadzili zakonne studium, które w tym czasie miało profil teologiczny. Po reformie systemu oświaty w imperium rosyjskim, gimnazja nie miały powiązania ze szkołami powiatowymi, które stały się od nich niezależne. Te ostatnie miały być szkołami łatwo dostępnymi, kształcącymi na poziomie ponadelementarnym. Gimnazjom natomiast przeciwnie dano rolę placówek elitarnych i bardziej zamkniętych, podobnych do szkół wyższych, przygotowujących do Uniwersytetu lub do kariery państwowej¹¹³.

Analizując tygodniowe rozkłady zajęć zaprezentowane w tabelach 8 i 9, widzimy, iż nowy program bardziej niż to było wcześniej

¹¹¹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1753, k. 75-78 v.

¹¹² LPAH, f. 567, op. 2, t. 1158, k. 7-8.

¹¹³ D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich*, t. 2, s. 29-30.

Tabela 8. Planowany rozkład zajęć tygodniowych w Szkole Powiatowej Żyrowickiej w 1826 r.¹¹⁴

Przedmiot	Godzin w klasie I	Godzin w klasie II	Godzin w kl. III	Razem godzin
Język rosyjski	5	4	4	13
Arytmetyka	4	3	2	9
Geometria	1	2	2	5
Język polski	4	2	2	8
Geografia	3	2	1	6
Język niemiecki	3	5	4	12
Język francuski	4	3	4	11
Historia naturalna	1	3	2	6
Język łaciński	2	3	3	8
Kaligrafia	1	1	–	2
Nauka chrześcijańska	2	2	3	7
Historia powszechna	–	–	2	2
Fizyka	–	–	1	1
Razem godzin lekcyjnych / zegarowych w tygodniu	30	30	30	90

preferował nauki humanistyczne. Po reformie obserwujemy większy nacisk na języki obce (niemiecki, rosyjski i francuski oraz klasyczne: grecki i łaciński). Nauka języków zawierała według planu: w gimnazjum 56%, natomiast w szkole powiatowej 57% tygodniowego czasu nauki szkolnej. Zajęcia z fizyki i matematyki ograniczyły się w gimnazjum do 18%, natomiast w szkole powiatowej do niecałych 17% czasu lekcyjnego w tygodniu.

Oprócz tego w czteroklasowym gimnazjum widzimy więcej przedmiotów praktycznych takich jak: miernictwo, rysunki terenowe, gospodarstwo wiejskie, budownictwo wiejskie, nauka o handlu, technologia. Wykładano je w 2 ostatnich latach nauki gimnazjalnej.

¹¹⁴ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1799, k. 32.

Tabela 9. Planowany rozkład zajęć tygodniowych Gimnazjum Żyrowickiego w 1826 r.¹¹⁵

Przedmiot	Godzin klasa I	Godzin klasa II	Godzin klasa III	Godzin klasa IV	Razem godzin
Język niemiecki	4	3	3	4	14
Algebra	1	1	1	–	3
Język grecki	1	2	2	–	5
Nauka chrześcijańska	1	2	1	1	5
Język rosyjski	4	4	3	3	14
Język polski	1	–	–	–	1
Fizyka	2	4	5	1	12
Język łaciński	4	3	2	1	10
Geometria	3	1	1	1	6
Język francuski	3	3	3	4	13
Wymowa polska	2	3	4	3	12
Historia powszechna	3	2	4	1	10
Chemia	1	–	–	1	2
Miernictwo	–	1	–	–	1
Rysunki terenowe	–	1	–	–	1
Geometria wykreślna	–	–	1	–	1
Historia rosyjska	–	–	–	1	1
Statystyka rosyjska	–	–	–	1	1
Gospodarstwo wiejskie	–	–	–	2	2
Budownictwo wiejskie	–	–	–	1	1
Logika	–	–	–	1	1
Nauka o handlu	–	–	–	3	3
Technologia	–	–	–	1	1
Razem godzin lekcyjnych/zegarowych w tygodniu	30	30	30	30	120

¹¹⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1799, k. 29 v-30.

Biblioteka

W nauce nie da się obejść bez książki. Klasztor żyrowicki, który wydał na świat wielu zakonnych teologów katolickich, od początku swego istnienia gromadził cenne woluminy w klasztornej bibliotece. W 1819 r. księgozbiór żyrowicki liczył aż 4646 ksiąg, wyłoczonych w 10 językach: 20 – hebrajskich (0,43%), 35 – greckich (0,75%), 2358 – łacińskich (50,75%), 430 – włoskich (9,26%), 296 – francuskich (6,37%) 23 – angielskich (0,50%), 168 – niemieckich (3,62%), 48 – słowiańsko-cerkiewnych (1,03%), 185 – rosyjskich (3,98%), 1083 – polskich (23,31%)¹¹⁶.

Ze względu na funkcjonowanie szkoły publicznej bazylianie wydzielili z opisanego księgozbioru te pozycje książkowe, które zdadne były do wykorzystania w procesie edukacji młodzieży. W ten sposób w ich bibliotece powstał podzbiór, który sukcesywnie był uzupełniany o nowe publikacje, zwłaszcza te zalecane i drukowane przez Uniwersytet. W 1803 r. ów podzbiór liczył 120 książek, w 1810 r. – 250, w 1816 r. – „przeszło 400”, w 1822 r. – „czterysta kilkadziesiąt”.

Zgodnie z przepisami Uniwersytetu książki wycofane z obiegu czytelniczego nie były wypożyczane uczniom. Tak np. w 1826 r. podręczniki do gramatyki autorstwa Onufrego Kopczyńskiego¹¹⁷ w liczbie 108 sztuk „opieczątowane” chronione były w magazynie bibliotecznym¹¹⁸.

Książnica żyrowicka według opinii Uniwersytetu Wileńskiego, wyrażonej w piśmie nr 4125 z 21 grudnia 1821 r., nie spełniała pokłada-

¹¹⁶ LPAH, f. 634, op. 1, t. 58, k. 329 v.

¹¹⁷ Podręcznik *Gramatyka języka polskiego*, za który król Stanisław August uhonorował Onufrego Kopczyńskiego złotym medalem *Bene meritis*, teraz nie mógł być używany w polskich szkołach. W opinii Nowosilcowa „książka ta była szczególnie niebezpieczna, gdyż krzewiła ducha patriotycznego u młodzieży. Wycofanie tej publikacji z Żyrowic wpisuje się w kontekst walki Nowosilcowa z polskimi podręcznikami, po spacyfikowaniu szkolnictwa polskiego na Litwie (B. Szyndler, *Mikołaj Nowosilcow*, s. 58-59).

¹¹⁸ LPAH, f. 567, op. 2, t. 2076, k. 273-304. W 1826 r. nie przybyło w ramach darrowiny żadnych pozycji książkowych, natomiast biblioteka zakupiła na potrzeby szkoły 36 książek. W sumie podano, że księgozbiór liczy 204 egzemplarze oraz 43 mapy i atlas złożony z 23 kart (LPAH).

nych nadziei, gdyż była „odosobniona i daleka od szkoły, zatem nie dozwala mieć nauczycielom zupełnej z niej korzyści”. Z powodu tych niedogodności władze uczelni postulowały oddanie biblioteki pod bliższe zawiadywanie szkoły. W odpowiedzi na tę propozycję 29 grudnia 1821 r. przełożony klasztoru żyrowickiego ks. Jozafat Słobodzki, tłumaczył: „Biblioteka żyrowicka była od dawna i jest umieszczona w samym środku klasztornej budowy, tak że niektórzy nauczyciele najdalej mieszkający, ledwo są o 100 kroków od niej oddaleni; jest też wruczona w dozór jednemu z nauczycieli obowiązanyemu na wszelkie zapotrzebowanie uczących się osób, wydawać do własnego ich mieszkania księgi potrzebne i stosowne do przedmiotu każdego nauczyciela, za osobistym rewersem. Lecz taż biblioteka nie jest i nie może być rozdzielona, gdyż przełożony klasztoru poprzedników swoich i własnem doświadczeniem pouczony jak wiele podobny rozdział poczynił szkody w księgach przez pomnożoną liczbę dozorców”¹¹⁹. Słowem, bezpieczniej było polegać na jednym księdzu odpowiedzialnym za księgozbiór niż na kilkunastu dozorcach domowych. Kwestię natomiast wygody zakonnicy traktowali słusznie za drugorzędną.

*

Gimnazjum żyrowickiemu pozwolono działać niespełna 3 lata. Kres tej zasłużonej dla polskiej kultury instytucji zadała w 1828 r. antykatolicka działalność apostaty Józefa Siemaszki. Likwidacja gimnazjum a jednocześnie i klasztoru żyrowickiego były działaniami zamierzonymi w tajnym planie likwidacji unii kościelnej, za którego autorstwo młody prałat unicki Siemaszko w 1827 r. otrzymał od władz carskich gratyfikację pieniężną i dwa odznaczenia państwowe: krzyż z brylantami i Order św. Anny II klasy. W projekcie likwidacji Kościoła unickiego zawarł zniesienie diecezji wileńskiej oraz łuckiej i przyłączenie ich struktur do dwóch pozostałych: połockiej (późniejszej białoruskiej) i brzeskiej (późniejszej litewskiej). W ten sposób miały powstać dwa duże biskupstwa obsadzone „pewnymi ludźmi”, każde mające jedno seminarium. W diecezji brzeskiej postulowana uczelnia kształcąca duchownych miała powstać w Żyrowicach, na

¹¹⁹ LPAH, f. 567, op. 2, t. 1158, k. 7-7 v.

miejscu gimnazjum, szkoły powiatowej i studium zakonnego ojców bazylianów¹²⁰.

Dnia 22 kwietnia 1828 r. wyszedł ukaz cara Mikołaja I reorganizujący strukturę diecezjalną Kościoła unickiego w Rosji. Zgodnie z jego treścią z 4 diecezji utworzono dwie nowe, litewską i białoruską. W Żyrowicach zlikwidowano szkoły publiczne i utworzono seminarium duchowne, które tak jak i połockie otrzymało statut na wzór duchownych uczelni prawosławnych. Wówczas też klasztory bazyliańskie znajdujące się w obu diecezjach poddano jurysdykcji miejscowych biskupów¹²¹. Dnia 6 lipca Dymitr Błudow zawiadomił ministra Lievena, że w następstwie ukazu z 22 kwietnia w Żyrowicach zamyka się tamtejszą szkołę publiczną.

Wśród przyjętych do realizacji postulatów Siemaszki była również likwidacja wszystkich bazyliańskich szkół średnich i przekształcenie ich w tzw. szkoły duchowne. Nowa kategoria szkół – zabezpieczona od wpływu bazylianów, została podporządkowana dwóm nowo utworzonym seminariom w Połocku i Żyrowicach. Każde seminarium, a więc i diecezja, miało pod swoją kuratelą po 5 szkół duchownych. Było to więc jakby zkalowanie istniejącego systemu oświaty publicznej na użytek Cerkwi unickiej. W 1835 r. żyrowickie seminarium duchowne nadzorowało tego typu placówki w: Żyrowicach, Borunach, Milczy, Supraślu i Kobryniu.

Centralne dla diecezji litewskiej seminarium żyrowickie kształciło przyszłych duchownych w duchu liberalnym i antykatolickim. W czasie trzyletniego kursu alumni mieli za sobą tylko roczny kurs teologii dogmatycznej i moralnej. Nie zaniebawiano natomiast edukacji prorosyjskiej i pseudofilologicznej (aczkolwiek nie język niemiecki czy francuski były nieodzowne parochowi unickiemu). Zbliżone uwagi można skierować pod adresem szkoły duchownej w Żyrowicach, działającej przy tamtejszym seminarium¹²².

¹²⁰ E. Likowski, *Dzieje Kościoła*, s. 47-59.

¹²¹ R. Dobrowolski, *Opat suprański biskup Leon Ludwik Jaworowski*, Supraśl 2003, s. 104.

¹²² Ks. M. Radwan, *Carat Wobec Kościoła*, s. 130-131, 152-156.

W ten sposób Żyrowice jako ośrodek krzewienia kultury polskiej, a nade wszystko matecznik idei pojednania Kościołów, po dwu wiekach ofiarnej pracy przekształciły się w centrum przygotowań zdławienia na Litwie i Białorusi unii brzeskiej. Miejsce bazylianów zajęli księża świeccy, natomiast szlachecką młodzież rzymskokatolicką wymieniono na zindoktrynowanych w duchu rosyjskim popowiczów. O ideałach lansowanych w Żyrowicach po likwidacji gimnazjum informuje jeden z raportów biskupa litewskiego Józefa Siemaszki do prokuratora Świętego Synodu ks. Protasowa z 3 października 1837 r.: „Rozpowszechnienie przekonania o wartości dogmatów prawosławnych Cerkwi Grecko-Rosyjskiej jest bodaj wyłączną zasługą seminarium Litewskiego [Żyrowickiego – R.D.], które jest obsadzone przez gorliwych i prawomyślnych wychowawców. Tu nie poprzestawano na zimnym historycznym przeglądzie spornych kwestii, dzielących Kościoły Wschodni i Zachodni, lecz analizowano je sumiennie, sprawdzano starannie i uroczyście, ustalano wartości dogmatów Cerkwi wschodniej. Na dowód tego, załącza się przy niniejszem trzy rozprawy w języku rosyjskim o władzy papieża i o pochodzeniu Ducha Świętego, z których jedna napisana przez profesora teologii dogmatycznej Jankowskiego, a dwie drugie przez wychowanków wydziału teologicznego”¹²³.

Jeszcze bardziej antyunijna rola Żyrowic ujawniła się po roku 1839, kiedy oficjalnie wcielono Kościół unicki do rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Wówczas omawiane miejsce stało się domem poprawczym dla księży niepewnych politycznie lub krnąbrnych¹²⁴.

¹²³ W. Charkiewicz, *Placyd Jankowski. Życie i Twórczość*, Wilno 1926, s. 23-24.

¹²⁴ Tamże, s. 25. Jeden z nauczycieli seminarium Żyrowickiego, ks. Placyd Jankowski z pochodzenia Polak, przypłacił dzieło Siemaszki wewnętrznym kryzysem. Głęboko krył swoją tragedię. Pod maską uśmiechu, ukrywał gorzyc i ból złamanego życia. „Ks. T. Dobszewicz tak opisuje swe wrażenia ze spotkania Placyda w Wilnie: »Spotkałem go w Wilnie w roku 1845 i z boleścią nań popatrzyłem. Wychowany od kolebki w innych zasadach i żywiole, nie mógł przywyknąć do nowego swego położenia. Pomimo wysokiego urzędu w konsystorzu znalazłem go bez właściwego kostiumu i tak niezbędnej dla popa brody. Unikał szczerego wynętrzania się, nie mógł jednak zataić, że w nowym żywiole nie znajduje odpowiedniego sobie towarzystwa, że dawne węzły burza wypadków rozerwała na zawsze i że pomimo licznej rodziny, która go otacza, czuje zupełne odosobnienie«” (Tamże, s. 30-31).

Z racji obszerności zagadnienia autor nie mógł skupić swoich dociekań na arcyciekawym prześledzeniu losów licznych absolwentów szkoły żyrowickiej. Wielu z nich udawało się na wyższe uczelnie, wchodziło do stanu duchownego czy w zaciszu domowego gospodarstwa wcielali w życie wiedzę i ideały poznane w Żyrowicach. Byli też i tacy, którzy rzucili wszystko, aby na szali swojego życia na pierwszym miejscu postawić dobro Ojczyzny. Przyczynkiem do zajęcia się poszczególnymi uczniami niech będzie przykład zdawałoby się anonimowego Rufina Jundziłła, który w czerwcu 1820 r. wzięwszy patent ukończenia szkoły żyrowickiej, udał się na dalsze nauki na Uniwersytecie Wileńskim¹²⁵. W Wilnie wspólnie ze swoim bratem Janem związał się z Towarzystwem Filaretów, kierowanym przez Tomasza Zana. Wspólnie z Adamem Mickiewiczem, Janem Czeczotem, Franciszkiem Malewskim i swoim bratem Janem był jednym z wiceprezesów tej represjonowanej przez Nowosilcowa organizacji¹²⁶.

W niniejszym opracowaniu przedstawiono ogólny zarys losów i działalności szkół bazylikańskich w Żyrowicach, szczególnie skupiając się na działalności edukacyjnej w XIX w. Prowadzenia dalszych ustaleń wymagają kwestie związane z działalnością od XVII w. studium zakonnego, a także okoliczności założenia w I poł. XVIII w. szkoły publicznej. Poznanie szkolnictwa bazylikańskiego u jego zarania pozwoli prześledzić ewolucję kulturową zakonu, którego szkoły, tracąc zwolna na swoim rusińskim charakterze, stały się w XVIII i XIX w. nośnikami szlacheckiej kultury polsko-łacińskiej.

Poza rosyjskimi autorami mało kto poruszał zaprezentowane problemy badawcze. Niestety, wiedza o działalności zakonu bazylianów jest w dalszym ciągu mało znana, a stereotypy ugruntowane przez historyków ideologów z XIX w., a niekiedy też współczesnych badaczy z kręgu Cerkwi prawosławnej, zniekształcają i marginalizują kulturalną pracę bazylianów. Potrzebę prowadzenia dalszych ustaleń uzasadnia opinia wybitnego znawcy Daniela Beauvois, który stwierdził, iż dramatyczne przerwanie działalności tego zakonu było jedną z najcięższych strat polskiej kultury szlacheckiej w XIX w.

¹²⁵ LPAH, f. 567, op. 2, t. 964, k. 231.

¹²⁶ B. Szyndler, *Mikołaj Nowosilcow*, s. 98.

WOJCIECH ŚLESZYŃSKI

Kościół katolicki obrazdu bizantyjsko-słowiańskiego (neounia) na ziemiach północnowschodnich II Rzeczypospolitej

Upadek państwa carskiego w wyniku zmian zachodzących w czasie trwania I wojny światowej stwarzał szansę, w opinii Watykanu, na rozpoczęcie nowej krucjaty misyjnej na terenach wschodnich Europy. W 1918 r. na wakujące stanowisko biskupa diecezji podlaskiej został mianowany ks. Henryk Przeździecki. Z jego działalnością wiązano nadzieję na odrodzenie się w nowej rzeczywistości politycznej idei unii kościelnej, zlikwidowanej decyzjami carskimi w 1839 i 1875 r. Miała ona zagospodarować liczne rzesze wiernych Kościoła prawosławnego, osłabionego po upadku Rosji carskiej. W Polsce czynnikiem dodatkowo odciągającym ludność od Cerkwi miały być zawirowania wokół autokefalii.

Oficjalnie decyzja o budowie (restauracji) obrazdu bizantyjsko-słowiańskiego na terenach byłego zaboru rosyjskiego podjęta została przez Watykan 10 grudnia 1923 r.¹ 21 stycznia 1924 r. dekret i specjalne pełnomocnictwa do prowadzenia działalności misyjnej otrzy-

¹ Używana nazwa „obrazdek bizantyjsko-słowiański” odróżniać miała nowych wyznawców od unitów ukraińskich zwanych grekokatolikami.

mał biskup Przeździecki, a 4 kwietnia 1925 r. nuncjatura apostolska w Warszawie udzieliła dalszych pełnomocnictw dla biskupów wileńskiego, pińskiego, łuckiego i lubelskiego². Atutem nowego obrządku miało być pozostawienie obrzędowości i dyscypliny charakterystycznej dla Cerkwi prawosławnej, łącznie ze starocerkiewnym jako językiem liturgicznym. Nowi wyznawcy wyrzec się mieli jedynie „błędów schizmatycznych”, których najbardziej rozpoznawalnym objawem było nieuznanie papieża za głowę Kościoła powszechnego. Wielkim orędownikiem unii kościelnej był papież Pius XI (A. Ratti), który będąc w 1918 r. wizytatorem apostolskim w Warszawie, osobiście zapoznał się z problemami dawnego obrządku unickiego. Widział on w podjętej akcji szansę nie tylko odzyskania wiernych dawnego Kościoła unickiego, ale także zagospodarowania obszarów będących tradycyjnie w dominacji Cerkwi prawosławnej z uwzględnieniem w przyszłości również ziem rdzennie rosyjskich³. W 1925 r. w ramach Kongregacji do spraw Kościoła Wschodniego powołano oddzielną komisję Pro Russia, która w 1930 r. została bezpośrednio uzależniona od papieża⁴.

Akcję misyjną poparł episkopat polski. Nie było jednak wśród biskupów polskich jednomyślności co do celowości tworzenia nowego obrządku. Cześć biskupów, wśród nich był także kardynał August Hlond, preferowała przyjmowanie prawosławnych bezpośrednio do łacińskiego obrządku Kościoła katolickiego. W celu niewywoływania konfliktów z władzami polskimi, episkopat nie zgodził się na używanie w czasie akcji misyjnej duchownych obrządku grekokatolickiego⁵. Władze obawiały się, iż obok misji religijnej kapłani prowadzić też będą aktywną pracę w duchu narodowoukraińskim. Biskup Przeździecki zapewniał rząd, iż akcja neounijna w rzeczywistości powstrzyma

² M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003, s. 233, 238-239.

³ Państwowe Archiwum Obwodu Brzeskiego w Brześciu (dalej: PAOB), sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 114-115; H. I. Łubieński, *Droga na Wschód*, Warszawa 1932, s. 89.

⁴ Z. Urbański, *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa 1932, s. 323.

⁵ Działalność Kościoła grekokatolickiego w postanowieniach konkordatu ograniczona została do trzech województw Małopolski wschodniej. Jednak wbrew ustaleniom księża grekokatolicy uczestniczyli w akcji misyjnej, tworząc parafie obrządku bizantyjsko-słowiańskiego.

miała ekspansję i dynamikę Kościoła grekokatolickiego i zamknąć go w obrębie Małopolski wschodniej, pozbawiając realizacji koncepcji misyjnych wśród ludności prawosławnej⁶.

Władze polskie w pierwszym okresie trwania misji, pomimo braku stosownych zapisów w konkordacie (nie było tam mowy o obrządku bizantyjsko-słowiańskim), otwarcie nie przeciwstawiały się akcji⁷. Szybko jednak w kołach rządowych zaczęła przeważać opinia, iż próba uczynienia z polskich kresów pomostu na wschód (do Rosji) była dla państwa szkodliwa, a obiecwana przez czynniki kościelne szansa konsolidacji społecznej, opartej na nowym obrządku była jedynie pozbawianą realnych podstaw mrzonką. Kwestionowano zwłaszcza ponadpaństwowy i ponadnarodowy charakter podejmowanych działań, nieuwzględniających polskiej racji stanu⁸. Budowanie struktury religijnej o niepewnym obliczu ideowym z punktu widzenia państwa nie było przedsięwzięciem dobrze rokującym. Z dużą rezerwą od początku tworzenia nowego obrządku odniosły się władze lokalne, widząc w niej głównie nowe zarzewie konfliktów na i tak niestabilnych politycznie kresach północnowschodnich⁹. W początkowym okresie funkcjonowania unii brak jednoznacznych wytycznych rządu prowadził do braku jednolitej polityki w terenie, gdzie wojewodowie i starostowie na własną rękę ograniczali rozwój misji.

⁶ M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu*, s. 231; Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: MWRIOP), sygn. 416, k. 318. Wbrew zapewnieniom biskupa w akcji neounijnej aktywnie uczestniczyli duchowni narodowości ukraińskiej. W 1938 r. wśród wszystkich 51 kapłanów neounickich, Ukraińców było 22, Polaków 13, Rosjan 7, Białorusinów 3, w przypadku czterech pozostałych władze nie mogły jednoznacznie ustalić przynależności narodowej.

⁷ F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neunia)*, Lublin 1999, s. 62-63.

⁸ A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław 1979, s. 56.

⁹ AAN, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (dalej: MSW), sygn. (mikrofilm) 20 182, k. 130-131; AAN, MWRIOP, sygn. 416, k. 35. W 1924 r. władze obawiały się, że akcja neounicka prowadzić może do rozbicia wewnątrz Kościoła prawosławnego, co utrudniać będzie uzyskanie konsensusu w sprawie autokefalii Cerkwi w Polsce.

W 1930 r. biskupem obrządku bizantyjsko-słowiańskiego został mianowany ks. Franciszek Buczyśa, niedoszły minister spraw zagranicznych Litwy, niezbyt przychylnie ustosunkowany do Polski. Nominacja ta spotkała się z wyraźnym sprzeciwem rządu polskiego, dlatego też papież zmuszony był uczynić biskupa Buczyśa opiekunem emigracji rosyjskiej uznającej obrządek bizantyjsko-słowiański, a do Polski wysłany został w 1931 r. wizytator apostolski biskup Mikołaj Czarneckim (narodowości ukraińskiej). Przed przyjęciem święceń biskupich duchowny był kapłanem obrządku grekokatolickiego w diecezji stanisławowskiej¹⁰. Władze polskie nominację tę odczytały jako próbę przejścia inicjatywy w prowadzeniu akcji misyjnej z rąk kleru polskiego przez duchownych ukraińskich. W związku z pełnieniem przez biskupa Czarneckiego oficjalnej funkcji wizytatora apostolskiego, zalecały wojewodom i starostom przyjmowanie duchownego jako „wysokiego gościa Stolicy Apostolskiej” jednak bez praw przysługujących biskupowi w pełnym zakresie władzy kościelnej. Starostowie otrzymali zakaz współpracy w organizowaniu akcji misyjnej z biskupem Czarneckim, jednak miało to być robione w sposób delikatny, aby nie wywołać otwartego konfliktu z władzami duchownymi¹¹.

Do idei neounii władze polskie zniechęcała taktyka zdobywania nowych zwolenników stosowana przez misjonarzy¹². Chcąc pozyskać hierarchię i wiernych Kościoła prawosławnego, zakładano potrzebę jak najpełniejszego upodobnienia się zewnętrznych form liturgii i organizacji Kościoła do wzorów prawosławnych. Przyjęto w związku z tym zasadę preferowania języka rosyjskiego jako jednego z ważnych dotychczasowych elementów Cerkwi prawosławnej. Przygotowani w polskich seminariach duchowni mieli w przyszłości podjąć akcję misyjną także na terenie Rosji. Wychowani w kulturze rosyjskiej mieli łatwiej

¹⁰ F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neounia)*, s. 60; PAOB, sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 114

¹¹ PAOB, sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 29.

¹² Główną rolę wśród misjonarzy odgrywały zakony jezuitów, redemptorystów, marianów, bazylianów.

odnaleźć się w pobolszewickiej rzeczywistości (władze kościelne zakładały tymczasowy charakter państwa sowieckiego)¹³.

Na kresach północnowschodnich II Rzeczypospolitej, obawiając się zrażenia potencjalnych zwolenników, zrezygnowano również z eksponowania katolickiego charakteru nowego wyznania, utożsamianego z polskością. Pełną świadomość zmiany wyznania mieli jedynie duchowni, podczas gdy wiernym unikano wyjaśniania niuansów związanych ze zmianą konfesji¹⁴. W czasie I konferencji duchownych neounickich w Pińsku (23-24 kwietnia 1930 r.), jeden z księży „[...] radził zostawić nawróconym nazwę prawosławnych [...] Ludowi trzeba mówić, zamiast Dionizego uznajecie patryjarchę rzymskiego, powszechnego, większego od Metropolity Warszawskiego. Lud staje się katolickim chociaż nie nazywa się katolickim”¹⁵. Niejednokrotnie chłopi prawosławni jednocześnie uczęszczali do kaplicy unickiej i prawosławnej, nie widząc w tym żadnych sprzeczności. Nie dokonywano analizy zasad i dogmatów wiary, nie zastanawiano się nad innowacjami wprowadzanymi przez nowych kapłanów, ludność często uzależniała swoje preferencje religijne od aktualnej atrakcyjności duchownego danego obrządku¹⁶. Wierni prawosławni wykorzystywali też wyznanie unickie do swoistego szantażu, wymuszając np. na biskupie zmianę swojego dotychczasowego kapłana prawosławnego czy obniżenie wysokości świadczeń za pogrzeby lub śluby (często duchowni unicy udzielali posług religijnych za darmo)¹⁷.

W ocenie środowisk polskich akcja unijna zamiast osłabiać prawosławie tak naprawdę je wzmacniała. Ożywiła życie religijne, mobilizując całe środowisko w obronie Cerkwi. Duchowni prawosławni, aktywnie przeciwstawiający się ekspansji unii, zyskiwali uznanie

¹³ PAOB, sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 111. Pierwsze seminarium powstało w 1927 r. w Albertynie (woj. nowogródzkie). Kolejne otwarto w Wilnie i Dubnie na Wołyniu.

¹⁴ AAN, MSW, sygn. 941, k. 1-14.

¹⁵ PAOB, sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 116.

¹⁶ Biblioteka Narodowa w Warszawie, Dział Rękopisów, Józef Dziemian, *Życiorys kapłana kresowego. Wspomnienia*, sygn. akc. 9357, k. 54-55.

¹⁷ W. Piotrowicz, *Wschodnie zagadnienia wyznaniowe*, Warszawa 1939, s. 102; AAN, Urząd Wojewódzki w Brześciu, sygn. 14, k. 35 v; AAN, Urząd Wojewódzki w Nowogródku, sygn. 7.

w oczach wiernych jako obrońcy wiary ojców¹⁸. Władze cerkiewne podejmowały interwencję u władz polskich, żądając zaprzestania działalności misyjnej. Domagano się zakończenia pracy jezuitów w Albertynie, argumentując to groźbą wybuchu konfliktów na tle religijnym. Wiernym akcję misyjną przedstawiano jako intrygę jezuitów skierowaną przeciwko jedności Cerkwi prawosławnej¹⁹. W miejsca sporne starano się do pracy kierować duchownych reprezentujących wysoki poziom pod względem merytorycznym i osobowościowym²⁰.

Na neounię przechodzili przede wszystkim duchowni prawosławni skonfliktowani ze swoimi zwierzchnikami, szukający szansy na karierę kościelną lub osoby o nienajlepszej reputacji²¹. Najgłośniejszą konwersją na ziemiach północnowschodnich było przejście do obrządku bizantyjsko-słowiańskiego archimandryty Morozowa, byłego rektora seminarium prawosławnego w Wilnie. Władze kościelne wiązały z tym „nawróceniem” wielkie nadzieje na rozwój misji. Morozow, nie uzyskawszy sakry biskupiej w Cerkwi prawosławnej, liczył na szybki awans w ramach nowego obrządku unickiego. Przedstawił listę postulatów skierowaną do arcybiskupa Jałbrzykowskiego, m.in. stworzenie osobnego wikariatu dla unitów. Jednak gdy jego propozycje nie uzyskały aprobaty arcybiskupa wileńskiego, w 1927 r. powrócił na łono Cerkwi prawosławnej²².

Ekspozowanie rosyjskiego charakteru unii spotkało się z ostrą krytyką władz administracyjnych, traktujących obrządek bizantyjsko-słowiański jako znaczący czynnik podtrzymujący rusyfikację kre-

¹⁸ AAN, MSW, sygn. 941, k. 1-14.

¹⁹ M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu*, s. 253.

²⁰ Biblioteka Narodowa w Warszawie, Dział Rękopisów, Józef Dziemian, *Życiorys kapłana kresowego. Wspomnienia*, sygn. akc. 9357, k. 54-55.

²¹ Biblioteka Polska w Londynie, S. Paprocki, *Zagadnienia narodowościowe i religijne na ziemiach północno-wschodnich*, rps 1036, k. 23; W. Piotrowicz, *Wschodnie zagadnienia wyznaniowe*, s. 100-101; Z. Urbański, *Mniejszości narodowe w Polsce*, s. 324.

²² H. I. Łubieński, *Droga na Wschód*, Warszawa 1932, s. 71; W. Mysłek, *Przedmurze. Szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987, s. 132-133.

sów polskich²³. Z inspiracji władz noty protestacyjne wystosowywały organizacje społeczne. Towarzystwo Opieki nad Kresami w piśmie adresowanym do episkopatu oświadczało, „[...] że szerzenie obrządku wschodniego na naszych kresach wschodnich wywołuje powszechną niechęć i niezadowolenie”. Do krytyki akcji misyjnej przyłączyło się również środowisko białoruskiej Chadeccji, które na łamach „Białoruskiej Krynicy” występowało „[...] przeciwko eksterminacyjnej polityce elementu białoruskiego na ziemiach białoruskich”²⁴.

Co do zasadności rozwijania akcji unijnej na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej nie było jedności także wśród lokalnych biskupów. Zdecydowanym zwolennikiem był biskup Zygmunt Łoziński, na terenie którego diecezji w Pińsku odbywały się konferencje duchownych obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Aktywnie wspierał on pracę wizytatora apostolskiego do spraw unii biskupa Mikołaja Czarneckiego. Nie szczędził również środków finansowych na rozwój parafii²⁵. Biskup Łoziński liczył, iż z racji struktury narodowościowo-społecznej istniejącej na terenie jego diecezji (przewaga osób narodowości niepolskiej, wyznania prawosławnego), łatwiej będzie do tych wiernych dotrzeć z przesłaniem katolickim w rycie bizantyjsko-słowiańskim niż łacińskim. Inny stosunek do unii reprezentował natomiast biskup Romuald Jałbrzykowski, który nie mogąc otwarcie sprzeciwić się decyzjom Watykanu, nie był jednak zadowolony z rozwoju akcji misyjnej na terenie własnej diecezji. Twierdził, iż obrządek bizantyjsko-słowiański w rzeczywistości hamował jedynie konwersję religijną, uniemożliwiając większej liczbie prawosławnym przechodzenie na katolicyzm obrządku łacińskiego²⁶.

Za okres przełomowy w podejściu władz polskich do oceny skutków neounii uważa się lata 1930 i 1931. Po dobytej w dniach 1-3 września 1931 r. w gmachu seminarium duchownego w Pińsku II konferencji

²³ H. I. Łubieński, *Droga na Wschód*, s. 84; W. Piotrowicz, *Wschodnie zagadnienia wyznaniowe*, s. 105.

²⁴ PAOB, sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 118.

²⁵ J. Janus, *Wielki pasterz na wschodnich rubieżach. Ś.p. Zygmunt z Łozin – Łoziński*, Melbourne 1956, s. 41-43.

²⁶ W. Maysztowicz, *Poszło z dymem. Gawędy o czasach i ludziach*, Warszawa 1989, s. 158.

duchownych obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, ustalono, iż obok rosyjskiego charakteru liturgii należy propagować języki narodowe, co na ziemiach północnowschodnich oznaczało przede wszystkim dowartościowanie języka białoruskiego. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w tajnym komunikacie informacyjnym z 26 listopada 1931 r. donosiło o powrocie biskupa Mikołaja Czarneckiego z Watykanu i zmianie taktyki stosowanej w prowadzonej akcji unijnej. „Zdaniem biskupa – czytamy w komunikacie – nie należy faworyzować elementu rosyjskiego i przywiązywać do tego elementu większego znaczenia w akcji unijnej. Cała praca powinna odbywać się w dwóch kierunkach: na Wołyń po linii ukraińskiej, Wileńszczyźnie i kresach północnych po linii białoruskiej”²⁷. Zmiana taktyki oznaczała stopniowe eksponowanie białoruskiej idei narodowej. Rozpoczęto druk publikacji w języku białoruskim, w których przedstawiano unię w I Rzeczypospolitej jako swoistą tamę broniącą Białorusinów przed zalewem z jednej strony kultury polskiej, a z drugiej rosyjskiej. Zmiana taktyki zaczęła przyciągać w stronę unii białoruskie środowiska intelektualne szukające możliwości zaktywizowania życia narodowego i widzące w neounii możliwość unifikacji wyznaniowej wszystkich Białorusinów.

Zmiana taktyki polegająca na eksponowaniu obok rosyjskiego także białoruskiego charakteru obrządku bizantyjsko-słowiańskiego ostatecznie zdyskredytowała akcję w opinii władz sanacyjnych, starających się od lat trzydziestych budować jedność państwa całkowicie opartą na kulturze i polskiej świadomości narodowej. Uważano, że neounia zagraża spójności państwa, stwarzając płaszczyznę do rozwoju separatyzmów narodowych, grożących destabilizacją na ziemiach kresowych stosunków narodowościowo-wyznaniowych. Obawiano się, iż zbiałorutenizowana formuła unii może stać się w przyszłości powodem narodowej emancypacji Białorusinów, podobnie jak to było w przypadku Ukraińców i Kościoła grekokatolickiego w Małopolsce. Lokalne władze energicznie przystąpiły do utrudniania akcji unickiej²⁸. Sprzeciwiając się akcji misyjnej, powoływano się na ustalenia kon-

²⁷ AAN, MSW, sygn. 1039, k. 113.

²⁸ PAOB, sygn. f. 1, o. 8, d. 23, k. 125.

kordatu, w którym nie występował obrządek bizantyjsko-słowiański²⁹. Wojewoda poleski W. Kostek-Biernacki, odmawiając merytorycznego rozpatrzenia prośby o pozwolenie na budowę świątyni bizantyjsko-słowiańskiej w Pińsku, odpowiedź swoją argumentował właśnie faktem braku stosownych zapisów w konkordacie³⁰. Z terenów województwa wydawano duchownych szerzących aktywną propagandę w duchu narodowym. Na terenach Polesia dotyczyło to zwłaszcza akcji ukraińskich księży grekokatolickich³¹.

Zgodnie z tajną instrukcją wydaną 21 grudnia 1938 r. przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, wojewodowie mieli blokować rozwój neounii. Od ogólnej zasady, w drodze wyjątku, wyjęci byli jedynie duchowni, którzy w pracy duszpasterskiej należą do uwzględniali elementy kultury polskiej³².

Wyniki akcji misyjnej były znacznie mniejsze od oczekiwanych. W styczniu 1938 r. łącznie było 41 parafii, 51 duchownych i 16 644 wiernych³³. Akcja nie zyskała poparcia nawet wśród byłych unitów. Z punktu widzenia interesów władz państwowych unia wprowadzała dodatkowe zamieszanie i w tak już skomplikowane stosunki narodowościowo-religijne na kresach. Na nic zdała się argumentacja nawet wpływowego neofity, jakim był były rektor prawosławnego seminarium krzemienieckiego Piotr Tabiński, który w publikacji *Akcja unijna a krytyka polska* bezskutecznie przekonywał władze do propagowania neounii jako skutecznego „wału obronnego” przeciwko ideologii komunistycznej³⁴. Władze popierały zdobywanie nowych wiernych na kresach przez Kościół katolicki, jednak przeciwnie były

²⁹ W. Piotrowicz, *Unja czy demonstracja? O obrządku wschodnio-słowiańskim w Polsce*, Wilno 1931, s. 21.

³⁰ Litewskie Centralne Archiwum Państwa w Wilnie, sygn. f. 51, o. 7, d. 840, k. 42-43.

³¹ PAOB, sygn. f. 1, o. 10, d. 2337.

³² Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie (Rembertów), sygn. 302.4.124. Polityka wyznaniowa ze specjalnym uwzględnieniem zagadnienia prawosławnego. 21 XII 1938 r.

³³ AAN, MWRIOP, sygn. 416, k. 314-317, 318. Z łącznej liczby 16 644 wiernych w województwach północno-wschodnich było: w wileńskim 122 wiernych, nowogródzkim 1830 wiernych i poleskim 3672 wiernych.

³⁴ P. Tabiński, *Akcja unijna a krytyka polska*, Warszawa 1932, s. 45-46.

stosowanej metodzie. Nawracanie winno się odbywać bezpośrednio na obrządek łaciński, co o wiele skuteczniej wiązało neofitów z polską racją stanu³⁵.

³⁵ AAN, MSW, sygn. 941, k. 1-14.



TATARZY POLSCY

ARTUR KONOPACKI

Sakralne i społeczne funkcje meczetu od XV do końca XIX w. w Wielkim Księstwie Litewskim (zarys problemu)

Spółeczność tatarska na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego pojawiła się w drugiej połowie XIV w., za sprawą księcia Witolda¹. W efekcie dobrowolnego osadnictwa Tatarzy pozostali przy swoich zwyczajach, języku i religii. Wraz z postępującym procesem asymilacji tracili swe poczucie odrębności, porzucając język, obyczaje, pozostając jedynie przy swej religii, jaką był islam. To jedynie wspólna religia stanowiła dla osadników tatarskich łączące ich ogniwo, co wyraźnie daje się zauważyć w momencie konwersji, kiedy wszelkie kontakty z grupą były zrywane.

Naturalną więc rzeczą jest fakt, że osadnicy tatarscy zakładali swoje gminy muzułmańskie tzw. dżemiaty, których kluczowym elementem stawał się meczet oraz osoba duchowna. Gminy te w większości

¹ Zob. S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938, reprint Gdańsk 2000, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989, szerzej na temat istoty osadnictwa patrz K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV-XVIII w.*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2003, t. VIII.

znajdowały się tam, gdzie był meczet, lecz nie koniecznie tam, gdzie przemieszkiwał duchowny. Meczety funkcjonowały bądź funkcjonują w następujących miejscowościach: w powiecie trockim w miejscowości Bazary (1685-1719), Grudziany (1649-1690), Husejmany vel Usejmany (1671-1699), Ponary (1699), Prudziany (Waka) (1558-1812), Rejże (1558-do dziś²), Sienkiewiczze (1699), Solkienniki (1615), Sorok Tatarzy (1588- do dziś), Troki (1588 zburzony 2 lipca 1609 r.), Winskupie (XVI-1940); powiat wileński: Kiena (1615-1631), Wilno na Łukiszkach (1558-1960)³, Mereszłany (1615-1699), Niemież (1684 do dziś), Pomniemunie (1641), powiat grodzieński: Bohoniki i Kruszyniany (1679 do dzisiaj); powiat lidzki: Niekraszuńce (1713-1940); powiat oszmiański: Dowbuciszki (1558-1940), Nowogródek (1558, 1792-1796 do 1940 i od 1992 do dziś), Łowczyce (1558-1940, 2002 do dziś), powiat brzeski: Studzianka (1679-1915)⁴.

Administratorem meczetu był *mołna* – przewodnik duchowy (w źródłach nie spotyka się raczej określenia *imam*⁵). Była to osoba mająca autorytet wśród społeczności muzułmańskiej, dysponująca wiedzą z zakresu posługi religijnej. Mołna był również sędzią dla wspólnoty, rozsądzając niekiedy spory ziemskie, graniczne. O autorytecie, jaki mieli imamowie świadczyć może fakt częstego występowania przy różnego rodzaju zapisach najczęściej testamentowych⁶. Tatarzy

² K. Grygajtis w swej pracy *Osadnictwo Tatarów gospodarskich*, podaje informacje o meczetach za Kryczyńskim, dodając jednak uzupełnienie o datę 1940 r. jako datę końcową, choć w miejscowościach Rejże, Sorok Tatarzy, Niemież, Łowczyce, Nowogródek nadal funkcjonują meczety. W niniejszej pracy podajemy również zmienioną datę funkcjonowania meczetów w Bohonikach, Kruszynianach i Studziance, gdyż wydaje się nam, iż naturalną potrzebą było wzniesienie świątyni w momencie osadzenia.

³ Datę powstania meczetu na Łukiszkach podaje W. Zahorski w swym opracowaniu *O Kościele św. Filipa i Jakuba* na około 1397 r., co wydaje się nieco przesadzone, choć z drugiej strony skoro przybyli w tym okresie, nie można zupełnie tego wykluczyć, jak i z braku źródeł potwierdzić (zob.: Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie F. 1135, op. 8. l.10, k. 290).

⁴ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, s. 160-161; por K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich*, s. 156.

⁵ Dla potrzeb niniejszego tekstu zamiennie używamy określenia *mołna* i *imam*.

⁶ *Akty izdavaemye Vilenskoj Archeograficeskoju Komissieju dla Razbora Drevnich Aktov* (dalej AVAK), Vilno 1906, t. XXXI.

w swej masie byli raczej ludźmi prostymi, niemającymi przygotowania teologicznego, stąd też swoich duchownych często sprowadzali z Krymu. Tatarzy z wielkim pietyzmem podchodzili do kwestii religijnych, choć sami nie mając swoich szkół teologicznych, żyjąc w oddaleniu od skupisk muzułmańskich, pozostawali z biegiem czasu w dość powierzchownej religijności. Oprócz posługi religijnej mułlowie spełniali jeszcze jeden ważny obowiązek – byli niejako przedstawicielami miejscowych Tatarów wobec urzędników hospodarskich, jak również w razie potrzeby mieli odbierać przysięgi w sprawach sądowych⁷. Jako przedstawiciele urzędników królewskich przez krótki czas „godni wiary tatarowie z *mołną*” mieli wybierać pogłównę⁸. Oprócz tego do ich obowiązków należało prowadzenie ksiąg metrykalnych. Na żądanie władz przeprowadzali również spis ludności. Niestety, w wyniku wojen i pożarów nie dotrwały do naszych czasów ani księgi metrykalne, ani owe spisy. Zachowały się jedynie szczątkowe zapisy metrykalne dla meczetów w Iwju, Dowbuciszkach dla końca XIX w.⁹

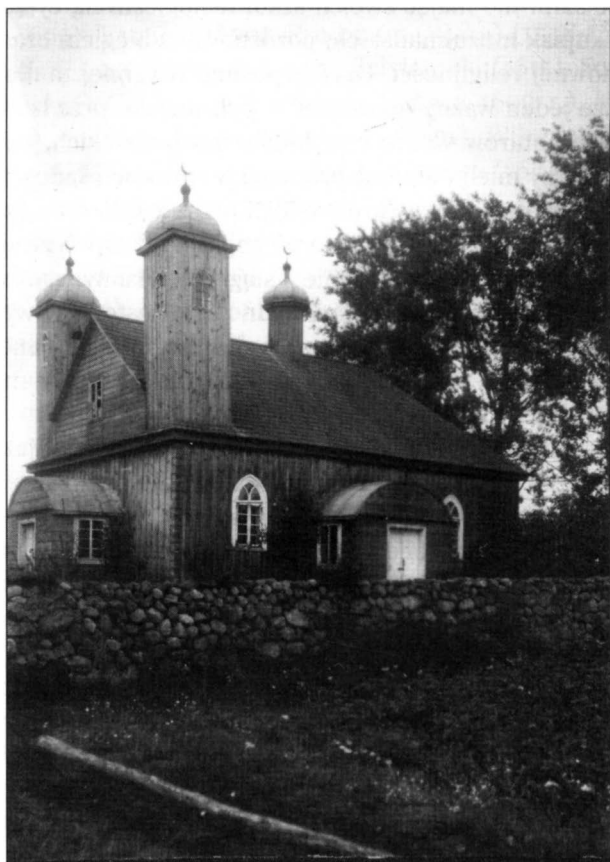
Meczety Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego jako obiekty były z reguły niewielką drewnianą budowlą, spełniającą nie tylko funkcje sakralne. Jak podaje autor relacji złożonej sułtanowi tureckiemu w roku 1558, wznoszone były tylko drewniane małe meczety, gdyż wspanialszych wznosić nie pozwalano. W różnych okresach historycznych budowa nowych świątyń nie była zawsze łatwa. Wprawdzie sejm walny warszawski 1556-1557, jak również sejm lubelski 1569 r. zezwolił wznosić świątynie, to w okresie kontrreformacyjnym niezbyt przychylnie spoglądano na Tatarów, wydając wówczas wiele krzywdzących konstytucji. Dopiero rok 1768 przyniósł konstytucję gwarantującą swobodne wznoszenie świątyń w dobrach prywatnych, jak i królewskich. „Oraz ażeby wolne na swych lokacjach erekcje i konserwacje meczetów bez przeszkód od nikogo mieli, za zgodą wszystkich Stanów

⁷ Tamże, s. 426 list nr 264.

⁸ J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań 1984, s. 77.

⁹ Autor nie mógł do nich dotrzeć, ponieważ przechowywane są w Państwowym Oddziale Urzędu Stanu Cywilnego (ZAKS) w Grodnie i nie są udostępniane badaczom.

teraźniejszym prawem ustanawiamy”¹⁰. Nie funkcjonowały natomiast przy meczetach wzorem wschodnim przytułki dla ubogich, odpowiedniki szpitali tzw. *imaretów*.



Ilustracja 1. Meczet w Kruszynianach stan na lata 30. XX w.
Fot. prawdopodobnie J. Bulhak, w zbiorach autora

Architektura meczetów Wielkiego Księstwa Litewskiego w sposób bardzo znaczący różniła się od obiektów muzułmańskiego wschodu. Swoim wyglądem meczety te przypominały raczej wiejskie kościółki

¹⁰ *Volumina legum*, wyd. J. Ohryzko, S. Petersburg 1860, t. VII, s. 350.

i cerkwie. Przyczyn tego stanu należy upatrywać w fakcie wznoszenia tych obiektów przez miejscowych cieśli, którzy wzorowali się na obiektach wokół siebie. Wnętrze natomiast stanowiło wyposażenie zgodne z zasadami religijnymi. W relacji z roku 1581 meczet na wileńskich łukiszkach przedstawiał się następująco: „Nie masz w nim żadnego wizerunku ani jakiegoś bożka ani czarta. Gołe tutaj ściany, podłoga tylko barwnymi kobiercami zasłana”¹¹. Sam meczet był orientowany w kierunku na Mekkę.

Świątynia muzułmańska stanowiła w szczególności w pierwszym okresie funkcjonowania na ziemi Wielkiego Księstwa Litewskiego istotny i ważny element życia społeczności tatarskiej. To tutaj pod przewodnictwem imamów spotykano się, odprawiano wspólne modlitwy. W czasie nabożeństw piątkowych wysłuchiowano *hudby*¹². Meczet był również miejscem, w którym wygłaszano istotne dla społeczności komunikaty. Stąd w XVII-wiecznym pamflecie Piotr Czyżewski zwracał uwagę społeczności, że: „Tatarowie sejmy i zjazdy swoje mają, a kto wie, o czym tam [w meczecie – A. K.] radzą”¹³.

Meczety wznoszone były z reguły nakładem wszystkich Tatarów. Zdarzały się jednak przypadki fundowania meczetów przez możnych Tatarów, jak w majątku Poniemuń, który Jarosz Achmatowicz otrzymał od Krzysztofa Radziwiłła i tam wystawił własnym kosztem meczet¹⁴. W Pleszewiczach natomiast Mikołaj Krzysztof Radziwiłł osadził 10 rodzin tatarskich i przeznaczył 1 włókę we wsi na meczet¹⁵. W dobrach prywatnych często właściciele partycypowali w kosztach budowy. Jako przykład podać możemy Iwje, gdzie meczet wybudowany został dzięki środkom hr. Elfrydy Augustowej Zamoyskiej. Wdzięczni Tatarzy umieścili w meczecie tablicę pamiątkową, która jest tam do dnia dzisiejszego.

¹¹ Cyt. za S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, s. 164.

¹² Dniem świątecznym u muzułmanów jest piątek, w czasie uroczystego nabożeństwa jest wygłaszana *hud'ba*, czyli pouczenie dla wiernych.

¹³ Cyt. za S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, s. 169.

¹⁴ J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie*, s. 288.

¹⁵ T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka (1549-1616). Wojewoda wileński*, Warszawa 2000, s. 180.



Ilustracja 2. Tablica pamiątkowa w meczecie w Iwju. Fot. A. Konopacki

Meczet, a w raz z nim osoba imama, czyli duchowego przewodnika, od samego początku stał się centrum życia społeczno-religijnego tej niewielkiej garstki muzułmanów na chrześcijańskiej ziemi. Oprócz funkcji religijnej posługi imam stawał się wręcz w środowisku tatarskim osobą zaufania publicznego. To często jego prosiło, aby poświadczał zapisy testamentowe lub rozsądzał spory graniczne czy inne zatargi między Tatarami¹⁶. Pełnienie funkcji imama oprócz splendoru przynosiło również korzyści majątkowe. Oto bowiem społeczność składała się na utrzymanie meczetu, jak również miał on prawo do korzystania z dóbr funduszowych należących do meczetu, tzw. wakufu.

Fundusz zwany wakufem powstawał dzięki zapisom bogatych Tatarów na rzecz meczetu. Zdarzało się również, iż magnat, w którego dobrach przebywali Tatarzy, przeznaczał określoną ilość ziemi jako rodzaj uposażenia na meczet, tworząc tym samym kapitał, z którego miał się utrzymywać duchowny¹⁷. Tak na przykład się stało w Dowbu-

¹⁶ Zob. AVAK, t. XXXI, listy różne.

¹⁷ J. Tyszkiewicz, *Fundacje pobożne muzułmanów litewsko-polskich*, w: E. Opaliński, T. Wiślicz (red.), *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce*

ciszkach, gdzie w roku 1802 tatarscy ziemianie ustanawiają na rzecz meczetu jako kolatorzy podatek „pososzny” po 2 zł od sochy¹⁸. Osoba mołny była wybierana przez ogół wiernych, tzw. dżemiat.

Zgodnie z islamem imamem może zostać osoba, która zna zasady religijne i oczywiście cieszy się uznaniem i ma autorytet w danej grupie. W czasie zebrania wyborczego na imama w jednej z muzułmańskich gmin społeczność tatarska skonstatowała, że osoba kandydująca „zna się na mułowaniu” i należy ją wybrać¹⁹. Jak wspomnieliśmy, pełnienie tej funkcji było zajęciem dość atrakcyjnym, toteż w gminach większych, a co za tym idzie również bogatszych, było wielu chętnych na jej piastowanie. I tak w roku 1850 powstał problem przy wyborze imama w mieście Słonimiu, gdzie wybrano równocześnie dwie osoby na funkcję mołny. Nie bez znaczenia okazały się tu również związki rodzinne (dawne pozostałości związków plemiennych). Do wyboru podchodzono z wielką uwagą i przygotowaniem, o czym świadczyć może zarezerwowany czas dla kandydatów na prezentację. Słonim – miasto z dużą liczbą zamieszkałych w nim i okolicy Tatarów, był bardzo atrakcyjny, stąd też uciekano się do przeróżnych sposobów zdyskredytowania konkurenta na stanowisko mołny. W powyższej sprawie odwoływano się również do interwencji Muftiatu Taurydzkiego, aby ten swoim urzędem rozstrzygnął spór²⁰. Sytuacja opisana powyżej nie dotyczyła małych meczetów na wsi, gdzie funkcję imamów pełnili kolejno ojciec, przekazując ją następnie synowi.

Warto wspomnieć tu również o jeszcze jednej ważnej choć nie-sakralnej funkcji meczetu. Było to miejsce spotkań nie tylko w celach religijnych, ale również politycznych. W czasie insurekcji kościuszkowskiej imam z Dowbuciszek Dawid Aleksandrowicz w liście do dowódcy insurekcji w ziemi oszmiańskiej hr. Karola Przeździeckiego pisał: „Proklamacja czyli odezwa JW.-Grafa dziś w meczecie przy nabożeństwie z mumbieru, czyli mównicy będzie odczytana”²¹. Z funkcji

nowożytniej, Warszawa 2000, s. 157.

¹⁸ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, s. 176.

¹⁹ Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Grodnie (dalej NAHBG), F. 2, op. 11, dz. 1333, k. 44 v.

²⁰ NAHBG, F. 2, op. 11, Dz. 1333, k. 5, 10 v, 32, 48 v.

²¹ Cyt. za S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, s. 167.

społecznych warto wymienić, że to właśnie meczet a wraz z nim ściśle utożsamiona grupa dzemiat odgrywała ważną funkcję. To dzemiaty wraz z imamem wystawiały wszelkiego rodzaju zaświadczenia o dobrym urodzeniu czy potwierdzały je w przypadku ubiegania się o potwierdzenie praw szlacheckich.

Wiek XIX przyniósł wiele zmian dla społeczności tatarskiej. Jedną z nich była zmiana prowadzenia dotychczasowych ksiąg metrykalnych. Zastąpiono je drukowanymi formularzami. Ciekawym jest fakt, że Tatarzy opisywali rubryki formularzy czcionką arabską.

Dzięki polityce władz carskich zachował się, w przeciwieństwie do okresu staropolskiego, wcale bogaty materiał źródłowy dotyczący meczetów i ich funkcjonowania. To z raportów okresowych pisanych na polecenie generał-gubernatora mamy informację o stanie i kondycji nie tylko obiektów, ale całej gminy – dzemiatu²².

W XIX w. ważniejsze ośrodki meczetowe określa się jako „sobornaja meczet”. Jest to zapewne odbicie pewnych wzorców nazewnictwa miejscowego na określenie obiektów sakralnych typu: parafialne, katedralne etc. Wraz z kolejnymi latami, coraz większej asymilacji dzemiat przestaje odgrywać znaczącą rolę. Już w połowie XIX w. daje się zauważyć, że jego rola ogranicza się jedynie do wyboru molny i kwestii związanych z bezpośrednim funkcjonowaniem meczetu i pobliskiego zazwyczaj *mizaru* (cmentarza). Pomimo że meczet w okresie XIX w. przestał spełniać funkcję społeczną w rozumieniu miejsca spotkań, dyskusji wymiany poglądów, a pozostał prawie wyłącznie miejscem modlitwy, to Tatarzy nadal pozostawali z nim w ścisłym kontakcie. Dbali o jego dobrą kondycję fizyczną, częstokroć interweniując, aby władze przeznaczały środki, gdyż wymaga on remontu. O tym, że Tatarzy sami troszczyli się o swoje świątynie, świadczy fakt organizowania zbiórek pieniężnych na meczet, który znalazł się w trudnej sytuacji. Jak wiemy, poszczególne dzemiaty były dość małe i same nie mogłyby sobie poradzić z odrestaurowaniem świątyni, tak jak miało to miejsce po pożarze w Słonimiu, kiedy to do całej społeczności tatarskiej imam Boguszewski skierował apel o pomoc w od-

²² NAHBG, F. 2, op. 2, dz. 1771, za lata 1853, 1854.

budowie²³. Przez cały czas podejmowano również próby wybudowania murowanej świątyni, co jednak do końca omawianego okresu nie przyniosło rezultatu.

Na przestrzeni ponad 300 lat meczet wraz z podległym mu dziedziem zmieniał swoje oblicze, stając się w wieku XIX jedynie instytucją religijną, tracąc swoją pierwotną funkcję społeczną.

Obok meczetu w środowisku tatarskim ważną rolę pełnił cmentarz – mizar. Zakładano go w sąsiedztwie meczetów. Najsłynniejszym mizarem wśród Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego był mizar w Łowczycach koło Nowogródka. Mizar ten nazywany był niekiedy przez Tatarów „Mekką litewską”, a to z powodu mogiły Ewliji Kontusia. Według legendy miał to być pastuch, który w cudowny sposób przeniósł się w powietrzu do Mekki. Grób ten według miejscowych miał cudowną moc uzdrawiania. Stąd też udawały się tam liczne pielgrzymki nie tylko Tatarów. Legenda ta jest niewątpliwie elementem miejscowym dostosowanym do potrzeb tatarskich. Podróż do Mekki była bardzo kosztowna i niebezpieczna, dlatego też, jak się wydaje, grób świętego Kontusia zastępował czy był namiastką odbycia prawdziwej pielgrzymki²⁴.

Życie religijne Tatarów w epoce staropolskiej, jak i w XIX w. wymaga nadal studiów i szerokich badań, które pozwolą nam spojrzeć na Tatarów nie tylko przez pryzmat ich służby wojskowej.

²³ NAHBG, F. 2, op. 13, dz. 240, k. 15-16 v.

²⁴ Szerzej na temat legendy zobacz: M. Aleksandrowicz, *Legendy, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 368-375.

TERESA ZANIEWSKA

Zwyczaje i obrzędy religijne Tatarów polskich

Początki osadnictwa tatarskiego sięgają 1397 r., kiedy to wraz z Wielkim Księciem Witoldem przybyło na tereny Rzeczypospolitej cztery tysiące osadników tatarskich¹. Połowa z nich osiadła na Litwie nad Waką, opodal Kowna, pozostali zostali odesłani do Krakowa, do króla Władysława Jagiełły. Tatarom osiadłym na Litwie, w zamian za służbę wojskową i obronę granic, książę Witold zagwarantował swobodę wyznania i obdarzył ziemią, zezwalając na budowę świątyń muzułmańskich oraz pielęgnowanie tradycji muzułmańsko-tatarskich. Niebawem więc wyrosły meczety i mizary, które istnieją do dziś, trwale wpisane w polski, głównie zaś podlaski – by przywołać tu Bohoniki i Kruszyniany – krajobraz.

Tatarzy wyznają islam obrządku sunnickiego, w którym odnaleźć można elementy dawnych wierzeń tureckich ludów koczowniczych. Osiedlając się na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, przejęli wiele zwyczajów miejscowej ludności chrześcijańskiej. Pozostając w oddaleniu od centrów islamskich, zdolali przez kilka stuleci zachować

¹ J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII wiek*, PWN, Warszawa 1989.

wać swoje wyznanie, przyswajając także pierwiastki dawnych wierzeń szamańskich².

Wyznawany przez Tatarów islam opiera się na pięciu filarach wiary. Należą do nich: *szahada* (wyznanie wiary), *salat* (modlitwa), *zakaat* (jałmużna), *saun* (post) oraz *hadżdż* (pielgrzymka). Istotę religii muzułmańskiej stanowi zdecydowany monoteizm zawarty w wyznaniu: „Nie ma Boga oprócz Allaha, a Muhammad jest wysłannikiem Allaha”.

Każdego muzułmanina obowiązuje pięciokrotna modlitwa w ciągu dnia: o świcie, w południe, w drugiej połowie dnia, po zachodzie słońca i w pierwszej połowie nocy. Zgodnie z wymogami islamu, osoba przystępująca do modlitwy musi dokonać ablucji – rytualnego obmycia ciała. Zbiorowe modlitwy odbywają się w meczecie. Wzywa na nie głos *muezzina*, który często pełni obowiązki imama. Przychodząc do świątyni na modlitwę, wierni zostawiają przed progiem obuwie. Podczas modlitwy mężczyźni nakrywają głowy czapkami. Kobiety modlą się w osobnej, wydzielonej na ten cel części meczetu.

Poza modlitwą każdy wierzący muzułmanin powinien systematycznie udzielać jałmużny, co jest wyrazem jego pobożności. Początkowo były to datki dobrowolne, później stały się obowiązkowe i obejmowały jedną dziesiątą rocznego dochodu, który przeznaczany był na najróżniejsze cele, m.in. na pomoc biednym i potrzebującym, podróżnym oraz na wojnę z niewiernymi³. Tatarzy polscy odstąpili od pierwotnego charakteru koranicznego nakazu rozdawania jałmużny ubogim. Między uczestników modlitwy rozdzielali – pobłogosławioną wcześniej odmówieniem modlitwy – *sadogę* w postaci bułeczek drożdżowych lub słodczy.

W miesiącu o nazwie Ramazan muzułmanie winni powstrzymać się – od wschodu do zachodu słońca – od jedzenia, picia, palenia ty-

² Zob. S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, „Rocznik Tatarski” 1938, t. III, s. 241; Tenże, *Tatarzy polscy*, „Rocznik Ziem Wschodnich” 1938, s. 112; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Białystok 1993, s. 38; J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy Litewscy*, Nakładem Księgarni Geograficznej „Orbis”, Kraków–Dębniaki, Kraków 1924.

³ P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Iskry, Warszawa 1986, s. 188.

toniu i stosunków seksualnych. Zwolnieni od postu są jedynie chorzy i osoby podróżujące, ale i oni muszą pościć tę samą liczbę dni w innym terminie. W czasie postu w meczetach odbywają się wieczorne modlitwy.

Podstawowym obowiązkiem każdego muzułmanina jest odbycie, przynajmniej raz w życiu, pielgrzymki do Mekki i Medyny. Nakaz ten jest uzależniony od sytuacji finansowej wiernego. Tylko zamożniejsi spośród Tatarów mogli sprostać tej religijnej konieczności. Niewielu więc decydowało się na odbycie podróży do świętych miejsc islamu. Pielgrzymki miały dla Tatarów znaczenie nie tylko religijne. Ważne były też wartości poznawcze, które zachęcały do kontynuowania tradycji muzułmańskiej w środowisku tatarskim, wzbogacając jego kulturę o pierwiastki orientalne. Nie bez znaczenia był także prestiż społeczny, który posiadał człowiek legitymujący się szaczącym tytułem *hadżego*. Każdy, kto odbył pielgrzymkę do Mekki, otaczany był powszechnym szacunkiem. Postrzegano go nie tylko jako człowieka pobożnego, ale i światłego⁴.

Najważniejszymi świętami religijnymi, obchodzonymi przez Tatarów polskich, są: *Ramazan Bajram*, *Kurban Bajram*, *Aszura Bajram*, *Meulud Bajram* i Nowy Rok. Każde ze świąt to także okazja do spotkania z rodziną oraz przyjaciółmi rozproszonymi po całym kraju. Największym ze świąt jest *Ramazan Bajram* – Święto Zakończenia Postu, które rozpoczyna się modlitwą trwającą od wschodu do południa pierwszego dnia miesiąca *szawwal*. Następnie wierni składają sobie życzenia i obdarzają sadogą. Po powrocie do domu jedzą śniadanie i udają się na cmentarz, gdzie odwiedzają groby bliskich, rozdają sadogę, spotykają przyjaciół. Podczas trzech dni świątecznych składają wizyty krewnym i znajomym. Organizują spotkania towarzyskie, przyjęcia i zabawy. Post jest rygorystycznie przestrzegany. Ma być dowodem, że muzułmanin poddaje się nakazowi Boga i gotów jest być mu posłusznym.

⁴ Tamże, s. 189-190; L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Związek Tatarów Polskich Oddział w Gdańsku, Gdańsk 1997, s. 47 i n.

Wpływ kultu dawnych koczowników tureckich odnaleźć można w obrzędowości Święta Ofiar przypadających na dziesiąty dzień miesiąca *dhul-hidżdża*⁵. Święto *Kurban Bajram*, trwające cztery pełne dni, obchodzi się na pamiątkę ofiary, jaką chciał uczynić Ibrahim (Abraham) z syna Ismaila na dowód bezgranicznego posłuszeństwa Bogu. Wówczas na polecenie Boga Archanioł Gabriel wstrzymał rękę Abrahama i wskazał na pasącego się obok barana. Stąd na pamiątkę ofiary Abrahama, na dowód posłuszeństwa Bogu, w pierwszym dniu świątecznym po nabożeństwie, Tatarzy składają na intencje zmarłych ofiarę z wołu lub barana. Ubój zwierzęcia odbywa się przed meczetem, w obecności wiernych oraz imama, który odczytuje modlitwy. Mięso ofiarne jest dzielone między wszystkich uczestniczących w modlitwie. Jeden kawałek mięsa spożywa się na intencję siedmiu dusz zmarłych. Obyczaj ten, chociaż opiera się na nakazie religijnym, sięga czasów przedmuzułmańskich. „Charakterystyczne jest dla muzułmanów litewskich zastrzeżenie, że właściciel zwierzęcia ofiarnego może zatrzymać dla siebie tylko jeden kawałek mięsa”⁶. Po zakończeniu modlitwy i podziale mięsa Tatarzy udają się na cmentarz (*mizar*). Dotykają prawą ręką mogiły na wysokości serca zmarłego i modlą się wraz z innymi członkami rodziny.

Trzecie wielkie święto to *Aszura Bajram*, obchodzone dziesiątego dnia miesiąca *muharram*, w rocznicę męczeńskiej śmierci Husajna, syna kalifa Alego, związane jest z szeregiem różnych wydarzeń, m.in. stworzeniem Adama, przyjęciem jego skruchy przez Boga, uratowaniem Noego. Z okazji tego święta Tatarzy przygotowują kompot z siedmiu rodzajów owoców, jagód i ryżu. Tradycja ta wiązała się z wydarzeniem, na intencję którego obchodzone było to święto. Fatima, córka Muhammada, pomieszała w rozpacz wszystkie przygotowywane na przyjęcie dwóch synów potrawy, na wieść, że obydwa polegli podczas wyprawy wojennej. Stąd też Tatarzy spożywali kompot, a święto to traktowali jako dzień żałoby. W stosunku do dwóch poprzednich świąt, obchodzonych przez wszystkie narody muzułmań-

⁵ Zob. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 191.

⁶ Tamże; zob. też: S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów Polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. II, s. 66-68.

skie na świecie, Aszura Bajram wynikał z tradycji wyznawców islamu odłamu szyickiego, reprezentowanego przez mieszkańców Iranu i niektóre inne ludy islamskie. Do tradycji tego święta należą także modlitwy w meczecie oraz odwiedziny znajomych.

Ważniejsze święta obchodzone przez Tatarów polskich to także Dzień Urodzin Mahometa (*Mewlud Bajram*) oraz Noc Wędrowki Prooka do nieba, podczas których rano odbywają się modlitwy w meczetach, a po południu spotkania towarzyskie w gronie rodzinnym.

Obrzędy u Tatarów związane są głównie z trzema najważniejszymi momentami życia człowieka: narodzinami, małżeństwem i śmiercią. Mają one charakter ogólnomuzułmański, ale można w nich znaleźć elementy starych zwyczajów tureckich oraz wpływy chrześcijańskie.

Kiedy w rodzinie muzulmańskiej rodzi się dziecko, ojciec idzie do kadiego, który pełni też obowiązki urzędnika stanu cywilnego i rejestruje fakt urodzenia się dziecka, podając imię, jakie dla niego wybrał. Nadanie dziecku imienia (*azan*) jest uroczystością rodzinną. Nie należy jej jednak porównywać z chrztem, gdyż w islamie nie ma sakramentów. Nadanie imienia dziecku to symboliczne wezwanie go do modlitwy, co oznacza jego przynależność do wspólnoty wyznawców islamu. Uroczystość odbywa się zazwyczaj w domu rodziców w godzinach popołudniowych. Bierze w niej udział imam, dwóch świadków (kobieta i mężczyzna jako rodzice azanni), rodzice dziecka, bliźsi i dalsi krewni oraz zaproszeni goście. Wykąpane, ubrane na białe dziecko przynosi matka azanna, umieszcza na poduszce i kładzie na stole głową skierowaną na południe, w stronę świętych miast islamu. Obok znajdują się Koran, płonąca świeca, chleb i woda. Przy stole zasiadają rodzice azanni, inni goście stoją. Imam recytuje odpowiednią dla tego obrzędu modlitwę i wymawia imię, które ma zostać nadane dziecku, jego nazwisko, imiona jego rodziców oraz imiona rodziców azannych. Powtarza dziecku jego imię trzykrotnie, by „zapamiętało je do Dnia Sądu”⁷. Następnie ujmując dziecko za wskazujący palec prawej ręki i siedem razy powtarza *szahadę*. Później, trzymając dziecko palcami prawej ręki, recytuje wezwanie do modlitwy (*azan*), po czym

⁷ L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, s. 66; S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów Polskich*.

lewą ręką dotyka lewego ucha dziecka i wymawia drugie wezwanie (*kammet*). Obrządek nadania imienia kończy modlitwa okolicznościowa, po czym ojciec azanny zabiera dziecko ze stołu i odnosi do kołyski lub łóżeczka. Po zakończonej uroczystości, goście spożywają sadogę i udają się na przyjęcie wydawane z tej okazji przez rodziców dziecka.

Tatarzy polscy każde narodziny kolejnego członka wspólnoty przyjmowali z radością, niezależnie od tego czy na świat przychodził chłopiec, czy dziewczynka. Dawniej rodziny tatarskie z małych miast i wsi były liczne. W jednych dominowali chłopcy (czasem było ich kilku), w innych przeważały dziewczęta. W rodzinach inteligenckich liczba potomstwa ograniczała się przeważnie do trójki dzieci. „W tatarskich rodzinach wiejskich – podkreśla Ali Miśkiewicz – z braku odpowiednich warunków higienicznych, panowała duża śmiertelność wśród noworodków. Stan ten nie tylko dotyczył Tatarów, lecz należał do powszechnych na kresach. Szczególnie w tych regionach, gdzie było przeludnienie i panowała bieda. Sytuacja uległa poprawie, jeśli chodziło o rodziny tatarskie, tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej, kiedy dały o sobie znać wysiłki młodych działaczy Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP w szerzeniu oświaty sanitarnej. W latach późniejszych wielodzietność u Tatarów widoczna była tylko na Białostocczyźnie. Ich współplemieńcy w północnej i zachodniej części kraju ograniczali się przeważnie do dwojga dzieci. W naszych czasach różnice się wyrównały i już tylko z rzadka można spotkać w woj. białostockim liczną rodzinę tatarską. Z takiego stanu rzeczy niezadowoleni byli ludzie starsi, którzy w małym przyroście naturalnym widzieli ujemne zjawisko, prowadzące do powolnego jej zniknięcia”⁸.

Ceremonia ślubna rozpoczynała się zawsze w domu młodego. W dniu ślubu, zgodnie z tradycją, przybywał tu przed południem imam i zaproszeni goście, sami mężczyźni, którzy byli podejmowani skromnym poczęstunkiem. Czas upływał na przyjacielskich rozmowach. Pan młody rozstawał się ze stanem kawalerskim, imam i żonaci mężczyźni pocieszali go i przedstawiali dobre strony stanu małżeńskiego. Wi-

⁸ A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, s. 42.

zyta u pana młodego kończyła się modlitwą. Wszyscy, trzymając się za ręce, okrążali wraz z imamem trzykrotnie stół. Następnie udawali się do domu panny młodej, gdzie najczęściej odbywała się ceremonia ślubna z udziałem imama, dwóch świadków (wekilów) i zaproszonych gości. U progu chlebem i solą witała ich najbliższa krewna panny młodej. Przy powitaniu pana młodego obsypywano ziarnami zboża, co miało zapewnić młodemu małżeństwu pomyślność i dostatek. W pokoju, gdzie miał odbyć się ślub, ustawiano stół nakryty białym obrusem i przyozdobiony mirtem, będącym symbolem miłości zmysłowej, szczęścia małżeńskiego, długowieczności i harmonii⁹. Na stole ustawiano dwie płonące świece, szklanę z wodą, chleb oraz sól. Za stołem zasiadał imam oraz wekilowie. Przed nimi, na baranim koźuchu, stawali młodzi, twarzami zwrócenii w kierunku Mekki. Młody przywdziewał czarny garnitur, narzeczona białą suknię z welonem. Pan młody musiał mieć obowiązkowo nakrytą głowę. Wkładał kapełusz lub cylinder, często zaś *tiubitiejkę*, nakrycie głowy mieszkańców Azji Środkowej, rozpowszechnione także wśród Tatarów. Nakryte głowy mieli także świadkowie. Przed udzieleniem ślubu, imam zapytywał narzeczonego, jaką sumę przeznacza jako odszkodowanie dla żony na wypadek rozwodu. Zapisywał ją w umowie małżeńskiej. Wygłaszał krótkie przemówienie skierowane do narzeczonych. Pouczał ich, jak należy postępować, aby żyć w zgodzie i wzajemnym szacunku. Zwracał też uwagę na chwile trudne, które zdarzają się w każdym małżeństwie i udzielał rad, jak należy je przezwyciężać. Mówił o przywiązaniu do wiary ojców i konieczności wychowania w niej potomstwa. Zwracał uwagę na konieczność szacunku do innych ludzi, z którymi należy zgodnie współżyć. Była też mowa o szacunku i opiece dla ludzi starszych, życzliwości ogólnoludzkiej, o tolerancji i pokoju na świecie. Następnie imam odmawiał krótką modlitwę. Poleciwszy pannie młodej zakrycie twarzy welonem (tzw. *zaharemienie*) odmawiał kolejną modlitwę, zamieniał obrączki i jako pierwszy składał życzenia młodej parze. Ze składaniem życzeń wiązały się także pewne zwyczaje i wy-mogi. Nowożeńcom należało podawać rękę zawiniętą w chusteczkę. Goła ręka mogła spowodować do ich domostwa niedostatek i biedę.

⁹ Zob. J. Tresidder, *Słownik symboli*, Wydawnictwo RM, Warszawa 2001, s. 132.

Przy składaniu życzeń pannie młodej należało koniecznie dotknąć jej welonu. Po zakończeniu ceremonii ślubnej nowożeńcy przechodzili do domu pana młodego. Na ich drodze sąsiedzi budowali symboliczne przeszkody, zagradzając drogę belkami lub żerdziami. Młodzi składali im drobną opłatę bądź ofiarowywali drobny podarunek. Podobne zwyczaje występują u tureckich narodów Azji Środkowej¹⁰. Zaślubiny kończyły się ucztą weselną połączoną z zabawą i tańcami. Na stole nie mogła pojawić się żadna potrawa z wieprzowego mięsa. Były natomiast tradycyjne potrawy tatarskie: kołduny, bielisz, pieriekaczewnik i cybulnik. Nie mogło zabraknąć syty, czyli wody zągęszczonej syconym miodem, tradycyjnego napoju tatarskiego, podawanego dawniej podczas wszystkich uroczystości rodzinnych.

Nie tylko z radosnych uroczystości składało się życie Tatara, mużmanina. Obrzędy pogrzebowe noszą ślady dawnych wierzeń koczowniczych ludów tureckich oraz wpływy chrześcijańskie, ale Tatarzy polscy zawsze wielką wagę przywiązywali do należytego odprawienia rytuału pogrzebowego. Do umierającego mużmanina przybywał na wezwanie krewnych duchowny, który przy łożu chorego odczytywał krótkie modlitwy (*imany*). Po śmierci układało się zmarłego na maczach (*tabut*), gdzie dokonywało się rytualnego obmycia zwłok (*guślu*). Jeżeli zmarłym był mężczyzna, czynności tej dokonuje najbliższy krewny płci męskiej. Jeżeli wśród krewnych zmarłego nie ma mężczyzn, ciało zmarłego obmywa żona. Zmarłą kobietę myje jej matka, siostra, córka lub wynajęta kobieta¹¹. Obmywaniu zmarłego towarzyszą odpowiednie modlitwy. Po umyciu nos i uszy zmarłego zatyka się watą, a całe ciało zawija się w białe płótno (*sawan*). Obok zmarłego umieszcza się papierowe zwoje (*daławary*), na których znajdują się teksty modlitewne. Zwłoki przykrywa się sukiennym całunem w kolorze zielonym. Nad zmarłym czyta się surę Ja-Sin, którą Tatarzy pol-

¹⁰ P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 193.

¹¹ Według tradycji wielu gmin tatarskich do obmywania ciała zmarłego dopuszczane były tylko osoby obce. Bliskim nie zezwalano nawet na obecność przy tym. Aleksander Chalecki, *imam* gminy białostockiej, twierdzi, że najbliższa rodzina może zająć się tym w wyjątkowych przypadkach, jeśli zgon któregoś z jej członków nastąpił z dala od skupisk tatarskich, a w dodatku nie zamierzała go pochować na *mizarze*. Zob. A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, s. 46.

scy nazywają „Jasień”. Sura ta nazywana była przez Proroka „sercem Koranu”. Ten fragment czyta imam oraz krewni bądź ci, którzy potrafią czytać Koran. Przez całą noc przy świetle świec odczytywane są kolejne modlitwy. Każda rodzina stara się, aby modlących się było jak najwięcej.

Przed odwiezieniem zwłok na cmentarz następuje najważniejszy moment obrzędu pogrzebowego. Zebrani modlą się za opuszczone przez zmarłego modlitwy i posty miesiąca Ramazan. Biorący udział w pogrzebie muzułmanie zasiadają po obu stronach zmarłego i odczytują stosowne fragmenty Koranu. W czasie tego obrzędu modlący się przyjmują na siebie grzechy zmarłego (*deur*). Razem z imamem zasiada do tej modlitwy czternaście osób. Kończy ją wspólne mycie rąk. Następnego dnia odbywa się pogrzeb. Krewni, przyjaciele i znajomi modlą się za duszę zmarłego, odśpiewując tzw. jasienie. Imam odmawia modlitwę *dua* i pyta zebranych czy przebaczą zmarłemu jego winy, doznane krzywdy i urazy. Zebrani odpowiadają chórem: „Niech Pan Bóg przebaczy”¹². Imam odmawia modlitwę i kondukt pogrzebowy wyrusza na cmentarz. Na czele konduktu znajduje się imam lub muezin. Za nimi podąża wóz, na którym ułożone jest ciało zmarłego głową do przodu. Gdy idzie kondukt pogrzebowy, nie należy przebiegać drogi ani patrzeć w okna. Imam zaś, podążając w orszaku pogrzebowym, nie może spoglądać za siebie. Złamanie tych nakazów mogłoby wywołać zwiększoną umieralność w najbliższym środowisku. Kobiety pozostające w domu nie mogą wyglądać przez okna, aby nie sprowadzić śmierci na kogoś z rodziny.

Na cmentarzu mężczyźni stają nad otwartym grobem w trzech rzędach, zwróceniem twarzą w kierunku Mekki. Wraz z imamem odśpiewują wersety z Koranu. Cało zmarłego opuszcza do grobu czterech Tatarów, używając do tego ręczników, które dostają na pamiątkę ci, którzy chowali zmarłego. Gdy grób obłożony jest już deskami, czterej mężczyźni trzymają nad nim rozłożony całun i odmawiają modlitwę (*tabarek-al-azi*). Zmarłego układa się w grobie głową ku zachodowi, aby powstawszy w Dniu Sądu Ostatecznego, mógł skierować się pro-

¹² Zob. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 194; J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.

sto na wschód. Następnie imam polewał grób wodą i prosił zebranych o oddalenie się na odległość czterdziestu kroków od mogiły. W samotności modlił się oraz udzielał zmarłemu wskazówek i rad na drogę pośmiertną. Na zakończenie odczytywał modlitwę (*talkyn*). Rozpoczął też zasypywanie grobu, rzucając trzy garście ziemi. Krewni zmarłego odśpiewywali jasienie. Mogiłę okładano kilkoma rzędami kamieni, których liczba musiała być nieparzysta. U wezgiłowia i nóg umieszczano się po jednym większym kamieniu.

Według prawa islamskiego, zmarłego powinno chować się bez trumny. Grób jest kopany jako dół, w którym na określonej głębokości robi się boczną niszę i tam kładzie się zmarłego. Grób zakrywa się deskami, a następnie zasypuje ziemią. W myśl nakazów prawa islamskiego mogiła nie może wystawać ponad ziemię wyżej niż na szerokość ludzkiej dłoni. Grób powinien być usytuowany tak, aby ciało zmarłego było zwrócone nogami w kierunku Kaaby, aby w czasie Sądu Ostatecznego mógł wstać i ruszyć od razu do Mekki, gdzie będzie odbywał się Sąd. Tatarzy wierzą, że po śmierci każdego muzułmanina zjawiają się w grobie wysłannicy Allaha – dwaj aniołowie ciemności Munkir i Nekir. Poddają oni zmarłego surowemu egzaminowi z jego uczynków popełnianych za życia. Pytania zadają długo i wnikliwie. Zmarły przyjmuje wówczas pozycję siedzącą, dlatego też należy pamiętać, aby grób był takiej wysokości, która umożliwiłaby przyjęcie tej pozycji zmarłemu. Tatarzy polscy nazwali aniołów „pytalnikami”, wywodząc tę nazwę z języka białoruskiego. Badacze tej problematyki¹³ podkreślają, iż nie jest to oryginalne wierzenie tatarskie, lecz ukształtowane zostało pod wpływem kultury Turków osmańskich, gdy imam oddala się od mogiły na czterdzieści kroków i woła: „Przybliżcie się Munkir i Nekir, przybliżcie się. Oto jest prawdziwy wierny, pójdźcie, czeka on na was”. Wracając do grobu mówi: „Boże wielki i chwalebny, prosimy Cię pokornie, uczyni ziemię lekką dla swego sługi i niech on znajdzie łaskę i miłosierdzie przy Tobie”.

Po zakończeniu pogrzebu rodzina zmarłego rozdaje sadogę, po czym wraca do domu i odmawia modlitwę *umur namaz*. Krewnym

¹³ Zob. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 195; S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów Polskich*.

i przyjaciółom, którzy nie mogli wziąć udziału w pogrzebie, przesyła się słodkie bułeczki. Żałoba trwa czterdzieści dni. W tym czasie wszystkie lustra oraz przedmioty błyszczące powinny być szczelnie zasłonięte. Po zakończonej ceremonii pogrzebowej wszystkich uczestników zaprasza się na stypę, podczas której podawane są potrawy tradycyjne. Rozdawana jest także sadoga w postaci drożdżowych bułeczek.

Według prawa islamskiego pomniki na cmentarzu powinny być skromne, a groby bez wystawnej okazałości. Dawniej, zgodnie z tradycją, przestrzegano tych zasad. Mogiła była obłożona najczęściej trzema rzędami małych polnych kamieni. Za pomnik służył przeważnie duży kamień z wrytymi informacjami o zmarłym oraz z werselem Koranu¹⁴. Obecnie zwyczaje te powoli zanikają. Pomniki coraz częściej przypominają grobowce niemuzułmańskie, z tą różnicą, że czasem inne są imiona, a wersety Koranu zastępują znak krzyża. Tatarzy polscy odwiedzają groby swoich bliskich także w Zaduszki, co z punktu widzenia teologii islamu stanowi herezję (*szirk*). Islamska zasada absolutnej jedności Boga (*tauhid*) zakłada, że cześć oddaje się tylko Bogu, a nadmierny kult zmarłych stanowi odebranie części cześci należnej tylko Bogu.

Wśród Tatarów litewskich istniał jeszcze do niedawna zwyczaj przynoszenia pożywienia i umieszczania go na grobach zmarłych, który określany był „przykładem”. Miał miejsce najczęściej podczas modlitw zadusznych. Przy mogile spotykali się krewni i przyjaciele zmarłego, porządkowali grób i odczytywali jasienie. Uporządkowaną mogiłę nakrywano białym płótnem, po czym ustawiano na niej sytę miodową oraz bułeczki. Imam skrapiał mogiłę kilkoma kroplami syty, a uczestnicy obrządku częstowali się napojem i bułeczkami. Zwyczaj ten stanowi relikw dawnych wierzeń przedmuzułmańskich. Wśród ludów tureckich znany był obyczaj karmienia dusz zmarłych jadłem i napojem. Podobne obrzędy stosowali jeszcze na początku dwudziestego stulecia chłopcy litewscy i białoruscy.

¹⁴ Zob. A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków*, t. II, Res Publica Multiethnica, Warszawa 1999.

Wśród Tatarów polskich znany był – dziś już zapomniany – zwyczaj zawieszania tatarskich chorągwi pułkowych w meczetach. Obyczaj ten ukształtowali Tatarzy prawdopodobnie pod wpływem polsko-litewskiego otoczenia. „We wsi tatarskiej Juwkowce na Wołyniu jeszcze w drugiej połowie XIX w. wisiała w meczecie stara chorągiew, pod którą tamtejsi muzułmanie pełnili w XVIII w. służbę w nadwornej milicji książąt Jabłonkowskich. W meczecie w Studzience przechowywany był sztandar 6 pułku Straży Przybocznej Wielkiego Księstwa Litewskiego dowodzonego przez pułkownika Jakuba Azulewicza. Sztandar ów, według relacji naocznych świadków, wykonany był z zielonego jedwabiu, na którym widniały dwa napisy – polski i arabski. W czasie pierwszej wojny światowej, sztandar spłonął razem z meczetem. W okresie międzywojennym na strychu meczetu w Sorok Tatarach wśród różnych staroci leżało ulańskie drzewce sztandarowe, na którym pozostały jeszcze gwoździe ze strzębami materii. Według miejscowej tradycji była to chorągiew pułku tatarskiego czasów insurrekcji kościuszkowskiej”¹⁵.

Jednym z ciekawszych zwyczajów Tatarów polskich jest obrzęd pobratymstwa, który stwarzał między osobami niespokrewnionymi ze sobą stosunek braterski. W Polsce przedrozbiorowej pobratymstwo zawierano poprzez lanie wody na szable. Zwyczaj ten był znany powszechnie wszystkim Tatarom zamieszkującym Chanat Krymski, Ordę Nogajską, Oczakowską, Białogrodzką, Budziacką i Dobrudzką¹⁶. Pobratymstwo mogli zawierać mężczyźni, niezależnie od narodowości czy wyznania, często wywodzący się z wrogich sobie narodów. Pobratymcy walczący po dwóch stronach barykady podczas spotkania w bitwie mieli obowiązek rozejścia się bez walki. Musieli natomiast nieść sobie pomoc, gdy jeden z nich dostał się do niewoli. Historycy podkreślają, że wielu Polaków w siedemnastym wieku uniknęło niewoli bądź śmierci dzięki pomocy swych tatarskich pobratymców. Szlachta polska dość chętnie bratała się z murzami (księżętami) tatarskimi. W 1652 r., po przegranej bitwie pod Batohem, spośród kilku tysięcy jeńców polskich uratowali się jedynie ci, którzy mieli wśród Tatarów

¹⁵ Tamże, s. 197-198.

¹⁶ Tamże, s. 198.

krymskich swych pobratymców. Pozostałych Kozacy wycięli w odwet za klęskę pod Beresteczkiem.

Piotr Borawski i Aleksander Dubiński¹⁷ podkreślają, że w XIX w. u Tatarów litewskich forma i treść zwyczaju pobratymstwa, pod wpływem założeń islamu, zmieniła się. Nosił on wówczas nazwę związku achretnego, pobratymiec zaś zwany był achreciem lub bratem achretnym¹⁸. Pobratymstwo stawało się związkiem zawartym nie tylko na czas trwania życia doczesnego, ale również trwało po śmierci. Dlatego też związek achretny mógł być zawarty tylko między osobami wyznającymi tę samą religię – islam. Zawierano go w domu w obecności mułły. Mężczyźni, przystępujący do pobratymstwa, ujmowali ręcznik lub podawali sobie prawe dłonie, dotykając się kciukami. Następnie trzykrotnie obchodzili stół, na którym znajdowały się Koran, chleb, sól i naczynie z wodą. Mułła odmawiał stosowne modlitwy i błogosławił pobratymców. Na zakończenie ceremonii bracia achretni wymieniali podarunki. Tatarzy litewscy przywiązywali do pobratymstwa wielką wagę. Uważali, że dzieci pobratymców nie mogą ze sobą zawierać związków małżeńskich. Bracia achretni byli zobowiązani do okazywania sobie szacunku i pomocy. W żadnym wypadku nie mogli klócić się i czynić sobie przykrości. Naruszenie zasad pobratymstwa uważano za czyn niegodny. Jeżeli już miało to miejsce, następowało rozwiązanie pobratymstwa. Bracia achretni brali do rąk ręcznik, a mułła symbolicznym uderzeniem ręki przecinał go na znak zerwania związku.

Ważne miejsce w folklorze tatarskim zajmowała magia. Jeszcze w latach trzydziestych XX w. tatarscy mieszkańcy wsi i zaścianków powszechnie wierzyli w istnienie duchów. Wiara ta była usankcjonowana przez Koran. Prorok Muhammad uznał istnienie demonów, które uważane były za wrogów Allaha. Jedynie *dżinny* uważano za nawrócone na islam. Według wierzeń miały one pomagać świętym w dokonywaniu cudów.

¹⁷ Zob. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 198; S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów Polskich*.

¹⁸ Słowo *achreć* pochodzi od tureckiego słowa *achirat*, co oznacza życie pozagrobowe.

Tatarzy wierzyli w istnienie wielu duchów złych, usiłujących szkodzić człowiekowi. Duchy te przybierały często ludzką postać. Były złośliwe i głupie, łatwe do przekupienia.

Wszystkie duchy zaludniające wyobraźnię tatarską podzielić można na dobre (*dżinny*) i złe (*fieereje*). Tatarzy przekonani byli, że szczególnie dużo jest duchów złych. Są zbyt słabe, by wyrządzić krzywdę Allahowi, więc starają się szkodzić ludziom. Ten rodzaj duchów zamieszkuje uroczyska i cmentarze, opuszczone kościoły i cerkwie, błota i mroczne, wilgotne lasy. Muzułmanin, przechodząc koło takich miejsc, powinien odmawiać modlitwę. Duchy złe mogą przyjmować postać ludzi, zwierząt lub potworów. Wierzono, że wychodzą ze swych kryjówek o zmierzchu, po wieczornej modlitwie i zaczynają szkodzić ludziom. W czasie ich aktywności niebezpiecznym staje się nawet wypowiedzenie ich nazwy.

Tatarzy wierzyli, że najgroźniejszymi ze złych duchów są diabły. Różniły się wyglądem, ale miały też różne imiona np. Dżinn, Firej, Iblis, Szejtan. Ponieważ przebywały wśród ludzi, przyjmowały też ludzką postać. Tatarzy polscy uważali, podobnie jak ludność chrześcijańska, że diabły czyhały na dusze umierających¹⁹.

Anioły chroniły ludzi przed złem. Mogły też spełniać ich prośby, które należało w odpowiedni sposób wywołać. Potrzebujący pomocy mużulmanin siadał w kręgu zakreślonym modlitewnikiem (*chamai-lem*) przez dwanaście dni i nocy poprzedzających noc wigilijną *Kurban Bajramu*, modlił się: „W tę noc, gdy będzie tak cicho i głucho, że ani pies nie zaszczeka, ani kogut nie zapieje, Pan Bóg ześle aniołów z nieba, a ci dadzą pobożnemu mużulmaninowi wszystko, czego będzie sobie życzył”²⁰.

Tatarzy wierzyli, że duchy przenikają do ciała człowieka, wywołując ciężkie schorzenia. Można je usunąć z ciała chorego jedynie za pomocą środków magicznych. W dawnych księgach tatarskich spotykamy więc wiele środków obronnych przed duchami w postaci różnego rodzaju modlitw i zaklęć.

¹⁹ Stąd m.in. wątek walki anioła z diabłem u łóża chorego jest często spotykany w podaniach i legendach tatarskich.

²⁰ P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 200.

Tatarzy wierzyli też w przemożny wpływ gwiazd na losy ludzkie. Uważali, że znając nazwę gwiazdy, pod której wpływem znajduje się dany człowiek, można zniszczyć szkodzącego mu demona oraz poznać ludzkie przeznaczenie. System praktyk magicznych służących poznaniu przyszłości człowieka Tatarzy nazywali otwieraniem fału, której to wróżby dokonywano na podstawie otwierania Koranu lub układania horoskopu astronomicznego.

Wiele przesądów Tatarzy przejęli od miejscowej ludności chrześcijańskiej: starali się nie uprawiać swoich pól w pierwszą środę po Wielkiej Nocy i po Zielonych Świątkach, aby grad nie zniszczył zboża. Nie dawali jeść krowom na Świętego Jana z obawy, by nie straciły mleka.

W celu wywołania deszczu Tatarzy składali ofiarę z czarnego barana. W danym dniu, tuż przed wieczorem tłum wraz z imamem, ubranym obowiązkowo w sutannę (*dżubbe*) wywróconą podszewką na zewnątrz, udawał się nad brzeg rzeki. Tam Tatarzy odmawiali modlitwę *tekbir*. Chrześcijanie biorący udział w obrzędzie modlili się osobno. Barana ofiarnego zwracano głową na południe i zarzynano. Po odśpiewaniu modlitwy *duaja* barana ćwiartowano na kawałki, gotowano i spożywano na miejscu. Skórę należało wrzucić do wody a kości zakopać.

Składanie ofiary z białego barana w celu wywołania słonecznej pogody praktykowano rzadziej. Przebieg rytuału był podobny, z tą różnicą, że barana zabijano na wzgórzu, po czym palono go w całości. Zwyczaj składania ofiary z barana pochodził z czasów, kiedy Tatarzy wyznawali szamanizm i świadczy o syntezie dawnych kultur z islamem.

Nie mniej ciekawe były praktyki magiczne stanowiące swego rodzaju zabiegi ochronne przeciw burzom, piorunom i pożarom. Podczas burzy z piorunami Tatarzy wystawiali w oknach Korany i *chamiaty*, palili świece w domach i odczytywali specjalne modlitwy.

Wierzono też w cudowną moc pisma arabskiego²¹, co wyrażało się w różnorodnych praktykach magicznych. Amulety, sporządzone

²¹ A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000.

z karteczek zapisanych arabskimi modlitwami i formułkami, miały chronić człowieka przed siłami nieczystymi. Tatarzy, w zależności od przeznaczenia, rozróżniali dwa typy amuletów – *dua*jki i *hramotki*. Duajki to karteczki z jakąś określoną modlitwą przeznaczoną najczęściej na specjalną okoliczność. Wierzano, że nosząc takie amulety, można przeciwdziałać chorobom i dolegliwościom, a nawet pozyskać czyjeś względy. Duajki uniwersalne chroniły właściciela przed całą lawiną nieszczęść, wkładano je także pod fundamenty budynków, aby zapewnić domowi spokój i dostatek.

Hramotki to modlitwy wypisywane na długim pasku papieru, zwiniętym w rulon i zaszytym w małym etui ze skóry lub materiału. Noszono je przewieszane na tasemce od lewego ramienia pod prawą pachą. Tuż po urodzeniu zakładano je także dzieciom. Tatarzy wierzyli, iż hramotki chroniły ich właścicieli przed prawie wszystkimi nieszczęściami i zagrożeniami. Zatem nie należało się z nimi rozstawać nawet na chwilę. Aby podnieść siłę oddziaływania talizmanu, należało od czasu do czasu odczytywać umieszczone w nim modlitwy.

Według wierzeń tatarskich słaba była siła oddziaływania talizmanów niepisanych. Mimo to noszono jednak sznury czerwonych koralików lub czerwonej materii zaszytej w ubraniu.

Praktyki magiczne wśród ludności tatarskiej zaczęły zanikać dopiero na początku dwudziestego stulecia. Najdłużej przetrwały we wsiach i osadach najbardziej podatnych na siłę tradycji.

Tatarzy, różniący się wyglądem zewnętrznym, religią i zwyczajami od ludności chrześcijańskiej – polskiej, litewskiej i białoruskiej, byli nieustannie posądzani o konszachty z siłami nieczystymi. Budujący meczety i modlący się w niezrozumiałym języku, budzili obawy i lęk. Kronikarz polski Jan Długosz widział w nich karę za grzechy popełnione przez chrześcijan. Budzili grozę i sieli strach. „Używali zawsze czarów – jak pisał Długosz – umieli wróżyć, uroki czynić i zaklinać: między narodami barbarzyńskimi nie ma żadnego, który by więcej nad nich pokładał ufności w swoich gusłach, przepowiedniach i czarach, kiedy poczynać mają jakie dzieło”. Postrzegano ich jako wysłanników z głębi ziemi, jako mieszkańców najniższej, mrocznej części Hadesu, gdzie przebywali przestępcy skazani na najcięższe kary, położonej tak głęboko, jak wysoko nad ziemią znajduje się niebo. Stąd

określano ich z antycznymi Tartarami. Budzili jednak ciekawość, rozpalali wyobraźnię, pozwalali snuć marzenia, które były zawsze źródłem cywilizacyjnego postępu. Do dusznej kultury Zachodu, utożsamianej z tradycją klasyczną i racjonalizmem, wnosili zmysłowość, mistykę i powiew Orientu.

Duży wpływ na zwyczaje i obrzędy Tatarów polskich wywarła kultura i tradycja chrześcijańska. Procesy asymilacyjne stały się nieuniknione. Rozpoczęły się już od szesnastego stulecia, kiedy to ludność tatarska zaczęła posługiwać się językami – polskim i białoruskim. Szczególnie szybko przebiegały w okresie międzywojennym. Jako przykład służyć może fakt odnotowany przez księdza Cieszyńskiego²². W Romanówce na Białostocczyźnie, gdzie miejscowa ludność katolicka i prawosławna postawiła krzyż po epidemii, okoliczni „Tatarzy z wdzięczności za ocalenie prosili o dodanie półksiężyca”. I właśnie w tym okresie duża część Tatarów zaczęła ulegać wpływom tradycji chrześcijańskiej. Wyrażało się to m.in. w obchodzeniu, obok świąt muzułmańskich, także chrześcijańskich. Stefan Mustafa Mucharski zapytany, czym jest dla niego polskość, jakie obrazy przychodzą mu do głowy, gdy słyszy słowo „Polska”, odpowiedział: „Polskość to dla mnie [...] wielkie święta chrześcijańskie – Boże Narodzenie i Wielkanoc. Ale polskością są dla mnie także moje tatarskie i muzułmańskie święta oraz obrzędy. [...] Polskość to dla mnie moje otoczenie, kraj, w którym żyją ludzie, z którymi się spotykam. Polskość to piękno ziemi, nie tylko najbliższej okolicy, ale również barwny obraz przełomu Dunajca w Pieninach, urokliwość wydm nadmorskich, uroda lasów i malowniczość rzek. Polskość to dla mnie również podniosłość patriotycznych uroczystości – święta: 3 Maja, 11 Listopada czy święto odrodzonego Wojska Polskiego (15 sierpnia). Mój czynny udział w tych uroczystościach nie wynika z jakiegokolwiek obowiązku czy przymusu, ale jest wyrazem przywiązania do tradycji, uzewnętrznieniem tkwiącej we mnie głębokiej potrzeby nakazującej mi w nich uczestniczyć. [...] Z polskością kojarzy mi się życzliwość spotykanych

²² Zob. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy*, s. 206.

przeze mnie ludzi, ich stosunek, z jakim odnoszą się do mojej wiary i mego pochodzenia”²³.

Przeciwko zjawisku asymilacji konsekwentnie występowali tradycjonaliści, ale życie weryfikowało teorie. Zwyczaje i obrzędy Tatarów polskich, z którymi spotykamy się dzisiaj, stanowią jedynie część niezwykle bogatej obyczajowości muzułmańskiej, która uformowała się przed wiekami na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej.

²³ T. Zaniewska, *Dziki Wiatr. Rozmowy ze Stefanem Mustafą Mucharskim*, Wydawnictwo Uniwersyteckie „Trans Humana”, Białystok 1999, s. 70.

URSZULA WRÓBLEWSKA

Pokoleniowy przekaz wartości kulturowych w społeczności tatarskiej zamieszkującej ziemię wileńską*

Współcześnie obserwujemy, jak ważną rolę i ogromne znaczenie w życiu jednostki odgrywa poczucie tożsamości i potrzeba przynależności do grupy. Jesteśmy bezpośrednimi świadkami procesów etnokulturowych o charakterze pokojowych negocjacji lub walk etnicznych, których celem jest ustanowienie i określenie miejsca oraz znaczenia grupy na mapie etnicznej świata.

W centrum mojej uwagi badawczej znajdują się Tatarzy, którzy na ziemiach znajdujących się pod władzą wielkich książąt litewskich pojawili się na początku XIV w. za sprawą księcia litewskiego Giedymina, który za wierną służbę w swoich pułkach nagrodził tatarskich żołnierzy gruntami. Przybywali wówczas z nękaną wewnętrznymi konfliktami Złotej Ordy, stanowiącej wcześniej część wielkiego imperium Czyngis Chana. Tatarzy jako śmiali żołnierze, zahartowani w trudnych warunkach życiowych i walkach wspomagali wojska króla Jagielly i księcia litewskiego Witolda w wojnach z Zakonem Krzyżac-

* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2005-2006 jako projekt badawczy własny KBN – 0130/H01/2005/28 „Znaczenie tradycji w rodzinach tatarskich (na przykładzie trzech kolejnych pokoleń Tatarów zamieszkujących ziemię wileńskie i nowogródzkie)”.

kim. Witold, znając i ceniąc możliwości i zdolności wojskowe Tatarów, celowo osiedlał całe oddziały rodowo-plemienne wzdłuż granicy żmudzkiej i w okolicach warownych zamków i grodów, takich jak Troki, Wilno, Kowno, Puńsk, Lida, Krewa, Nowogródek, Grodno¹. Oddziały tatarskie, wchodząc w skład armii Jana III Sobieskiego, brały udział w kampanii wiedeńskiej, ale też czynnie uczestniczyły we wszystkich walkach niepodległościowych (powstanie kościuszkowskie, konfederacja barska, powstanie listopadowe i styczniowe). Z każdą bitwą, z każdą kolejną kroplą przelanej krwi większego znaczenia nabrała „ziemia polska, a na niej mogiły naszych przodków”². Tatarzy z poświęceniem walczyli o wolność Rzeczypospolitej podczas I wojny światowej, w wojnie polsko-bolszewickiej, jak i po raz ostatni w ramach własnego szwadronu w kampanii wrześniowej³.

Przybysze z rozległych stepów Kipczaku posługiwali się różnymi dialektami języka tatarskiego, należącego do kipczackiej grupy języków tureckich⁴. Pochodząc z różnych stron Złotej Ordy i chanatów, przynieśli ze sobą na ziemie polskie i litewskie różnorodne zwyczaje, obrzędy, normy zachowań oraz dialekty. Już w XVI w. utracili w większości swój język ojczysty, zastępując go miejscowym polskim, białoruskim, ruskim lub litewskim, a język arabski przyjął wyłącznie charakter religijny⁵. Fakt, iż dość szybko po osiedleniu się w nowym

¹ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Gdańsk 2000 (reprint), s. 11; K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV-XVIII w.*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2003, t. VIII, s. 29-61.

² M. Konopacki, *O muzułmanach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 1962, nr 3 (43), s. 225.

³ Zob. P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1984; A. Dubliński, P. Borawski, *Tatarzy polscy – dzieje, obrzędy, legendy, tradycja*, Warszawa 1986; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, Warszawa 1989, tenże, *Z historii Tatarów Polskich 1794-1944*, Pultusk 2002; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990.

⁴ K. Damm, A. Mikusińska, *Ludy i języki świata*, PWN, Warszawa 2000, s. 201.

⁵ Zob. S. Szapszał, *O zatracaniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. I, s. 34-38; A. Woronowicz, *Język muślinów polskich*, „Życie Tatarskie” 1932, r. I, z. 11, s. 9-11; tenże, *Resztki językowe Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. II, s. 351-367.

państwie zatarali umiejętność komunikowania się w języku ojczystym, bezpośrednio wpłynął na postępujący proces asymilacji kulturowej. Podstawowym, ale nie jedynym, wyznacznikiem ich odrębności kulturowej stał się wyznawany przez nich islam odłamu sunnickiego. Wobec wspólnego zamieszkiwania religia ulegała również przemianom, przybierając stopniowo charakter synkretyczny, zawierający elementy tradycji stepowej i zwyczaje ludności ruskiej czy polskiej.

Sprzyjająca polityka wielowyznaniowej i wielonarodowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów umożliwiła im praktykowanie i zachowanie religii. Jedynie król Zygmunt III Waza ograniczył prawa tatarskie i zakazał budowania meczetów. Jednak jego następca król Władysław IV przywrócił wcześniejsze rozporządzenia i zrównał Tatarów – bojarów ze szlachtą polską i litewską. Szczególnym momentem w historii tatarskiej był okres międzywojenny, charakteryzujący się silnym rozbudzeniem etnicznym wspieranym ożywioną działalnością kulturalno-oświatową i religijną. W 1925 r. w Wilnie podczas Wszechpolskiego Zjazdu Muzułmańskiego przyjęto autokefalię wyznania muzułmańskiego na terenie Rzeczypospolitej i powołano najwyższego zwierzchnika religijnego ludności tatarskiej w Polsce. Mufti doktor orientalistyki Jakub Szynkiewicz reprezentował Muzułmański Związek Religijny wobec władz państwowych oraz innych stowarzyszeń w kraju i za granicą. W 1926 r. podczas zjazdu inteligencji tatarskiej w Wilnie powołano Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, który zajął się działalnością oświatową i wydawniczą oraz inspirował badania nad kulturą Tatarów. Po 1945 r. w wyniku przesunięcia granic zmiana uległa sytuacja etniczna społeczności tatarskiej. Większość Tatarów wraz z falą repatriacyjną opuściła Wilno, udając się do Gdańska, gdzie powołali muzułmańską gminę wyznaniową⁶. Większa część społeczności tatarskiej pozostała w swoich rodzinnych gniazdach w Trokach, Sorok Tatarach, Niemieży, które po 1945 r. pozostały poza granicami Polski. W nowej rzeczywistości, gdzie w ramach procesu ateizacji władze sowieckie zamykały lub burzyły meczety, zakazywały nauki religii i inwigilowały wszelką dzia-

⁶ Zob. J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów Polskich 1794-1944*; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*.

łałość instytucji religijnych, społeczność tatarska poddana została próbie wytrzymałości oraz umiejętności zachowania swojej tożsamości kulturowej.

Zachowanie odrębności kulturowej społeczności tatarskiej zależy od poziomu wiedzy i umiejętności z zakresu kultury własnej, jaki posiada jednostka funkcjonująca w znanej sobie rzeczywistości kulturowej. Tożsamość kulturowa zależy bowiem od poziomu kompetencji kulturowych⁷, które nie ograniczają się tylko do przyswojenia ustalonych reguł w celu uczestnictwa w kulturze, ale są również traktowane jako zdolność do przekształcania przyswojonych elementów. Najczęstszym środowiskiem umożliwiającym nabywanie kompetencji kulturowych jest rodzina, która poprzez przekazywanie treści i wartości staje się ich pierwotnym i bezpośrednim źródłem. Przekaz traktuję jako synonim transmisji i jednocześnie akt przekazywania. Wspólnota rodzinna subiektywizuje ogólne wartości kultury, przekazując je kolejnym pokoleniom w formie własnej tradycji rodzinnej. Wprowadzenie przez rodzinę kolejnych pokoleń w kulturę w procesie socjalizacji pierwotnej gwarantuje ocalenie i zachowanie tożsamości jednostki w kontekście grupy. Efektywność procesu transmisji zależy bezpośrednio od poziomu kompetencji kulturowych, z których wynika świadomość i potrzeba przekazywania wartości kolejnym pokoleniom. Uważam, że na proces przekazu treści w rodzinie wpływają czynniki społeczno-ekonomiczne i przede wszystkim polityczne, które mogą pobudzać i wspomagać jednostkę w nabywaniu tychże kompetencji lub ograniczać jej dostęp do wiedzy z zakresu kultury własnej.

Poziom kompetencji kulturowych u Tatarów jest wielopłaszczyznowy, wynikający z synkretycznego charakteru kultury, który determinuje treści z zakresu różnych kanonów kulturowych (religijnego, polskiego, tatarskiego, białoruskiego, rosyjskiego, litewskiego). Zróżnicowanie poziomu kompetencji jest szczególnie zauważalne w ujęciu pokoleniowym, gdy za pokolenie „uważa się sumę należących do da-

⁷ Por. P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu kształcenia*, Warszawa 1990; L. Korporowicz, *Kompetencje kulturowe jako problem badawczy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 1; A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

nego kręgu kulturowego osób w mniej więcej równym wieku, które na podstawie wspólnej sytuacji historyczno-społecznej wykazują podobieństwo postaw, motywacji, nastawień i systemów wartości”⁸.

Metodologiczne podstawy badań własnych

W artykule chciałabym przedstawić część wyników badań z zakresu znaczenia tradycji w rodzinach tatarskich zamieszkujących obecnie ziemie wileńskie, realizowanych w ramach badań własnych. W celu przedstawienia interesującego mnie zagadnienia do zbierania materiału empirycznego posłużyłam się technikami jakościowymi i ilościowymi⁹. W odniesieniu do materiału empirycznego przeprowadziłam analizę ilościową w formie opisu statystycznego grupy oraz pogłębianą analizę jakościową zgromadzonego materiału. Uważam, iż specyfika grupy oraz jej liczebność uniemożliwia wnioskowanie na podstawie analizy ilościowej, stąd wywiady i rozmowy traktuję jako źródło interpretacji różnicowania pokoleniowego kompetencji tatarskich. Swoją uwagę skupię na wartościach kulturowych przekazywanych w piętnastu rodzinach trzypokoleniowych, obecnie zamieszkujących Litwę (Wilno, Sorok Tatory i Niemież¹⁰). Pokolenie młodzieży zostało przeze mnie określone jako pierwsze, drugim pokoleniem określiłam rodziców, zaś najstarsze pokolenie dziadków zostało nazwane jako trzecie. Celowo wybrane miejscowości jeszcze w okresie międzywojennym znajdowały się w granicach Polski w powiecie wileńsko-trockim. Mieszkająca tam społeczność tatarska uczestniczyła w odbudowie odradzającej się II Rzeczypospolitej i jednocześnie brała udział w działalności kulturalno-oświatowej wśród Tatarów. Tatarzy

⁸ H. M. Griesie, *Socjologiczne teorie młodzieży*, Kraków 1996, s. 80.

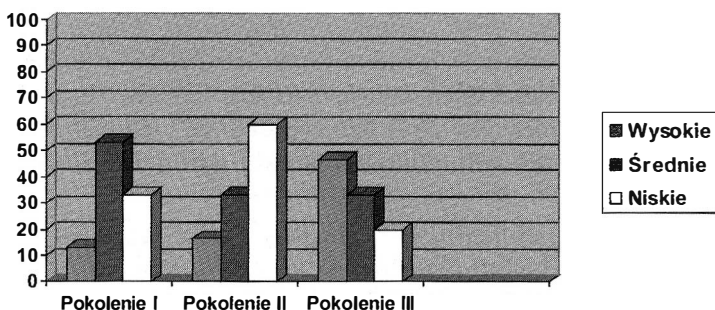
⁹ Jako narzędzie badawcze posłużyłam się kwestionariuszem oraz metoda sondażu diagnostycznego z dwiema technikami: wywiad i obserwacja.

¹⁰ Obecnie w Wilnie działa gmina wyznaniowa (ok. 600 osób), zaś posługi religijne sprawuje duchowny z Turcji, który odpowiedzialny jest również za naukę religii. Gmina wyznaniowa w Sorok Tatarach liczy 130 osób, w Niemieżu 170 osób (relacje mieszkańców gmin, por. A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1999).

zamieszkujący ziemie wileńskie pozostawali w najdłuższym kontakcie ze społecznością polską, w przeciwieństwie do Tatarów w Rejzach czy w Kownie, którzy po 1918 r. znajdowali się w granicach Litwy.

Wyniki badań

Niewątpliwie rola rodziny tatarskiej w procesie przekazywania wartości kulturowych zasługuje na szczególną uwagę badawczą. Rodzina stwarza własne środowisko kulturowe w ramach szerszej zbiorowości. Wprowadzenie przez rodzinę kolejnych pokoleń w kulturę gwarantuje ocalenie i zachowanie tożsamości jednostki w kontekście grupy. Niezwykle ważnym aspektem międzygeneracyjnego przekazu wartości kulturowych jest posiadanie odpowiedniego (wystarczającego) zasobu wiedzy kulturowej i umiejętności ich przekazywania. Ogólny poziom kompetencji kulturowych obejmuje: wiedzę religijną, wiedzę o praktykowanych obrzędach, wiedzę o charakterze magicznym oraz znajomość postaci i osób związanych z religią i z historią. Podział taki wydaje się konieczny, gdyż Tatarzy konstruują swoją tożsamość na podstawie wielu elementów. W celu ukazania poziomu kompetencji kulturowych, chciałabym przedstawić ogólny poziom wiedzy w ujęciu pokoleniowym.

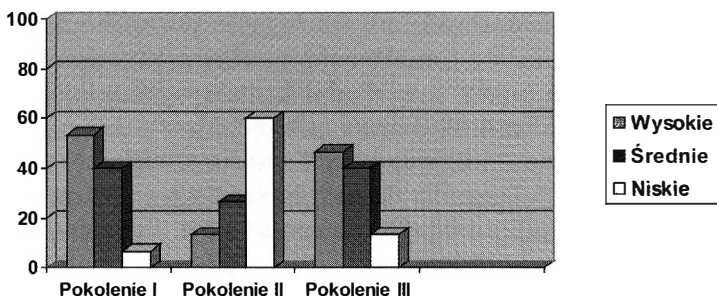


Wykres 1. Kompetencje kulturowe w pokoleniach tatarskich

Źródło: badania własne.

Analizowane kompetencje kulturowe w pokoleniach tatarskich wskazują, że jedynie 13% najmłodszego pokolenia posiada wysoki ich poziom, a 33% tego pokolenie charakteryzuje się niskim poziomem wiedzy i aż ponad połowa wiedzę kulturową posiada jedynie w średnim stopniu. Z wykresu 1 możemy stwierdzić, iż najmniej kompetencji posiada pokolenie średnie, w którym jedynie jedna osoba reprezentowała wysoki poziom wiedzy. Natomiast prawie połowa najstarszego (trzeciego) pokolenie reprezentuje wysoki poziom wiedzy kulturowej i w tym pokoleniu najmniej osób wykazało się niskim poziomem wiedzy (jedynie 20%) w porównaniu z pokoleniem drugim (60%) czy pierwszym (33%). Przeciętny poziom wiedzy w pokoleniu rodziców i dziadków reprezentowało tyle samo osób.

Zanim przejdę do analizy zjawiska, chciałabym jeszcze przedstawić pokoleniowe zróżnicowanie kompetencji, ale tylko o charakterze religijnym. Do kompetencji religijnych zaliczyłam wiedzę dotyczącą praktykowanych świąt (*Kurban Bajram* – święto ofiarowania; *Ramazan* jako miesiąc postu poprzedzający święto *Ramazan Bajram*), miejsc (Mekka, *mizar* – cmentarz) i akcesorii kulturowych (Koran, *sadoga* – forma obrzędowego pożywienia). Zróżnicowany pokoleniowo poziom kompetencji religijnych przedstawia wykres 2.



Wykres 2. Pokoleniowe zróżnicowanie kompetencji o charakterze religijnym

Źródło: badania własne

Możemy zauważyć, jak bardzo uległo zmianie pokoleniowe zróżnicowanie kompetencji religijnych w porównaniu z ogólnym ich charakterem. Poziom wiedzy religijnej w pokoleniu pierwszym jest

znacznie wyższy w porównaniu z wysokim poziomem wiedzy religijnej u rodziców (13%). Kompetencje religijne najmłodszego pokolenia są jednak niewiele wyższe od kompetencji religijnych pokolenia trzeciego (46,6%). Podobna liczba osób w pokoleniu pierwszym i trzecim reprezentuje przeciętny poziom wiedzy religijnej. Rodzice (pokolenie drugie) również w przypadku kompetencji religijnych reprezentują najniższy poziom (60%) ze wszystkich trzech pokoleń.

Wobec powyższych danych jesteśmy skłonni stwierdzić, iż tożsamość Tatarów na Litwie determinuje i wyznacza wyznawana przez nich religia. Natomiast inne wyznaczniki odrębności kulturowej istnieją już tylko w pamięci osób najstarszych. Pokolenie najstarsze wie, na czym polegał obrzęd *achretani*¹¹, pomimo że już nikt z badanych w nim nie uczestniczył. Ponad połowa badanych z pokolenia najstarszego bardzo precyzyjnie wyjaśnia znaczenie *lahi*¹², odwołując się często do swoich doświadczeń. Badani również noszą *hramotkę*¹³, która służy jako amulet chroniący przed nieszczęściem i jest przez nich określana jako *gramotka*. Zastanawiający jest fakt, iż jedynie dwie osoby w pokoleniu trzecim potrafiły opowiedzieć o zabiegach magicznych, polegających na „otwieraniu fału”¹⁴, praktykowanych w społeczności tatarskiej. Można próbować wyjaśnić zaistniałą sytuację tym, że osoby z najstarszego pokolenia wierzą, że opowiadanie o niewyjaśnionych i irracjonalnych zabiegach może przywołać złe duchy. Osoby, które opowiadały o niekonwencjonalnym leczeniu w swojej najbliższej rodzinie, miały bezpośredni kontakt z *fałdżejami* i może to zagadnienie było bardziej znane i „oswojone”.

Pokolenie trzecie i drugie kojarzy Kontusia z miejscem świętym, które odwiedzali. Pielgrzymka do mogiły świętego w Łowczycach (5 km od Nowogródka) prawdopodobnie zastępuje Tatarom *hadż* do

¹¹ *Achretania* – obrzęd pobratymstwa, stwarzający między osobami niespokrewnionymi relacje pokrewieństwa.

¹² *Lahi* – uroczystość na zakończenie nauki czytania Koranu.

¹³ *Hramotka* – talizman chroniący od złego, zwój papieru z zapisanym tekstem arabskim umieszczony w woreczku i noszony na szyi.

¹⁴ Otwieranie *fału* – (tur. *fałdży* – wróżbiarz), wrózenie na podstawie otwierania Koranu lub układanie horoskopu astrologicznego w związku z wiarą w wpływ gwiazd na losy ludzkie.

Mekki, w którym z przyczyn finansowych nie są w stanie uczestniczyć. Pokolenie najmłodsze bardzo często nie potrafiło opowiedzieć o osobach związanych ze społecznością tatarską, jak na przykład o Stanisławie Kryczyńskim¹⁵ czy Aleksandrze Sulkiewicz¹⁶. Natomiast wszyscy badani kojarzą osobę Czyngis Chana czy Księcia Witolda, chociaż nie zawsze z bezpośrednią historią tatarską.

Zróżnicowanie pokoleniowe kompetencji kulturowych w społeczności tatarskiej zamieszkującej obecnie Litwę należy tłumaczyć skrajnie różnymi warunkami, w jakich dochodziło do przekazu wartości kulturowych.

Pokolenie najstarsze nabywało kompetencje kulturowe w bardzo sprzyjających warunkach jeszcze w okresie międzywojennym, charakteryzującym się aktywną działalnością kulturalno-oświatową. Jak już wspominałam wcześniej, Wilno wówczas było głównym ośrodkiem życia społecznego i kulturalnego Tatarów w całej Polsce. Przekaz wartości kulturowych odbywał się spontanicznie i w akt transmisji włączona była cała społeczność tatarska. Pokolenie trzecie, mieszkając wspólnie w znacznie homogenicznych społecznościach, poznawało swoją kulturę „na co dzień”. W okresie międzywojennym funkcjonowały szkoły religijne (*mekteb*¹⁷) przy meczetach lub w specjalnie przeznaczonych do nauki domach. Prawie wszyscy badani uczęszczali na naukę religii do nauczycieli, których nazywano *hodżymi*. Naturalny przekaz był możliwy, gdyż Tatarzy mieszkali wspólnie, tworząc tradycyjne społeczności, gdzie autorytet ludzi starszych stanowił podstawę przekazu wartości religijnych. Inne źródła wartości były przez samych Tatarów kreowane i kontrolowane, jak chociażby wydawanie czasopism tatarskich przez Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej oraz wspólne ich czytanie podczas spotkań w świetlicach tatarskich.

¹⁵ Stanisław Kryczyński – działacz oraz historyk w okresie międzywojennym, autor bardzo cennej monografii historyczno-etnograficznej społeczności tatarskiej.

¹⁶ Aleksander Sulkiewicz – zasłużony działacz konspiracyjny PPS, wierny żołnierz J. Piłsudskiego.

¹⁷ Tak nazywali Tatarzy szkoły w Nowogródku.

Pokolenie, które nabywało wartości religijne po II wojnie światowej, posiada najniższy poziom wiedzy religijnej. Po 1945 r., po przesunięciu granic społeczność tatarska spotkała się z zupełnie inną rzeczywistością kulturową. Wiele czynników jednocześnie utrudniało przekaz wartości. Po II wojnie światowej Tatarzy byli grupą osłabioną w wyniku represji tatarskiej inteligencji oraz licznego wyjazdu Tatarów do Polski. Granice odłączyły społeczności tatarskie i uniemożliwiły swobodny przekaz. Dodatkowo władze sowieckie rozpoczęły proces ateizacji, pozostawiając tylko jeden czynny meczet we wsi Rejże w rejonie oleckim, który dwa razy w roku stanowił miejsce spotkań wszystkich Tatarów z Litwy. Jeżeli dla katolików zamknięcie kościołów było wówczas próbą wytrwałości, to dla Tatarów zamknięcie meczetów było procesem bezpośrednio niszczącym grupę. Wobec tak bardzo skomplikowanej sytuacji politycznej przekaz wartości kulturowych ograniczył się wyłącznie do najbliższej rodziny, gdyż krewni rozproszeni byli po całym kraju i poza jego granicami. Dlaczego wobec tego trzecie pokolenie, które posiada wysoki poziom wiedzy kulturowej, nie przekazało jej pokoleniu drugiemu. W pokoleniu średnim podczas sowietyzacji i ateizacji pierwiastek etniczności zupełnie został wyparty z kompetencji kulturowych. Jeżeli rodzice przekazywali wiedzę, to jedynie skupiali się na religii a nie na wyróżnikach etnicznych. Pierwotne zwyczaje były przekazywane i zachowywane w homogenicznych i zamkniętych społecznościach. Po 1945 r. młodzi Tatarzy zaczęli częściej wyjeżdżać do miast w celach zarobkowych, co w znacznym stopniu zachwiało tradycyjny charakter grupy. W nowych warunkach magiczno-obrzędowe praktyki przestały być użyteczne. Niektóre elementy związane z historią były konstruowane podczas Drugiej Rzeczypospolitej, jak chociażby kreowanie Aleksandra Sulkiewicza jako jednostki wybitnej w społeczności tatarskiej. Może były one zbyt płytko osadzone w świadomości i niezinternalizowane w wystarczający sposób, wobec czego podczas przekazu treści kulturowych zostały pominięte.

W odmiennej sytuacji znajdowało się pokolenie urodzone na Litwie po 1990 r., kiedy to Rada Najwyższa Republiki Litewskiej ogłosiła wystąpienie Litwy ze składu ZSRR. Wówczas też pojawiły się możliwości założenia organizacji tatarskich, których zadaniem było

odbudowanie trwającej ponad czterdzieści lat luki kulturowej. Stowarzyszenie Kulturalne Tatarów Litewskich zajęło się remontem i odbudową meczetów, wydawaniem miesięcznika „Lietuvos totoriai” (Tatarzy litewscy). Zwrócono również uwagę na potrzebę odbudowy zerwanych na skutek działań politycznych więzów z Tatarami na Białorusi i Litwie. W 1997 r. w historycznie znaczącym dla Tatarów Wilnie przedstawiciele regionalnych wspólnot religijnych ponownie pierwszy raz po wojnie powołali *muftiat*, a na *muftęgo* powołano Ramazana Krynickiego. Rozwój kulturowy stał się możliwy dzięki wsparciu i pomocy finansowej ambasady Republiki Tureckiej w Wilnie oraz krajów wschodnich¹⁸. Z powodu braku „własnych” imamów i nauczycieli religii funkcje te zaczęli pełnić Turcy lub studenci arabscy mający znaczną wiedzę teoretyczną i co ważniejsze umiejętności praktyczne. Rodzina straciła swój izolacyjny charakter, przestała mieć monopol na przekaz dziedzictwa i nie była już jedynym nośnikiem wartości religijnych. Poprzez zbyt mały poziom wiedzy kulturowej nie była też atrakcyjnym źródłem wiedzy. Wiele innych źródeł zewnętrznych oferowało atrakcyjniejsze i autentyczniejsze wartości religijne. Młode pokolenie odczuwa potrzebę uzupełniania swojej wiedzy i chce występować w roli aktywnego i chętnego słuchacza, niestety brak narratora w najbliższym środowisku rodzinnym zmusza do poszukiwań innych zewnętrznych źródeł wiedzy. Pokolenie drugie i pierwsze jako źródła wiedzy podają książki, czasopisma, Internet.

Przybliżyłam zagadnienie dotyczące sposobu i znaczenia transmisji w rodzinach tatarskich. Warto jeszcze, w celu dokładniejszego zilustrowania przekazu wartości religijnych w rodzinach tatarskich, zwrócić uwagę na deklarowane treści, jakie pokolenia chciałyby przekazywać. Na pytanie: „Co chciałbyś przekazać przyszłym pokoleniom tatarskim?” – 70% pokolenia pierwszego oraz 60% pokolenia trzeciego chciałoby przekazać religię, „żeby byli religijni, żeby się uczyli języka arabskiego”, „pamiętali o zasadach islamu”. Pokolenie pierwsze i trzecie posiada znacznie wyższy poziom kompetencji z zakre-

¹⁸ R. Makaveckas, A. Jakubauskas, *Tatarskie organizacje społeczne w latach 1988-2004*, „Problemy Rozwoju Turystyki Wiejskiej na Wileńszczyźnie, Mazowszu i Podlasiu” 2004, t. VII, s. 202-210.

su religijności niż pokolenie drugie. W przypadku religii poziom jej znajomości warunkuje potrzebę jej przekazywania. Rodzice wykazują niski poziom kompetencji religijnych, w związku z tym ponad 60% chciałoby przekazać wskazówki dla całej grupy etnicznej: „Dobre rzeczy, aby byli wspaniałymi ludźmi, „Wartości, pielęgnowanie spójności grupy”, „Tradycje, nie kłócić się, zintegrować”.

Wobec powyższych rozważań możemy stwierdzić, jak bardzo w stronę religijności zmierzają kolejne pokolenia, które pomijają wartości kulturowe związane z pochodzeniem, historią czy obrzędowością. Bardzo ważne powinny stać się kontakty z Tatarami na Białorusi i w Polsce, które dając poczucie wspólnoty, wspierają i uzupełniają etniczne wyróżniki tatarskie poprzez odwoływanie się do wspólnej przeszłości. Współcześnie wobec legalizacji wielu tradycyjnych obrzędów weselnych czy pogrzebowych szczególnie ważne i nieocenione wydają się kontakty z najstarszym pokoleniem, których wiedza powinna imponować rodzinie. Osoby najstarsze są – według mnie – najbardziej utalentowanymi i niezbędnymi narratorami rodzinnych opowieści. Najstarsze pokolenie stoi na „straży tatarskich pamiątek”, troszcząc się o zachowanie tożsamości rodziny, kultywując opowieści przodków, pokazując własną wiedzę, opowiadając o tradycjach i obrzędach. Zanim wraz z wiekiem nie zaczną zawodzić ich pamięć, stanowią swoistą „księgę przeszłości”, dzięki której Tatarzy jako grupa etniczna mogą istnieć w przyszłości.



ŻYDZI

KS. ADAM SZOT

Żydzi w Zabłudowie (do końca XVIII w.)

Żydzi pojawili się w Zabłudowie prawdopodobnie w I poł. XVI w. Na wschodnie tereny Rzeczypospolitej dotarli, emigrując z miast Mazowsza, Wielkopolski i Małopolski. Zwierzchnią władzę nad Żydami sprawował król za pośrednictwem wojewodów. Osiedleni w miastach prywatnych Żydzi zostali (w 1539 r.) wyłączeni spod kompetencji wojewody, przechodząc pod jurysdykcję panów miast.

Książę Krzysztof Radziwiłł, widząc w tym możliwość uzyskania dochodów, zezwolił Żydom na osiedlenie się w Zabłudowie. Gmina żydowska, czyli Kahał, powstała w 1566 r. Dokonało się to dzięki przedsiębiorczości gminy okręgowej w Tykocinie, która patronowała osadnictwu żydowskiemu na Podlasiu¹. Dzięki temu już w XVII w. gmina żydowska w Zabłudowie była dobrze zorganizowana. Działał tu Wielki Sąd i odbywały się Zjazdy Sejmów Żydowskich Litwy.

Na początku XVII w. społeczność żydowska w Zabłudowie nie była zbyt liczna. „Inwentarz dworu i miasta Zabłudów oraz sumariusz majątności zabudowskiej” z 1622 r.², opisując miasteczko Zabłudów,

¹ Zabłudów, w: *Bożnice Białostockizny. Żydzi w Europie Wschodniej do roku 1939*, T. Wiśniewski (oprac.), Białystok 1992, s. 205.

² *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, J. Maroszek (oprac.), Białystok 1994, s. 101-175; Centralny Gosudarstwiennyj Archiw Białorusi w Mińsku (dalej: GCIA Białorusi w Mińsku), F. 694, op. 2, nr 641, k. 1-98.

będące własnością wówczas Radziwiłłów, podawał pierwsze nazwiska mieszkańców pochodzenia żydowskiego. W domach przy Rynku mieszkało kilkanaście rodzin, w tym 6 rodzin żydowskich. Jeden z nich, Łazar Gerszonowicz, pełnił funkcję arendarza. Przy kolejnych ulicach mieszkało kilka rodzin żydowskich: przy ul. Bielskiej – 1 rodzina, ul. Szewcowskiej – 2, przy ul. Pod Kostorgiem – 2 rodziny, przy ul. Suraskiej – 4, a przy ul. Choroskiej – 2. W mieście, które wówczas posiadało 445 i 1/2 placów pod zamieszkanie, zabudowanych było 296 i 1/2. Dzielnica żydowska, znajdująca się w północno-zachodniej części miasta, z upływem lat rozrastała się. Największe skupisko domów było w tzw. Zaułku Żydowskim, czyli w rejonie głównej żydowskiej świątyni, pobudowanej w połowie XVII w. przy ul. Suraskiej. Życie społeczności wyznania mojżeszowego koncentrowało się wokół domów modlitwy i synagogi.

Właścicielami miejskich ogrodów byli mieszczenie zabłudowscy, w tym także dwóch Żydów, z których Jurko Nachmanowicz miał dwa ogrody. Niektórzy Żydzi byli także właścicielami ziemi miejskiej. Dwóch z nich posiadało ziemię miejską, w sumie 4,5 morga ziemi. Jeden z nich, wspomniany już Jurko Nachmanowicz, miał 3,5 morga ziemi z 809 i 1/2 morgów, jakimi dysponowało miasto.

Mieszczenie zabłudowscy w 1622 r. płacili podatki z placów, ogrodów, morgów i włók, jak również czynsz w postaci owsa „dziakielnego i wgainego, potyczne z dymów folwarkowych i od komorników”. Ze 100 włók miejskich Żyd Łazar Gierszonowicz – arendarz miał trzy włóki, w tym dwie wolne – niezabudowane. Jurko Nachmanowicz posiadał w dwóch kawałkach w mieście 1/4 włóki i 1/8 włóki. Opłaty z każdej włóki „po lit. kop 4/48, owsa po 2 beczki wierzchowatych zabłudowskiej miary, to jest dziakalnego beczkę i beczkę wgainego”. Podobne opłaty właściciele miasteczka pobierali, także od Żydów: „potycznego z każdego dymu oddawać po gr 2/4; od swoich komorników po gr 4/8”. Wolny od wszelkich powinności był tylko arendarz, mający dwie włóki ziemi. Ale Łazar Gierszonowicz w 1622 r. płacił podatek z karczmy, młynów, myta, targowego. Rocznie opłaty wynosiły kop 293/12. Czynsz był liczony na cały rok od święta św. Jana Chrzciciela (24 czerwca).

W 1635 r. wojewoda wileński, Krzysztof Radziwiłł, właściciel dóbr, do których należał Zabłudów, nadał miasteczku ordynację³. Mówiła ona o położeniu Żydów, ich prawach i obowiązkach na rzecz miasta i jego właścicieli. Mieli oni pozostawać pod jurysdykcją zamkową, zgodnie z prawami Wielkiego Księstwa Litewskiego. W przedrozbiorowej Polsce Żydzi stanowili bowiem odrębny stan, nie podlegali prawu miejskiemu. Od wyroków swego sądu kahalnego mogli się odwoływać do sądów patrymonialnych, czyli właściciela ziemskiego. W tym wypadku wszelkie spory i niejasności rozstrzygał każdy kolejny właściciel Zabłudowa. Ordynacja mówiła także, iż w razie wszelkich sporów mieszczanie „któregokolwiek stanu na ratuszu sądzić się mają”. Ten punkt ordynacji spowodował, iż mieszkańcy podmiejskiej wsi, „Folwarki Miejskie”, zostali od tego momentu traktowani na równi z chłopami pańszczyźnianymi.

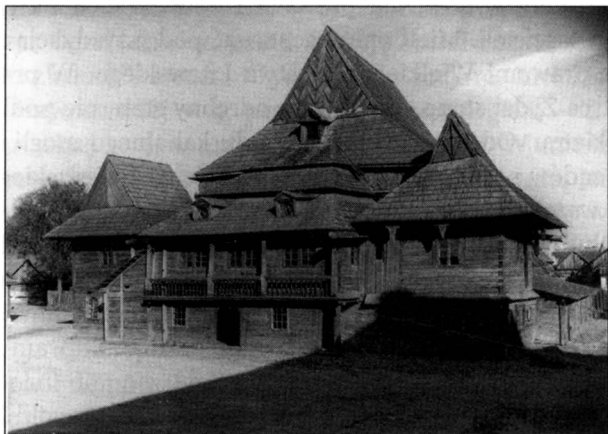
Kilka lat później, w 1638 r. Krzysztof Radziwiłł zezwolił Żydom na pobudowanie w miasteczku bożnicy przy ul. Suraskiej, „na szóstym placu od Rynku”. Rewizorzy zabłudowscy Maciej Beczawski, Piotr Brzozowski i Jan Jedlenicz, zgodnie z prośbą zamieszkujących w Zabłudowie Żydów, proponowali inne umiejscowienie świątyni, ale nie przystał na to właściciel dóbr⁴. Bożnica przy ul. Suraskiej istniała aż do 24 VI 1941 r., kiedy to uciekający z miasta Niemcy spalili ją.

Istnieją wątpliwości co do daty pobudowania w Zabłudowie pierwszej bożnicy. Niektórzy badacze sugerują, iż mogło to mieć już miejsce na przełomie XV i XVI w., czyli u samych początków osadnictwa żydowskiego na tych ziemiach. Zygmunt Gloger oceniał jej powstanie na wiek XVI. Wielce prawdopodobne wydaje się, iż w momencie, gdy Krzysztof Radziwiłł zezwolił w 1638 r. na pobudowanie świątyni, istniała już w Zabłudowie nieduża drewniana bożnica, która zosta-

³ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 177-179; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 694, op. 2, nr 2642, k. 32-33 v; Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku, Archiwum Dworu Zabłudowskiego (dalej: AAB ADZ), Wypis z oblaty w księgach grodzkich brańskich dokonany 26 I 1795 r. zatwierdzenia przez Hieronima Radziwiłła 11 IX 1781 r. (bez podania wystawcy).

⁴ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 180; AAB ADZ, kopia N° 155, Fasc. 36 Zabłudów.

ła jedynie rozbudowana. Pobudowano ją prawdopodobnie w latach 1614-1621.



Ilustracja 1. Bożnica żydowska w Zabłudowie

Synagoga została zbudowana z drewna modrzewiowego bez użycia gwoździ. Drewno dębowe i sosnowe występowało jedynie w niektórych miejscach jako ślady późniejszych rekonstrukcji. Według inkasu w 1646 r. w wyniku rekonstrukcji przybudowano dodatkowe oddziały modlitewne dla kobiet – babińce. Następne rekonstrukcje miały miejsce w 1705 i 1712 r. W 1765 r. odnowiono napisy w przed-sionku. Majstersztykiem konstrukcyjnym i sztuki ciesielskiej był trzy-kondygnacyjny, łamany dach kryty gontem. Przed wejściem głównym znajdowała się wąska i niedostępna galeryjka o charakterze ornamen-towym. Jeden ze szczytów narożnych, jak zauważył Gloger, „nosi na sobie piętno stylu nazywanego dziś zakopiańskim”. Obiekt miał 18 m długości i 11 szerokości. Nawę główną obiegał ozdobny fryz. Dwa pawilony flankujące budynek na jego rogach żywo przypominały koncepcję alkierzową stosowaną przy budowie polskich dworów. Podcie-nia i przybudówki naśladowały z kolei lokalne spichlerze i świronie. W przybudówkach mieścił się sąd rabinacki i zarząd Kahału⁵.

⁵ Zabłudów, s. 206.

Podkomorzy litewski, Janusz Radziwiłł, dnia 23 IV 1645 r. określił prawa Żydów w Zabłudowie oraz procedurę sądową nad nimi⁶. Uczynił to zresztą na wyraźną prośbę samych zainteresowanych. Żydzi zabłudowscy, prosząc o określenie takich praw, odwoływali się do przywilejów, jakie nadał im ojciec Janusza – Krzysztof Radziwiłł, nie tylko w samym Zabłudowie, ale również we wszystkich miastach dóbr radziwiłłowskich.

Zabłudowscy Żydzi zostali zobligowani do tego, by wszelkie spory rozstrzygać przed namiestnikiem książęcym w miasteczku. Żydzi podlegali prawu, które ich obowiązywało na terenie całego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Pozostawiono im możliwość odwoływania się od wyroków namiestnika do samego Janusza Radziwiłła. Zostali obdarzeni wolnością od „sądów miejskich i od jurysdykcji”. I gdyby któryś z Żydów został skazany na karę więzienia, miał ją odbywać „we dworze”.

Janusz Radziwiłł brał Żydów w obronę, broniąc ich przed ewentualnymi pogromami lub szykanami: „Gdzieżby za jakimkolwiek umysłem ludzi swawolnych Żydzi od kogo byli przemagani, albo jeśliby mieli jak gwałtowną krzywdę i najście w domach swych [...] tedy powinni będą gdy na nich słusznie przywiedziona będzie, przerzuconym Żydom szkody zapłacić i to gwałtowne najście nagrodzić”. Nawet gdyby wójt lub landwójt nie podjęli zdecydowanych kroków, mających na celu obronę Żydów, mieli oni zagwarantowane prawo wypłaty odszkodowania.

Wyznawcy judaizmu mieli również zapewnione prawo pozwania przed sąd miejski mieszczan zabłudowskich. Na wypadek gdyby „urząd miejski sprawiedliwości czynić Żydom nie chciał, albo ją zwlekał”, wtedy spór miał rozstrzygać namiestnik książęcy. Wyjątek stanowiło oskarżenie o kradzież. Na wypadek, gdyby Żydowi udowodniono winę lub gdyby popełnił krzywoprzysięstwo, wówczas miał być „karany według obyczaju pospolitego prawa”.

⁶ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 187-190; AAB ADZ, Wypis z ksiąg miejskich zabłudowskich roku 1661 dnia 21 lipca, № 190, Fasc. 36 Zabłudów.

Żydzi, podobnie jak inni mieszkańcy miasteczka, zostali zobowiązani do opłat na rzecz skarbu księcia. Mogli swobodnie handlować wszelkimi towarami. Mogli również zająć się rzeźnictwem, ale od tej czynności każdego roku mieli oddawać 7 kamieni łoju, każdy po 40 funtów. Szynki w mieście były „wolne”, to znaczy, że nie zarezerwowano je dla jakiejś jednej grupy zawodowej czy narodowościowej.

Książę obdarzył Żydów jeszcze jednym przywilejem. Otrzymali oni prawo do korzystania z działki, która została przeznaczona na ich cmentarz (kirkut). Chrześcijańscy mieszkańcy miasteczka nie mieli prawa przeszkadzania im w sprawowaniu swych obrzędów pogrzebowych. Radziwiłł zastrzegł jednak, iż powiększenie placu cmentarnego może nastąpić tylko i wyłącznie za jego wiedzą i zgodą. Żydzi zostali zwolnieni także od pewnych posług, np. od tłok i od podwodów.

Przy wybudowanej bożnicy, przy ul. Suraskiej, miał powstać także szpital. Obie budowle zostały zwolnione od wszelkich podatków. Zachęcano także, by Żydzi budowali się na tej właśnie ulicy. Została ona im niejako przeznaczona pod zabudowę i zamieszkanie. Mogli odkupywać na tej ulicy domy od innych mieszczan lub zamieniać się placami. Wyznawcy judaizmu zostali jednak surowo ostrzeżeni, aby „pod żadnym pretekstem i zasłoną nie wazyli się w niczym bluźnić i szkalować wiary chrześcijańskiej, a po gotowiu Imienia Jezusa Chrystusa Zbawiciela naszego nigdy bluźnierską nie wspominali”.

Król Jan Kazimierz dnia 7 IV 1654 r. potwierdził prawa miejskie Zabłudowa⁷. Prawa te zostały wydane już znacznie wcześniej, bo w 1553 r. Wówczas to Zabłudów otrzymał od króla Zygmunta Augusta prawo miejskie na prawie magdeburskim. Wydany w 1654 r. w Warszawie dokument potwierdzał m.in. prawa dane wcześniej cechom rzemieślniczym. Podawał także sposób organizacji sądownictwa. Został zatwierdzony herb miasta. Król wydał zezwolenie na odbywanie w miasteczku dwóch targów tygodniowo (w poniedziałek i piątek) oraz jednego w roku jarmarku trwającego cały tydzień. Kupcy zostali zwolnieni z wszelkich opłat na rzecz państwa czy właściciela miasteczka, z wyjątkiem tzw. myta na rzecz skarbu państwa. Przy-

⁷ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 190-194; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 694, op. 2, nr 2642, k. 34-36 v.

wielej z 1553 r. wyznaczał tylko jeden termin cotygodniowego targu w poniedziałek. Jarmarki miały odbywać się w święto Wniebowzięcia NMP (tytuł rzymskokatolickiej świątyni parafialnej) i św. Jerzego.

W 1662 r. komisarze przeprowadzający rewizję włości zabłudowskiej, przeprowadzonej na skargę Kahału zabłudowskiego, wyrazili zgodę na to, by Żydzi byli wzywani przed sąd zamkowy dopiero za trzecim pozwem⁸. Prawo to zostało potwierdzone przez kolejnych właścicieli Zabłudowa – przez Bogusława Radziwiłła w 1665 r. i jego córkę – Ludwikę Karolinę Radziwiłłównę.

Komisarze księcia Bogusława: Jan Skiwski – surogator brański, Zbigniew Morsztyn – miecznik mozyrski i Jan Pękalski dnia 10 II 1662 r. ustanowili nowe prawa w Zabłudowie, które obowiązywały zarówno chrześcijan, jak i Żydów⁹.

Prawodawca starał się traktować równo wszystkich mieszkańców, m.in. tworząc z Żydów i chrześcijan wspólne patrole na wypadek wojny i niebezpieczeństwa ze strony agresora. Okres II poł. XVII w. był czasem przemarszu wojsk rosyjskich, podczas których Zabłudów był bardzo eksploatowany ekonomicznie i finansowo. Wielokrotnie dochodziło do grabieży i gwałtów na mieszkańcach miasteczka¹⁰.

Komisarze, ustalając prawo, brali jednak pod uwagę stan materialny mieszkańców miasteczka, dlatego Żydzi byli obciążeni wyższymi składkami na „żołnierski ugoдек”, z racji na prowadzenie handlu i karczem. Bogusław Radziwiłł starał się również stworzyć wszystkim wspólne, konkurencyjne warunki do prowadzenia handlu, ale Żydzi i tak zawsze okazywali się bardziej przedsiębiorczy. Próbowano ich czasami karać pieniężnie za prowadzenie nieuczciwego handlu, ale nie przynosiło to rezultatu. W bardzo szybkim czasie handel w miasteczku przeszedł praktycznie w ręce wyłącznie Żydów.

Raz jeszcze komisarze potwierdzili prawo dane Żydom, iż mogą odwoływać się do sądu zamkowego, a nie miejskiego. Sąd ten decy-

⁸ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 206-207; AAB ADZ, N° 115, Fasc. 36 Zabłudów.

⁹ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 208-211; AAB ADZ, N° 197, Fasc. 36 Zabłudów.

¹⁰ J. A. Chrapowicki, *Diariusz*, Warszawa 1978, t. I, s. 216-219; *Archeograficzny Sbornik Dokumentow*, t. VII, s. 116.

dował również w finansowych kwestiach spornych między Żydami a chrześcijanami. Sąd mieścił się we dworze zabłudowskim. Na jego czele stał administrator włości radziwiłłowskich. Funkcjonował on również jako sąd apelacyjny od sądu miejskiego¹¹.



Ilustracja 2. Wnętrze synagogi w Zabłudowie

¹¹ W Mińsku zachowała się księga tego sądu z lat 1717-1747; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 1716, op. 1, nr 1.

Szczegółowe prawa i obowiązki Żydów zostały określone przez komisarzy i spisane kilka tygodni później, tj. 28 II 1662 r.¹² Był to bardzo szczegółowy wykaz przywilejów i obowiązków Żydów mieszkających w Zabłudowie. Zostali zobowiązani do płacenia wyznaczonych im czynszów, ale wolni byli od podwodów i od listów. Nie można ich było karać „postronkiem, kijem, gąsiorem”. Zazwyczaj obowiązywała ich kara pieniężna. Żydzi podlegali prawu zamkowemu, dlatego gdyby któryś z nich popełnił przestępstwo podlegające karze więzienia, miał ją odsiedzieć w „turmie nie miejskiej, ale zamkowej”. Zagwarantowano również i ten przywilej, że gdyby Kahał ręczył za kogoś, miał on zostać zwolniony z aresztu. Wielokrotnie komisarze podkreślali fakt, iż Żydzi „mają być zachowani według prawa i przywilejów od JO książąt JM Żydom nadanych, a Żydzi też według tego prawa powinnościom swoim dosyć czynić mają”. Przywileje te i powinności zatwierdził Krzysztof Łopata Osowski, rewizor majątności podlaskich księcia Radziwiłła. Nowy porządek zabraniał Żydom posiadania „chrześcijańskiej czeladzi”, by nie działa się im z ich strony żadna krzywda.

W XVII w. w Zabłudowie istniały chrześcijańskie cechy, które stanowiły konkurencję dla rzemieślników żydowskich. W 1685 r. największy cech gospodarski liczył 59 osób, kupiecki – 43 osoby, kowalski – 27 osób, szewski¹³ – 20 osób, zduński¹⁴ – 16 osób i krawców – 12 osób¹⁵. Po zatwierdzeniu przez właścicieli miasteczka praw chrześcijańskim cechom, ekonomowie dóbr Ludwika Karoliny Radziwiłłówny pozwolili Żydom na wybudowanie kramów na rynku miejskim¹⁶.

Dnia 26 VI 1679 r. Kazimierz Kłockocki – stolnik płocki, opiekun i ekonom, Wespazjan Sielicki – podczaszy ziemi chełmskiej i Stanisław Niezabitowski – podczaszy kaliski, na usilną prośbę Żydów wy-

¹² *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 211-212; AAB ADZ, N° 190, Fasc. 36 Zabłudowskich.

¹³ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 223-226; AAB ADZ, N° 164, Fasc. 36 Zabłudów.

¹⁴ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 231-234; AAB ADZ, N° 166, Fasc. 36 Zabłudów.

¹⁵ GCIA Białorusi w Mińsku, F 694, op. 2, nr 2636, k. 432-434.

¹⁶ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 236-237; AAB ADZ, N° 198, Fasc. 36 Zabłudów.

dali zezwolenie na pobudowanie kramów. Do tej pory posiadali na rynku tylko dwa kramy. Mogli zaś pobudować sześć kolejnych. Ustalono również podatek od każdego kramu na urząd burmistrza w wysokości 2 zł. Żydzi nadal byli zobowiązani do płacenia 20 zł od „krynic podratuszowych”.

Rzemieślnicy żydowscy bronili źródeł swego dochodu i utrzymania rodziny. Żydowscy kramarze skierowali prośbę do komisarzy księżnej, by szewscy chrześcijańscy nie posiadali wyłącznego prawa handlu butami i by cofnięto zakaz przywożenia i sprzedaży butów ze Ślucka¹⁷.

Komisarze dóbr księżnej Ludwiki Karoliny w 1685 r. przedstawili projekt zmian koniecznych do przeprowadzenia, by w jej dobrach uzyskać większe dochody¹⁸. Chcieli również uporządkować samo miasto i okoliczne wsie. Pozwolenie na budowę karczmy na placu w mieście miało uderzyć w handel alkoholem, będący dotychczas w posiadaniu Żydów. Proponowano, by zlikwidować w ratuszu kramiki żydowskie, a w ich miejsce po boku pobudować nowe kramy. W ten sposób zmieniał się przeznaczenie ratusza, z budynku administracyjnego w budynek o charakterze handlowym. Na początku XIX w. mieściło się w nim ogółem 13 kramików¹⁹.

W 1685 r. zabłudowscy Żydzi zwrócili się z prośbą do księżnej Ludwiki Karoliny Radziwiłłówny o arendę włości²⁰. Dotychczasową arendę, którą od lat trzymali Żydzi, na okres trzech lat otrzymali: burmistrz zabłudowski – Dawid Nesmet i zabłudowscy obywatele – Aleksander Sztalkier i Aleksander Camel²¹. Żydowski Kahał w Zabłudowie znalazł się w trudnej sytuacji materialnej, gdyż odebrano mu w ten sposób podstawowe źródło finansowania. Wszyscy Żydzi

¹⁷ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 273-275; Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Radziwiłłowskie (dalej: AGAD AR), dz. V, nr 18 232; N° 195 Fasc. 36 Zabłudowskich.

¹⁸ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 241-244; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 694, op. 2, nr 2636, k. 345-346 v.

¹⁹ GCIA Białorusi w Mińsku, F. 694, op. 2, nr 2642, k. 27 v i 42 v.

²⁰ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 244-245; AGAD AR, dz. V, nr 18 232; N° 113, Fasc. 36 Zabłudowskich.

²¹ AAB ADZ, N° 201 Fasc. 36 Zabłudowskich i N° 210 Fasc. 36 Zabłudowskich.

Kahału zabłudowskiego podpisali się pod tą supliką, prosząc o możliwość dzierżawy dóbr ziemskich.

Żydzi odwoływali się nie tylko do księżnej, ale również do jej komisarzy²². Skarżyli się, że arendę dochodów przekazano komuś innemu, nie im. Narzekali również na to, że zatwierdzone prawa cechów chrześcijańskich dyskryminują ich rzemieślników, stwarzają nierówne warunki do uprawiania rzemiosła czy handlu. Okoliczni chłopci zwozili bowiem mięso do miasta i sprzedawali je wokół ratusza, nie wnosząc żadnych opłat za handel, do czego byli zmuszeni Żydzi, będący właścicielami kramów. Tracili na tym nie tylko Żydzi, ale także i chrześcijańscy rzeźnicy.

Spór trwał przez kolejne lata. Chrześcijańscy arendarze dochodów z dóbr zabłudowskich, którzy podpisali trzyletni kontrakt, w piśmie skierowanym na ręce komisarzy wyjaśniali, iż Żydzi niesłusznie ich oczerniają²³. Co więcej, gotowi byli przedłużyć arendę. Ostatecznie 24 VI 1688 r. Ludwika Karolina arendę zabłudowską powierzyła jednemu z nich, Aleksandrowi Szalkierowi, na kolejne lata²⁴.

Jak dochodowa była arenda z dób zabłudowskich, najlepiej obrazuje „Instruktaż wybierania dochodów arendzie należących” sporządzony 24 VI 1723 r.²⁵ Podawał on dokładnie wysokość opłat od kupna i sprzedaży, np. od beczki soli – 1 grosz, od beczki śledzi – 12 groszy, od krowy lub wołu – 4 grosze, od wozu chmielu – 15 groszy.

Zachowała się „Taksa Żydów zabłudowskich uczyniona w roku 1726”, która nie tylko podaje wysokość opłat, ale również wykaz 101 nazwisk i imion mieszkańców miasteczka pochodzenia żydowskiego²⁶.

²² *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 245-246; AGAD AR, dz. V, nr 18 232; N° 192, Fasc. 36 Zabłudowskich.

²³ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 252-253; AGAD AR, dz. V, nr 18 232; N° 209, Fasc. 36 Zabłudowskich.

²⁴ AAB ADZ, Fasc. 241.

²⁵ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 286-288; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 1716, op. 1, dz. 1, Z księgi sądu zamkowego zabłudowskiego 1717-1747, k. 176-177 v.

²⁶ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 289-290; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 1716, op. 1, nr 1, Z księgi sądu zamkowego zabłudowskiego 1717-1747, k. 91 v-92.

Dzięki temu spisowi, jak również temu z 1622 r., możemy prześledzić proces osadnictwa żydowskiego w Zabłudowie, zmianę stanu liczebnego mieszkańców miasteczka wyznania mojżeszowego. Wszystkie sporządzane wykazy pozwalają nam także poznać ich imiona i nazwiska, co niewątpliwie ułatwić może dalsze badania i poszukiwania, np. genealogiczne.

Zabłudowscy Żydzi nie poprzestali jednak na staraniach o wzmocnienie swych dochodów. Mieszczanie zabłudowscy w 1688 r. skarżyli się księżnej Ludwice Karolinie, iż Żydzi samowolnie zajmują place w mieście, nie tylko przy ul. Suraskiej, na której znajdowała się bożnica, ale także przy ul. Choroskiej, Bielskiej, a nawet i przy samym Rynku²⁷. Obawiali się pożaru, gdyż żydowska zabudowa była gęsta, a poza tym w bliskiej odległości od domostw pozostawały zakłady pracy, np. browary czy słodownice. Narzekano też na wysokość podatków, które muszą płacić na równi z Żydami. Wyznawcy judaizmu zajmowali również lepsze ulice, miejsca w mieście, mieli ułatwiony dostęp do handlu. Po raz pierwszy w znanych nam źródłach podano, iż „teraz już więcej Żydów w mieście, aniżeli chrześcijan”.

Żydzi, broniąc swych miejsc pracy, wystosowali do komisarzy suplikę, w której domagali się, by nie musieli przenosić swych browarów, słodownic i winnic poza granice miasta²⁸. Jako argument podawali fakt, iż będzie im trudno upilnować robotników, co z kolei rodzi niebezpieczeństwo pożaru, nawet całego miasta. Ten argument miał przemawiać tym mocniej, iż trzy lata wcześniej pożar strawił olbrzymią część miasteczka. Żydzi świadomi byli, iż mogą utracić nie tylko korzyści finansowe, jakie płynęły z produkcji alkoholu, ale również wielu z nich zostanie zmuszonych do opuszczenia miasta.

Za pozostawieniem ich miejsc pracy w granicach miasta miało przemawiać i to, iż rzekomo podczas najazdu szwedzkiego, jak również w czasie przejścia przez Zabłudów wojsk moskiewskich i wojsk

²⁷ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 269-271; AGAD AR, dz. V, nr 18 232; № 82, Fasc. 36 Zabłudowskich; *Archeograficzny Sbornik Dokumentow*, t. VII, nr 125, s. 157-158.

²⁸ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 267-269; AGAD AR, dz. V, nr 18 232; № 194, Fasc. 36 Zabłudowskich.

Rakoczego, były one przez nich opłacane. W ten sposób przyczynić się mieli nie tylko do tego, że miasto nie zostało doszczętnie złupione, ale i nie spalono go.

W 1685 r. w Zabłudowie miał miejsce pożar²⁹. Zniszczeniu uległo wiele domów drewnianej konstrukcji, w tym także budynki kościelne. Dnia 28 VI 1685 r. ks. Kacper Klemens Labicki, ówczesny pleban zabłudowski, przedstawił komisarzom księżnej Radziwiłłówny potrzeby kościoła i plebanii³⁰. Oprócz starań o remont kościoła, plebanii, szpitala i innych budynków gospodarczych, zabiegał również, by Żydzi „w niedzielę świętą gorzałek nie palili, piwa nie robili ani miodów”. Domagał się, by nie mieli chrześcijańskiej służby. Ale gdyby taka była, by Żydzi zezwalali jej na udział w niedzielnych nabożeństwach.

Dnia 16 VI 1688 r. ks. Kacper Labicki lokował na Kahale sumę 300 zł pol. z obowiązkiem wypłacenia prowizji 45 zł na ubranie dla ubogich ze szpitala parafialnego³¹. Kahał wyraźnie zastrzegł sobie, iż chorzy otrzymają nie gotówkę, ale odzienie. W zamian pensjonariusze szpitala zostali zobowiązani do modlitw w intencji zmarłego księdza proboszcza i innych dobrodziejów Kościoła zabłudowskiego. Odsetki miały być przekazywane szpitalowi na dzień św. Jana Chrzciciela.

Dzięki temu zapisowi poznaliśmy także imiona i nazwiska ówczesnych starszych Kahału: Szandera Moszkowicza, Megiera Elaszewicza, Abrahama Faiawelewicza, Nochyma Salumunowicza, Zelmana Ickowicza, Szłoma Izaakowicza, Zelko Jakubowicza, Zelko Zarochowicza, Hilela Berowicza i Dawida Jozephowicza. Przełożeni obiecywali, iż na wypadek zaległości w płaceniu odsetek plebanowi zabłudowskiemu mogą odebrać cały depozyt i złożyć go w inne miejsce. Dla potwierdzenia tej umowy Żydzi poprosili trzech poważanych mieszczan, by ją uwierzytelnili własnymi pieczęciami. Uczynił to sam starosta zabłudowski Tobiasz z Mateusz Pękalski, łowczy wileński; Samuel z Przybyrowa Przybyrowski i niejaki Alexander Goryzd.

²⁹ Archiwum Parafii w Zabłudowie (dalej: APZ), *Inventarium Ecclesiae Zabłudoviensis post infelicem conflagratione ecclesiae*.

³⁰ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 249-251; AGAD AR, dz. VIII, nr 655, s. 4-6.

³¹ APZ, Oblig na złotych 300 szpitala od Żydów zabłudowskich roku 1688.

Kolejny pleban zabłudowski – ks. Andrzej Michał Zaykowski, który objął parafię z woli księżnej neuburskiej, po śmierci ks. Marcina Staborowskiego dnia 1 VI 1715 r. przedstawił komisarzom dóbr księżnej potrzeby kościoła, szpitala parafialnego i swoje osobiste³². Raz jeszcze prosił, by właścicielka dóbr zabroniła Żydom produkcji alkoholu w niedziele i święta, a także wykonywania innych prac w dni świąteczne. Miały one dawać niewłaściwy przykład innym mieszkańcom. Pleban sam stwierdzał, iż jemu samemu trudno było o tym Żydom mówić. Podobnie rzecz się miała z chrześcijańskimi służącymi, które posługiwały w domach żydowskich. Proboszcz domagał się u księżnej, by Żydzi zagwarantowali swobodę uczestniczenia przez nie w niedzielnej mszy św. A ponieważ Żydzi świętowali w soboty, dlatego nie było ich w te dni również w kościele w chrześcijańskie święta ani nie mogli tego dnia odrabiać pańszczyzny.

Niewątpliwie pismo proboszcza świadczy o jego gorliwej trosce o parafian zabłudowskich. Ale już w 1707 r. w piśmie skierowanym do właścicieli dóbr zabłudowskich, ks. Zaykowski obiecał im gorliwie duszpasterzować i przestrzegać prawa³³. Wśród całej długiej listy prośb i oczekiwań, sporządzonej w 1715 r., wymienił również to, iż na Kahale w Zabłudowie zostały złożone legacje (2000 zł na kościół i 300 zł na szpital), z których odsetki miały iść na potrzeby parafii i szpitala. W sumie miały one wynosić 230 zł rocznie.

Nie zawsze stosunki wyznaniowe i religijne w Zabłudowie układały się poprawnie. W 1737 r. odbyło się wiele rozpraw sądowych skierowanych przeciwko Żydom. Dnia 31 III 1737 r. bazylianie z monasteru zabłudowskiego wraz z komendantem kościoła zabłudowskiego ks. Stanisławem Chodorowskim oskarżyli ich o najście na klasztor i obrazę zakonników³⁴. Powodem najścia było poszukiwanie przez wyznawców judaizmu młodej Żydówki, która rzekomo ukryła się

³² *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 277-280; AGAD AR, dz. VIII, nr 65, s. 10-12.

³³ AAB ADZ, N° 8, Fasc. 282 Duchow. Zabłudowskie; N° 8, Fasc. 19, Duchow. Zabłudowskie.

³⁴ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 292; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 1806, o. 1, nr 1, Księga magistratu zabłudowskiego 1730-1748, k. 22.

w klasztorze. Skutek najścia był taki, iż w klasztorze doszło do wielu zniszczeń: „drzwi porozbijali, okna powybijali, w szpitalu garnki, miski potłukli”. Przełożony klasztoru i pleban zostali przez tłum zelżeni słowami i obrażeni.

Chyba jednym z najbardziej wstrząsających zapisów z historii Zabłudowa w okresie I Rzeczypospolitej jest wyrok skazujący na spalenie na stosie pod szubienicą ciała zmarłego Żyda Dawydką, który 25 II 1725 r. okradł ze sreber zabłudowską cerkiew³⁵. Skradziono wówczas srebrny krzyż, pozłacany kielich z pateną, ewangeliarz oprawiony w srebro, srebrną kadzielnicę, pięć srebrnych koron i kilkanaście sztuk srebrnych wot. Nie wiemy dokładnie, czy i w jaki sposób wykonano ten wyrok, ale niewątpliwie zapis ten po dziś dzień wzbudza grozę.

Zdarzało się, iż Żydzi zyskiwali zaufanie u właścicieli miasta. Wielokrotnie byli arendarzami dóbr. Ale czasami spełniali również dość różnorakie role, np. byli posłańcami samego księcia Hieronima Radziwiłła, podczaszego litewskiego. Niejaki Żyd Szmojło Litmanczuk, wręczając komisarzowi zabłudowskiemu pismo od księcia Radziwiłła, został przez niego niegrzecznie potraktowany. Burmistrz i rada miejska w Zabłudowie byli tego zajścia świadkami. Prawdziwość jego poświadczyli sporządzonym raportem³⁶.

Zgodnie z postanowieniami konstytucji Sejmu Konwokacyjnego z 1764 r. pobierane było poglówne od mieszkańców narodowości żydowskiej. Dzięki temu wiemy, iż w 1781 r. na terenie miasta Zabłudowa i okolicznych wsi mieszkało 831 Żydów, w tym w samym Zabłudowie 578³⁷.

Po III rozbiorze Polski, gdy Białostoczczyzna, a wraz z nią Zabłudów, znalazła się pod zaborem pruskim, nowe władze okupacyjne spo-

³⁵ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 296-297; GCIA Białorusi w Mińsku, F. 1806, op. 1, nr 1 Księga magistratu zabłudowskiego 1730-1748, k. 62v.

³⁶ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 301-302; AGAD AR, dz. XXIX, nr 82.

³⁷ *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, s. 307-309; AAB ADZ, Wyciąg z taryfy poglównego Zabłudowa i okolicznych wsi, z dn. 29 IX 1781 r.

rządziły spisy powszechne. Na przełomie XVIII i XIX w. w Zabłudowie – w okresie sporządzania przez Prusaków opisu miasta – mieszkało 1667 osób. Liczyło 315 domów, w tym 187 należało do chrześcijan, a 128 do Żydów. Obok zabudowań było 99 placów, z tego 68 było własnością chrześcijan, pozostałe 31 placów należało do wyznawców religii mojżeszowej. Struktura wyznaniowa przedstawiała się wówczas następująco: katolicy – 828 osób, Żydzi – 776 osób, wyznawcy prawosławia – 63 osoby. Największą majątność posiadali prawosławni. Ówczesny Zabłudów – łącznie z ziemią i łąkami – miał ponad 228 ha, czyli według ówczesnych miar 29 włók, 24 morgi i 27 $\frac{3}{8}$ pręta. Prawosławny klasztor posiadał cztery włoki (30 ha), a kościół katolicki dwie włoki. Opis Schoma przedstawiał także podział mieszczan według płci, stąd wiadomo, że kobiet było 796, a mężczyzn 871. Ludności zawodowo czynnej było 258 osób, najwięcej utrzymywało się z pracy na roli. Miasto utrzymało przywilej zezwalający na organizowanie, co dwa tygodnie, dnia targowego. Istniały też utworzone na podstawie przywileju ze stycznia 1675 r. dwa cechy: garncarzy i kowali oraz dwa bractwa rzemieślnicze: kowali i szewców. Opis ukazywał też stan opieki sanitarnej w mieście. Wymieniał osoby zajmujące się opieką medyczną: był jeden żydowski lekarz, żydowska akuszerka i chirurg. Schom informował też o hierarchii władzy miejskiej. Na pierwszym miejscu w czasach polskich był wójt sądowy, niżej burmistrz, któremu w pracy pomagało czterech radców i czterech ławników³⁸.

Z tego okresu pochodzi także inny opis Zabłudowa. Urzędnicy Kamery Wojny i Domen w Białymstoku, sporządzając w latach 1799–1800 opis stanu zachowania miast, uzyskali odmienne informacje dotyczące życia w Zabłudowie. Według Kamery w mieście szlacheckim było 306 domów, w tym jeden dworski i trzy kościoły. Zabłudów posiadał 36 włók, 8 mórg roli i łąk, jedną wagę miejską, jedną cegielnię, jeden młyn wodny, 10 szynków, 45 browarów, 45 gorzelni, 97 studni. Zgodnie z tym spisem ludności było mniej, bo 1472 osoby,

³⁸ A. Małek, *Zabłudów według opisu Schowa z 1800 r.*, „Z Zabłudowskiej Ziemi” 1994, nr 15, s. 12–14; J. Wąsicki, *Pruskie opisy miast polskich z końca XVIII w.*, Poznań 1964, s. 156–162.

wśród nich 211 Żydów, 6 duchownych mężczyzn i 1 kobieta, 4 kupców, 141 rzemieślników, 1 urzędnik magistracki, 1 policyjny³⁹.

Pierwszy spis carski z 1807 r. podał liczbę 922 Żydów na 1831 obywateli miasta Zabłudowa⁴⁰.

Niewątpliwie Żydzi przez kilka stuleci zamieszkujący Zabłudów przyczyniali się do rozwoju tego miasteczka. Stanowili jednak zamkniętą społeczność. Różnili się nie tylko mową, ubiorem, zwyczajami, ale przede wszystkim wyznawaną religią. Choć w ciągu dziejów Zabłudów uchodził za miasteczko pod wieloma względami tolerancyjne i rzec by można „ekumeniczne”, to jednak znajomość historii społeczności wyznania mojżeszowego pozostawia jeszcze wiele do życzenia. Zapoznanie się z jej dziejami pozwoli lepiej poznać nie tylko relacje panujące w Zabłudowie między wyznawcami różnych religii, ale także samą ludność żydowską.

Dobrze, że powstały strony internetowe, gdzie współcześni Żydzi – potomkowie Żydów z Zabłudowa, rozsiani po całym świecie, szczególnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, starają się poznawać dzieje swych przodków. Udostępnianie źródeł archiwalnych przechowywanych w rękach prywatnych, jak również w instytucjach naukowych, w tym także i żydowskich, pozwala mieć nadzieję, że dzieje społeczności żydowskiej w Zabłudowie zaciekawiają jeszcze nie raz badaczy i zawodowych historyków.

³⁹ A. Małek, *Zabłudów pod zaborem pruskim (1795-1807)*, „Z Zabłudowskiej Ziemi” 1993, nr 12, s. 12.

⁴⁰ *Zabłudów*, s. 205.

EWA ROGALEWSKA

Zagłada Żydów Supraśla

Żydzi jako grupa religijna i społeczna byli trwałym elementem pejzażu polskich miasteczek do 1939 r. II wojna światowa i nazistowski program zagłady Żydów, konsekwentnie zrealizowany przez III Rzeszę zmienił ten stan bezpowrotnie. Poprzez brutalną eksterminację Żydzi zniknęli ze środowiska kulturowego małych miast i miasteczek polskich. Po wojnie żydowskie wspólnoty zdołano odbudować w kilku miastach wojewódzkich.

Kiedy spróbujemy się przyjrzeć pokrótce historii społeczności Żydów supraskich, możemy już na wstępie stwierdzić, że nie była to typowa społeczność żydowska, jak w innych miastach na Podlasiu, na przykład w Tykocinie, gdzie Żydzi osiedlili się w 1522 r. i przeszli kolejne etapy związane z rozwojem handlu i rzemiosła¹.

Żydzi osiedlili się w Supraślu stosunkowo późno, bo w latach trzydziestych XIX w. i ich osiedlenie było ściśle związane z rozwojem przemysłu włókienniczego². Rodziny, które tu przybyły (w większości

¹ Zob. m.in. A. Leszczyński, *Żydzi ziemi bielskiej od połowy XVII w. do 1795 r.*, Wrocław 1980; *Żydzi tykocińscy 1522-1941*, Tykocin 1995; *Sefer Tiktin*, Tel Awiv 1959; „Tietin Memorial” Book, Chicago 1949.

² Zob. m.in. A. Dobroński, *Infrastruktura społeczna i ekonomiczna Guberni Łomżyńskiej i Obwodu Białostockiego (1866-1914)*, Białystok 1980; P. Korzec, *Rzemiosło żydowskie w Białymstoku na przełomie XIX i XX stulecia*, „Biuletyn ŻIH” 1964, nr 50; T. Ołdytowski (red.), *Supraśl 500 lat*, Białystok 2000.

z okolic Łodzi i Zgierza), musiały być, siłą rzeczy, mobilne i odważne, decydując się na taki krok. Wkrótce społeczność żydowska zaczęła się rozwijać, wybudowano najpierw (w latach siedemdziesiątych XIX w.) drewniany dom modlitwy, a później okazałą, murowaną synagogę (po 1903 r.). W przededniu wojny społeczność żydowska była zróżnicowaną grupą, liczącą ok. 500 osób, w ramach której działały różne organizacje, żywe były m.in. idee ruchu syjonistycznego, trwała emigracja do Erec Israel, dzięki której ocalał m.in. współautor wspomnień o Supraślu – Jaacov Patt³.

Właściwym przedmiotem mojej publikacji jest zagłada suprańskich Żydów i w tym miejscu chciałabym powiedzieć kilka słów o źródłach do tego tematu. W Archiwum Mersika-Tenenbauma⁴ (dalej AM-T) (zorganizowanym podczas okupacji niemieckiej) znajduje się najstarsza, anonimowa relacja młodego Żyda z Supraśla, który ukrywał się z kilkunastoma osobami w lesie pod Supraślem w listopadzie 1942 r. W AM-T dokument ten ma nr 137, był publikowany przez Datnera w „Bleter far geshichte” i książce *Life and Death in Shadow of the Forest* a jest datowany na 1 marca 1943 r.⁵

Istnieje też kilka relacji złożonych po wojnie przez ocalałych Żydów przed Wojewódzką Żydowską Komisją Historyczną w Białymstoku. Wśród pracowników WŻKH był m.in. Szymon Datner ps. Talk, który wyszedł z getta białostockiego wiosną 1943 r., wstąpił do oddziałów partyzanckich, a następnie ukrywał się m.in. w okolicach Konnego. Jest on ponadto autorem pierwszej wydanej w 1946 r. mo-

³ J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest. The story of Suprasl – Shtetl in East Poland*, Tel Aviv 1992.

⁴ Zbiór relacji, dokumentów, w historiografii znany jako Archiwum Mersika-Tenenbauma, od nazwisk jego twórców. Archiwum zostało zorganizowane na wzór warszawskiego archiwum Emanuela Ringelbluma. Dokumenty z getta białostockiego wyniosła na polecenie Mordechaja Tenenbauma-Tamarofa wiosną 1943 r. łączniczka partyzantów żydowskich na „aryjskich papierach” Bronia Klibańska. Zostały one zapakowane w metalowych puszkach na posesji przy ul. Piasta w Białymstoku przez żołnierza AK por. Bolesława Filipowskiego ps. „Filip”, „Ireneusz”. Po wojnie archiwum odebrał dr Blumental, w Białymstoku wykonano kopie dokumentów, które obecnie znajdują się w Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie, a oryginały zostały wywiezione do Izraela i znajdują się w Archiwum Yad Vashem w Jerozolimie.

⁵ J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest*, s. 42-45.

nografii o getcie białostockim i autorem wielu artykułów dotyczących zagłady Żydów Białostocczyzny⁶.

W Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w zbiorze „Relacje” znajduje się relacja Lejba Pudłowskiego, który przybył do Białegostoku we wrześniu 1939 r. z Łodzi. Jesienią 1942 r. został przetransportowany do obozu pracy w koszarach 10. pułku ułanów w Białymstoku, a następnie uciekł z transportu do obozu zagłady i powrócił do getta białostockiego. Potem wydostał się z getta do partyzantów. Drugą relację w 1945 r. złożył Benjamin Rocław⁷. Tematykę tę porusza także relacja Tobiasza Cytrona i jego wspomnienia wydane w Izraelu⁸.

Oprócz tego jest kilka wspomnień spisanych po wojnie o pobycie w partyzantce w lasach w Puszczy Knyszyńskiej, m.in. autorstwa Michała Korca⁹.

Interesującym zbiorem wspomnień jest księga pamiątkowa poświęcona Żydom supraskim: *Życie i śmierć w cieniu lasu. Historia Supraśla – miasteczka żydowskiego we wschodniej Polsce* wydana w Tel Aviwie w 1992 r. z inicjatywy Jaacova Patta i Daidusha Fine w języku angielskim i hebrajskim¹⁰.

Nie zachowały się prawdopodobnie dokumenty wytworzone przez okupacyjne władze niemieckie; nie znamy także zeznań sprawców zbrodni. Wiadomo natomiast, jakie nazwiska mieli niektórzy pracownicy żandarmerii niemieckiej. Według ustaleń prokuratora Waldemara Monkiewicza byli to: Materno – komendant żandarmerii, żandarmi: Max, Krause, Freitag, Mingwitz, Heidenblut, Finke i Wolf. Jurysdykcji żandarmerii niemieckiej w Supraślu podlegały miejscowości: Ciasne, Czyliczanka, Jałówka, Karakule, Krzemienne, Ogrodniczki,

⁶ S. Datner, *Walka i zagłada białostockiego ghetta*, Łódź 1946.

⁷ Zob. Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego (dalej: AŻIH), Relacja Lejba Pudłowskiego nr 301/393 i relacja Benjamina Rocława nr 301/388.

⁸ Zob. AŻIH, Relacja T. Cytrona nr 301/1287 i T. Cytron, *Getto białostockie*, Tel Awiw 1996.

⁹ M. Korzec, *Wspomnienia*, w: A. Dobroński (red.), *Białostoccy Żydzi*, t. I; Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Białymstoku (dalej: AIPN Bi) 1/1712.

¹⁰ J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest*.

Surążkowo, Zapiecki, Zasady¹¹. Próba wszczęcia procesu przeciwko wymienionym żandarmom i pozyskanie jakichkolwiek materiałów na ich temat zakończyła się niepowodzeniem. W latach siedemdziesiątych XX w. OKBZH w Białymstoku zwracała się do GKBZH o potwierdzenie informacji o danych osobowych sprawców, by wszczęć sprawę karną przeciw żołnierzom żandarmerii niemieckiej w Supraślu w latach 1941-1944, jednak wobec braku skutków tych poszukiwań w niemieckich instytucjach, sprawy nie wszczęto¹².

Kolejną grupą źródeł są protokoły przesłuchań świadków złożonych przed prokuratorem OKBZH w latach 60., 70. i 80. XX w.

Jednym z najbardziej wiarygodnych źródeł jest protokół z dn. 25 stycznia 1945 r. sporządzony przez Podkomisję w Supraślu Wojewódzkiej Komisji do Badań Zbrodni Niemieckich w Białymstoku w składzie: przewodniczący Ignacy Aleksandrowicz, emerytowany asesor Okręgowego Urzędu Ziemskiego, prezes koła PCK i członkowie: Władysław Czerenkiewicz, leśniczy Lasów Państwowych, Andrzej Nerheim – felczer i Aleksander Januszkiewicz – kierownik urzędu pocztowo-telegraficznego¹³. Protokół przedstawia przebieg okupacji nazistowskiej w Supraślu, chronologię najważniejszych wydarzeń w miasteczku i straty ludności poniesione w czasie wojny.

Z protokołu, relacji i poszczególnych zeznań wynika, że miasteczko zostało zajęte kilka dni po napaści nazistowskich Niemiec na Rosję sowiecką. Autor relacji przechowanej w AM-T. podaje, że był to dzień 26 czerwca 1941 r. Nowe władze niemieckie zainstalowały się w zniszczonym uprzednio przez sowietów pałacu Bucholtza, a żandarmeria niemiecka zainstalowała się w domu Morozewiczów przy ul. 3 Maja (później dom ten nabył ks. Bójnowski).

Podobnie jak w Białymstoku – gdzie 27 czerwca 1941 r. wojsko nazistowskie (oddziały Einsatzgruppen) spaliło synagogę na ul. Suraskiej z ok. 700-800 osobami wewnątrz, a następnie splądrowało

¹¹ AIPN Bi 1/784, k. 1, 6, Teczka Zbrodnie popełnione przez Niemców w Supraślu.

¹² Zob. AIPN Bi 1/784, Teczka Zbrodnie popełnione przez Niemców w Supraślu.

¹³ AIPN Bi 1/1665, Protokół Podkomisji w Supraślu Wojewódzkiej Komisji do Badań Zbrodni Niemieckich w Białymstoku.

i spaliło dzielnicę żydowską Szulhof i dokonało aresztowań i egzekucji – tak i w Supraślu oraz licznych wsiach już na początku okupacji niemieckiej rozpoczęły się aresztowania. Ich ofiarą padły osoby współpracujące w czasie okupacji 1939-1941 z sowieckimi władzami i Żydzi, którzy w opinii nazistów byli sojusznikiem sowietów i zagrożeniem III Rzeszy, a jednocześnie przedmiotem zaplanowanej polityki eksterminacji¹⁴.

W Supraślu i Studziankach, gdzie był m.in. kołchoz, sowiecka szkoła, żandarmi aresztowali kilku Polaków i przesłuchiwali ich, niektórych bijąc w brutalny sposób, w budynku przy ul. 3 Maja¹⁵. Osoby aresztowane, oprócz Michała Oziabło, zostały następnie rozstrzelane. W tym czasie aresztowano także ok. 40 Żydów. Wyselekcjonowano ich z grupy młodych i silnych i wysłano do pracy przy lotnisku na Krywlanach. Mężczyźni wrócili 3 dni później do Supraśla. Rodziny zabiegały o ich zwolnienie, złożono kontrybucję za pośrednictwem białostockiego Judenratu w wysokości 600 rubli (prawdopodobnie w złocie)¹⁶.

Oprócz osób, które pełniły funkcje społeczne lub piastowały stanowiska z nadania sowieckiego, wśród aresztowanych znaleźli się rabin Supraśla Szlomo Awigdor Rabinowic i pięciu innych Żydów, w tym Naftali Kagan, który był za czasów sowieckich prezesem spółdzielni, Harbuz Boruch, Kawa. Zostali oni umieszczeni w budynku dawnego kościoła ewangelickiego, zamienionego na tymczasowe więzienie, które było pilnowane przez wartowników niemieckich. Zostali rozstrzelani – jak podaje protokół 26 czerwca, a D. Fine podaje datę 29 lipca¹⁷.

¹⁴ Zob. E. Dmitrów, *Oddziały operacyjne niemieckiej Policji Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa a początek zagłady Żydów w Łomżyńskim i na Białostocczyźnie latem 1941 roku*, w: P. Machewicz, K. Perska (red.), *Wokół Jedwabnego, Studia*, Warszawa 2002, t. 1, s. 273-351.

¹⁵ AIPN, IPN Bi 1/66, k. 37-38, Protokół przesłuchania Michała Oziabły (1968 r.).

¹⁶ J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest*, s. 42.

¹⁷ AIPN Bi 1/1665, k. 1, Protokół Podkomisji w Supraślu Wojewódzkiej Komisji do Badań Zbrodni Niemieckich w Białymstoku; J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest*, s. 48.

Okoliczności zbrodni są nam znane dzięki zeznaniom osób, które w 1968 r. były przesłuchane przez prokuratora OKBZH w Białymstoku, który gromadził dokumentację dotyczącą zbrodni nazistowskich m.in. w powiecie białostockim – Olgi Weber, Aleksandra Wiszniewskiego i Telesfora Ziniewicza z Supraśla. Stwierdzili, że żołnierze niemieccy znęcali się nad rabinem: „Niemcy zabawiali się w ten sposób, że Żydom, wśród których był rabin suprascki, dawali do przenoszenia z miejsca na miejsce rozpalone uprzednio cegły, a gdy któryś z Żydów wypuszczał cegłę z rąk, wtedy bili go pałkami do krwi. Kilka razy widziałam, jak Żydzi byli wypędzani z kościoła do różnych prac. Byli więzieni w kościele krótko, kilka dni. Potem zostali rozstrzelani”¹⁸. Olga Weber widziała zwłoki Żydów pochowane w prowizoryczny sposób przy drodze z Supraśla do Białegostoku przed Krasnem. Z ziemi wystawały ręce i nogi. Po pewnym czasie rodziny zabrały zwłoki. Zostało wtedy także rozstrzelanych 8 Polaków, którzy wcześniej współpracowali z sowietami.

24 lipca 1941 r. (jak wynika z protokołu) u wylotu ul. Nowej, w miejscu określanym „koło daczy Rodberga” naziści rozstrzelali Żydówkę o nieznanym nazwisku i Jankiela Spektora oraz Władysława Gawryluka¹⁹.

Latem 1941 r. naziści zniszczyli żydowską synagogę, podpalając budynek.

25 września 1941 r. powstał w Supraślu Judenrat. Organizatorem był Meir Patt szochet gminy żydowskiej. Na czele tego kolegialnego ciała, które miało reprezentować interesy Żydów, stanął inż. Gliksman. Był to człowiek inteligentny, pełen inicjatywy, znający języki obce, dobry negocjator, z którym liczyło się SS i lokalne władze. Pozostałymi członkami Judenratu byli: Saul Goldszmidt, Józef Goldszmidt, lekarz Brenmiller (którego w listopadzie 1942 r. 2 tygodnie przechowywał ks. Dorabiała) i fizyk z Warszawy.

W opinii autora relacji z 1 marca 1943 r. – Żyda, początkowo okupacyjne życie społeczności żydowskiej w Supraślu pod względem

¹⁸ AIPN Bi 1/66, k. 36-37, Protokół przesłuchania Olgi Weber.

¹⁹ AIPN Bi 1/66, k. 98, Protokół przesłuchania Mikołaja Gawryluka: „były tam jeszcze zwłoki żydówki z Supraśla”.

maturalnym nie przedstawiało się źle. Był nakaz pracy dla mężczyzn od 16 do 60 lat, także kobiety pracowały. Praca była ciężka – w fabrykach, zakładach i w lesie. Autor określił, że: „to nie było getto, łączność z chrześcijanami była, ale nie były to stosunki otwarte”²⁰.

Sytuacja zmieniła się w styczniu 1942 r. 5 stycznia 1942 r. rozpoczęła się operacja „Kirhoff”, w wyniku której 21 mężczyzn z Supraśla zostało skierowanych do prac przymusowych i wywiezionych do Białegostoku.

Jak podaje szarytka siostra Genowefa Łaguń 3 marca 1942 r. Niemcy wysiedlili grupę Żydów z Domu Starców w Supraślu przy ul. Kościuszki 1 (obecnie Dom Dziecka) i przy 25 stopniowym mrozie wywieźli ich na platformach w niewiadomym kierunku²¹.

2 listopada 1942 r. grupa około 300 Żydów z Supraśla została wywieziona do Białegostoku, stamtąd do obozu zagłady w Treblince. Pozostałych, czyli ok. 150 osób wywieziono z Supraśla i przewieziono do budynków koszar 10 pułku ułanów w Białymstoku przy ul. Kawalerskiej, gdzie byli przetrzymywani. Ostatni transport kolejowy z Żydami z Supraśla do Treblinki wyruszył 21 listopada 1942 r. Tę datę spadkobiercy Żydów supraskich uznają jako rocznicę zagłady ich społeczności.

Żydzi dowiedzieli się w przeddzień o zamiarze ewakuacji. Była to wiadomość, którą z Białegostoku przyniósł szef mechaników z tamtejszej fabryki butów przy ulicy Kupieckiej.

2 listopada 1942 r. o 5 rano rozpoczął się rumor – do okien domów żydowskich pukano i przekazywano wiadomość, że między 7 a 9 rano Żydzi mają się stawić na placu miejskim. Rozpoczęło się pospieszne pakowanie najpotrzebniejszych rzeczy. Niemcy rozkazali mieszkańcom okolicznych wsi stawić się z wozami. Przewieziono nimi Żydów do Białegostoku w asyście niemieckich i polskich policjantów. W czasie akcji we własnym domu zastrzelono Żydówkę, która nie chciała się podporządkować rozkazowi, a także małżeństwo żydowskie, które próbowało uciec z rynku.

²⁰ J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest*, s. 43.

²¹ AIPN Bi 1/1723, k. 17, Protokół przesłuchania s. Genowefy Łaguń.

Likwidatorem mienia żydowskiego był Alfred Szulz, który wyjechał z Supraśla w 1939 r., a po wkroczeniu Niemców w 1941 r. powrócił i objął stanowisko sołtysa. Następnie stał się właścicielem piekarni. Mienie pożydowskie zabierano z domów i przewożono do budynku *kirchy*, tam sortowano i wieziono dalej do Białegostoku. Niektóre stare domy żydowskie zostały rozebrane, Szulz drewniany budulec zabierał do swojej piekarni jako opał. Komisja podaje, że wtedy też rozebrano spaloną wcześniej, murowaną synagogę. Niemieccy żandarmi i dygnitarze niemieccy zabierali niektóre rzeczy pożydowskie.

Autor relacji z AM-T. uciekł wraz z ojcem, który pracował w terpentyniarni na majdanie w okolicy Supraśla. W grupie 18 osób, które zdecydowały się na ucieczkę, były jeszcze jego matka i siostra. 21 listopada 1942 r. ostatnia grupa Żydów została odwieziona do Trebłinki, gdzie zginęli w komorach gazowych. Kilka osób próbowało skakać z pociągu, kilkorgu udało się przedostać do getta białostockiego (m.in. osobie, która ukrywała się na majdanie z grupą kilkunastu osób). Niemcy szukali Żydów ukrywających się w lasach, tropili i zabijali. W okolicach Dworzyska zamordowali w zakonspirowanym bunkrze rodzinę żydowską²².

Latem 1943 r. z ukrycia w lesie wyszli dwunastoletni chłopiec żydowski oraz młode małżeństwo z kilkuletnim dzieckiem. Ujęci przez żandarmów i osadzeni w areszcie, po kilkudniowym torturowaniu, morzeniu głodem – w celu wydobywania zeznań o innych ukrywających się Żydach – zostali rozstrzelani pod lasem. Na skutek tortur nie mogli dojść o własnych siłach na miejsce egzekucji i zostali tam dowiezieni furmanką, na której leżeli przykryci słomą²³.

Jak już wcześniej wspomniałam, byli Żydzi, którym udało się uciec z Supraśla. Ukrywali się oni po lasach, korzystając z pomocy Polaków. Jednym i drugim groziła za to kara śmierci. Przystępowali oni do grup partyzantów w Puszczy Knyszyńskiej. Byli to Żydzi,

²² Archiwum Collegium Suprasliense, Relacja Doroty Sobolewskiej z domu Kwiatkowskiej z Dworzyska, 2003 r.

²³ AIPN Bi 1/1665, k. 5, Protokół Podkomisji w Supraślu. Z kolei według relacji Haliny Zdrojkowskiej z domu Kozłowskiej, złożonej w 1998-1999 r. w Archiwum Collegium Suprasliense – żył tylko chłopak, którego zastrzelono, a pozostali Żydzi popełnili samobójstwo w areszcie, podcinając sobie żyły pobitym szkłem.

k którzy uciekli z getta białostockiego, niektórzy zaopatrzeni w broń. W getcie białostockim działały od 1942 r. dwie grupy, organizujące opór zbrojny, które podjęły 16 sierpnia 1943 r. próbę heroicznej walki, skazanej na niepowodzenie: była to grupa młodzieży chalucowej (syjoniści) pod wodzą Mordechaja Tenanbauma-Tamarofa. Uważali oni, że trzeba przygotowywać się do walki, kiedy nadejdzie czas i przygotowywać się do tego w obrębie getta. Z kolei grupa komunistów pod dowództwem Daniela Moszkowicza uważała, że trzeba wychodzić z getta do lasu i przyłączać się do sowieckich grup partyzanckich. Ewenementem w getcie białostockim był fakt, że dr Efroim Barasz – szef Judenratu, popierał walkę zbrojną i pomagał tym grupom, dając pieniądze na zakup broni.

W kolejnej grupie był m.in. Paweł Korzec – Żyd, który przybył do Białegostoku w 1939 r. z Łodzi (po wojnie historyk, wyemigrował w 1968 r.), który otrzymał rozkaz od Joszko Kawy wyjścia z getta. Wyszedł on z dwoma młodymi Żydami przez płot getta i po 12 godzinach marszu dotarł w okolice Lipowego Mostu, gdzie był obóz w lesie, zorganizowany przez grupę „Krynkowców”. Ich przywódcą był Mosze Szlapak z Krynek – inteligent – komunista. Grupa posiadała broń. Ich mottem było: „Nie będziemy więcej uciekać przed Niemcami. Opuściliśmy getto po to, aby walczyć i uprawiać dywersję”.

Inną grupą, mającą bardziej „cywilny” charakter, była grupa Eliasza Baumaca, byłego więźnia Berezy Kartuskiej. Trzon grupy stanowili bracia Kohnowie: Chaim i Mosze, robotnicy z Bełchatowa, oraz ich siostra Hinda z mężem Stefanem Koczwarским. Jeszcze w okresie „bieżeństwa” grupa ta zamieszkała w leśniczówce „Zdroje” obok Konnego, która już nie istnieje. Kohnowie byli spokrewnieni z Eliaszem Baumacem²⁴. Leśniczówka „Zdroje” była bazą wypadową tej grupy, jednak po likwidacji Żydów supraskich, kiedy przybył do Kohnów Lejb Pudłowski z Supraśla, ukrywali się oni w lesie, korzystając z większej pomocy rodziny Gruszevskich. Kolejną osobą, która pomagała Żydom, był Izydor Siedlecki, zamieszkały w koloni Dębownik koło Supraśla. Siedlecki zaopatrywał Żydów w żywność. Wiosną do-

²⁴ AŻIH 301/1834, Relacja Eliasza Baumaca zawierająca nazwiska partyzantów z jego grupy.

łączyły kolejne dwie grupy, które wyszły z getta białostockiego i było tam ponad 20 osób (m.in. Szymon Datner, ps. Talk)²⁵. Pomoc w postaci codziennej aprowizacji, leków, pomocy medycznej niosła Żydom rodzina Gruszewskich, która zamieszkiwała w Konnym i felczer Pilcicki²⁶.

W pomoc Żydom zaangażowani byli także państwo Sawiccy z Sadowego Stoku. Udzielali oni pomocy zarówno Żydom ukrywającym się na pobliskim majdanie, jak i partyzantom z grupy Eliasza Baumaca i grupy Krynkowców. Przyplacili to karą spalenia domostwa, a Leonard Sawicki został aresztowany i wywieziony do obozu.

Pomocy partyzantom udzielał także sołtys wsi Dworzysko, który był związany z AK. Kontakty z AK i pomoc Żydom wymagają odrębnych badań i przekraczają ramy tego wystąpienia.

W 1998 r. małżonkom Marii i Michałowi Gruszewskim z Konnego, Leonardowi Sawickiemu z Sadowego Stoku w 1990 r., Izydorowi i Bronisławie Siedleckim w 1997 r. zostały pośmiertnie przyznane medale Sprawiedliwy wśród Narodów Świata²⁷.

Kolejną formą niesienia pomocy, także z narażeniem życia, była działalność księży salezjanów, prowadzących Dom Sierot w budynkach poklasztornych w Supraślu i siostr misjonarek z Białegostoku, które wraz z sierocińcem zostały przeniesione w 1942 r. do dawnego domu starców²⁸. Według zeznań i relacji ks. Wacława Dorabiały, ks. Stanisława Piotrowskiego, ks. Juliana Zawadzkiego, s. Genowefy Łaguń oraz ówczesnych wychowanków Domów Dziecka: Mieczysława Czajkowskiego, Haliny Markiewicz, Konstantego Mirończyka, w cza-

²⁵ Zob. szerzej na ten temat Sz. Datner, *Szkice do dziejów żydowskiego ruchu partyzanckiego w okręgu białostockiego*, „Biuletyn ŻIH” 1970, nr 73, s. 3-46.

²⁶ Zob. AIPN Bi 1/1712, Relacja Pawła Korca, 1989; P. Korzec, *Wspomnienia*, w: A. Dobroński (red.), *Białostoccy Żydzi*, t. I; Relacja Aleksandry Pilcickiej z 2003 r. (w zbiorach autorki).

²⁷ C. Kukło, A. Pyżewska, E. Rogalewska (red.), *Kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat... Pomoc ludności żydowskiej pod okupacją niemiecką w województwie białostockim*, Białystok 2003, s. 66, 68.

²⁸ A. Pyżewska, *Pomoc ludności żydowskiej pod okupacją niemiecką w woj. Białostockim*, w: C. Kukło, A. Pyżewska, E. Rogalewska (red.), *Kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat*, s. 46-49.

sie okupacji niemieckiej w obu domach przebywało ok. 20 dzieci żydowskich, niektóre z nich udało się przechować do zakończenia wojny i ocalić. Jednym z nich był Janek Lewiński (Lewin) wraz z matką Dionizą – uciekinierzy z Warszawy, których do Supraśla skierował Niemiec Pohl świadomy, że są oni Żydami i chcący ich ocalić. Janek był podopiecznym w grupie wychowawcy Stanisława Piotrowskiego (obecnie księdza infułata, po wojnie więźnia sowieckiego łagru w Ostaszowie, byłego rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku). Wraz z matką Janek doczekał wyzwolenia; jej także pomogli księża salezjanie, zapewniając pracę pod fałszywym nazwiskiem. Janek zginął krótko po wojnie w wypadku samochodowym²⁹. Siostry szarytki uratowały trzy dziewczynki i jednego chłopca. Po wojnie dzieci te zabrały osoby pochodzenia żydowskiego³⁰.

24 lipca 1944 r. Supraśl został „wyzwolony” przez Armię Czerwoną. Wraz z żołnierzami sowieckimi, jako leśni partyzanci bądź repatrianci z deportacji, powrócili nieliczni Żydzi. Około 20 Żydom z Supraśla udało się przeżyć³¹. Wśród nich byli m.in. Ina i Arkadiusz z fabrykanckiej rodziny Cytronów oraz Daidush Fine, który widząc spaloną synagogę i zniszczone budynki po zamordowanych współbraciach, postanowił iść dalej walczyć z nazistami. Ukończył szkołę wojskową i wrócił na front, a następnie przeszedł szlak bojowy do Berlina i pozostał w amerykańskiej strefie wojskowej, a w 1948 r. emigrował do Izraela, gdzie służył w armii³².

Jaki pozostał Supraśl w pamięci ocalałych Żydów i ich potomków? Jaacov Patt i Daidush Fine, którzy odbyli kilkakrotnie „podróż sentymentalną” do krainy dzieciństwa, poetycko i z rozrzewnieniem wspominają miasteczko na kartach książki *Życie i śmierć*, pisząc m.in. o kwartale żydowskim przy ulicy 11 Listopada, gdzie mieściła

²⁹ Szerzej na ten temat AIPN Bi 1/1723 (Teczka dotycząca ratowania i pomocy ludności żydowskiej).

³⁰ AIPN Bi/1723, Według zeznania s. Genowefy Łaguń wśród dzieci było trzech chłopców pochodzenia żydowskiego i trzy dziewczynki, które przeżyły: Maria Syrota, Józefina Kloze i Henryka Phifer (k. 17, 18 v, 46).

³¹ Zob. H. Ołdytowski, *Wspólnoty wyznaniowe w Supraślu w XIX i XX w.*, „Białostoczczyzna” 1994, nr 2, s. 77-78.

³² J. Patt, *Life and Death in Shadow of the Forest*, s. 33-41.

się synagoga, szkoła, mykwa, dom rabina i szocheta, które naziści spalili latem 1941 r. Została tylko stara studnia i ulica Posterunkowa, którą tłumnie podążali Żydzi na modlitwy do synagogi. Yaacov Patt ubolewa, że gdy zapytał jednego z mieszkańców domu przy ul. 11 Listopada, czy wie, gdzie stała tu przed wojną synagoga, usłyszał odpowiedź przeczącą. Zamieszczone są w tej książce także przedwojenne fotografie osób, którym tak jak Jakubowi Pattowi, udało się wyjechać do Palestyny i tych, którzy nie przeżyli Holokaustu. Ta „księga pamięci” jest pamiątką, gdzie zdołano zebrać razem chyba najwięcej materiałów o Żydach supraskich (zwłaszcza z okresu międzywojennego). Jaka jest dziś pamięć mieszkańców miasteczka? Co pozostało w przestrzeni miasta po żydowskich mieszkańcach? Oprócz zachowanych budynków dawnej własności żydowskiej – tartaku, wieży pożarowej fabryki Samuela Cytrona, fabryki Kryńskiego na ul. Nowy Świat (o których starsi mieszkańcy Supraśla pamiętają), jest jeszcze niezabudowana górką, między ul. 11 Listopada a ul. Nowy Świat, zwana przez niektórych Żydowym Polem. Tak więc nazwa topograficzna jest upamiętnieniem tej społeczności.

W miesięczniku „Nazukos”, wydawanym przez Collegium Suprasliense, który drukuje m.in. wspomnienia i relacje dotyczące historii Supraśla, powracają czasem postaci supraskich Żydów – fabrykanta Samuela Cytrona, wspomnienie o Janku Szapiro.

W potocznej świadomości mieszkańców, zwłaszcza młodzieży, raczej nie jest odnotowany fakt o grupie żydowskich mieszkańców, która znikła bezpowrotnie z pejzażu miasta.

W sierpniu 1993 r. Supraśl odwiedziła grupa Żydów, która przybyła do Białegostoku na obchody 50. rocznicy powstania w getcie białostockim. Wśród nich byli m.in. dr Tobiasz Cytron oraz Daidush Fine i Jaacov Patt. Podczas pobytu w Supraślu Żydzi spotkali się z władzami miasta oraz prezesem Towarzystwa Przyjaciół Supraśla Henrykiem Ołdytowskim i odbyli wspólny spacer po mieście. Ich wspomnienia zostały nagrane i wykorzystane w filmie TV Białystok „Mały Supraśl w wielkiej puszczy” w reżyserii Beaty Chyży-Czołpińskiej.

Zagłada Żydów Supraśla jest egzemplifikacją „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”, dokładnie zaplanowanej i wykonanej

w okręgu białostockim³³. Odbyła się ona w dwóch etapach: począwszy od pierwszych represji na przełomie czerwca i lipca 1941 r. w ramach operacji „Barbarossa”, zamordowania rabina Szlomo Awigdora Rabinowica, poprzez realizację Akcji Reinhardt, na którą złożyło się tzw. wysiedlenie 2 listopada 1942 r., przewóz Żydów w nieludzkich warunkach transportami kolejowymi do obozu zagłady w Treblince i wreszcie ich tragiczna śmierć w komorach gazowych, włącznie z ostatnim transportem, który odjechał 21 listopada 1942 r. Tak więc zagłada Żydów supraskich dokonała się w przestrzeni miasta i wydaje się, że w społecznej pamięci młodszej generacji jego mieszkańców również powoli odchodzi w niebyt...

³³ Zob. S. Bender, *Akcja Reinhardt w okręgu białostockim*, w: D. Libionka (red.), *Akcja Reinhardt. Zagłada Żydów w Generalnym Gubernatorstwie*, Warszawa 2004, s. 203-216.



PRZEMYSŁAW CZYŻEWSKI

Niezauważone źródło do dziejów Podlasia w latach siedemdziesiątych XVI w.

Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio – dzieło Henryka Wolfa z Zurychu znane jest od 1908 r. Szczegółowo zostało opisane przez Stanisława Kota w 1958 r. Artykuł ten ukazał się po polsku w 1987 r. O postaci tej i diariuszu w 1993 r. pisał też Jan Pirożyński. Wreszcie w 1996 r. Leszek Kieniewicz dokonał całościowej edycji źródła (z łaciny tłumaczył Robert Sochań, a fragmenty wierszowane przełożył Mikołaj Szymański)¹.

Chociaż upłynęło już tyle lat, a także mimo że autor tego artykułu informował różnych badaczy dziejów Podlasia o wydanym ciekawym źródle, nie zostało ono uwzględnione w publikacjach powstałych po 1996 r.²

¹ Przedmowa, w: H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, opr. L. Kieniewicz, Warszawa 1996, s. 7, przyp. 1; S. Kot, *Peregrynacja pewnego Szwajcara po Polsce w XVI stuleciu*, w: *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, opr. H. Barycz, Warszawa 1987, s. 459-483; J. Pirożyński, *Kilka nieznanych lub mało znanych Batorianów ze zbiorów Centralnej Biblioteki w Zurychu*, „Roczniki Biblioteczne” 37 (1993), z. 1-2, s. 94-97.

² Szczególnie dziwić może niewykorzystanie w pracach poświęconych Mielnikowi i ziemi mielnickiej. H. Wolf spędził tam wiele miesięcy i zapisał dużo ciekawych informacji o osobach i wydarzeniach z tego terenu.

Jak wydawca napisał w *Przedmowie*: „Interesujący materiał znajdą u Wolfa historycy reformacji, szkolnictwa oraz badacze dziejów kultury i życia codziennego. [...] Diariusz stanowi oczywiście efektowne »pendant« do badań nad studiami Polaków za granicą. Jest też cennym przyczynkiem do dziejów podróży”. Kilka dotąd nieznanych szczegółów wzbogaciło też wiedzę historyków dziejów politycznych³. Dodać należy, że są tu także informacje dotyczące klęsk elementarnych, medycyny i genealogii. Źródło umożliwia też ustalenie wzajemnych kontaktów utrzymywanych przez magnatów w okresie bezkrólewia, co ma znaczenie w wyświeltaniu genezy wydarzeń politycznych. Wydawca określił H. Wolfa jako cennego świadka, który pisał o tym, co inni pomijali, kronikarza szczerego, o wnikliwym spojrzeniu, opisującego tylko to, co sam widział⁴. Co prawda zamieszczał relacje, ale zawsze zaznaczał, skąd je czerpał. Wadą jest lakoniczność większości zapisów.

Wydawca stwierdził, że „Rzetelności Wolfa trudno cokolwiek zarzucić, a jego relacja zasługuje na daleko posunięte zaufanie”⁵. Jednak po bliższym przyjrzeniu się można zauważyć, że zdarzało mu się mylić funkcje osób. Miał też problem z odróżnieniem miasta od wsi. Wynikać to mogło z charakteru zabudowy miasteczek, ale było także zapewne skutkiem spisywania diariusza z – być może nie do końca precyzyjnych – notatek już po latach. Stąd niewątpliwie wynika opis wsi zamieszkiwanej przez Żydów – chodzi raczej o miasteczko, którego nazwy H. Wolf nie podał. L. Kieniewicz zapewniał o zgodności dat dziennych podawanych przez autora, ale ogłoszenie odsunięcia Henryka Walezego od tronu zostało przesunięte o miesiąc⁶ (o kilku innych niedokładnościach – niżej).

Henryk Wolf z Zurychu żył w latach 1551-1594. Był synem znanego pastora, profesora teologii Jana Wolfa. W jego domu mieszkało

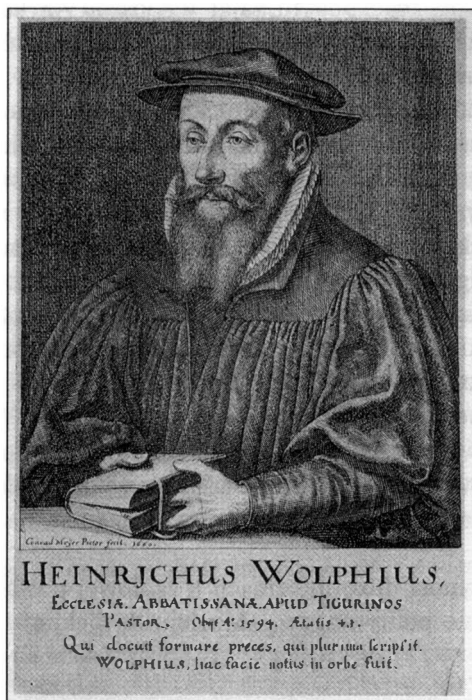
³ *Przedmowa*, w: H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 8.

⁴ Tamże, s. 9.

⁵ Tamże.

⁶ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 79; S. Plaza, *Wielkie bezkrólewia*, Kraków 1988, s. 67; J. Pirożyński, *Kilka nieznanych lub mało znanych Batorianów*, s. 85.

wielu synów polskich szlachciców, którzy przybywali do Zurychu, by kształcić się i poznawać zasady nowej wiary. J. Wolf prowadził też korespondencję z Polakami. Teologowie z Zurychu cieszyli się wielkim autorytetem wśród polskich protestantów, którzy zwracali się do nich o pomoc w polemikach z antytrynitarzami. Także zgoda sandomierska z 1570 r. została opracowana na podstawie konfesji helweckiej⁷.



Ilustracja 1. Portret Henryka Wolfa z Zurychu
– miedzioryt Konrada Meyera z XVII w.
(H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, opr. L. Kieniewicz, Warszawa 1996, il. 1)

⁷ Przedmowa, w: H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 8; S. Kot, *Peregrynacja*, s. 460-462.

H. Wolf był zapamiętałym zwinglianistą, teologiem, a zarazem humanistą i doraźnie poetą. Wydawcy diariusza nie mieli zbyt wysokiego mniemania o jego twórczości poetyckiej, natomiast J. Pirożyński przypisał mu spory talent literacki⁸. H. Wolf poza Zurychem odbył studia w Bazylei, Tybindze, Wittenberdze i Lipsku. W Polsce spędził lata od 1572 do 1577, w tym na Podlasiu – głównie południowym – prawie rok (opis tego pobytu zajął 7 spośród 54 kart dziennika). Warto podkreślić, że nauczył się mówić i pisać po polsku. Najpierw był nauczycielem domowym Wojciecha Sawickiego, syna Macieja – pisarza litewskiego, starosty mielnickiego i łosickiego, późniejszego kasztelana podlaskiego, a następnie Jana Andrzeja Dudycza – posła cesarskiego oraz Mikołaja i Andrzeja Firlejów. Po powrocie z Polski został duchownym w Zurychu wyświęconym w 1578 r., następnie profesorem hebrajskiego w tamtejszym Collegium Carolinum. Ożenił się z wnuczką Zwingliego. Do końca życia pozostał polonofilem. Polemizował z propagandą antybatoriańską na terenie Niemiec w okresie walki z Gdańskiem. Utrzymywał też kontakt korespondencyjny ze znajomymi w Polsce⁹.

Większość pozostałej w rękopisach spuścizny H. Wolfa to kazania, a poza diariuszem, wierszyki i wierszowane dedykacje. W końcu 1576 r. na zamówienie Piotra Zborowskiego wydał drukiem w Krakowie plakat propagandowy z wierszowanym peanem na cześć Stefana Batorego¹⁰.

Diariusz przynosi dużo informacji o czołowej postaci podlaskiego i litewskiego życia politycznego – Macieju Sawickim¹¹. Dowiadujemy

⁸ Przedmowa, w: H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 8; J. Pirożyński, *Kilka nieznanych lub mało znanych Batorianów*, s. 95.

⁹ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 59-60, 66, 70; Przedmowa, w: tamże, s. 8-9; S. Kot, *Peregrynacja pewnego Szwajcara po Polsce w XVI stuleciu*, s. 477-486.

¹⁰ Przedmowa, w: H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 8-9; J. Pirożyński, *Kilka nieznanych lub mało znanych Batorianów*, s. 94-95, il. 5, s. 90.

¹¹ V. I. Kaniewska, *Sawicki Maciej (Matys)*, w: *Polski słownik biograficzny* (dalej: *PSB*), t. 35, Warszawa-Kraków 1994, z. 3, s. 334-336; H. Lulewicz, *Gniewów*

się o jego majątku. To przede wszystkim ojcowizna – Sawice¹². Poza tym należały do niego cztery wsie, jak określił to autor – „w lesie” zwanym Czarna Łoza – obok większej posiadłości Jana Chodkiewicza. Chodzi tu o pobrzeża Puszczy Białowieskiej – w 1581 r. Stefan Batory wyznaczył komisję w celu wytyczenia jej prawidłowych granic w związku z zagarnięciem przez M. Sawickiego wchodów ziemian brzeskich od strony Czarnych Łóz¹³. Był też właścicielem wsi Zelwa Mała – jak napisał H. Wolf – położonej „na Rusi” (w rzeczywistości był to powiat wołkowyski województwa nowogródzkiego w Wielkim Księstwie Litewskim). Nie był to fakt znany autorce biogramu Sawickiego w *Polskim słowniku biograficznym* – Irenie Kaniewskiej¹⁴. Dalej wymieniona została wieś Łopienica, dwa domy w Wilnie – też do tej pory nie było to wiadome, nieokreślony majątek odległy od Wilna o dwie mile oraz niezidentyfikowana bliżej wieś Kunikowa, położona między Zelwą a Mścibowem¹⁵.

H. Wolf wymienił też funkcje Macieja Sawickiego: pisarz litewski, sekretarz królewski, starosta mielnicki, wójt Narwi (tu autor wspominał o dworze z majątkiem), Bielska i Drohiczyzna¹⁶. Szczegółowe wzmianki pozwalają też na ustalenie relacji o charakterze politycznym i towarzyskim, które łączyły Macieja Sawickiego z najwybitniejszymi działaczami sceny politycznej kraju. 24 kwietnia 1573 r. Jan Chod-

o unię ciąg dalszy. *Stosunki polsko-litewskie w latach 1569-1588*, Warszawa 2002, s. 18-292.

¹² H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 63. W świetle rejestru poborowego z 1580 r. Sawice należały do drobnej szlachty (włóki ziemskie) – innych Sawickich (A. Jabłonowski, *Podlasie, cz. 1, Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. 6, *Źródła dziejowe*, t. 17, Warszawa 1908, s. 17).

¹³ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 23; A. Jabłonowski, *Podlasie, cz. 2*, Warszawa 1909, s. 20-21.

¹⁴ I. Kaniewska, *Sawicki Maciej (Matys)*, s. 334-336.

¹⁵ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 60-62.

¹⁶ Tamże, s. 59, 62; D. Michałuk, *Z dziejów Narwi i okolic. W 480 rocznicę nadania prawa chełmińskiego 1514-1994*, Białystok-Narew 1996, s. 27, 33, plan Narew w 1560 roku.

kiewicz, marszałek ziemski litewski, starosta żmudzki i administrator Inflant, nocował u niego w Drohiczynie. Można mieć wątpliwości, co do prawdziwości tej daty, skoro w tym czasie odbywał się już zjazd elekcyjny, a wcześniej Chodkiewicz pertraktował z poselstwem cesarskim w Urzędowie. Uczestniczył w elekcji aż do proklamacji Henryka Walezego na króla Polski 16 maja 1573 r. Sawicki miał wrócić z elekcji już 19 kwietnia¹⁷. Może obie te kwietniowe daty należałoby przesunąć o miesiąc? 3 czerwca 1573 r. M. Sawicki odwiedził Wawrzyńca (Ławryna) Wojnę podskarbiego nadwornego litewskiego¹⁸. Kolejny raz J. Chodkiewicz chciał spotkać się z Sawickim 15 listopada 1573 r., ale nie zastał go w Mielniku. Chodkiewicz udawał się wówczas do Krakowa, by uzyskać pomoc przed spodziewanym atakiem wojsk moskiewskich¹⁹. 17 grudnia 1573 r. M. Sawicki spotkał się w Drohiczynie z Eustachym (Ostafim) Wołowiczem, podkanclerzym litewskim i kasztelanem trockim (późniejszym kanclerzem i kasztelanem wileńskim), by zasięgnąć wiadomości o sprawach politycznych, w tym o spodziewanym terminie przybycia do Polski króla elekta Henryka Walezego. 3 lutego 1574 r. Wawrzyniec Wojna zjadł obiad u Sawickiego i wyjechał na uroczystość koronacji. W drodze na tę uroczystość M. Sawicki 10 lutego 1574 r. spotkał się w Opolu Lubelskim z Mikołajem Radziwiłłem „Rudym”, kanclerzem Wielkiego Księstwa Litewskiego i wojewodą wileńskim²⁰. Wynika z tego, że wcześniejsza rola Sawickiego i jego znajomości powodowały, że po przyłączeniu Podlasia do Korony w 1569 r. nadal utrzymywał żywe stosunki głównie z panami litewskimi.

Diariusz zawiera również elementy charakterystyki Sawickiego. 3 czerwca 1573 r. „Nocą, gdy wszyscy byli pijani, sługa pana Sarnacki nieprzystojnie z nim żartował, kazał mu tańczyć na sposób włoski etc.

¹⁷ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 63; H. Lulewicz, *Gniewów o unię ciąq dalszy*, s. 137-140.

¹⁸ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 63.

¹⁹ Tamże, s. 65; H. Lulewicz, *Gniewów o unię ciąq dalszy*, s. 155-156.

²⁰ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 65.

Wtedy pan rozgniewany ścigał go z szablą, prześlągany spętał więzami i tak stojącego pozostawił przez całą noc. Rankiem puścił go wolno”²¹. 6 lutego 1574 r. na noclegu w Hołowczycach „pan wraz z panią, wszystkimi dworzanami oraz pannami spędzili całą noc na picu wina z miodem. Pan dość nieprzystojnie sobie poczynił z gospodynią”. Wspomniano, że Sawicki chory był na podagrę. Gdy H. Wolf zmienił pracodawcę, kasztelan podlaski pogniewał się o to, ale wkrótce wypłacił mu część należności²². Wydawca zamieścił też wierszyki niezbyt pochlebne dla Sawickiego – złośliwe, ale zapewne celne (tłumaczone przez Mikołaja Szymańskiego).

Na Macieja Sawickiego

Kiedy Sawicki sługom należność wypłaca,
By byli za to wdzięczni, uwagę im zwraca.
Płacąc pensję, co trudu wielkiego jest ceną,
Dar im daje, czy czyni swą powinność jeno?
Jeśli to dar, już słudzy nie muszą się trudzić,
Powinność zaś wdzięczności nie powinna budzić.
Że to dar jest, wydaje mi się prawdy bliskie:
Sam przecież wszystko dostał w darze, wraz z nazwiskiem.

Na chorobę tegoż

Jak nazwać mam chorobę Sawickiego, mówcie:
Raz w rękach jest, raz w stopach, raz tu, a raz ówdzie.
Gdy nabożeństwo wzywa lub sprawa sądowa,
Wtedy podagra stopy mu dręczyć gotowa;
Gdy wtargnie chmara wrogów, kościoły burząca,
Wtedy chiragra z ręki oręż mu wytrąca.
Gdy się tłum sług nieszczęsnych po zapłatę zgłosi,
Natenczas się choroba z nóg do rąk przenosi;
Lecz gdy gniew nagły każe mu sługę uderzyć,
Ona ręce uwalnia i już w nogach leży.
Tak choroba tańcuje, jak chory jej zagra:
W dłoniach siedzi podagra, a w stopach chiragra²³.

²¹ Tamże, s. 63.

²² Tamże, s. 60, 66, 68.

²³ Tamże, przyp. 216, s. 97-98.

Jest też trochę informacji o wychowanku – Wojciechu (Albercie) Sawickim, którego H. Wolf uczył od 19 sierpnia 1572 do 14 marca 1574 r. W tej sprawie 4 października 1572 r. biskup łucki Wiktoryn Wierzbicki wezwał Wolfa do siebie. Niestety, treść rozmowy nie jest znana. Poznali się, gdy W. Sawicki wracał z Niemiec, zapewne z odbywanych tam studiów. Autor diariusza podał ówczesny tytuł młodego Sawickiego – wojski drohicki²⁴. Warto dodać, że później ojciec scedował mu starostwo mielnickie²⁵. Wspomniano także o kontaktach podopiecznego ze znaczącymi postaciami ówczesnej Polski (od początku września do 6 października 1573 r. przebywał na dworze Albrychta i Stanisława Radziwiłłów w Czarnawczycach). Wymienione zostało nazwisko sługi W. Sawickiego – zapisane jako Schiski. W Lisowie Wojciech Sawicki miał zajazd, w którym 8 lutego 1574 r. „w nocy grzeszył uwiedziony przez służące”²⁶. S. Kot napisał, że przed 1589 r. Wojciech Sawicki ożenił się z najstarszą córką Pawła Focheliusa – siostrzeńcą Krzysztofa Trecego i wychowawcy syna Stanisława Rożanki²⁷.

Dzięki diariuszowi znane stało się też imię córki Macieja Sawickiego, siostry Wojciecha – Zuzanny, która zdaniem I. Kaniewskiej najprawdopodobniej około 1579 r. dostała się na dwór żony Jana Zamoyskiego Krystyny z Radziwiłłów. H. Wolf napisał, że jej ojciec chciał ją wydać za Jana Kosińskiego – pisarza drohickiego²⁸. Jak wykazuje rejestr poborowy z 1580 r., zgromadził on znaczny majątek – zapłacił podatek od 100 włók osiadłych, 3 pustych, 2 bojarskich, 53 ogrodników, 6 młynów, 2 komorników i 2 rzemieślników – głównie w Lisowie²⁹.

²⁴ Tamże, s. 59-60, 62.

²⁵ I. Kaniewska, *Sawicki Maciej (Matys)*, s. 335-336; *Urzędnicy podlascy XIV-XVIII wieku. Spisy*, opr. E. Dubas-Urwanowicz, W. Jarmolik, M. Kulecki, J. Urwanowicz, Kórnik 1994, nr 708, s. 97, nr 1040, s. 123, s. 190.

²⁶ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 64-65.

²⁷ S. Kot, *Peregrynacja pewnego Szwajcara po Polsce w XVI stuleciu*, s. 474, 482.

²⁸ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 59, 63; I. Kaniewska, *Sawicki Maciej (Matys)*, s. 336; *Urzędnicy podlascy*, nr 441, s. 75, 172.

²⁹ A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 1, s. 10, 42, 71.

Mimo lakoniczności zapisów diariusz H. Wolfa stanowi nieocenne źródło do dziejów Podlasia. Autora interesowały zwłaszcza kwestie religijne. Najciekawszą jest nieznaną do tej pory wiadomość o budowaniu zboru w Drohiczynie przez Macieja Sawickiego. 2 lipca 1573 r. „miejsce na zbor drohicki, który pan zaczął budować, zostało oznaczone, ufundowane i poświęcone głoszeniem słowa Bożego”. Znajdowało się ono przy dworze Sawickiego. Niestety, 24 lipca 1573 r. Mikołaj Kiszka, wojewoda podlaski (1569-1587) i starosta drohicki (1556-1587), zebrał ludzi i zburzył zbor w Drohiczynie. Sawicki pojechał złożyć protestację w tej sprawie w Brześciu³⁰. Jak stwierdził S. Kot, Mikołaj Kiszka działał w tej sprawie jako reprezentant władzy królewskiej (starosta grodowy), która w dobrach królewskich pozwalała uprawiać jedynie kult katolicki³¹. Nie da się jednak zaprzeczyć, że nie czynił tego zapewne wbrew sobie. H. Wolf opisuje też „duchownego ruskiego”: „zapuszczają oni długie włosy i odziewają się w długie szaty, żadnego języka prócz ruskiego nie znają”³². Pan Soboschenki, który po 7 lipca 1573 r. wydzierżawił od Sawickiego wójtostwo w Narwi, był anabaptystą³³. Wydawca nie zauważył, że chodzi tu niewątpliwie o Macieja Szymanowskiego – podstarościego drohickiego w latach 1567-1577, wójta bielskiego i narewskiego, zmarłego w 1586 r.³⁴

Opisywane źródło przynosi nieznane skądinąd informacje o wielu osobach z Podlasia. 28 czerwca 1573 r. w Patkowicach Piotr Patkowski, sędzia mielnicki, wydawał za mąż córkę, a jednocześnie służącą za mieszczanina. 11 listopada 1573 r. do Mielnika przybyli włoscy aktorzy Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki” i ćwiczyli przed wy-

³⁰ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 63-64; Z. Spieralski, *Kiszka Mikołaj*, w: *PSB*, t. 12, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966-1967, z. 4, s. 512-513 – był także starostą bielskim (1569-1587); *Urzednicy podlascy*, nr 645, s. 91, nr 1385, s. 153, 171.

³¹ S. Kot, *Peregrynacja pewnego Szwajcara po Polsce w XVI stuleciu*, s. 468.

³² H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 60.

³³ Tamże, s. 63.

³⁴ A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 3, Warszawa 1910, s. 98, 105, 248 – w 1577 r. miał 6 1/2 włóki osiadłej oraz 2 ogrodników; *Lustracje województwa podlaskiego 1570 i 1576 r.*, opr. J. Topolski, J. Wiśniewski, Wrocław 1959, s. 68, przyp. 79.

stępem na weselu Patkowskiego, które odbyło się 14 tego miesiąca. 24 listopada 1573 r. H. Wolf wymienił także panią Patkowską – żonę sędziego mielnickiego z synem Andrzejem i córką³⁵. Włoch – mnich drohicki, leczył autora, gdy przybył na sądy do Mielnika³⁶. Był to niewątpliwie franciszkanin. Nie wiadomo, czy miał jakieś związki z Franciszkiem Lismaninem (Francesco Lismanino) – Grekiem, przybyłym do Polski właśnie z Włoch, spowiednikiem królowej Bony, prowincjałem franciszkanów, a następnie jednym z pierwszych wyznawców protestantyzmu, superintendentem zborów małopolskich³⁷. 5 stycznia 1574 r. H. Wolf wpisał informację o Terleckim – pisarzu starosty mielnickiego – nienotowanym w spisach urzędników podlaskich. Wydawca przypuszcza, że chodzi o Stanisława Terleckiego, który immatrykułował się w Wittenberdze 2 października 1570 r.³⁸

Nieznane skądinąd jest uczestnictwo Marcina Leśniowolskiego (kasztelana podlaskiego w latach 1581-1593 i starosty łosickiego) w poselstwie do Francji w celu skłonienia Henryka Walezego do powrotu³⁹. Nie odnieśli się do tej informacji autorzy prac powstałych po ukazaniu się diariusza Wolfa⁴⁰. 24 października 1574 r. odbyło się

³⁵ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 63, 65; *Urzędnicy podlascy*, nr 991, s. 119, 1131, s. 131, 185 – wymieniony tam jest tylko Przeclaw syn Piotra, który natomiast był synem Andrzeja, co nie wyklucza jednak możliwości, by istniał także Andrzej, syn Piotra. W 1580 r. Piotr Patkowski zapłacił pobór od 8 1/2 włók osiadłych, 14 pustych oraz 14 1/2 pustych ogrodniczych w Patkowicach, Nowosielscu i Zakrze (A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 1, s. 64).

³⁶ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 65.

³⁷ S. Kot, *Peregryncja pewnego Szwajcara po Polsce w XVI stuleciu*, s. 459-460.

³⁸ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 65, 97, przyp. 194.

³⁹ Tamże, s. 75, 100, przyp. 267; H. Kowalska, *Leśniowolski Marcin*, w: *PSB*, t. 17, Wrocław 1972, z. 2, s. 181-184; *Urzędnicy podlascy*, nr 1185, s. 136, 176.

⁴⁰ E. Dubas-Urwanowicz, *Koronne zjazdy szlacheckie dwóch pierwszych bezkrólów po śmierci Zygmunta Augusta*, Białystok 1998, s. 169, 185-186; H. Lulewicz, *Gniewów o unię ciąg dalszy*, s. 173.

wesele Piotra (?) Skarbka z córką Jadwigą Niemierzyny⁴¹. 7 czerwca 1573 r. H. Wolf wymienił pana Bakę, sługę Jana Chodkiewicza, z żoną. Wydawca zidentyfikował go jako Jana Bakę z Ostuszyna (zm. 1579). Może jednak chodzi tu o Hrehorego Bakę i Katarzynę Niemierzanekę Hrehorową Baczynę, wymienioną w rejestrze poborowym z 1580 r.⁴² Zdaniem L. Kieniewicz, wspomniani przez Wolfa trzej bracia Irzykowiczowie, to Hieronim, Przeclaw, Wojciech lub Oktawian. W rejestrze poboru z 1580 r. wymienieni są jedynie: Olbrych (Wojciech), Jarosz (Hieronim) i Oktawian⁴³.

Diariusz przynosi informacje o klęskach elementarnych. 17 września 1572 r. w okolicy Mielnika grasowała zaraza i utrzymywała się jeszcze przez co najmniej dwa tygodnie. Opisano typowe ówczesne środki obrony – izolację i ucieczkę na wieś. Żona M. Sawickiego mieszkała w spichrzu na wsi, odkąd w zamku zmarła jej służąca. Rozpowszechniony był też sposób dezynfekcji zastosowany przez autora – okadzenie dymem palonego siana⁴⁴. 16 czerwca 1573 r. spłonęła natomiast część lasu koło Mielnika⁴⁵.

⁴¹ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 75, 100, przyp. 272-273. W 1580 r. Piotr Skarbek zapłacił pobór z 34 włók osiadłych i 1 młyna w Ostromęczynie, Płoskowie i Wólce, a Jadwiga Niemierzyna z Niwic z 49 włók osiadłych, 2 1/2 innych, 4 młynów, 1 folusza, 12 ogrodników, 10 komorników i 3 rzemieślników w Niwicach, z wsiami, Gnojnie, Wólce Niwickiej, Drażniewie i Ostrowcu (A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 1, s. 61-63, 67).

⁴² H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 63, 96, przyp. 176; A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 1, s. 63 – opłaciła pobór z 16 włók osiadłych i 3 pustych, 2 młynów, 2 rzemieślników i 3 ogrodników w Pokaniewie.

⁴³ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 63, 96, przyp. 175; A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 1, s. 62-63, 78; por. A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 8, Warszawa 1905, s. 57.

⁴⁴ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 59. Zachowanie Sawickiej i Wolfa wobec zarazy było typowe (A. Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000).

⁴⁵ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 63.

Autor miał okazję naocznie przekonać się o stosunku chłopów podlaskich do obcych. Gdy zgubił się po raz pierwszy, „ku mnie jak do jakiegoś dziwadła zlecieli się i naśmiewali”. Za drugim razem zdołał się porozumieć z chłopami, którzy go odprowadzili. „Gdy przybyłem, wszyscy cieszyli się i winszowali, że nie zostałem zabity przez chłopów”⁴⁶. H. Wolf przedstawił też sposób polowania z nagonką na tury i zające. 15 października 1572 r. oglądał sposób karania kobiety oskarżonej o kradzież – biczowanie przywiązanej do pręgierza. 13 sierpnia 1573 r. z nieznanego powodu przez dwa tygodnie uwięzieni byli na zamku mielnickim dwaj pacholcowie królewscy. 31 sierpnia 1573 r. we dworze Jerzego Tyszkiewicza, wojewody brzeskiego, zatrzymał się Ostafi Wołłowicz wiozący trumnę ze zwłokami Zygmunta Augusta. I tę datę należy zakwestionować. Jak podaje Józef Maroszek, kondukt pogrzebowy wyruszył z Tykocina dopiero 10 września 1573 r.⁴⁷ 2 lutego 1574 r. przez Mielnik przewożono 20 niedźwiedzi przeznaczonych na uroczystość koronacji Henryka Walezego⁴⁸.

Wiele wymienionych osób i miejsc wymaga identyfikacji. Najciekawsza z takich zagadek to opis ruin nieznannej świątyni: 23 czerwca 1573 r. „pojechaliśmy za Bug, rzekę, która opływa Mielnik, by obejrzeć resztki pewnego starego kościoła położonego nad rzeką, gdzie nic nie pozostało prócz osuniętego muru otoczonego gęstym lasem”⁴⁹. Charakterystyczne, że jak wynika z tego zapisu, była to celowa wycieczka – przejaw typowego dla kultury renesansu zainteresowania zabytkami, w tym ruinami, a także podlaski odpowiednik znamiennej dla XVI stulecia „turystyki humanistycznej”⁵⁰.

Być może chodzi tu o świątynię w przypuszczalnym miejscu lokacji miasta przez księcia mazowieckiego Bolesława IV w 1440 r., przy przeprawie przez Bug w Krzywczycach i Zabuzu. Osady istniały

⁴⁶ Tamże, s. 60-61.

⁴⁷ J. Maroszek, *Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta. Z historii dziejów realizacji myśli monarszej między Niemnem a Narwią*, Białystok 2000, s. 519.

⁴⁸ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 60-61, 64, 65, 68.

⁴⁹ Tamże, s. 63.

⁵⁰ J. Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, Warszawa 1993, s. 95-98.

tam już we wczesnym średniowieczu. Zdaniem Doroty Michaluk, na początku XVI w. dokonano stamtąd translokacji w okolice zamku. Mógł tam zatem powstać kościół. Może pierwotnie, tak jak w niektórych (zdaniem Józefa Maroszka – we wszystkich o średniowiecznej metryce) innych miastach podlaskich (Drohiczyn, Suraż, Bielsk, Siemiatycze, Tykocin, Węgrów), w Krzywczycach było miasto „lackie”, a przy zamku „ruskie”⁵¹? Niewykluczone jednak, że przy przeprawie istniała także cerkiew (H. Wolf napisał „spectatum monumenta quaedam vetustarum aedium”⁵² – oczywiście nie musiała to być świątynia rzymskokatolicka) – w 1560 r. między Mielnikiem a Krzywczycami odnotowana została własność cerkiewna. Innym prawdopodobnym miejscem funkcjonowania wcześniejszej świątyni może być wieś Wajków. Stanowiła ona uposażenie kościoła parafialnego w Mielniku już w 1420 r. Jeżeli nie istniała tam wcześniej parafia, to może była przez jakiś czas kaplica filialna? Krzywczyce i Wajków leżą po tej samej stronie Bugu, co Mielnik. Można sobie jednak wyobrazić, że najpierw przejechano mostem (nowy w 1560 r.) na brzeg południowy, a następnie przeprawiano się z powrotem. Ewentualnie wyruszano spoza Mielnika. Na przeciwnym brzegu w stosunku do tego miasta leży wieś Gnojno, w którym istnienie cerkwi potwierdzone jest w 1592 r. Mogła powstać wcześniej, bo był to ośrodek sporych dóbr należących do Niemirów od 1503 r.⁵³ (o znaczeniu fundowania świątyni dla rozwoju gospodarczego ośrodków dóbr pisał Stanisław Alexandrowicz⁵⁴). Może to w Gnojnie oglądano ruiny wcześniejszej świątyni? Zastana-

⁵¹ J. Maroszek, *Siemiatycze jako ośrodek dóbr ziemskich w XV-XVIII w. (do 1801 r.)*, w: H. Majecki (red.), *Studia i materiały do dziejów Siemiatycz*, Warszawa 1989, s. 10-12; Tenże, *Układ przestrzenny miasta Suraża, „Białostoczczyzna” 1995*, nr 3, s. 40, 42, 46.

⁵² H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiaria descriptio*, s. 27.

⁵³ D. Michaluk, *Rozwój układu przestrzennego Mielnika w XIII-XVIII w.*, „Studia Podlaskie” 1993, t. 4, s. 27-28, 35-36, 38; też, *Mielnik Stolica Ziemi [sic!] mielnickiej na Podlasiu (do końca XVIII wieku)*, Mielnik 1999, s. 20-22, 28-30, 53; też, *Ziemia mielnicka województwa podlaskiego w XVI-XVII wieku. Osadnictwo, własność ziemska i podziały kościelne*, Toruń 2002, s. 57, 65, 92, 108, 112, 118, 136.

⁵⁴ S. Alexandrowicz, *Miasteczka Białorusi i Litwy jako ośrodki handlu w XVI i w I połowie XVII wieku*, „Rocznik Białostocki” 1961, t. 1, s. 103; Tenże, *Geneza i roz-*

wia także to, że chodzi o ruiny budowli murowanej. Powyższe rozważania nie mają może zbyt głębokich podstaw, są jednak wyrazem nadziei, że poszukiwanie ruin tajemniczej świątyni nie jest skazane na niepowodzenie.

Z innych ciekawych informacji warto wymienić chociażby kryty most nad Niemnem w miasteczku Mosty, charakterystykę stosunku jezuitów wileńskich do różnowierców, opisy zamku w Wilnie i dworu w Rudnikach⁵⁵. Diariusz pozwala na ustalenie tras komunikacyjnych. Autor skrupulatnie notował czasy przejazdu i odległości. O dziwo, więcej przejeżdżał dziennie w Polsce, znanej ze złego stanu dróg (4-6 mil) niż w Niemczech (1,5-2 mile). Przyczynkiem do od dawna trwającej dyskusji o wpływie pana na wyznanie poddanych jest zapis z 12 czerwca 1574 r. Do Andrzeja Firleja, właściciela miasta przybyli rajcy Kocka, „prosząc, by przywrócił zwierzchność Kościoła rzymskiego. Nic pewnego im nie odpowiedziano, gdy jednak ponownie błagali, to tylko uzyskali, że do małego kościoła zostanie skierowany ksiądz”⁵⁶.

Kilka uwag można też zgłosić do samej edycji. Ziemie drohicka i mielnicka błędnie nazwane zostały powiatami⁵⁷. Na mapie *Obszar peregrynacji Heinricha Wolfa* (il. 5) błędnie umieszczono Rudniki w miejscu Tykocina, zamiast, jak zresztą dokładnie określił to autor diariusza, 4 mile na południe od Wilna⁵⁸. Nie wiadomo, dlaczego w przekładzie wojewoda brzeski litewski został określony jako „brześciański”⁵⁹. Zastanawia również, dlaczego służące (*ancillae*) w tłumaczeniu określone są jako służki. W tym czasie na Litwie i na Podlasiu było to określenie kategorii ludności zobowiązanej do pewnych posług,

wój sieci miasteczek Białorusi i Litwy do połowy XVII w., „Acta Baltico-Slavica” 1970, t. 7, s. 53-54.

⁵⁵ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarium descriptio*, s. 61-62.

⁵⁶ Tamże, s. 73.

⁵⁷ Tamże, s. 96, przyp. 174; v. W. Jarmolik, *Powstanie województwa podlaskiego*, „Białostocczyzna” 1989, nr 4, s. 6-9; Wstęp, w: *Urzednicy podlascy*, s. 7-9.

⁵⁸ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarium descriptio*, s. 62.

⁵⁹ Tamże, s. 64.

pośredniej między szlachtą a chłopami – tzw. bojarów⁶⁰. H. Wolf prawidłowo nazwał Łopienicę wsią, natomiast wydawca w przypisie określił ją jako miasteczko⁶¹. W polskiej wersji należało pozostawić daty w mianowniku (dwunasty maja, a nie dwunastego), a zwłaszcza nie zapisywać błędnie jako „12-go”. W tekście polskim odnaleziono kilka błędów literowych⁶². Pomyłki występują także w numeracji przypisów – głównie w części tłumaczonej⁶³. Należy stwierdzić, że wydawca lepiej orientował się i łatwiej identyfikował osoby ze Szwajcarii czy Niemiec niż Podlasia. Nie jest to tylko wina braków w historiografii Podlasia i w jakiejś mierze także złego stanu zachowania spuścizny aktowej. Na uznanie zasługuje natomiast umieszczenie w przypisach wielu dodatkowych wypisów źródłowych (przeniesienie ich do wstępu pozwoliłoby jednak na łatwiejsze ogarnięcie informacji o H. Wolfie).

⁶⁰ *Lustracje*, s. 100; A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 3, s. 107-110; W. Sienkiewicz, *Bojarzy – szlachta i ziemianie w dobrach prywatnych w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszej połowie XVI wieku*, „Zapiski Historyczne” 1983, t. 48, z. 4, s. 38, przyp. 48.

⁶¹ H. Wolf, *Peregrinationes sive peregrinationum Heinrichi Wolphii Tigurini brevis et compendiarie descriptio*, s. 61, 95, przyp. 147.

⁶² Przybyliśmy (s. 55); Norymbergii (s. 57); dĳak (s. 94, przyp. 136); powtórzenie dwóch słów (s. 15).

⁶³ Brak przypisu nr 184 (s. 64); przypis nr 294 zamiast 244 (s. 72); nr 326 zamiast 336 (s. 82); nr 238 zamiast 138 (s. 94).