Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Rada Naukowa

Przewodniczący Rady Naukowej
Prof. dr hab. Wojciech Nowak
Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego

Prof. Hugh J. Byrne
FOCAS Research Institute, Dublin Institute of Technology

Prof. dr hab. Maria Flis
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Tadeusz Gadacz
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Prof. dr hab. Katarzyna Kieć-Kononowicz
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Andrzej Kotarba
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Marta Kudelska
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Tomasz Mach
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Andrzej Mania
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Karol Musioł
Uniwersytet Jagielloński

Prof. Biderakere E. Rangaswamy
Bapuji Institute of Engineering and Technology, India

Prof. dr hab. Jacek Składzień
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Leszek Sosnowski
Uniwersytet Jagielloński

Prof. dr hab. Bogdan Szlachta
Uniwersytet Jagielloński

Prof. Luigia di Terlizzi
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Miasto – wieś – rezydencja

Przestrzeń determinująca dzieje człowieka – człowiek kształtujący przestrzeń

Nauki Społeczne
Numer 9 (2/2014)

Pod redakcją
Jakuba Rogulskiego

Kraków 2014

Wydawca:
Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
ul. Czapskich 4/14, 31-110 Kraków

Redaktor naczelny:
Marcin Lubecki

Zastępczyni redaktora naczelnego:
Natalia Anna Michna

Sekretarz redakcji:
Rafał Kur

Redaktor prowadzący:
Jakub Rogulski

Recenzenci artykułów:
dr hab. Zenon Piech, prof. UJ
dr hab. Krzysztof Stopka, prof. UJ
dr hab. Jakub Polit
dr Marcin Jarząbek
dr Andrzej Marzec
dr Rafał Nestorow
dr Marcin Starzyński
dr Rafał Szmytka
dr Wiktor Szymborski
dr Michał Wasilewski

Redakcja językowa:
Magdalena Hoły-Łuczaj, Ewa Modzelewska, Marcin Lubecki

Skład:
Katarzyna Migdał

Projekt okładki:
Ewa Kozaczkiewicz

Na okładce wykorzystano fragment widoku Krakowa z końca XVI wieku autorstwa Georga Brauna.

Współpraca wydawnicza:
Wydawnictwo Nowa Strona – Katarzyna Migdał
ul. Łagodna 85/26, 43-300 Bielsko-Biała

© Copyright by Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
All rights reserved. Wydanie I, Kraków 2014
Nakład: 100 egz.

e-ISSN 2082-9213
p-ISSN 2299-2383

SPIS TREŚCI

Przedmowa 11

Miasto

Piotr Kalicki 17
Urbanizm andyjski jako przykład urbanizmu niskiej gęstości

Agata Rusnak-Kozłowska 41
Przestrzeń gotyckiej kaplicy mieszczańskiej na Dolnym Śląsku w kontekście różnorodności pełnionych przez nią funkcji

Monika Sajdak 65
Krąg duchowieństwa kościoła św. Anny w średniowieczu

Piotr Kołpak 87
Ad placandam iram dei fierent in ecclesiis processiones. Święci patronowie Królestwa Polskiego w procesjach późnośredniowiecznego Krakowa

Klaudia Skrężyna 105
Pomiędzy miastem a wsią. Przestrzeń małych ośrodków miejskich a jej użytkownicy w epoce nowożytnej na przykładzie Słomnik

Katarzyna Szkaradnik 123
Miejsce przeszłości w przestrzeni ponowoczesności. Landmarki w krajobrazie kulturowym Ustronia jako przykład „re-konstruowania" wspólnoty lokalnej

Wieś – rezydencja

Marcin Szymoniak 145
Średniowieczne pieczęcie cysterskie z diecezji krakowskiej jako źródło badań nad zakresem władzy opatów i konwentów

Artur Karpacz 183
Typariusz pieczętny z dawnego kościoła pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie a przestrzeń wiejskiej świątyni

Artur Goszczyński 211
Przybytek pana Adama, czyli o krótkiej świetności pałacu Kazanowskich w Warszawie

Jarema Słowiak 243
Porównanie równoległego rozwoju obszarów wiejskich w Republice Wietnamu i Demokratycznej Republice Wietnamu po 1954 roku

Informacje o autorach..... 257

CONTENTS

Preface 11

City

Piotr Kalicki 17
Andean Urbanism as Low-Density Urbanism?

Agata Rusnak-Kozłowska 41
Gothic Bourgeois Chapel in Lower Silesia
in the Light of Its Numerous Functions

Monika Sajdak 65
Clergy of St. Anna Church in the Middle Ages

Piotr Kołpak 87
Ad placandam iram dei fierent in ecclesiis processiones.
The Cult of Patron Saints of Polish Kingdom
and Processions in Late-Medieval Krakow

Klaudia Skrężyna 105
Between Town and Country. Space in Small Towns
and Its Users in the Early Modern Era the Example Słomniki

Katarzyna Szkaradnik 123
The Place of the Past in the Space of Postmodernity. Landmarks
in the Cultural Landscape of Ustroń as an Example
of a Local Community's "Re-Constructing"

Village – Residence

Marcin Szymoniak 145
Medieval Cistercian Seals from a Diocese of Krakow as a Material
for Historical Research on Scope of Reign by Abbots and Convents

Artur Karpacz 183
Relations Between the Seal Matrix from the Former
St. Catherine Church in Krzeszow and the Rural Temple Interior

Artur Goszczyński 211
Short Story about Kazanowski Palace in Warsaw

Jarema Słowiak 243
Two States, Two Countrysides. A Comparison of the Parallel Development of Rural Areas in the Republic of Vietnam and the Democratic Republic of Vietnam after 1954

Notes on Authors 257



Książka dedykowana pamięci
Franciszka Bujaka (1875–1953),
wybitnego historyka dziejów
społecznych i gospodarczych

PRZEDMOWA

W dniach 9–11 maja 2013 roku w Krakowie odbyła się konferencja naukowa pod tytułem: „Miasto – wieś – rezydencja. Przestrzeń determinująca dzieje człowieka – człowiek kształtujący przestrzeń", której organizatorem było Towarzystwo Naukowe Doktorantów Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tematyka konferencji, jaką zaproponowali młodzi krakowscy historycy skupieni we wspomnianej organizacji, nawiązywała do nurtów badawczych, które są dziś szczególnie żywe w polskich naukach historycznych i które można objąć zbiorczym pojęciem historii społeczno-kulturowej. Kwestia rozmaitych relacji pomiędzy szeroko rozumianą przestrzenią (geograficzną, kulturową, mentalną) a człowiekiem w niej funkcjonującym należy niewątpliwie do zagadnień nowatorskich, będących obecnie przedmiotem zainteresowania badaczy na całym świecie. Nie ograniczając zakresu tej rozległej problematyki ani chronologicznie, ani tematycznie, a tylko porządkując ją w ramach ogólniejszych paneli: miasto, wieś, rezydencja, organizatorom krakowskiej konferencji udało się zgromadzić liczne grono młodych badaczy, reprezentujących różne dziedziny nauki historycznej i zajmujących się rozmaitymi epokami i kręgami kulturowymi. W ten sposób wydarzenie zyskało charakter interdyscyplinarny, a owocne obrady konferencyjne rzuciły interesujące światło na problem złożonych relacji „człowiek – przestrzeń" w ciągu dziejów.

Niniejszy tom Zeszytów Naukowych Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego stanowi zbiór dziesięciu artykułów będących pokłosiem wspomnianej konferencji naukowej. Ich autorzy to uczestnicy studiów trzeciego stopnia (bądź już absolwenci tych studiów) głównie z krakowskich uczelni (Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Pedagogiczny), a także reprezentanci dwóch innych polskich uniwersytetów (Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski). Zgodnie z podziałem obrad konferencyjnych według wspomnianych wyżej paneli zawartość niniejszego tomu została uporządkowana w dwóch częściach: „miasto" oraz „wieś – rezydencja". Niewielka przewaga studiów poświęconych miastu (6 artykułów) nad tymi dotyczącymi wsi i rezydencji (4 ar-

tykuły) dobrze oddaje rozłożenie akcentów w trakcie obrad konferencji, na której dominowały referaty poświęcone człowiekowi w przestrzeni miejskiej.

Zbiór otwiera artykuł Piotra Kalickiego poświęcony analizie andyjskich ośrodków miejskich z punktu widzenia koncepcji „urbanizmu niskiej gęstości". Urbanizm tego rodzaju cechował się bliskim sąsiedztwem ścisłego centrum, obejmującego budowle publiczne, z rozległymi terenami eksploatowanymi rolniczo, przy jednoczesnym braku dzielnic rzemieślniczych i kupieckich. Autor dowodzi, że o ukształtowaniu się takich ośrodków miejskich decydował szereg określonych czynników społecznych. Tekst ten stanowi interesujące tło porównawcze dla następnych artykułów, poświęconych rozmaitym przejawom funkcjonowania człowieka w przestrzeni miast europejskich od średniowiecza do współczesności.

Agata Rusnak-Kozłowska swoją uwagę poświęciła przestrzeni gotyckiej kaplicy mieszczańskiej. Opierając się na przykładzie Dolnego Śląska, autorka wskazuje, że fundatorzy kaplic w sposób głęboko przemyślany kształtowali ich funkcje i formę artystyczną. Dzięki temu przestrzeń kaplic przykościelnych w dolnośląskich miastach odzwierciedlała stosunki łączące społeczności tych ośrodków. Podobną rolę pełniły procesje w późnośredniowiecznym Krakowie, którymi zajął się Piotr Kołpak. Wpisując się w popularny w polskiej mediewistyce nurt badań nad „geografią sakralną", autor przekonuje, że procesja ukazywała zharmonizowane społeczeństwo miasta, a jej rzeczywistymi i intencjonalnymi dominantami były sanktuaria świętych patronów. W przypadku Krakowa taką rolę odgrywała przede wszystkim górująca nad miastem katedra pod wezwaniem świętych Wacława i Stanisława. Problem miejsca człowieka w przestrzeni sakralnej w Krakowie porusza także w swoim artykule Monika Sajdak. Analizując krąg duchowieństwa krakowskiego kościoła św. Anny, autorka zwraca szczególną uwagę na wpływ owego środowiska na formowanie przestrzeni tej bardzo ważnej świątyni związanej z Uniwersytetem Jagiellońskim.

Ostatnie artykuły w części „miasto" to dwa studia przypadków, przenoszące nas w przestrzeń ośrodków miejskich znacznie mniejszych niż Wrocław i Kraków. Klaudia Skrężyna, opierając się na przykładzie Słomnik, rekonstruuje rozmaite wymiary przestrzeni miasteczek okresu nowożytnego (publiczna, użyteczno-handlowa, religijna, prywatna) i zwraca uwagę na wzajemne między nimi relacje. Natomiast Katarzyna Szkaradnik w swoim tekście porusza problem przestrzeni symbolicznej w Ustroniu, skupiając się na funkcji, jaką w jej kształtowaniu pełniły landmarki – symboliczne „punkty orientacyjne" czy też „punkty zwrotne". Jak konkluduje autorka, w Ustroniu tworzy się „nowa lokalność" oparta na organizowaniu różnorodności znaczeń w powiązaniu z miejscami, odkrywaniu miejscowej specyfiki, a zarazem nadawaniu jej otwartości i włączaniu w nią innych.

Drugą grupę tekstów, zatytułowaną „wieś – rezydencja", otwierają dwa studia prezentujące związek pieczęci z przestrzenią klasztoru i wiejskiej parafii,

rekonstruowany w oparciu o nowatorską analizę materiału sfragistycznego. W artykule poświęconym średniowiecznym pieczęciom klasztorów cysterskich z diecezji krakowskiej Marcin Szymoniak pokazuje, jak poprzez swoją wielkość, kolejność przywieszenia do dokumentów oraz treść wyobrażeń i legend pieczęcie stanowiły odzwierciedlenie hierarchii władzy opatów i konwentów. Z kolei Artur Karpacz poddaje analizie tłok pieczętny z dawnego kościoła św. Katarzyny w Krzeszowie koło Żywca w ujęciu kościelno-prawnym, semiotycznym oraz formalnym. Doszukując się związków pomiędzy wyobrażeniem z tego typariusza, wezwaniem kościoła krzeszowskiego a ikonografią świętych patronów, autor wskazuje, że pieczęć stanowiła istotny składnik przestrzeni wiejskiej świątyni.

Artykuł Artura Goszczyńskiego poświęcony jest przestrzeni jednej z ważniejszych rezydencji magnackich w nowożytnej Polsce. Porządkując wiedzę na temat pałacu Kazanowskich w Warszawie, autor kładzie szczególny nacisk na motywy i cele, dla których kolejni właściciele tego gmachu decydowali się na zmiany w jego wyglądzie i przeznaczaniu. Ostatni artykuł w niniejszym zbiorze, autorstwa Jaremy Słowiaka, porównuje drogi rozwoju gospodarczego wsi w dwóch państwach wietnamskich, które powstały wskutek traktatu paryskiego w 1954 roku. Znaczące różnice w tym zakresie pomiędzy południem i północą Wietnamu autor tłumaczy szeregiem czynników: politycznych, społecznych, a także klimatycznych.

Podjęcie przez młodych historyków tak nowatorskich badań nad szeregiem zagadnień z zakresu historii społeczno-kulturowej, zorganizowanie konferencji i wydanie niniejszego zbioru studiów nie byłoby możliwe bez dokonań wybitnych uczonych, którzy jako pierwsi podjęli w Polsce badania nad dziejami społecznymi. Jednym z nich był Franciszek Bujak (1875–1953), którego sześćdziesiąta rocznica śmierci przypadła właśnie w roku organizacji konferencji. Ten wybitny uczony, pochodzący z rodziny chłopskiej, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego (1900), a następnie wieloletni profesor tej uczelni (1909–1918), a także uniwersytetów Warszawskiego (1919–1921) i Jana Kazimierza we Lwowie (1921–1941), wniósł niebagatelny wkład w rozwój polskich badań nad dziejami gospodarczymi i społecznymi, szczególne wsi. Stworzył on szkołę badawczą polskiej historii gospodarczej i napisał pierwszą w polskiej historiografii, wzorcową monografię socjologiczną wsi. Jako aktywny organizator i propagator nauki, przyczynił się znacząco do rozwoju życia naukowego w przedwojennej i powojennej Polsce.

Oddając do rąk Czytelników niniejszą książkę, chcielibyśmy zadedykować ją pamięci Profesora, jednego z najwybitniejszych polskich badaczy dziejów społecznych i gospodarczych.

Jakub Rogulski

Miasto

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

PIOTR KALICKI
(Uniwersytet Jagielloński)

URBANIZM ANDYJSKI JAKO PRZYKŁAD URBANIZMU NISKIEJ GĘSTOŚCI

STRESZCZENIE

Studia nad rozwojem miast Europy i Bliskiego Wschodu posłużyły do konceptualizacji pojęć miasta, urbanizmu i rewolucji urbanistycznej, a wypracowana w ten sposób siatka pojęciowa jest wykorzystywana do interpretacji ośrodków miejskich w andyjskim kręgu kulturowym. Przewartościowanie tej tendencji przyniosły prace dotyczące miast Majów, Azji Południowej i Południowo-Wschodniej, które doprowadziły do wykrystalizowania się pojęcia urbanizmu niskiej gęstości, charakteryzującego się bezpośrednim sąsiedztwem centrum z architekturą publiczną z relatywnie gęsto zasiedlonymi terenami, intensywnie wykorzystywanymi rolniczo, oraz brakiem zwartych dzielnic rzemieślników czy kupców, co stawia pod znakiem zapytania klasyczną dychotomię miasto – wieś.

Dominacja architektury ceremonialnej (średnio 60% powierzchni), pozostałości rozwiniętej infrastruktury rolniczej, ślady intensywnego wykorzystywania rolniczego terenów położonych w pobliżu centrów z monumentalną architekturą oraz brak długoterminowej stabilności założeń miejskich sugerują, że urbanizm andyjski wpisuje się w nurt urbanizmu niskiej gęstości.

Występowanie urbanizmu andyjskiego w klimacie gorącym suchym i chłodnym suchym, a nie tylko gorącym wilgotnym, wskazuje na to, że w genezie urbanizmu niskiej gęstości większą rolę odgrywały czynniki społeczne i kulturowe, takie jak mała instytucjonalizacja władzy, niewielkie znaczenie wymiany handlowej czy aktywna rola władzy politycznej w gospodarce, niż uwarunkowania środowiskowe. Oderwanie procesów urbanistycznych od uwarunkowań ekonomicznych spowodowało rozwój wymuszonej urbanizacji, a w konsekwencji krótkotrwałość zakładanych ośrodków, gdyż miasta istniały tak długo, jak długo stała za nimi władza polityczna lub prestiż religijny.

SŁOWA KLUCZOWE

urbanizm niskiej gęstości, Andy Centralne, Peru, Tiahuanaco, Huari, Chimu, Inkowie, Chan Chan, archeologia, miasta

INFORMACJE O AUTORZE

Piotr Kalicki
Zakład Archeologii Nowego Świata
Uniwersytet Jagielloński
kalickipiotr.krk@gmail.com

WSTĘP

Pierwsi Hiszpanie, którzy zetknęli się z miastami Andów Centralnych, pozostawili pełne zdumienia opisy imponujących swoją wielkością i zamożnością ośrodków miejskich, których nie wahali się porównywać do miast Europy czy Bliskiego Wschodu[1]. Na tę przednaukową wizję nałożyły się próby wtłoczenia prekolumbijskiej rzeczywistości w ramy siatki pojęciowej wypracowanej w XIX wieku na gruncie nauk społecznych. Zgodnie z nią miasto jest historycznie ukształtowaną jednostką osadniczą, odgrywającą rolę węzła komunikacyjnego, charakteryzującą się dużą gęstością zaludnienia na relatywnie małej powierzchni, której ludność zajmuje się w przeważającej części różnorodną działalnością pozarolniczą (handel, rzemiosło, przemysł, usługi, działalność publiczna). Miasto ma być również istotnym ośrodkiem życia intelektualnego i kulturalnego[2]. Urbanizm zaś, definiowany jako proces powstawania i rozwoju miast oraz rozpowszechniania się miejskiego stylu życia[3], został powiązany w połowie XX wieku z koncepcją rewolucji urbanistycznej[4].

Taka definicja miasta zakłada dychotomię miasto – wieś, opierającą się na przeciwstawieniu zwartego terytorialnie miasta, posiadającego wyraźnie zdefiniowaną w przestrzeni granicę, gęsto zaludnionego przez mieszkańców zajmujących się handlem, rzemiosłem, przemysłem czy usługami, rozległemu osadnictwu na terenach wiejskich, zdominowanemu gospodarczo przez rolnictwo.

[1] Por. H. Cortés, *List drugi z 30 października 1520 roku do cesarza Karola V*, [w:] idem, *Listy o zdobyciu Meksyku*, tłum. M. Mróz i R. Tomicki, Gdańsk 1997, s. 44–52.

[2] M. Kiełczewska-Zalewska, *Geografia osadnictwa*, Warszawa 1976, s. 107–110.

[3] Ibidem, s. 110.

[4] G. Childe, *The urban revolution*, "The Town Planning Review", 21 (1), 1950, s. 3–17.

W oparciu o wyniki studiów nad procesami urbanistycznymi w Europie miasta jawiły się też badaczom jako ośrodki relatywnie trwałe, które od momentu uformowania się istnieją aż do dnia dzisiejszego, niezależnie od przemian gospodarczych, społecznych, religijnych czy politycznych.

Rewizja koncepcji miasta stała się konieczna z uwagi na: rozwój urbanistyczny w krajach wysokorozwiniętych, który spowodował powstawanie megalopolis cechujących się niską gęstością zaludnienia[5]; badania archeologiczne nad centrami urbanistycznymi w pozaeuropejskich kręgach kulturowych, które doprowadziły do odkrycia ośrodków miejskich, zorganizowanych i funkcjonujących według zupełnie innych zasad niż tradycyjne miasta; debatę teoretyczną dotycząca wzajemnych relacji pomiędzy miastem i centrum ceremonialnym[6].

URBANIZM NISKIEJ GĘSTOŚCI

Jednym z alternatywnych modeli urbanizmu jest urbanizm niskiej gęstości (*low--density urbanism*)[7], który określa się niekiedy mianem tropikalnego[8] czy też przeciwstawia klasycznemu w ramach dychotomii: zielone miasta – kamienne miasta[9]. Za jego wyróżniki uważa się obecność centrów z architekturą publiczną, płynnie przechodzących w rozległe tereny intensywnie wykorzystywane rolniczo o niskiej gęstości osadnictwa. Ośrodki miejskie niskiej gęstości, w przeciwieństwie do tradycyjnych miast, często nie posiadały również wyodrębnionych dzielnic kupców i rzemieślników, a handel i rzemiosło nie odgrywały w nich istotniejszej roli. Podkreśla się też w nich rolę infrastruktury hydraulicznej (kanały, zbiorniki wodne, systemy drenażowe). Charakterystyczne jest także, że niemal wszystkie znane organizmy polityczne, w ramach których powstały ośrodki miejskie niskiej gęstości, doświadczyły gwałtownego upadku[10].

---

[5] R. Fletcher, *Low-density agrarian-based urbanism: A comparative view*, "Insights", 2 (4), 2006, s. 2–19.

[6] Por. H. J. Rowe, *Urban settlements in ancient Peru*, "Ñawpa Pacha: an international series for Andean archaeology", 1, 1963, s. 1–28; D. Collier, *Development of civilization on the coast of Peru*, [w:] *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, eds. J. H. Steward, R. McAdams, D. Collier, A. Palerm, K. A. Wittfogel, R. L. Beals, Social Science Monographs, Vol. 1, Washington, D.C 1955, s. 19–27.

[7] R. Fletcher, op. cit.

[8] E. Graham, *Maya cities and the character of a tropical urbanism*, [w:] *Urban origins in central Africa*, ed. P. J. J. Sinclair, London 1999.

[9] Idem, *Stone Cities, Green Cities*, "Archeological Papers of the American Anthropological Association", 9, 1999, s. 185–194.

[10] R. Fletcher, op. cit.

Konceptualizacja modelu urbanizmu niskiej gęstości nastąpiła przede wszystkim na podstawie badań nad miastami Azji Południowo-Wschodniej[11] i Południowej[12] oraz Majów[13]. Pomimo położenia w różnych obszarach kulturowych, wszystkie one znajdują się na terenach charakteryzujących się wilgotnym i gorącym klimatem. Zasugerowano więc, że istotną rolę w kształtowaniu się ośrodków miejskich niskiej gęstości odegrały warunki klimatyczne[14].

Znamienne jest jednak to, że jako miasta niskiej gęstości opisywane są przede wszystkim pozaeuropejskie ośrodki miejskie, które zlokalizowane są w obrębie obszarów kulturowych, na których badania nie są tak zaawansowane, jak w przypadku tradycyjnie wydzielanych centrów cywilizacyjnych[15]. Pewnym wyjątkiem są interpretowane jako sztandarowe przykłady urbanizmu niskiej gęstości i leżące w centrum Mezoameryki miasta Majów. W zasadzie nie istnieją konceptualizacje miast jako ośrodków miejskich niskiej gęstości w odniesieniu do pozostałych centrów cywilizacyjnych. Również stanowiska typu miejskiego z terenu Andów Centralnych interpretowane są zazwyczaj jako tradycyjne miasta[16]. Rodzi się więc pytanie, czy taki stan rzeczy odzwierciedla rzeczywistość, czy też jest spowodowany jedynie dominacją ustabilizowanych schematów interpretacyjnych, traktujących w sposób aprioryczny każdy ośrodek miejski jako miasto typu tradycyjnego.

URBANIZM ANDYJSKI JAKO URBANIZM NISKIEJ GĘSTOŚCI

Zarówno chronologia, jak i charakter urbanizmu andyjskiego są przedmiotem ożywionej debaty, a zajmowane w niej stanowisko jest w dużym stopniu pochodną założeń teoretycznych i definicji urbanizmu przyjętych przez badacza.

---

[11] B. Dagens, *Angkor, Heart of an Asian Empire*, London 1995.

[12] R. Coningham, P. Gunawardhana, M. Manuel, G. Adikari, M. Katugampola, R. Young, A. Schmidt, K. Krishnan, I. Simpson, G. McDonnell, C. Batt, *The state of theocracy: defining an early medieval hinterland in Sri Lanka*, "Antiquity", No. 81, 2007, s. 699–719.

[13] D. Webster, T. Murtha, D. K. Straight, J. Silverstein, H. Martinez, E. R. Terry, R. Burnett, *The great Tikal earthwork revisited.*, "Journal of Field Archaeology", No. 32 (1), 2007, s. 41–64.

[14] R. Fletcher, op. cit.

[15] Do tradycyjnie wydzielanych centrów cywilizacyjnych można zaliczyć: Egipt i Bliski Wschód, tereny basenu Morza Śródziemnego zajęte przez cywilizacje klasyczne (Grecję i Rzym), zachodnią i północną część Półwyspu Indyjskiego, Chiny, Mezoamerykę oraz Andy Centralne.

[16] L. Lumbreras, *Childe and the urban revolution: the Central Andean experience*, [w:] *The Gordon Childe Colloquium*, Mexico 1986; W. Isbell, *City and state in Middle Horizon Wari*, [w:] *Peruvian Prehistory*, ed. R. W. Keatinge, Cambridge 1988, s. 164–189; S. Pozorsky, T. Pozorsky, *Early Andean Cities*, "Scientific American", 270 (6), 1994, s. 66–72; E. Graham, op. cit.; S. R. Shady, *America's First City? The Case of Late Archaic Caral*, [w:] *Andean archaeology*, Vol. III, eds. H. Silverman, W. Isbell, New York 2006, s. 28–66.

Spośród czterech wyróżnionych przez Krzysztofa Makowskiego orientacji teoretycznych[17] dominujące – odpowiednio wśród archeologów zachodnich i peruwiańskich: porównawcza definicja urbanizmu oraz aksjomatyczna definicja urbanizmu – są w istotnym stopniu obciążone europocentryczną perspektywą. Zgodnie z nią wzorcowymi przykładami urbanizmu są miasta z terenów Bliskiego Wschodu, Egiptu, a także klasycznej Grecji i Rzymu, a rozwój ośrodków miejskich w obrębie innych obszarów kulturowych był analogiczny i zależny od tych samych czynników, w szczególności technologii i organizacji społeczno-politycznej.

Przyjmując funkcjonalną definicję urbanizmu, Makowski podkreśla cztery cechy wyróżniające ośrodki typu miejskiego w Andach Centralnych od ich odpowiedników z innych obszarów kulturowych[18]. Pierwszą z nich jest dominacja architektury publicznej nad mieszkalną do tego stopnia, że średnio struktury wykorzystywane do celów publicznych zajmują około 60% powierzchni całego środowiska. Kolejną jest niestabilność systemów osadniczych, ulegających zasadniczym przeobrażeniom co około 100–600 lat, co bardzo mocno kontrastuje z niezwykłą stabilnością języka architektury publicznej, wyrażającą się w wykorzystywaniu przez tysiąclecia wciąż tych samych podstawowych jednostek architektonicznych. Na podkreślenie zasługuje też bardzo wczesny początek andyjskiej tradycji urbanistycznej (około 2700 roku przed Chrystusem). Znaczące odmienności andyjskiego modelu urbanistycznego od miast Europy i basenu Morza Śródziemnego powodują, że istotnej wagi nabiera analiza porównawcza andyjskiego modelu urbanistycznego w kontekście rozwoju innych pozaeuropejskich tradycji urbanistycznych.

Pierwsze stanowiska z monumentalną architekturą publiczną w Andach Centralnych pojawiają się u schyłku IV tysiąclecia p.n.e. na terenie środkowo-północnego wybrzeża Peru, jeszcze przed upowszechnieniem się ceramiki (np. Aspero, Caral, El Paraiso, Kotosh)[19]. Dają one początek formatywnej tradycji urbanistycznej, która kulminuje w Późnym Okresie Formatywnym (800–500 p.n.e.)[20] w postaci monumentalnych centrów, takich jak Chavín de Huantar, Kunturwasi czy Pampacolca. Po załamaniu się opisywanej tradycji pod koniec

[17] K. Makowski, *Andean urbanism*, [w:] *Handbook of South American Archaeology*, ed. H. Silvermain, W. Isbell, Washington 2008, s. 633–657.

[18] K. Makowski, op. cit.

[19] Sh. Pozorsky, T. Pozorsky, *Early Andean Cities*, op. cit.; S. R. Shady, op. cit.; eidem**,** *Early cultural complexity on the coast of Peru*, [w] *Handbook of South American*…, op. cit., s. 607–632.

[20] W odniesieniu do Późnego Okresu Preceramicznego, Okresu Inicjalnego i Wczesnego Horyzontu w terminologii Rowe'a (1959, 1962) oraz Późnego Okresu Archaicznego i Okresu Formatywnego w terminologii Lumbrerasa (1969) zdecydowałem się na wykorzystanie periodyzacji, którą zaproponował ostatnio Peter Kaulicke (2010).

I tysiąclecia przed Chrystusem, w pierwszych wiekach po narodzeniu Chrystusa wykrystalizowały się regionalne tradycje kulturalne, takie jak Moche (Huacas de Moche, Dos Cabezas, Pampa Grande, Sipan)[21], Lima (Maranga, Cajamarquilla)[22] czy Nazca z monumentalnym stanowiskiem Cahuachi[23].

W kontekście rozwoju andyjskiej tradycji urbanistycznej szczególnie interesujące są jednak ośrodki miejskie datowane od około 600 do 1532 roku po Chrystusie, co w periodyzacji Rowe'a odpowiada okresom od Środkowego Horyzontu po Późny Horyzont[24]. Z uwagi na wysoki poziom rozwoju społeczno-ekonomicznego, politycznego i kulturowego, jak również najlepszy stan rozpoznania archeologicznego, do bardziej szczegółowej analizy zostały wybrane kultury Wari, Tiwanaku, Chimú i Inka. Jedynie w przypadku dwóch ostatnich dysponujemy wzmiankami we wczesnokolonialnych źródłach pisanych, które pozwalają nam jednoznacznie ustalić etniczne i polityczne korelaty archeologicznych jednostek taksonomicznych.

Jednym z dominujących centrów kulturowych Środkowego Horyzontu (600–1000 po Chrystusie) było zlokalizowane w basenie jeziora Titicaca Tiahuanaco. Pomimo faktu, że stanowisko zostało odkryte przez Europejczyków już w pierwszych wiekach po konkwiście[25], a następnie było obiektem intensywnych badań archeologicznych od końca XIX wieku[26], to jednak wciąż jest stosunkowo mało znane. Olbrzymia większość projektów badawczych koncentrowała się na stosunkowo małym obszarze centrum ceremonialnego z monumentalną architekturą publiczną, które zajmuje jedynie niewielką część powierzchni całego stanowiska[27].

Choć większość budowli ceremonialnych, takich jak piramida Akapana, kompleksy Putuni, Kalasasaya (ryc. 1) czy Świątynia Pół-Zagłębiona (*Templo Semisubterraneo*), znajduje się w obrębie wewnętrznej fosy, to jednak również poza nią spotykamy się z monumentalną architekturą publiczną w kompleksie

[21] J. L. Castillo Butters, *The Mochicas*, [w:] *Handbook of South American*…, op. cit., s. 707–729.

[22] C. T. Patterson, P. J. McCarthy, A. R. Dunn, *Polities in the Lurin Valley, Peru, during the Early Intermediate Period*, "Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology", 20, 1982, s. 61–82; K. Makowski, op. cit.

[23] A. D. Proulx, *Paracas and Nazca: Regional cultures on the South Coast of Peru*, [w:] *Handbook of South American*…, op. cit., s. 563–585.

[24] H. J. Rowe, *Archeological dating and cultural process*, "Southwestern Journal of Archaeology", 15 (4), 1959, s. 317–324; idem, *Stages and periods in archaeological interpretation*, "Southwestern Journal of Archaeology", 18 (1), 1962, s. 40–54.

[25] P. Cieza de León, *Crónica del Perú*, Madrid 1880, s. 20–35.

[26] W. J. Janusek**,** *Household and city in Tiwanaku*, [w] *Andean archaeology*, op. cit., s. 183–208.

[27] Ibidem.

Pumapunku. Wydaje się więc, że granice samego centrum ceremonialnego nie były jednoznacznie wyodrębnione. Ponadto, centrum było otoczone sektorami rezydencjonalnymi[28], które stopniowo przechodziły w tereny intensywnie użytkowane rolniczo. W odległości do czterech kilometrów od centrum Tiahuanaco znaleziono również co najmniej dwa stanowiska mieszkalne o powierzchni między 3 a 10 ha, dwanaście – o powierzchni między 1 a 2,9 ha oraz ponad dziewięćdziesiąt o powierzchni mniejszej od 1 ha[29]. Około 25% z nich znajdowało się w odległości nie większej niż 500 metrów od tradycyjnie wyznaczanych granic Tiahuanaco. Obraz ten jest zapewne jedynie cząstkowy z uwagi na fakt, że opiera się tylko na tradycyjnych prospekcjach archeologicznych dokonywanych w terenie wykorzystywanym współcześnie pod uprawę ziemi i wypas zwierząt oraz to, że większość struktur mieszkalnych związanych z kulturą Tiwanaku była wzniesiona z materiałów nietrwałych, które nie zachowały się ze względu na relatywnie wilgotny klimat Altiplano.

W obrębie tradycyjnie wyznaczanych granic Tiahuanaco, w bezpośrednim sąsiedztwie centrum ceremonialnego, odnaleziono w sektorze Mollo Qontu pozostałości licznych zbiorników na wodę (*qochas*), które najprawdopodobniej służyły do magazynowania wody w celu jej późniejszego wykorzystania dla potrzeb rolniczych[30]. Badania w dolinie Tiwanaku udowodniły również istnienie rozwiniętej infrastruktury rolniczej, w szczególności *qochas*, koncentrujących się na południowy zachód od Tiahuanaco oraz na południowym obrzeżu doliny Tiwanaku, a także tak zwanych podwyższonych pól (*raized fields*, *camellones*). Do tej pory nie natrafiano w zasadzie w Tiahuanaco na ślady zwartych dzielnic rzemieślników czy kupców. W oparciu o badania sondażowe wydaje się raczej, że produkcja pozarolnicza odbywała się w ramach poszczególnych gospodarstw domowych albo kompleksów rezydencjonalnych powiązanych z elitami.

W Tiahuanaco współwystępuje więc co najmniej kilka cech typowych dla urbanizmu niskiej gęstości: centrum ceremonialne z monumentalną architekturą publiczną, relatywnie gęste zasiedlenie obszaru intensywnie wykorzystywanego rolniczo w bezpośrednim sąsiedztwie centrum, brak jasnych granic między centralnym ośrodkiem a terenami wiejskimi czy wreszcie infrastruktura hydrauliczna i rolnicza. Tiahuanaco wpisuje się więc lepiej we wzorzec urbanizmu niskiej gęstości niż w definicję miasta tradycyjnego typu.

---

[28] Ibidem; H. W. Isbell, *Wari and Tiwanaku: international identities in the Central Andean Middle Horizon*, [w:] *The Handbook of South American…*, op. cit., s. 744–754; W. Isbell, A. Vranich, *Experiencing the cities of Wari and Tiwanaku*, [w:] *Andean archaeology*, op. cit., s. 169–175.

[29] J. Albarracin-Jordan, J. E. Mathews, *Asentamientos prehispanicos del valle de Tiwanaku*, Vol. I, La Paz 1990, s. 151–162.

[30] W. J. Janusek, op. cit., s. 183–208.

Badania nad Huari, będącym ośrodkiem drugiej ważnej kultury Środkowego Horyzontu – Wari, nie są tak zaawansowane. Jednakże rozpoznanie archeologiczne tego stanowiska wskazuje, że architektura publiczna koncentruje się na obszarze o powierzchni około 2,5 kilometra kwadratowego[31], a pozostałości całego ośrodka zajmują co najmniej 15 kilometrów kwadratowych[32].

Relikty architektury publicznej znajdują się na relatywnie wąskim i długim grzbiecie o stromych zboczach. Charakterystyczne dla Wari są „D"-kształtne, ceremonialne budowle oraz kompleksy pałaców-mauzoleów, które najpierw służyły jako rezydencje elit społecznych, a następnie były przekształcane w miejsca pochówku i kultu pogrzebanych w nich mieszkańców. Przykładami takich kompleksów mogą być chociażby najlepiej przebadane sektory Monjachayoq, Vegachayoq Moqo i Moraduchayuq[33]. W tym kontekście warto zauważyć, że w zasadzie w Huari nie odkryto struktur mogących służyć większej liczbie osób – wręcz przeciwnie, wydaje się, że ceremonie religijne i polityczne były przeprowadzane w ograniczonym gronie, a dostęp do nich był reglamentowany (ryc. 2).

Przynajmniej częściowo centralne sektory Huari były otoczone murami, których zachowane do dziś pozostałości sięgają 5–7 metrów wysokości. Wydaje się jednak, że nie pełniły one funkcji obronnych – brak bowiem na nich parapetów i podestów dla obrońców, nie posiadają one także strzelnic[34]. Przy tak znacznej wysokości obrona korony muru byłaby zatem niemożliwa. Ponadto, mury najprawdopodobniej nie opasywały wszystkich sektorów, lecz jedynie niektóre części stanowiska. Przypuszczalnie funkcją tych konstrukcji było zatem ograniczenie dostępu do najważniejszych budynków, ale nie odgrywały one żadnej istotniejszej roli militarnej.

Podobnie jak w Tiahuanaco, również w Huari nie znaleziono dzielnic rzemieślniczych. Pozostałości działalności produkcyjnej wydają się koncentrować w pobliżu rezydencji elit, jak na przykład w sektorze Moraduchayuq[35]. Centralna część Huari miała również chaotyczny, nieuporządkowany charakter – brak w niej było rozleglejszych, niezabudowanych i dostępnych przestrzeni, które mogłyby służyć jako place targowe czy miejsca zgromadzeń. Brak śladów działalności

[31] L. Manzanilla, *Early urban societies*, [w:] *Emergence and Change in Early Urban Societies*, ed. L. Manzanilla, New York 1997, s. 17–21.

[32] W. Isbell, Ch. Brewster-Wray, L. Spickard, *Architecture and spatial organization of Wari*, [w:] *Huari administrative structure: monumental architecture and state government*, Washington DC 1991, s. 19–54.

[33] H. W. Isbell, *Wari and Tiwanaku*…, op. cit., s. 744–754.

[34] Por. charakterystyka fortyfikacji andyjskich w: E. Arkush, C. Stanish, C. Hastorf, A. Nielsen, T. Topic, J. Verano, C. Stanish, *Interpreting Conflict in the Ancient Andes: Implications for the Archaeology of Warfare*, "Current Anthropology", 46 (1), 2005, s. 3–28.

[35] H. W. Isbell, *Wari and Tiwanaku*…, op. cit., s. 744–754; W. Isbell, A. Vranich, *Experiencing*…, op. cit., s. 175–180.

produkcyjnej na większą skalę i miejsc przeznaczonych do wymiany dóbr sugeruje, że Huari nie było znaczącym ośrodkiem handlu w europejskim rozumieniu tego pojęcia ani centrum działalności wytwórczej. Podstawowe znaczenie miały raczej zadania związane ze sferą administracyjną, religijną i polityczną.

Oprócz dzielnic mieszkalnych, położonych na grzbiecie w bezpośrednim sąsiedztwie sektorów z architekturą publiczną, w pobliżu Huari znajdowały się tereny intensywnie wykorzystywane rolniczo. Na zboczach przyległych wzgórz i w bezpośrednim sąsiedztwie centrum Huari znaleziono ślady infrastruktury rolniczej, w szczególności kanałów irygacyjnych i tarasów uprawnych[36]. Najprawdopodobniej wśród pól znajdowały się liczne, relatywnie niewielkie osady. Obecność tych punktów osadniczych nie jest jednak pewna, gdyż rezultaty dotychczasowych prospekcji archeologicznych nie są jednoznaczne w związku z trudnościami z precyzyjnym datowaniem osad.

Analogicznie jak Tiahuanaco, również Huari nie było stabilne. Gwałtowny rozwój Huari datuje się od około 550–600 roku n.e., po czym stosunkowo szybko osiągnęło ono bardzo dużą liczbę ludności (około 40 tys. mieszkańców), a następnie równie gwałtownie wyludniło się i zostało opuszczone około 900 roku n.e.[37] Nigdy nie zostało już ono ponownie zasiedlone na większą skalę.

W kulturze Wari obecne były także regionalne ośrodki administracyjne, stanowiące przykłady tak zwanego urbanizmu wymuszonego. Należały do nich między innymi Pikillacta[38], Viracochapampa[39], Azangaro[40], a zapewne i Honcopampa[41]. Wznoszenie Viracochapampa i Pikillacta nie zostało nigdy zakończone[42]. Co istotne, również te regionalne ośrodki miejskie okazały się nietrwałe, gdyż po załamaniu się kultury Wari zostały opuszczone i nigdy już nie funkcjonowały na szerszą skalę[43]. Analogicznie jak w przypadku Huari, regio-

---

[36] H. W. Isbell, *Wari and Tiwanaku*…, op. cit., s. 744–754; W. Isbell, A. Vranich, *Experiencing*…, op. cit., s. 175–180; *Prehistory of the Ayacucho Basin, Peru*, Vol. II: *Excavations and Chronology*, eds. R. MacNeish, A. Garcia Cook, L. Lumbreras, R. Vierra, A. Nelken-Terner, Ann Arbor 1981.

[37] H. W. Isbell, *Wari and Tiwanaku*…, op. cit., s. 744–754; W. Isbell, A. Vranich, *Experiencing*…, op. cit., s. 175–180.

[38] G. F. McEwan, *Conclusions the functions of Pikillacta*, [w:], *Pikillacta: the Wari empire in Cuzco*, ed. G. F. McEwan, 2009, s. 147–164.

[39] J. Topic, T. Topic, *El Horizonte Medio en Huamachuco*, "Revista del Museo Nacional", 47, 1983, s. 13–52.

[40] M. B. Anders, *Structure and function at the planned site of Azangaro: cautionary notes for the model of Huari as a centralized secular state*, [w:] *Huari administrative structure*…, op. cit., s. 165–197.

[41] W. H. Isbell, *Honcopampa*, "Expedition", 33 (3), 1991, s. 27–36.

[42] G. F. McEwan, op. cit., s. 147–164.

[43] Ibidem.

nalne centra miejskie odgrywały przede wszystkim rolę administracyjno-religijną, a znaczenie gospodarcze było jedynie pochodną ich roli jako ośrodka władzy i statusu w sferze symbolicznej[44].

Po załamaniu się panandyjskiego horyzontu integracji kulturowej w latach 900–1000 n.e. w Andach Centralnych rozpoczęła się krystalizacja nowych tradycji kulturowych i związanych z nimi organizmów politycznych. Największą z nich była rozwijająca się na północnym wybrzeżu Peru kultura Chimú, która w świetle wczesnokolonialnych źródeł pisanych stanowiła archeologiczny korelat państwa Chimor[45].

Jego głównym ośrodkiem kultury było leżące w dolinie Moche Chan Chan, pełniące rolę stolicy i głównego centrum życia religijnego. Stanowisko to znajduje się na orograficznie prawym brzegu rzeki Moche, już poza zasięgiem nawadnianych pól uprawnych. Składa się na niego przede wszystkim dziesięć rozległych, otoczonych wysokimi murami kompleksów administracyjno-religijno-funeralnych, tak zwanych *ciudadelas*. Pełniły one najpierw rolę pałaców, z których władca zarządzał państwem Chimor, a po jego śmierci były zamieniane w jego mauzoleum i świątynię pogrzebową. Pomiędzy nimi znajdowały się obszary tak zwanej architektury pośredniej (*intermediate architecture*), stanowiącej rezydencje elit społecznych oraz sektory zajęte przez SIAR (*Small Irregular Aglutinated Rooms*), gdzie przypuszczalnie zamieszkiwali przedstawiciele niższych warstw społecznych. Tradycyjnie Chan Chan jest interpretowane jako miasto o charakterystyce typowej dla urbanizmu typu klasycznego[46].

Jednakże Chan Chan lepiej wpisuje się we wzorzec urbanizmu niskiej gęstości niż w tradycyjną definicję miasta. Oprócz klasycznie wyróżnianego centrum z *ciudadelas*, pozostałości monumentalnej architektury publicznej w postaci kompleksów platform połączonych rampami, służących celom ceremonialnym (Huaca Arco Iris, Huaca La Esmeralda), znajdują się również na granicy terenów zajętych przez przedmieścia współczesnego miasta Trujillo, tj. w odległości kilku kilometrów od domniemanego centrum Chan Chan i równocześnie na granicy suchych zboczy i zajętego przez pola uprawne dna doliny. Sugeruje to, że wbrew wcześniejszym interpretacjom nie można ograniczyć terenu omawianego stanowiska jedynie do obszaru położonego w bezpośrednim sąsiedztwie *ciudadelas* (ryc. 3).

[44] Ibidem, s. 147–164.

[45] Ch. Conlee, J. Dulanto, C. J. Mackey, Ch. Stanish, *Late prehispanic sociopolitical complexity*, [w:] *Andean archaeology*… op. cit., s. 209–236; J. Dulanto, *Between Horizons: Diverse configurations of society and power in the late Pre-Hispanic Central Andes*, [w:] *Handbook of South American*…, op. cit., s. 761–782; D. J. Moore, J. C. Mackey, *The Chimú Empire*, [w:] *Handbook of South American*…, op. cit., s. 783–808.

[46] J. Dulanto, op. cit., s. 761–782; D. J. Moore, J. C. Mackey, op. cit., s. 783–808; Ch. Conlee, J. Dulanto, C. J. Mackey, Ch. Stanish, op. cit., s. 209–236.

Ponadto, w pobliżu tradycyjnie wyróżnianych granic Chan Chan odkryto liczne, stosunkowo niewielkie punkty osadnicze i osady, których mieszkańcy zajmowali się najprawdopodobniej rolnictwem i rybactwem[47]. W pobliżu Chan Chan znajdują się tereny zajęte pod współczesną zabudowę związaną z przedmieściami Trujillo oraz wykorzystywane rolniczo. W Późnym Okresie Przejściowym na tych obszarach mogły znajdować się osady z domostwami wzniesionymi z materiałów nietrwałych, a ślady ich istnienia zostały zatarte przez współczesne inwestycje związane z irygacjami i budową domów mieszkalnych. W okresie funkcjonowania omawianego ośrodka miejskiego nie istniała więc zapewne wyraźna granica między terenami zurbanizowanymi i wiejskimi, a *ciudadelas* i świątynie oraz nieliczne dzielnice ze zwartą zabudową były otoczone przez rozległe tereny o niskiej gęstości osadnictwa.

W Chan Chan znaleziono również pozostałości infrastruktury rolniczej, która jest świadectwem wykorzystywania znacznej części terenu tego stanowiska w celach rolniczych. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o kanały irygacyjne doprowadzające wodę z Río Moche oraz o tak zwane zagłębione pola (*sunken fields*), czyli pola otoczone niskimi wałami, na których usunięto wierzchnią warstwę piasku, tak że uprawiane na nich rośliny pobierały wodę bezpośrednio z warstwy wodonośnej. Odkryto też zbiorniki wodne, w szczególności znajdujące się w *ciudadelas* studnie-jeziora, tak zwane *pozos de agua*[48], czyli małe stawki: celowo usuwano wierzchnią warstwę osadów, aż do warstwy wodonośnej, a powstałe w ten sposób zagłębienie samoczynnie napełniało się wodą. W pobliżu Chan Chan znajdują się także pozostałości nieukończonego kanału irygacyjnego kilkudziesięciokilometrowej długości, który miał połączyć doliny Chicama i Moche, tak by dzięki doprowadzeniu wody z Río Chicama możliwe było zagospodarowanie pod uprawę wyżej położonych, płaskich i suchych terenów w pobliżu miasta[49]. Zdecydowana większość terenu w Chan Chan była więc zapewne intensywnie wykorzystywana rolniczo.

Przypuszczalnie przeważająca część ludności Chan Chan zajmowała się rolnictwem i odgrywała rolę personelu pomocniczego (tragarze, muzycy etc.) w kompleksach administracyjno-ceremonialnych. Produkcja wyrobów prestiżowych (tkaniny, przedmioty metalowe i z drewna) była niemal w całości kontrolowana przez elity społeczne i służyła ich celom[50]. Chan Chan najprawdopodobniej nie miało

[47] J. Dulanto, op. cit., s. 761–782; D. J. Moore, J. C. Mackey, op. cit., s. 783–808; Ch. Conlee, J. Dulanto, C. J. Mackey, Ch. Stanish, op. cit., s. 209–236.

[48] D. J. Moore, J. C. Mackey, op. cit., s. 783–808.

[49] E. M. Moseley**,** *The good old days were better: agrarian collapse and tectonics*, "American Anthropologist", 85 (4), 1983, s. 773–799.

[50] R. J. Topic, *Craft production in the kingdom of Chimor*, [w:] *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, eds. M. E. Moseley, A. Cordy-Collins, Washington D.C. 1990, s. 145–176.

więc niezależnego znaczenia ekonomicznego, a jego rola gospodarcza była pochodną pełnionych przez to stanowisko funkcji politycznych i religijnych.

Podobnie jak Huari i Tiahuanaco, również Chan Chan było mało stabilnym ośrodkiem. Powstało ono równocześnie z wykrystalizowaniem się kultury Chimú około roku 1000 n.e. i rozwijało się wraz z nią do około 1470 roku n.e. Natomiast po załamaniu się państwa Chimor wskutek podboju przez Inków Chan Chan uległo stosunkowo szybkiemu wyludnieniu i zostało opuszczone. Było to spowodowane najprawdopodobniej tym, że Inkowie zarządzali regionem Moche z regionalnego centrum administracyjnego położonego w Cajamarca za pośrednictwem wzniesionego przez nich lokalnego ośrodka administracyjnego w Chuiqitoy Viejo[51]. W Późnym Horyzoncie Chan Chan nie pełniło żadnych funkcji administracyjnych ani religijnych.

Analogicznie jak w przypadku Wari, również w Chimor spotykamy się z regionalnymi centrami administracyjnymi będącymi przykładami urbanizmu wymuszonego, takimi jak Manchán i Farfán. Zostały one założone w odległych od centrum państwa regionach po ich podporządkowaniu Chimú, pełniły funkcje administracyjno-rytualne, a po załamaniu się państwa Chimor zostały w przeważającej części opuszczone i już nigdy nie były ponownie zasiedlone na większą skalę[52].

Ostatnim z andyjskich stanowisk miejskich wpisujących się we wzorzec urbanizmu niskiej gęstości jest Cuzco, będące stolicą imperium Tahuantinsuyu. W swojej miejskiej fazie rozwijało się ono bardzo gwałtownie od około 1430 roku n.e. aż do przybycia Hiszpanów w 1532 roku n.e., kiedy to w ciągu kilkunastu lat zostało radykalnie przekształcone według przywiezionych z Europy wzorów klasycznego miasta[53].

W czasach inkaskich centrum miasta zajmowała monumentalna architektura publiczna w postaci świątyń (Coricancha, Sacsayhuaman), rozległych placów, na których odbywały się ceremonie państwowe i religijne (Aucaypata, Cusipata), oraz pałaców-mauzoleów, będących siedzibami kolejnych inkaskich władców, a później ich świątyniami grobowymi, w których wywodzące się od zmarłych rody kierowały kultem mumii swoich przodków[54]. Wokół Cuzco znajdował się skomplikowany system sanktuariów, z których przynajmniej niektóre były również monumentalnymi budowlami, połączonych w symboliczną sieć zwaną *ceque*[55].

---

[51] M. E. Moseley, *Structure and history in the dynastic lore of Chimor*, [w:] *The Northern Dynasties*…, op. cit., s. 1–41.

[52] D. J. Moore, J. C. Mackey, op. cit., s. 783–808.

[53] T. D'Altroy, *The Incas*, New York 2002, s. 109–140.

[54] Ibidem.

[55] B. S. Bauer, *The sacred landscape of the Inca: the Cusco ceque system*, University of Texas 1998, s. 1–54.

Poza ścisłym centrum z architekturą publiczną znajdowały się dzielnice mieszkalne, gdzie według źródeł pisanych zamieszkiwali osadnicy ze wszystkich obszarów imperium. W bezpośrednim sąsiedztwie Cuzco znajdowały się rozległe obszary intensywnie użytkowane rolniczo, o czym świadczą relikty infrastruktury rolniczej w postaci tarasów uprawnych i kanałów irygacyjnych[56]. Ponieważ niemal całość dawnego Cuzco znajduje się pod zabudowaniami współczesnego miasta, trudno stwierdzić, czy dzielnice centralne były w jakikolwiek fizyczny sposób oddzielone od terenów rolniczych, czy też płynnie w nie przechodziły. Biorąc pod uwagę brak jakichkolwiek wzmianek w źródłach pisanych o murach, wałach czy innego typu fizycznych odgraniczeniach, bardziej prawdopodobna jest ta druga możliwość. Wskazuje na nią również obecność kanałów nawadniających i tarasów uprawnych w pobliżu centrum.

W zasadzie nie natrafiono w Cuzco na ślady rozwiniętego na szerszą skalę komercyjnego rękodzieła czy wymiany handlowej. Zarówno obrót dobrami prestiżowymi (ceramika stołowa i tkaniny typu *qompi*, muszle *Spondylus*, pióra, kukurydza), jak i ich produkcja były kontrolowane i zarządzane przez elity społeczne[57]. Cuzco odgrywało też niezwykle istotną rolę jako główny ośrodek administracyjny i polityczny imperium oraz najważniejsze centrum kultu religijnego[58]. Podobnie jak w przypadku Huari, Tiahuanaco i Chan Chan, również znaczenie ekonomicznie Cuzco było wyłącznie pochodną pełnionych przez nie funkcji administracyjnych, politycznych i rytualnych.

Cuzco było mało stabilnym ośrodkiem miejskim. Powstało bardzo gwałtownie i w ciągu 100–150 lat z niewielkiej osady wiejskiej zmieniło się w miasto, w którym mieszkało około 40–50 tys. mieszkańców[59]. Po konkwiście gwałtownie straciło na znaczeniu na rzecz Limy i prawdopodobnie jedynie dzięki zlokalizowaniu w nim siedziby regionalnej administracji kolonialnej nie zostało całkowicie opuszczone (ryc. 4).

Wniosek taki jest tym bardziej uzasadniony, gdy porówna się rozwój Cuzco z opuszczeniem po przybyciu Hiszpanów niemal wszystkich regionalnych inkaskich centrów administracyjnych. W większości zostały one założone na surowym korzeniu i stanowiły przykład urbanizmu wymuszonego. Spośród około dwudziestu takich ośrodków przetrwały tylko te, w których zdobywcy rozlokowali swoją administrację (na przykład Quito, Cajamarca). Pozostałe zaś zostały opuszczone i nigdy więcej ich nie zasiedlono (na przykład Pumpu, Huanuco Pampa, Hatuncolla).

---

[56] T. D'Altroy, op. cit., s. 109–140.

[57] Ibidem, s. 287–310.

[58] H. J. Rowe, *Urban*…, op. cit., s. 1–28.

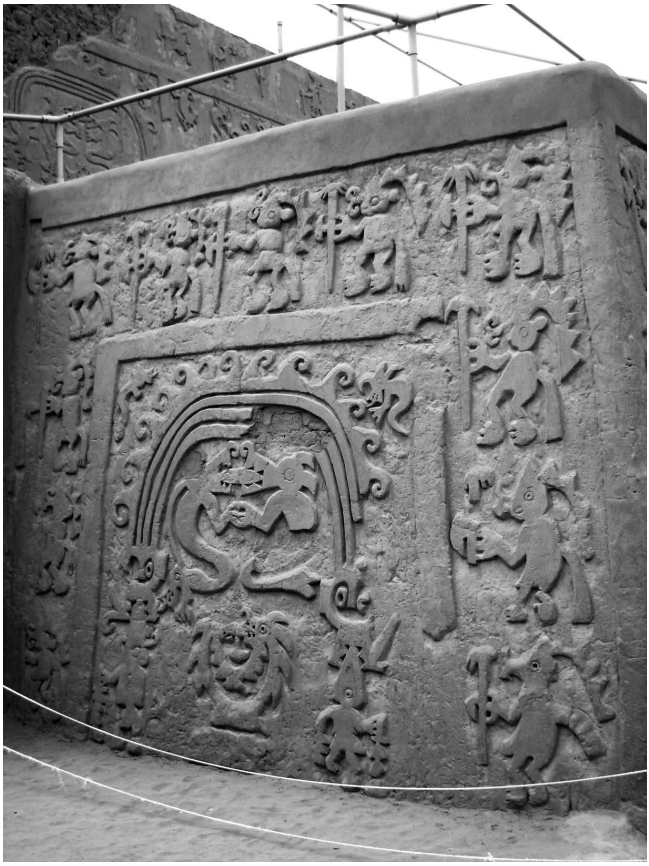
[59] T. D'Altroy, op. cit., s. 109–140.



Ryc. 1. Kalasasaya, jeden z kompleksów ceremonialnych w centrum Tiahuanaco (fot. P. Kalicki)



Ryc. 2. Mur otaczający centralne sektory Huari
(fot. P. Kalicki)



Ryc. 3. Huaca Arco Iris
(fot. P. Kalicki)



Ryc. 4. Inkaskie prowincjonalne centrum administracyjne w Vilcashuman
(fot. P. Kalicki)

WNIOSKI

Największe centra osadnicze, które rozwijały się w Andach Centralnych od Środkowego Horyzontu do konkwisty, wpisują się znacznie lepiej we wzorzec urbanizmu niskiej gęstości niż w tradycyjną wizję miasta. Oprócz typowego dla wszystkich ośrodków miejskich centralnego sektora z architekturą publiczną, były one otoczone rozległą strefą o relatywnie niskiej gęstości osadnictwa, która była intensywnie wykorzystywana rolniczo. Świadczą o tym pozostałości infrastruktury rolniczej, takie jak podwyższone pola (Tiahuanaco), tarasy uprawne (Tiahunaco, Wari, Cuzco), zagłębione pola (Chan Chan), a przede wszystkim niezwykle rozbudowana infrastruktura hydrauliczna, zwłaszcza gęsta sieć kanałów irygacyjnych (Tiahuanaco, Wari, Chan Chan, Cuzco). Dopiero w tym kontekście można zrozumieć, dlaczego architektura publiczna zajmuje ponad połowę powierzchni tych stanowisk – centralne sektory dawnych ośrodków miejskich niskiej gęstości omyłkowo utożsamiono z tradycyjnymi miastami, przez co pominięto w rozważaniach sąsiednie obszary, intensywnie wykorzystywane rolniczo, które w istocie stanowiły funkcjonalną całość z centralnymi sektorami. Z wyjątkiem Huari brak również jakiejkolwiek granicy między terenami zurbanizowanymi i wiejskimi, a centra płynnie przechodziły w obszary wykorzystywane rolniczo.

Charakterystyczny dla andyjskich ośrodków miejskich jest również brak zwartych dzielnic rzemieślników czy kupców. Pozostałości produkcji ceramicznej, metalurgicznej czy tkackiej są bardzo rozproszone i często związane bądź z efemerycznymi strukturami wykorzystywanymi do produkcji *ad hoc*, bądź z rezydencjami elit społecznych. W odróżnieniu od tradycyjnych miast działalność produkcyjna i handlowa nigdy nie odgrywała istotnej roli w rozwoju andyjskich ośrodków miejskich.

Okres funkcjonowania andyjskich centrów urbanistycznych był relatywnie krótki: Tiahuanaco istniało około 500 lat, Wari około 200 lat, Chan Chan około 200–300 lat, a Cuzco jedynie około 100–150 lat. Klasyczne miasta charakteryzują się długą żywotnością: na przykład Rzym istnieje około 2500 lat, Konstantynopol około 2650 lat, Ateny około 3000 lat, Damaszek ponad 3400 lat, a Pekin około 3100 lat. Obok krótkotrwałości andyjskie ośrodki miejskie cechowały się także małą stabilnością – powstawały zazwyczaj na surowym korzeniu lub w miejscu niewielkiej, wcześniejszej osady, przeżywały gwałtowny okres rozwoju, a po załamaniu się organizmu politycznego[60], z którym były

[60] Archeologiczne kultury Wari, Tiwanaku, Chimú i Inka są uznawane za kulturowy korelat organizmów politycznych typu państwowego, przy czym w przypadku Wari i Tiwanaku interpretacja taka opiera się wyłącznie na danych archeologicznych, a w odniesieniu do Chimú i Inka dysponujemy źródłami pisanymi, które określają związane z nimi państwa odpowiednio jako Chimor i Tawantinsuyu.

związane, nigdy nie odzyskały już swojej świetności. Pewnym wyjątkiem jest tutaj Cuzco, które istnieje do dziś, jednak jego charakter, rola i funkcjonowanie zmieniły się diametralnie po opanowaniu go przez konkwistadorów i przekształceniu w typowe miasto kolonialne.

Niezwykle ciekawe jest także częste współwystępowanie centrów miejskich o niskiej gęstości osadnictwa z ośrodkami będącymi przykładem tak zwanego urbanizmu wymuszonego (*compulsory urbanism*)[61]. W przypadku Wari mamy tu do czynienia z jednej strony z Huari, a z drugiej z prowincjonalnymi centrami, takimi jak Pikillacta czy Viracochapampa, w odniesieniu do Chimú odpowiednio z Chan Chan oraz Farfán i Manchán, a w Tawantinsuyu z Cuzco oraz całą serią regionalnych ośrodków administracyjnych, na przykład Vilcashuamán, Hatun Xauxa, Pumpu czy Huánuco Pampa. Warto przy tym zwrócić uwagę, że za każdym razem ośrodkiem miejskim o niskiej gęstości jest główne centrum danego organizmu politycznego (Huari, Chan Chan, Cuzco), podczas gdy przykładami urbanizmu wymuszonego są regionalne centra administracyjne.

Istnienie ośrodków miejskich niskiej gęstości w Andach Centralnych podaje również w wątpliwość hipotezę, iż jednym z najistotniejszych czynników, które doprowadziły do ich powstania, był gorący i wilgotny klimat. Jak bowiem powszechnie wiadomo, pomimo położenia pomiędzy zwrotnikami tereny Środkowoandyjskiego Obszaru Kulturowego charakteryzują się klimatem gorącym i suchym (*Costa*) bądź chłodnym i suchym (*Sierra*).

Analiza andyjskich ośrodków miejskich sugeruje, że zjawisko urbanizmu niskiej gęstości jest w większym stopniu powiązane z czynnikami społeczno-kulturowymi niż przyrodniczymi. Późne centra urbanistyczne w Andach Centralnych w zasadzie nie posiadają rozległych sektorów zamieszkanych przez kupców czy rzemieślników, a działalność produkcyjna i wymiana wydaje się ściśle związana z elitami politycznymi i rytualnymi. Monumentalna architektura publiczna położona w centrum była otoczona rozległymi terenami intensywnie użytkowanymi rolniczo. Charakterystyka andyjskich ośrodków miejskich niskiej gęstości wskazuje więc na to, że pełniły one przede wszystkim funkcje ceremonialno-administracyjne i nigdy nie stanowiły samodzielnych ośrodków życia gospodarczego. Działalność produkcyjna i wymiana były jedynie konsekwencją i pochodną aktywności politycznej i religijnej. Intensywny rozwój rolnictwa na przyległych do centrum obszarach wynikał zapewne z bardzo słabo rozwiniętego transportu, który w Andach Centralnych opierał się wyłącznie na sile ludzkich mięśni, ewentualnie na jucznych lamach. W konse-

[61] Charakterystyka urbanizmu wymuszonego (*compulsory urbanism*) w Andach Centralnych por. C. Morris, *State settlements in Tawantinsuyu: a strategy of compulsory urbanism*, [w:] *Contemporary Archaeology*, ed. M. Leone, Carbondale 1972, s. 393–401.

kwencji niezbędna była produkcja żywności w bezpośrednim sąsiedztwie terenów, na których była ona konsumowana.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt powiązania centrów urbanistycznych niskiej gęstości z pierwszymi organizmami typu państwowego (*pristine states*). Huari i Tiahuanaco stanowiły przypuszczalnie główne ośrodki organizmów politycznych typu państwowego, a wczesnokolonialne źródła pisane potwierdzają, że Chan Chan i Cuzco stanowiły stolice rozległych państw: odpowiednio Chimor i Tawantinsuyu. Powiązanie andyjskich ośrodków miejskich niskiej gęstości z pierwszymi państwami wyjaśnia również ich współwystępowanie ze zjawiskiem urbanizmu wymuszonego, który dotyczy przede wszystkim regionalnych ośrodków administracyjnych rozległych państw.

Ścisłe związki ze sferą władzy politycznej i symbolicznej tłumaczą też nietrwałość ośrodków miejskich niskiej gęstości. Pierwsze państwa były bowiem niestabilne z uwagi na małą instytucjonalizację władzy, silną hierarchizację społeczną, kluczową rolę ekonomii politycznej w życiu gospodarczym (inwestycje w produkcję rolną, kontrola elit społecznych nad wymianą i produkcją dóbr prestiżowych) oraz niewielką rolę dalekosiężnej wymiany handlowej, ograniczającej się przede wszystkim do dóbr prestiżowych (*wealth economy*). Ośrodki miejskie niskiej gęstości odgrywały kluczową rolę w funkcjonowaniu administracji, władzy politycznej i sfery symbolicznej pierwszych państw, a co za tym idzie były zależne od istnienia organizmów politycznych, które powołały je do życia. Miasta rozwijały się więc jedynie dopóty, dopóki stała za nimi władza państwowa i prestiż symboliczny związany z państwem, a po ich załamaniu się zamierały. Powodem niestabilności ośrodków miejskich niskiej gęstości w Andach był więc fakt, że ich rola gospodarcza była tylko pochodną znaczenia polityczno-religijnego i nie miała samodzielnego charakteru.

Wnioski płynące z analizy andyjskich centrów urbanistycznych niskiej gęstości mogą być aktualne także dla miast niskiej gęstości w innych regionach świata. Również one były bowiem mało stabilne i stosunkowo krótkotrwałe, a co najważniejsze, nie przetrwały upadku organizmów politycznych, z którymi były związane.

Badania nad urbanizmem andyjskim znajdują się jednak wciąż w początkowej fazie, a przedstawione w niniejszym artykule hipotezy wymagają dalszej weryfikacji. Niemniej jednak pierwsze rezultaty badań andyjskich ośrodków miejskich wskazują, że ich rozwój i funkcjonowanie lepiej wpisuje się w model urbanizmu niskiej gęstości niż tradycyjnego. Porównawcza analiza andyjskich centrów urbanistycznych umożliwia nie tylko zrozumienie fenomenu rolniczego urbanizmu niskiej gęstości, lecz wnosi także istotny wkład w badania nad urbanizmem jako zjawiskiem społecznym, kulturowym i ekonomicznym.

ANDEAN URBANISM AS LOW-DENSITY URBANISM?

ABSTRACT

Patterns of development of European and Mediteranean cities were used as a basis for conceptualization of notions of city, urbanism and urban revolution, which were later used to built interpretations of Andean urban centers. However studies of urban cities in Maya lowlands, South and Southeast Asia lead to the discovery of low-density urban cities which were characterized by city center with public architecture surrounded by vast areas with relatively low population density with intensive agriculture and sophisticated agricultural infrastructure.

Due to domination of public architecture in the city centers (on average 60% of site's area), intensive agriculture in the cities based on agricultural infrastructure and lack of long-term stability of urban centers Andean urbanism may be considered an example of low-density urbanism. Tiahuanaco, Huari, Chan Chan and Cuzco presumably constitiuted Andean low-density urban centers.

Presence of low-density urban centers in dry climate suggest that importance of environmental factors for the development of low-density urbanism may be overestimated. Probably more important were socio-economical factors common for large pristine states like pronounced social hierarchy, low institutionalization of political power, weak interregional exchange in staple goods and important role of wealth economy in political economy. Thus low-density urban centers seem to be primarily religious and political, not economical centers. Separation of urban processes and economic development triggered the compulsory urbanism and as a consequence caused long-term instability of Andean low-density urban centers.

KEYWORDS

agrarian-low den sity urbanism, Central Andes, Peru, Tiwanaku Wari, Chimú, Inka, Chan Chan, archaeology, cities

BIBLIOGRAFIA

1. Albarracin-Jordan J., Mathews, J. E., *Asentamientos prehispanicos del valle de Tiwanaku*, Vol. I, La Paz 1990.
2. Anders M. B., *Structure and function at the planned site of Azangaro: cautionary notes for the model of Huari as a centralized secular state*, [w:] *Huari administrative structure: prehistoric monumental architecture and state government*, eds. W. H. Isbell, G.F. McEwan, Washington D.C. 1991, s. 165–197.
3. Arkush E., Stanish C., Hastorf C., Nielsen A., Topic T., Verano J., Stanish C., *Interpreting Conflict in the Ancient Andes: Implications for the Archaeology of Warfare*, "Current Anthropology", Vol. 46 (1), 2005, s. 3–28.
4. Bauer B. S., *The sacred landscape of the Inca: the Cusco ceque system*, University of Texas Press 1998.

5. Castillo Butters J. L., *The Mochicas*, [w:] *Handbook of South American archaeology*, eds. H. Silverman, W. Isbell, Washington 2008, s. 707–729.
6. Childe G., *The urban revolution*, "The Town Planning Review", Vol. 21 (1), 1950, s. 3–17.
7. Cieza de León P., *Crónica del Perú*, Madrid 1880.
8. Collier D., *Development of civilization on the coast of Peru*, [w:] *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, eds. J. H. Steward, R. McAdams, D. Collier, A. Palerm, K. A. Wittfogel, R. L. Beals, Social Science Monographs, Vol. 1, Washington D.C. 1955, s. 19–27.
9. Coningham R., Gunawardhana P., Manuel M., Adikari G., Katugampola M., Young R., Schmidt A., Krishnan K., Simpson I., McDonnell G., Batt C., *The state of theocracy: defining an early medieval hinterland in Sri Lanka*, "Antiquity", Vol. 81, 2007, s. 699–719.
10. Conlee Ch., Dulanto J., Mackey C. J., Stanish Ch., *Late prehispanic sociopolitical complexity*, [w:] *Andean archaeology*, Vol. III, ed. H. Silverman, New York 2004, s. 209–236.
11. Cortés H., *List drugi z 30 października 1520 roku do cesarza Karola V*, [w:] idem, *Listy o zdobyciu Meksyku*, tłum. M. Mróz, R. Tomicki, Gdańsk 1997.
12. Dagens B., *Angkor, Heart of an Asian Empire*, London 1995.
13. D'Altroy T., *The Incas*, New York 2002.
14. Dulanto J., *Between Horizons: Diverse configurations of society and power in the late Pre-Hispanic Central Andes*, [w:] *Handbook of South American archaeology*, eds. H. Silverman, W. Isbell, Washington 2008, s. 761–782.
15. Fletcher R., *Low-density agrarian-based urbanism: A comparative view*, "Insights", Vol. 2 (4), 2009, s. 2–19.
16. Graham E., *Stone Cities, Green Cities*, "Archeological Papers of the American Anthropological Association", Vol. 9, 1999, s. 185–194.
17. Graham E., *Maya cities and the character of a tropical urbanism*, [w:] *Urban origins in central Africa*, ed. P.J. Sinclair, London1999.
18. Isbell W. H., *City and state in Middle Horizon Wari*, [w:] *Peruvian Prehistory*, ed. R. W. Keatinge, Cambridge 1988, s. 164–189.
19. Isbell W. H., *Honcopampa*, "Expedition", Vol. 33 (3), 1991, s. 27–36.
20. Isbell W. H., Vranich A., *Experiencing the cities of Wari and Tiwanaku*, [w:] *Andean archaeology*, Vol. III, ed. H. Silverman, New York 2004, s. 167–182.
21. Isbell W. H., *Wari and Tiwanaku: international identities in the Central Andean Middle Horizon*, [w:] *The handbook of South American archaeology*, eds. H. Silverman, W. H. Isbell, New York 2008, s. 730–759.
22. Isbell W. H., Brewster-Wray Ch., Spickard L., *Architecture and spatial organization of Wari*, [w:] *Huari administrative structure: monumental architecture and state government*, Washington DC 1991, s. 19–54.
23. Janusek W. J., *Household and city in Tiwanaku*, [w] *Andean archaeology*, Vol. III, ed. H. Silverman, New York 2004, s. 183–208.
24. Kaulicke P., *Las cronologías del Formativo. 50 años de investigaciones japonesas en perspectiva*, Lima 2010.

25. Kiełczewska-Zalewska M., *Geografia osadnictwa*, Warszawa 1976.
26. Lumbreras G. L., *De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Peru*, Lima 1969.
27. Lumbreras G. L., *Childe and the urban revolution: the Central Andean experience*, [w:] *The Gordon Childe Colloquium*, Mexico 1986.
28. *Prehistory of the Ayacucho Basin, Peru*, Vol. II: *Excavations and Chronology*, eds. R. MacNeish, A. Garcia Cook, L. Lumbreras, R. Vierra, A. Nelken-Terner, Ann Arbor 1981.
29. Makowski K., *Andean urbanism*, [w:] *Handbook of South American Archaeology*, eds. H. Silvermain, W. H. Isbell, Washington 2008, s. 633–657.
30. Manzanilla L., *Early urban societies*, [w:] *Emergence and change in early urban societies*, ed. L. Manzanilla, New York 1997, s. 3–40.
31. McEwan G. F., *Pikillacta, architecture and construction requirements*, [w:] *Pikillacta: the Wari empire in Cuzco*, ed. G. F. McEwan, University of Iowa Press 2009, s. 63–84.
32. McEwan G. F., *Conclusions the functions of Pikillacta*, [w:] *Pikillacta: the Wari empire in Cuzco*, ed. G. F. McEwan, University of Iowa Press 2009, s. 147–164.
33. Moore D. J., Mackey J. C., *The Chimú Empire*, [w:] *Handbook of South American archaeology*, eds. H. Silverman, W. H. Isbell, Springer 2008, s. 783–808.
34. Morris C., *State settlements in Tawantinsuyu: a strategy of compulsory urbanism*, [w:] *Contemporary Archaeology*, ed. M. Leone, Carbondale 1972, s. 393–401.
35. Moseley E. M., *The good old days were better: agrarian collapse and tectonics*, "American Anthropologist", Vol. 85 (4), 1983, s. 773–799.
36. Patterson C. T., McCarthy P. J., Dunn A. R., *Polities in the Lurin Valley, Peru, during the Early Intermediate Period*, "Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology", Vol. 20, 1982, s. 61–82.
37. Pozorsky S., Pozorsky T., *Early Andean Cities*, "Scientific American", Vol. 270 (6), 1994, s. 66–72.
38. Pozorsky S., Pozorsky T., *Early cultural complexity on the coast of Peru*, [w] *Handbook of South American archaeology*, eds. H. Silverman, W. H. Isbell, Washington 2008, s. 607–632.
39. Proulx A. D., *Paracas and Nazca: Regional cultures on the South Coast of Peru*, [w:] *Handbook of South American archaeology*, eds. H. Silverman, W. H. Isbell, Washington 2008, s. 563–585.
40. Rowe H. J., *Archeological dating and cultural process*, "Southwestern Journal of Archaeology", t. 15, 1959, nr 4, s. 317–324.
41. Rowe H.J., *Stages and periods in archaeological interpretation*, „Southwestern Journal of Archaeology", Vol. 18 (1), 1962, s. 40–54.
42. Rowe H. J., *Urban settlements in ancient Peru*, "Ñawpa Pacha: an international series for Andean archaeology", Vol. 1, 1963, s. 1–28.
43. Shady Solis R., *America's First City? The Case of Late Archaic Caral*, [w:] *Andean archaeology*, Vol. III, eds. H. Silvermain, W. H. Isbell, New York 2006, s. 28–66.
44. Topic J., Topic T., *El Horizonte Medio en Huamachuco*, "Revista del Museo Nacional", 47, 1983, s. 13–52.

45. Topic R. J., *Craft production in the kingdom of Chimor*, [w:] *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, eds. M. E. Moseley, A. Cordy-Collins, Washington D.C. 1990, s. 145–176.
46. Webster D., Murtha T., Straight D. K., Silverstein J., Martinez H., Terry E. R., Burnett R., *The great Tikal earthwork revisited*, "Journal of Field Archaeology", No. 32 (1), 2007, s. 41–64.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

AGATA RUSNAK-KOZŁOWSKA
(Uniwersytet Wrocławski)

PRZESTRZEŃ GOTYCKIEJ KAPLICY MIESZCZAŃSKIEJ NA DOLNYM ŚLĄSKU W KONTEKŚCIE RÓŻNORODNOŚCI PEŁNIONYCH PRZEZ NIĄ FUNKCJI

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest kaplica przykościelna, wystawiana w okresie gotyku przy farach miejskich na Dolnym Śląsku, która dzięki osobie fundatora, pełnionym funkcjom i uzyskanej formie artystycznej stanowiła często czuły barometr stosunków budujących strukturę społeczności miejskiej. Jej przestrzeń, zgodnie z zasadniczym przeznaczeniem, stanowiła strefę kontaktów z sacrum, miejsce manifestacji pobożności, obszar zabezpieczający doczesne i pośmiertne potrzeby skierowane w stronę transcendencji duszy. Była kameralnym wnętrzem służącym grupowej liturgii i indywidualnej dewocji, przyjmując charakter oratorium, sanktuarium czy sepultury. Charakter ten wyznaczany był przez światopogląd teologiczno-filozoficzny i społeczny potencjalnego fundatora, kształtowany zarówno w oparciu o głębokie studia teologiczno-filozoficzne, jak i obiegową pobożność.

Jednocześnie kaplica pozostawała doskonałym narzędziem komunikowania znaczeń pozasakralnych, przynależących do obszaru świeckich relacji społecznych. Stanowiła szczególną przestrzeń, która odbijała w swojej formie artystycznej rosnące znaczenie patrycjatu kupieckiego, a z czasem też środowisk rzemieślniczych. Wiązało się ono ze wzmożonymi ambicjami do autoprezentacji i wizualizacji pozycji realnie zajmowanej lub przynajmniej antycypowanej w hierarchii wspólnoty komunalnej. Demonstracja doczesnego znaczenia następowała przy wykorzystaniu strategii przejętej od elit feudalnych, która opierała się na fundacji obiektów sakralnych. Możliwości ekonomiczne mieszczaństwa skłaniały jednocześnie fundatorów do finansowania obiektów o skromniejszych kształtach niż wystawiane przez władców kościoły i klasztory. Idealnym rozwiązaniem okazała się właśnie kaplica przykościelna, pozostająca w zasięgu możliwości finansowych kupców i rzemieślników, a jednocześnie nadal na tyle kosztowna, że jej budowa pozostawała świetną deklaracją o religijno-społecznym charakterze.

Przenikanie na grunt śląski modeli zachowań związanych z praktyką fundowania przykościelnych kaplic nastąpiło dzięki kontaktom handlowym z wielkimi centrami kupieckimi, między innymi z Hanzą. W efekcie obiekty śląskie powstawały w formułach inspirowanych świątyniami Lubeki – zwykle lokalizowano je wzdłuż obu naw bocznych korpusu nawowego kościoła, pomiędzy przyporami, które odpowiednio przedłużano i zamykano ścianami zewnętrznymi, tworząc ciąg ujednoliconych pod względem głębokości i wysokości aneksów. Doskonałym tego przykładem mogą być obiekty przy kościele św. Marii Magdaleny i św. Elżbiety we Wrocławiu czy też przy kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Jednocześnie stosowane typy sklepień i detal rzeźbiarsko-architektoniczny wskazują na odrzucenie rozwiązań hanzeatyckich w obrębie aranżacji wnętrz wystawianych kaplic. Dla lokalnego poczucia formy atrakcyjniejsze pozostawały modele wywodzące się z tradycyjnie dla Śląska wzorcotwórczych obszarów Czech, Saksonii i Łużyc. Przejęcie koncepcji kaplicy przykościelnej z terenów hanzeatyckich połączyło się więc jednocześnie z czerpaniem inspiracji ze środowisk artystycznych sytuujących się na południe i południowy zachód od Śląska, a w przypadku najwybitniejszych realizacji legnickich z sięganiem po wzorce artystyczne o proweniencji angielskiej.

Przemyślane łączenie dwóch odrębnych stylistyk wskazuje na świadome wykorzystywanie istniejących wzorców celem wykreowania własnej koncepcji architektoniczno-rzeźbiarskiej, odpowiadającej w warstwie semantycznej potrzebom generowanym przez nową grupę fundatorów, dostrzegającą w finansowaniu kaplic przykościelnych skuteczne narzędzie reprezentacji.

SŁOWA KLUCZOWE

kaplica, architektura gotycka, kultura mieszczańska, Dolny Śląsk

INFORMACJE O AUTORCE

Agata Rusnak-Kozłowska
Instytut Historii Sztuki
Uniwersytet Wrocławski
agata.rusnak@gmail.com

Tematem artykułu jest szczególne zjawisko w obrębie architektury gotyckiej, jakim stała się kaplica przykościelna, wystawiana dzięki fundacjom mieszczańskim przy świątyniach farnych lub klasztornych na Dolnym Śląsku w okresie od ostatniej tercji wieku XIV aż po koniec XV stulecia. Kaplica ta, poprzez osobę fundatora, definiującego pełnione przez nią funkcje oraz wpływającego na nadaną jej formę artystyczną, stanowiła często w dynamicznie kształtującym się układzie średniowiecznych sił komunalnych niezwykle czuły barometr re-

ligijnej egzaltacji, życiowych światopoglądów oraz stosunków budujących strukturę miejskiej społeczności. Nadawane jej funkcje wiązały się oczywiście przede wszystkim z kreowaniem przestrzeni o charakterze sacrum, która miała odpowiadać na zespół potrzeb kultowo-dewocyjnych i eschatologicznych, jak w przypadku oratorium czy sepultury. Jednak na marginesie tych oficjalnych funkcji sakralnych wyznaczyć można zadania przynależące do obszaru zupełnie laickich sfer znaczeń i interesów. W tym kontekście istotna wydaje się analiza poszczególnych funkcji i stojących za nimi motywów, które mogą umożliwić wskazanie, jak mentalność średniowiecznego społeczeństwa miejskiego determinowała kształtowanie przestrzeni, w tym wypadku sakralnej.

Pierwotnie fundacja kaplicy stanowiła element etosu władcy, który w ten sposób generował przestrzeń służącą jego indywidualnej dewocji lub pełniącą rolę sepultury, czego przykładem może być kaplica Karola Wielkiego w Akwizgranie. Monarsza fundacja obiektu sakralnego postrzegana była przede wszystkim w kategoriach obowiązku czci względem Boga, z mandatu którego władca sprawował swoje rządy, przy jednoczesnym przeświadczeniu, że tak udokumentowaną wiernopoddańczą pobożność Bóg nagrodzi protekcją i łaską, obejmującą rodzinę oraz poddanych fundatora. Tym samym *Princeps Fundator*, dokonujący fundacji sakralnej, podkreślał wyjątkowy związek łączący go ze sferą transcendencji[1]. Legitymizował w ten sposób swoje prawo do korony i posiadanej pozycji społecznej[2], sytuując realizacje sakralne nie tylko w obszarze prezentacji własnej postawy religijnej, ale i w sferze skutecznych instrumentów sprawowania władzy.

Wraz z dynamicznie zmieniającą się strukturą średniowiecznego społeczeństwa i wykształcającą się warstwą mieszczaństwa pojawiła się praktyka zawłaszczania elementów przynależnych wcześniej do etosu władcy. Prosperita gospodarcza i poszerzająca się autonomia polityczna miast zaowocowała potrzebą sygnalizowania przez społeczność komunalną nowej, wyższej niż dotychczas, pozycji finansowo-prawnej[3]. Zdobywane przywileje i immunitety,

[1] R. Michałowski, *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, [w:] *Fundator i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000, s. 14–15.

[2] Idem, *Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 14; idem, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI–XII wieku),* „Kwartalnik Historyczny", 1984, z. 1, s. 3–24.

[3] M. Goliński, *Wokół problematyki formowania się stanu mieszczańskiego w Polsce*, [w:] *Studia z historii społecznej*, red. M. Goliński, S. Rosik, „Scripta Historica Medeivalia", Wrocław 2012, s. 26–28; H. Samsonowicz, *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 1991, s. 63-64, S. Russocki, *Mieszczanie w strukturach stanowych późnośredniowiecznej Polski*, [w:] *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1991, s. 219.

uniezależnianie się władz municypalnych od lokalnych feudałów, pojawienie się archiwów i kancelarii miejskiej, rozwój szkolnictwa, dostarczającego wiedzę splatającą się następnie z praktyką zawodową kupców i rzemieślników, a także dalekie wyprawy handlowe, sprzyjające przenoszeniu wzorów kulturowych z odległych, rozwiniętych centrów gospodarczych[4] – te wszystkie czynniki kreowały nowy model człowieka, w którym obok potrzeb związanych z zabezpieczeniem codziennej egzystencji pojawiło się również pragnienie manifestacji nowej pozycji w świecie. Stąd najpierw całe komuny miejskie, a z czasem również bogate i znamienite rody patrycjuszowskie czy też różne korporacje komunalne zaczęły przejmować możnowładczy obowiązek i przywilej fundacyjny, widząc w nim skuteczną technikę reprezentacji zarówno przed Bogiem, ku czci którego wystawiana była świątynia, jak i przed współobywatelami, którzy konfrontowani byli z hojnością i potencją poszczególnych fundatorów[5]. Gminy miejskie uczestniczyły więc finansowo i organizacyjnie we wznoszeniu katedr, kościołów farnych, a także świątyń klasztornych. Przedsięwzięcia te stanowiły efekt zbiorowego wysiłku i dawały świadectwo nie tylko pobożności mieszczańskiego żywiołu, ale też jego możliwości ekonomicznych i uzyskanej rangi społecznej, które wspólnie pozwoliły mu przyjąć nobilitujący status fundatora. Finansowanie budowy kościoła stanowiło jednak olbrzymie wyzwanie ekonomiczne, któremu podołać mogła jedynie cała wspólnota komunalna. Tymczasem gotowość do sięgania po zarezerwowany dotąd dla elit rządzących przywilej fundowania obiektów sakralnych była powiązana z wyłanianiem się z „jednolitej" masy mieszczańskiej mniejszych grup, szukających skutecznych sposobów manifestacji własnej, indywidualnej obecności w przestrzeni religijno-społecznej miasta. Z tego też powodu szczególną popularnością zaczęły się cieszyć kaplice przykościelne, znajdujące się w ekonomicznym zasięgu poszczególnych rodów patrycjuszowskich lub korporacji komunalnych. Fundacja całej świątyni, choć nacechowana nobilitującą symboliką *imitatio regis*, pozostawała poza ich możliwościami. W przeciwieństwie do kościoła, fundacja kaplicy sytuowała się w obrębie realnych możliwości poszczególnych grup mieszczańskich, nadal jednak generując odpowiednio wysoki koszt, który decydował o spektakularności tego zadania fundacyjnego. Tym samym pozwalała na manifestację żarliwości religijnej, objawiającej się ową gotowością do podejmowania zadań ekonomicznie heroicznych celem zagwarantowania zbawienia.

[4] J. Drabina, *Życie codzienne w miastach śląskich XIV i XV wieku*, Opole 1991, s. 53, 70–71.

[5] W przypadku fundacji fary miejskiej swoistym adresatem komunikatu zawartego w finansowaniu świątyni parafialnej przez właściwą jej gminę miejską mogła być inna gmina, z którą rywalizowano na gruncie polityczno-gospodarczym.

To zjawisko uzurpacji, strategii fundacyjnej przypisywanej wcześniej władcom feudalnym, znajdowało głębsze uzasadnienie w zmianach światopoglądowych, które następowały stopniowo od XIII wieku. Wynikały one przede wszystkim z narastającej na gruncie refleksji filozoficzno-teologicznej tendencji do dowartościowywania jednostkowego bytu ludzkiego. Popularyzacja nominalizmu Ockhama w XIV wieku, sprzężona z kryzysem feudalnego uniwersalizmu, zapowiadała odejście od ponadindywidualnej organizacji świata i postulowała rewaloryzację pojedynczego istnienia, początkowo w obrębie refleksji teoretycznej, a z czasem również w uniwersum relacji społecznych[6]. Generowało to powolny wzrost partykularnych ambicji doczesnych i poczucia wartości grup i jednostek, które wcześniej nie pretendowały do manifestowania swojej, mało zresztą wówczas znaczącej, pozycji. Sprzyjała temu również tendencja do przesunięcia akcentów w obrębie ustaleń teologicznych, gdyż już w XIII wieku zarysowało się powolne zastępowanie monarchicznej koncepcji Boga, według której wierni stanowili odpowiednik poddanych, wizją Boga-człowieka[7]. Przesunięcie akcentu na człowieczy aspekt Chrystusa sprzyjało docenieniu pojedynczego ludzkiego bytu i znalazło też odzwierciedlenie w indywidualizacji praktyk kultowo-dewocyjnych. Skorelowane to zostało z przypisywaniem każdemu człowiekowi personalnej odpowiedzialności za grzechy, zdolności do indywidualnie rozumianej pokuty i gotowości do żarliwej modlitwy, zapewniającej bliski i osobisty kontakt z Bogiem[8].

W efekcie model celebry grupowej pod przewodnictwem wykwalifikowanego pośrednika, czyli kapłana, zastępowano interioryzacją przeżyć religijnych, a ceremonialny rytuał powoli pogłębiano przez indywidualną kontemplację i paraliturgiczne formy kultu. Wraz z tą rewaloryzacją jednostki silniej zaakcentowane zostało dychotomiczne ujęcie ludzkiej egzystencji jako rozpiętej pomiędzy groźbą potępienia i nadzieją zbawienia. Obsesja grzechu, śmierci i piekła kształtowała eschatologiczny lęk i wiarę we wszelkie dostępne działania dewocyjne, które miałyby zapewnić wiernemu odpuszczenie grzechów, dobrą śmierć, skrócenie mąk czyśćcowych i ostatecznie zbawienie. W tym kontekście nie dziwi fakt, że na ów okres przypadła popularyzacja kultu świętych jako orędowników ludzkich spraw przed boskim majestatem[9]. Poza tym

[6] R. Palacz, *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, s. 368, 371.

[7] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 162.

[8] J. Baszkiewicz, *Średniowieczna myśl polityczno-społeczna*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, s. 503; A. Hauser, *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1, Warszawa 1974, s. 184.

[9] A. Vauchez, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 424; E. Wiśniowski, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV–XV wieku*, „Znak" 1971, r. XXIII, nr 205–206, s. 872; S. Kwiatkowski,

od XIV wieku następowało stopniowe zrywanie z liturgią jako podstawowym sposobem modlitwy na rzecz indywidualnej kontemplacji, przy jednoczesnym akcentowaniu wewnętrznej gorliwości religijnej, nie zaś jej zewnętrznych, zrytualizowanych przejawów. Duże znaczenie dla nowej koncepcji dewocji miały kazania, stanowiące praktykę ewangelizacyjną zakonów żebraczych, które idąc w parze ze spowiedzią indywidualną, akcentowały osobisty kontakt wiernego z Bogiem. Być może obowiązek nauczania został zlecony zakonom żebraczym już w XIII wieku i nawiązywał do napomnienia skierowanego do wrocławskiego biskupa w 1248 roku przez legata papieskiego Jakuba z Liege. Papieski wysłannik postulował w nim nauczanie kleru i ludu nie tylko w okresie Wielkiego Postu i Adwentu, ale przez cały rok we wszystkich kościołach diecezji. Ostatecznie legat Filip z Fermo przedstawił w 1279 roku pełny program katechizacyjny, dostosowany potem do wypracowanej przez scholastykę nauki o Trójcy Świętej, Wcieleniu, Męce Pańskiej, Duchu Świętym, zmartwychwstaniu ciał i siedmiu sakramentach, która w sposób adekwatny do poziomu słuchaczy przekazywana była następnie przede wszystkim przez zakon dominikanów[10].

Fundacja kaplicy przykościelnej konweniowała więc idealnie z istotą praktyk dewocyjnych, stawiających przed wiernymi zadanie polegające na zjednaniu sobie przychylności świętego patrona lub samego Stwórcy. Towarzyszący fundacji wysiłek finansowy wskazywał na wartość tej złożonej Bogu ofiary, która postrzegana była w kategoriach daru do odwzajemnienia. Wiązało się to ze zjawiskiem przenoszenia w sferę religii struktur feudalnej organizacji świata i traktowania Boga jako najwyższego suzerena, który „obrażony […] potrafił się zemścić w jak najbardziej realny sposób, ale uczczony darem musiał odwzajemnić się w dwójnasób, aby potwierdzić swą boską moc w oczach wiernych”[11]. Przychylność Absolutu w perspektywie wieczności miała gwarantować zbawie-

---

Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w., „Roczniki Towarzystwa Nauk w Toruniu” 1979, z. 3, s. 53–54.

[10] Świadectwem kazań mogą być wykłady dominikanina Peregryna z Opola wygłaszane w Raciborzu, na dworze książęcym i w tamtejszym kościele Dominikanów. Miały one niezwykle barwny charakter, gdyż obok przykładów z życia świętych, opowiadań ludowych, porównań ze świata zwierząt zawierały pouczenia moralne, mniej dogmatyczne. Dotyczyły one problemu grzechu, pokuty, kary i potępienia, ale też łaski, zbawienia, dobroci bożej i uczynków miłosierdzia. Można podejrzewać, że podobny zakres tematyczny podejmowali inni kaznodzieje. We Wrocławiu słynny był bł. Czesław. W Złotoryi w 1258 roku, zapewne na zaproszenie franciszkanów, działał najwybitniejszy minorycki kaznodzieja ludowy tego czasu, Bertold z Regensburga. K. Dola, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, Opole 1996, s. 78–79.

[11] M. R. Pauk, *Działalność fundacyjna możnowładztwa czeskiego i jej uwarunkowania społeczne (XI–XIII wiek)*, Kraków–Warszawa 2000, s. 195.

nie, natomiast w życiu doczesnym skutkować fortuną i pomyślnością. Trwałym piętnem na średniowiecznej mentalności religijnej odcisnęła się wiara w świętych wspomożycieli, patronów i opiekunów, którzy ze względu na swą pierwotną ludzką egzystencję postrzegani byli jako „obywatele dwóch światów", zawsze gotowi przybyć z pomocą i wsparciem wzywającemu ich wiernemu. Ta wiara i specjalna *devotio*, której najlepszym wyrazem był ślub pielgrzymki lub pobożnej fundacji, zapewniała łaskę transcendentnej względem człowieka siły[12]. Ujmowanie związków ze sferą transcendencji w kategoriach układów feudalnych wzmacniała kupiecka mentalność i merkantylne podejście również do sfery sacrum. Wiara i ufność w świętego stanowiła bowiem niejako wewnętrzny warunek otrzymania łaski, ale uznawano, że samo *oratium* nie wystarcza. Konieczny był jeszcze akt, który zjednałby świętego w określonej sprawie – obok modlitwy zasadniczym elementem praktyki wypraszania łaski stawał się więc ślub, wotum[13]. Skłaniało to członków wspólnoty komunalnej do traktowania świętego jako kontrahenta i ujmowania wzajemnych stosunków w formie swoistej transakcji handlowej[14]. Wraz z praktyką „pogoni za odpustami" i szeregiem określonych w ramach życia parafialnego czynności dewocyjnych składało się to na specyfikę mieszczańskiej pobożności.

Jednocześnie narastająca tendencja do indywidualizowania ludzkiej egzystencji w połączeniu z odmienną specyfiką organizacji życia w komunie miejskiej, gdzie zwłaszcza w przypadku rzemieślników model wielopokoleniowego rodu zastępowała rodzina kilkuosobowa, mogły powodować poczucie osamotnienia i znikomości istnienia. Przeciwdziałał temu korporacyjny charakter średniowiecznego społeczeństwa, który kazał jednostkom łączyć się we wspólnoty, znoszące izolację. Stąd na późne średniowiecze przypada gwałtowny rozwój szeregu wspólnot, do których można było dołączyć na mocy własnej, wolnej decyzji. Cechy, gildie i bractwa, oprócz przypisanych im zadań o charakterze zawodowym, społecznym, kulturalnym bądź religijnym, miały też zabezpieczać potrzebę przynależności do większej całości i dawać poczucie wsparcia ze strony silniejszej i większej grupy niż pojedyncza rodzina. Jacques Le Goff dowodził, że średniowieczna mentalność rozpatrywała jednostkę głównie w kontekście jej przynależności do zbiorowości, jako uwikła-

[12] A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne" 1971, t. 19, z. 2, s. 141.

[13] Te dwa pierwiastki: modlitwa i ślub wyrażały pewną dwoistość kontaktu człowieka z Bogiem: nawiązanie z nim bliskiego kontaktu przez *oratio*, a następnie zawarcie kontraktu, czyli złożenie ślubu, wynikającego z czysto merkantylnego rozumienia układów z światem transcendencji. Ibidem, s. 142–144.

[14] S. Kwiatkowski, *Miracula średniowieczne jako źródło do badań nad mentalnością społeczną w Polsce i jej przemianami pod wpływem kolonizacji niemieckiej*, „Studia Źródłoznawcze"1977, t. XXII, s. 98–101.

ną w sieć posłuszeństw, podporządkowań i solidarności, które ograniczały znacząco możliwość akcentowania własnego indywidualizmu[15]. Nie oznacza to jednak, że tę możliwość zupełnie wyrugowano, a wydaje się wręcz, że późnogotyckie fundacje mieszczańskie stoją w pewnej sprzeczności z tą konstatacją. Choć nie można z pewnością mówić jeszcze o podkreślaniu indywidualności istnienia w duchu włoskiego renesansu, to jednak właśnie w fundacjach kaplic, ołtarzy czy altarii uwidacznia się dążenie do zamanifestowania swojej obecności na scenie układów komunalnych i w sferze kultowej ostentacji. Tendencję do autoprezentacji, widoczną u konkretnych jednostek, doskonale dokumentują wizerunki donatorów umieszczane na obrazach, dewocyjne inskrypcje wymieniające z nazwiska i funkcji osoby finansujące dany obiekt o przeznaczeniu sakralnym czy herby rodowe lub cechowe gmerki identyfikujące hojnych fundatorów.

Potrzeba bardziej osobistej relacji z Bogiem przy jednoczesnym głęboko zakorzenionym wspólnotowym modelu funkcjonowania sprzyjała uwzględnianiu aspektów życia religijnego w statutach cechowych, jak i powstawaniu licznych bractw religijnych. Ponadto, rosnąca od końca XIV wieku pauperyzacja dóbr, powolne przesuwanie akcentu na doczesne bytowanie jednostki i atrakcyjność wartości pozasakralnych otrzymywały przeciwwagę w popularyzującym się kulcie świętych, akcjach kaznodziejskich i próbie przywrócenia wierze utraconej żarliwości. Pobożność wiązała się w sposób dotąd niespotykany z dynamicznym rozwojem kultu ludzkiej natury Chrystusa, Matki Bożej i wybranych świętych. Chętnie podejmowano pielgrzymki do odległych sanktuariów, a w obrębie codziennego bytowania religijna egzaltacja szukała ujścia w oddawaniu czci relikwiom oraz w licznych praktykach dewocyjnych[16]. W tej atmosferze powstawał szereg bractw religijnych, z których najważniejsze wiązały się z kultem *Corporis Christi*[17], Niepokalanie Poczętej Marii Panny i z popularyzacją modlitw różańcowych[18]. Rozpowszechnianie tej formy dewocji wzmacniało się dzięki coraz bardziej popularnemu kultowi Marii, obejmującemu podniesienie niektórych świąt maryjnych do wyższej rangi li-

[15] J. Le Goff, op. cit., s. 280–281.

[16] J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 1, cz. 3: *Średniowiecze (1417–1520)*, Warszawa 1995, s. 277.

[17] J. Pysiak, *Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii władzy monarszej we Francji i w Anglii w XIII wieku: Ludwik Święty i Henryk III*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A., Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 297.

[18] W 1439 roku na soborze w Bazylei zaakceptowano Niepokalane Poczęcie jako artykuł wiary. Jak sądzi Denys Hay, właśnie w kontekście upowszechniania się tej doktryny należy widzieć popularyzację modlitw różańcowych i zakładanie licznych bractw maryjnych. Zob. D. Hay, *Europa w XIV i XV w.*, Warszawa 2001, s. 274.

turgicznej[19] czy też nadawanie świętom własnych oficjów rymowanych[20]. Pod patronatem Najświętszej Marii Panny zakładano też bractwa ubogich czy bractwa kapłańskie, a kult Matki Boskiej łączony był często z kultem Męki Pańskiej. Znaczący wzrost postaw dewocyjnych i rozpowszechniający się dynamicznie w XV wieku kult Marii, Chrystusa i świętych szczególnie nasilił się w okresie następującym po latach husyckiej zawieruchy[21]. Powstające w związku z tym liczne konfraternie religijne dążyły do pozyskania własnej przestrzeni oratoryjno-liturgicznej w obrębie świątyni w celu zapewnienia wiernym zarówno nobilitującego poczucia przynależności do wspólnoty dysponującej danym wnętrzem, jak i po to, aby umożliwić indywidualizację własnej pobożności, której sprzyjało odseparowane miejsce w obrębie kościoła parafialnego. Fundowano więc chętnie ołtarze zaświadczające o pobożności członków określonych wspólnot, zaś najbogatsze z nich stawiały reprezentacyjne kaplice.

Kaplica odgrywała niebagatelne znaczenie również w kontekście eschatologicznym, gdyż w średniowieczu troska o zmarłych stanowiła jedno z najważniejszych zadań wspólnoty chrześcijańskiej. Wynikało to z wiary, iż zbawienie w znacznej mierze uzyskiwane jest poprzez zbiorową liturgię memorialną. Kaplica przykościelna w kontekście sepulkralnym generowała miejsce pożądanego pochówku *ad sanctos*, gdyż bliskość relikwii wzmacniała szanse zbawienia. Ponadto, stanowiła też przestrzeń, która gromadziła określoną wspólnotę wiernych, mających obowiązek odmawiać modlitwy w intencji zmarłego, spełniać czyny miłosierdzia, a przede wszystkim uczestniczyć w nabożeństwach wspominkowych[22], zapewniając zmarłym skrócenie pokuty czyśćcowej. O znaczeniu tych działań memorialnych najlepiej świadczą kary, przewidywane nawet w statutach cechów, dla tych, którzy unikali owej posługi z nieusprawiedliwionych względów.

Realizacje sakralne obok funkcji związanych z zabezpieczeniem potrzeb liturgiczno-dewocyjnych i eschatologiczno-sepulkralnych posiadały również

---

[19] Przykładem może być święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny przypadające na 8 grudnia, które już w XIV wieku otrzymało rangę święta zdwojonego, a w wieku XV na Śląsku obchodzone było w randze triplet, gdy tymczasem do kalendarza rzymskiego zostało wprowadzone przez papieża Sykstusa IV dopiero w 1477 roku. J. Mandziuk, op. cit., s. 281.

[20] Miało to miejsce chociażby w przypadku święta Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (2 lipca), które posiadało oficjum *Exurgens autem Maria*, a we Wrocławiu, w farze elżbietańskiej i magdaleńskiej stosowano wówczas specjalne frekwencje mszalne. H. Sobeczko, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordiarius z 1563 r.*, Opole 1993, s. 160–161, [za:] J. Mandziuk, op. cit., s. 281.

[21] Ibidem, s. 282.

[22] H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977, s. 56–57; E. Wiśniowski, op. cit., s. 140.

bardziej doczesny wymiar. Łączenie obowiązku fundacyjnego z boskim do tego powołaniem i wsparciem uprawomocniało szczególną pozycję władcy jako „pierwszego spośród wiernych", godnego piastowanego stanowiska czy wręcz doń predestynowanego, a za pomocą dokonanej fundacji ów status potwierdzającego. Tym samym motywy religijne łączyły się z potrzebą budowania stosownej propagandy wizualnej oraz generowania środków świeckiej reprezentacji władzy. Tę strategię zaznaczania swojej obecności w strukturach społecznych wraz z rozwojem komun miejskich przejął najpierw bogaty patrycjat, a następnie różnego typu korporacje. Działalność fundacyjna podejmowana przez stan mieszczański przypada zasadniczo na drugą połowę XIV wieku i na wiek XV, gdy zyskujące siłę ekonomiczną i przynajmniej częściową polityczną autonomię komuny miejskie przejmowały prawa patronackie nad kościołami parafialnymi. Stawały się one wówczas nie tylko miejscem odprawiania posługi liturgicznej, ale również narzędziem manifestowania nowej, wysokiej pozycji stanu mieszczańskiego[23].

Manifestacja pobożności i zabezpieczanie boskiej przychylności stanowiły nadal czynniki nieusuwalne, ale na ich marginesie pojawiały się funkcje, które należy sytuować po stronie laickich interesów i ambicji. Wynikało to z potrzeby zaakcentowania stopniowo zdobywanego znaczenia w ratuszu, udziału w sprawowaniu władzy i posiadanych wpływów politycznych oraz z chęci podkreślania sukcesu ekonomicznego, pozwalającego zmierzyć się z kosztami fundacji przestrzeni sakralnej. Sięganie w tym celu po praktykę *imitatio regis* wydawało się niezawodnym środkiem kształtowania opinii publicznej i gwarantowało przynajmniej poczucie przynależności do elity społeczności miejskiej. Z tego powodu uznano patrycjuszowskie kaplice rodowe za sprawny środek ideologicznego oddziaływania na członków komuny miejskiej, z którymi fundator współpracował albo rywalizował. Tworzenie rodzinnych sepultur i kultywowanie pamięci spajało rodzinę i pozwalało kształtować świadomość genealogiczną – szczególnie ważną w przypadku tych rodów patrycjuszowskich, które pretendowały do uzyskania szlachectwa i budowania zaszczytnego rodowodu[24]. Poza tym kaplica stanowiła czynnik kształtujący poczucie przynależności do konkretnej, skupionej wokół niej grupy również w przypadku korporacji cechowych i religijnych, co szczególnie objawiało się w trakcie wypełniania przez daną grupę memorii w intencji zmarłych. Obowiązek pomocy współtowarzyszom poprzez stworzenie grupy eschatologicznego wsparcia sprzyjał konsolida-

[23] M. Kutzner, *Kościół świętego Mikołaja w Brzegu. Przyczynek do badań nad śląską szkołą architektoniczną z XIV w.*, [w:] *Piastowie brzescy i ich epoka. Materiały sesji naukowej, zorganizowanej przez Towarzystwo miłośników Ziemi Brzeskiej i Muzeum Piastów w Brzegu. Brzeg, 13–14 października 1972 r.*, Opole 1973, s. 61–95.

[24] M. R. Pauk, op. cit., s. 200.

cji danej wspólnoty, opartej u swych podstaw na zjawisku *conjuratio*[25]. Ponieważ o znaczeniu jednostki decydowała często przynależność do cieszącej się szacunkiem i uznaniem większej społeczności, kaplica (materialny wyznacznik możliwości danej grupy) stanowiła istotny czynnik w prezentowaniu pozycji całej konfraterni i jej poszczególnych członków. Zwłaszcza cechy konkurowały ze sobą na wiele sposobów, a życie religijne stanowiło atrakcyjną arenę ostentacyjnych manifestacji[26], zaś prawo patronatu nad kaplicą znacząco wyodrębniało wskazaną społeczność spośród innych i wzmacniało jej prestiż.

Kaplica mogła też być surogatem władzy municypalnej – tak upragnionej i jednocześnie wciąż traconej przez bogate cechy rzemieślnicze. We Wrocławiu znane są nazwiska przedstawicieli władz miejskich już od 1287 roku, a opublikowane spisy zarządców dla wieku XV wyraźnie wskazywały, że do elity rządzącej miastem powoływani byli z reguły najbogatsi, należący do pięćdziesięciu pięciu patrycjuszowskich rodów[27]. Jednocześnie liczba miejsc w ratuszu przeznaczonych dla reprezentantów gminu ulegała stałej redukcji. Wydaje się to znaczące, gdyż przewaga liczebna kupców, widoczna jeszcze w XIII wieku, w późnym średniowieczu należała już do historii, a populacja miejska zdominowana była przez rzemieślników. Nie przekładało się to jednak, jak wskazują zapisy historyczne, na dostęp rzemieślników do władzy i kręgów decyzyjnych w strukturach komunalnych[28]. Fundowanie kaplic cechowych można rozpatrywać w kontekście napięć społecznych i buntów cechów rzemieślniczych, ukierunkowanych na przejecie części stanowisk w obrębie rady miejskiej. Kaplice mogły więc stanowić symbol rosnącego apetytu na władzę i jednocześnie wyraz frustracji spowodowanej stale traconym udziałem w strukturach urzędów municypalnych. Kaplice przykościelne fundowane przez bogate cechy miejskie mogły więc stanowić kompensację rozbudzonych ambicji przy nietrwale tylko uzyskiwanej partycypacji w elitach decyzyjnych komuny miejskiej. Rosnący chwilowo prestiż polityczny warstw rzemieślniczych, zwłaszcza w XV wieku, powodował również zmiany w funkcjach przykościelnych kaplic. O ile wpływowe kupieckie rody patrycjuszowskie fundowały głównie kaplice grobowe o charakterze kommemoratywno-reprezentacyjnym, o tyle bogate cechy rzemieślnicze wznosiły obiekty o charakterze liturgiczno-oratoryjnym.

Kaplice przykościelne, służące celom liturgiczno-oratoryjnym, zapewniały więc kameralną przestrzeń, w której jednostka odseparowana od anonimowego

---

[25] O. G. Oexle, *Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń 2000, s. 62–63.

[26] J. Gilewska, *W późnośredniowiecznym Wrocławiu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 61.

[27] J. Drabina, op. cit., s. 54.

[28] M. Goliński, *Wokół problematyki...*, op. cit., s. 64–65.

tłumu wiernych mogła nawiązywać indywidualny kontakt z Absolutem. Z drugiej strony budowały one nobilitujące poczucie przynależności do wspólnoty, mającej prawo korzystania z tej szczególnej przestrzeni sakralnej. Kaplica stawała się odosobnionym miejscem w przestrzeni kościoła, umożliwiającym wyciszenie i kontemplację, co współgrało z aktualnymi trendami dewocyjnymi[29]. Kreowała również niejako architektoniczne ramy, w które ujęty był całoroczny udział w oficjalnym życiu religijnym. Jednocześnie rozrastający się ciąg kaplic i fundowanie dodatkowych ołtarzy o różnych wezwaniach, relikwiach i odpustach komplikowały w znaczącym stopniu wcześniejszą semantykę i hierarchię przestrzeni kościelnej, pierwotnie postrzeganej w perspektywie prezbiterium z ołtarzem głównym i nawą oraz znielicznymi ołtarzami bocznymi w początkowej fazie[30]. Ich wprowadzanie w obręb gotyckich kościołów wydaje się jednak symptomatyczne dla późnogotyckiej mentalności mieszczańskiej, determinującej całokształtem potrzeb i oczekiwań ostateczną formę świątyni farnej. Było to rezultatem silnego związku społeczności miejskiej z kościołem, wynikającego z faktu, że na przykład w średniowiecznym Wrocławiu obowiązek uczestniczenia w mszach świętych i nabożeństwach obejmował dziewięćdziesiąt dni w roku[31]. Wierny wypełniał w świątyni liczne obowiązki nakładane na niego przez wspólnotę chrześcijańską oraz formował więzi społeczne, pozwalające mu przezwyciężyć poczucie alienacji dzięki integracji z grupą bardziej kameralną niż cała populacja miejskiej komuny. Tam również szukał sposobów dowartościowania własnego ego lub manifestowania swojego znaczenia. Ponieważ o jego znaczeniu personalnym decydowała często przynależność do cieszącej się szacunkiem i uznaniem większej społeczności, rodu lub korporacji, kaplica, jako materialny wyznacznik pozycji zajmowanej w kościelnej organizacji przez określone bractwo, stanowiła istotny czynnik w manifestowaniu siły wspólnoty religijnej oraz jej poszczególnych członków. Kaplica była obszarem przenikania się sacrum i profanum, gdyż realizacja potrzeb czysto duchowych pociągała za sobą autoprezentację o bardziej laickim charakterze.

---

[29] Jak pisał Jerzy Kłoczowski: „w XIV w. własne oratorium chcą już mieć możniejsze rodziny czy małe grupy ludzi, bractwa, cechy w miastach: co więcej, każdy człowiek, nawet najbiedniejszy, stara się również mieć w domu czy przy sobie przynajmniej mały obrazek, jakby imitację kaplicy". J. Kłoczowski, *Kryzys i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV–XVI wieku*, „Znak" 1971, r. XXIII, nr 205–206, s. 856–857.

[30] H. Manikowska, *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 129–130.

[31] J. Gilewska-Dubis, *Z życia religijnego mieszczan wrocławskich w średniowieczu*, [w:] *Memoriae amici et magistra. Studia historyczne poświęcone pamięci Prof. Wacława Korty (1919–1999)*, red. M. Drewicki, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 276.

Pierwsze fundacje mieszczańskich kaplic przykościelnych pojawiły się w śląskich miastach w latach siedemdziesiątych XIV wieku. Stopniowa aneksja Śląska przez królów czeskich w XIV wieku, pokój za czasów Karola i protekcyjny charakter reform ekonomicznych sprzyjały koniunkturze gospodarczej i umocnieniu pozycji mieszczaństwa[32]. Poczucie własnej odrębności i znaczenia wpłynęło na rozwój samoświadomości mieszczańskiej i potrzebę jej zasygnalizowania, a gotowych wzorców dostarczały stolice handlu europejskiego, ze swoim etosem mieszczanina i kupca. Kontakty Wrocławia z Hanzą[33] umożliwiły przenikanie na grunt śląski modeli zachowań związanych z praktyką fundowania przykościelnych kaplic, w formułach inspirowanych świątyniami Lubeki. Kaplice mieszczańskie lokalizowano zasadniczo wzdłuż obu naw bocznych korpusu nawowego kościoła – pierwotnie wprowadzano je pomiędzy przypory, które odpowiednio przedłużano i zamykano ścianami zewnętrznymi. Z czasem zapotrzebowanie na kaplice wzrosło do tego stopnia, że koncepcja kościoła wzbogaconego o przestrzenie kaplicowe stała normą, a aranżacja kaplic następowała już w fazie projektu kościoła[34].

Powstawał w ten sposób zwykle ciąg ujednoliconych pod względem głębokości i wysokości aneksów, czego doskonałym przykładem mogą być obiekty przy kościele św. Marii Magdaleny i św. Elżbiety we Wrocławiu czy też przy kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Ich realizacja sięga w najstarszych przykładach lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIV wieku i trwa do pierwszej połowy XV wieku[35]. Ponadto, przez cały czas obiekty już istniejące poddawane były różnym przekształceniom, często zapewne dyktowanym potrzebą zaakcentowania osoby nowego właściciela. W przypadku kościołów hanzeatyckich z XIV wieku charakterystyczne było stosowanie sklepień krzyżowo-żebrowych, tymczasem na Dolnym Śląsku dokonano w tej materii znaczącego przewartościowania. W tych zbliżonych do siebie przestrzennie realizacjach głównym sposobem dekoracyjnej aranżacji wnętrza stało się bowiem wprowadzenie atrakcyjnego wizualnie sklepienia oraz bogatego detalu rzeźbiarskiego, operującego obok przedstawień biblijnych i zaczerpniętych ze średniowiecznych bestiariuszy również motywami herbów mieszczańskich czy wyobrażeniami fundatorów. Dążono do nadania im walorów artystycznych.

[32] R. Żerelik, *Historia Śląska do 1526 r.*, [w:] *Historia Śląska*, red. M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, Wrocław 2002, s. 70–71.

[33] M. Goliński, *Miasto w okresie tzw. „walki cechów"*, [w:] *Historia Wrocławia. Od pradziejów do końca czasów habsburskich*, red. C. Buśko, M. Goliński, M. Kaczmarek, L. Ziątkowski, t. 1, Wrocław 2001, s. 150.

[34] A. Grewolls, *Die Kapellen der norddeutschen Kirchen im Mittelalter*, Kiel 1999, s. 100–103.

[35] P. Oszczanowski, *Kościół św. Elżbiety*, Wrocław 2002; idem, *Wrocław. Kościół św. Marii Magdaleny*, Warszawa 2009.

Szczególnie atrakcyjną praktyką w tej materii wydawało się przekrywanie wnętrz kaplicowych dekoracyjnymi sklepieniami gwiaździstymi, trójpodporowymi czy w obiektach późniejszych – sieciowymi. Niektóre z nich, gwiaździste, miały również nobilitujące konotacje symboliczne, gdyż sugerowały firmament nieba gotowego na przyjęcie wiernego. Typy sklepień, jak również motywy rzeźbiarskie, przejmowano z zupełnie odmiennego środowiska, przede wszystkim w drugiej połowie XIV wieku i na początku XV wieku z sąsiednich Czech, pozostających pod wpływem warsztatu parlerowskiego.

Przykładem takich dekoracyjnie zaaranżowanych wnętrz jest kaplica rodziny Rothe przy kościele św. Marii Magdaleny we Wrocławiu, wzmiankowana po raz pierwszy około 1400 roku jako należąca do Piotra Rothego, członka rady miejskiej[36]. Wystrój wnętrza o sklepieniu gwiaździstym z żebrami przekątniowymi uzupełniały reliefowe zworniki między innymi z podobiznami fundatora Johanna Rothego i jego żony Jadwigi z domu Dompnig (rodziców Piotra Rothego)[37]. Być może na kolejnym, trudnym dziś do odczytania zworniku znajdowały się herby fundatora i jego żony, uzupełniające swoją wymową portrety ich samych lub rodziców Piotra Rothego. Na czwartym zworniku przedstawiono postać, którą można zidentyfikować jako wyobrażenie bazyliszka. Na wspornikach przedstawiono maskę liściastą, małego skrzydlatego smoka, gryfa i ptaka o rozpostartych skrzydłach. W centrum sklepienia umieszczony został zwornik o ażurowej formie, który według Małgorzaty Niemczyk może być utożsamiany z latarnią zmarłych. Od spodu zwornika umieszczony na ośmiobocznej tarczy relief wyobrażał spoczywającego lwa. Szczególnie w kontekście Apokalipsy symbolika lwa wiąże się z potęgą i majestatem władcy, oznaczając zwycięską siłę i zbawczą moc Baranka, określanego przez jednego z apokaliptycznych starców jako „Lew z pokolenia Judy”[38]. O ile Baranek symbolizuje pierwsze przyjście Chrystusa i jego śmierć, o tyle Lew oznaczać ma powtórne przyjście w dniu Sądu Ostatecznego i jego władzę nad światem[39]. Podobnie jak lew, również gryf stanowi w ikonografii chrześcijańskiej symbol Chrystusa, jego zmartwychwstania, siły i Mądrości Bożej. Tak odczytana symbolika sugeruje, że niedający się do końca zidentyfikować wizerunek ptaka to przedstawienie pelikana – co stanowiłoby odwołanie do ofiary Chrystusa[40].

[36] M. Niemczyk, *Kaplice mieszczańskie na Śląsku w okresie późnego gotyku*, „Roczniki Sztuki Śląskiej” 1983, t. XIII, s. 51.

[37] P. Oszczanowski, *Wrocław...*, op. cit., s. 94.

[38] W. Michniewicz, *Symbolika chromatyczna i zoomorficzna w Apokalipsie św. Jana*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika-tradycja-egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1, Białystok 2006, s. 69.

[39] *Apokalipsa św. Jana. Księga profetyczna i symboli*, oprac. H. Langkammer, Rzeszów 2009, s. 74.

[40] M. Niemczyk, op. cit., s. 29.

Maska liściasta i smok mogłyby w takiej interpretacji oznaczać siły szatańskie. Czyhający w listowiu drzewa wiadomości szatan bywał przedstawiany w postaci maski liściastej. Symbolika zła i grzechu przypisana została natomiast smokowi między innymi w nawiązaniu do Apokalipsy, w której pojawia się on jako przeciwieństwo Boga i tym samym wyobrażenie szatana. Postać smoka występuje szczególnie w kontekście walki z Niewiastą, symbolizującą Marię, której potomka, Mesjasza, potwór usiłuje zgładzić. Pokonany i strącony na ziemię, pozbawiony możliwości powrotu do stanu pierwotnego, niebiańskiego, prześladuje jej potomstwo, rozumiane jako wspólnota Kościoła[41]. W kaplicy pojawiają się więc motywy identyfikowane z niebezpieczeństwami zarówno zagrażającymi ludzkiej duszy, jak i stanowiącymi gwarancję zbawienia i życia wiecznego. Wrzucony pomiędzy dwie potęgi człowiek musi dokonać wyboru i opowiedzieć się po którejś ze stron, co ostatecznie zadecyduje o jego kondycji pośmiertnej. Umieszczenie podobizn i herbów fundatorów na symbolizującym niebo sklepieniu kaplicy wydaje się wyraźnie zaświadczać o dokonanym wyborze. Wymowa sepulkralna dekoracji podkreślała niewątpliwie pobożność intencji fundacji, a podobizny i herby sugerowały również świadomość jednostkowego bytu i dumę z rodowej przynależności. Niewątpliwie pozycja przodków nie przynosiła ujmy fundatorowi, który miał prawo się nią szczycić. Kariera municypalna rodziny Rothe sięgała 1339 roku, gdy Hanko Rothe został wybrany do rady jako przedstawiciel kupiectwa. Następny na urzędzie rajcowskim był Johannes Rothe, ojciec fundatora, a z czasem też syn fundatora, Peter Rothe junior, który od 1410 roku studiował na Uniwersytecie Wiedeńskim, a potem zajął stanowisko radcowskie w 1454 roku. Sam fundator sprawował wymieniany urząd od 1403 roku, zaś liczne zyski inwestował chętnie w podwrocławskie dobra ziemskie[42]. Realizacja przestrzeni służącej liturgii i komemoracji, naznaczonej motywami przywołującymi pamięć o przodkach i generującymi rodową dumę, pozwalała wyrazić wieloaspektowość psychiki późnośredniowiecznego mieszczanina, stopniowo coraz bardziej gotowego do wyznania wiary zarówno w Boga, jak i w swoją pozycję społeczną.

Sklepienia gwiaździste, tym razem bez żeber diagonalnych, oraz dekoracyjny detal w postaci rzeźbiarsko opracowanych zworników i wsporników, prezentujących program eschatologiczny zaświadczający o pobożności fundatora, posiada kaplica rodziny Reichardów. Została ona ufundowana około 1380 roku, a jej właścicielem był wzmiankowany w 1409 roku Leonard Reichard, ważny przedstawiciel patrycjatu i członek rady miejskiej[43]. Przez cały XV wiek kapli-

[41] W. Michniewicz, op. cit., s. 67–68.

[42] R. Stein, *Der Rat und Ratsgeschichter des alten Breslaus*, Wurzburg 1963, s. 104–107.

[43] L. Burgemeister, *Die Künstdenkmäler der Stadt Breslau*, Bd. II, Breslau 1930–1934, s. 20.

ca pozostawała w rękach rodziny Reichardów i dopiero pod koniec stulecia prawo patronatu przejęła rodzina Banków[44]. Bogata dekoracja rzeźbiarska ponownie skupiała się na wyobrażeniach ewokujących znaczenie eschatologiczne. Pięć zworników sklepiennych zarezerwowano na przedstawienie Chrystusa Pantokratora w centrum kompozycji, otoczonego z czterech stron symbolami ewangelistów. Miały one reprezentować drogę prowadzącą ku zbawieniu duszy. Stefę grzechu i pokusy wyobrażały motywy masek ludzkich, diabelskich, liściastych i zwierzęcych na wspornikach sklepienia. Wśród nich interesujący wydaje się wizerunek brodatej męskiej głowy, pod którą umieszczona jest mała tarcza herbowa. Niestety, tarcza ta jest obecnie nieczytelna, ale można podejrzewać, że prezentowała herb fundatora kaplicy, a główka przy takiej interpretacji tarczy miałaby stanowić jego portret.

Innym jeszcze wnętrzem o niegdyś bogatym wystroju i wyposażeniu jest zlokalizowana przy korpusie fary magdaleńskiej Kaplica Złotników ze sklepieniem trójpodporowym o skomplikowanym rysunku żeber. Z pierwotnego wystroju rzeźbiarskiego kaplicy zachowały się oprócz zwornika cztery wsporniki: dwa prezentujące postacie lecących aniołów i dwa z maskami ludzkimi. O pobożności fundatorów świadczył też reprezentacyjny ołtarz. W 1398 roku pojawiła się archiwalna wzmianka o fundacji ołtarza w istniejącej już kaplicy przez Hnesila von Glacza, złotnika wrocławskiego[45], a w 1473 roku zamówiono do niej wspaniały poliptyk z figurą św. Eligiusza, patrona złotników, w którym umieszczono figury Chrystusa oraz św. św. Piotra i Pawła pochodzące z wcześniejszego ołtarza. Został on wykonany w warsztacie Nicolasa Obilmana około 1485 roku[46] i stanowił jedno z najwspanialszych dzieł snycerskich epoki. Wiadomo, że w kaplicy znajdował się również Tryptyk z Matką Boską z 1507 roku oraz Tryptyk św. Stanisława z lat 1508–1509. Kaplica Złotników posiadała jedno z najokazalszych wnętrz kaplicowych fary magdaleńskiej, kunszt swój zawdzięczając pozycji cechu złotników, którego historia sięgała aż do 1305 roku. W XV wieku należeli oni do jednej z najwyżej sytuowanych korporacji rzemieślniczych, a ich przedstawiciele okazjonalnie zasiadali nawet w radzie miejskiej lub w kolegium ławników[47]. Pozycja społeczna, epizodycznie tylko potwierdzana udziałem w radzie miejskiej, jak również posiadane przez tę grupę zasoby finansowe sprawiały, że kaplica cechowa była nie tylko przestrzenią sakralną doskonale zaświadczającą o pobożności fundatorów, ale również miejscem świeckich manifestacji. Nie bez znaczenia był wybór miejsca na kaplicę – usytuowana została przy północnej nawie bocznej kościoła,

[44] M. Niemczyk, op. cit., s. 50.
[45] L. Burgemeister, op. cit., s. 18.
[46] P. Oszczanowski, *Wrocław...*, op. cit., s. 64–65.
[47] M. Goliński, *Wokół problematyki...*, op. cit., s. 64–65.

wychodząc na Albrechtgasse (obecna ul. Wita Stwosza), gdzie większość parceli należała właśnie do złotników[48].

O próbach zaakcentowania poprzez fundację kaplicy swojej obecności w strukturze komuny miejskiej zaświadczają też realizacje sytuowane przy wrocławskim kościele św. Elżbiety. Właśnie tę farę preferował wrocławski patrycjat jako przestrzeń reprezentacyjną, bogatą w świadectwa zarówno pobożności, jak i pozycji ekonomicznej oraz znaczenia wśród współobywateli. Zachowały się tam między innymi kaplice zdobione sklepieniami sieciowymi, będącymi jednocześnie efektem wtórnej aranżacji wnętrza po przejęciu prawa patronatu nad kaplicą. Przykładem może być kaplica Saurmannów, pierwotnie pod wezwaniem św. Andrzeja, powstała prawdopodobnie około 1400 roku. Informacje o niej pojawiają się w 1407 roku, a w posiadaniu wywodzącego się z Norymbergii Sebalda Saurmanna znalazła się dopiero w drugiej połowie XV wieku. Wiadomo, że Sebald Saurmann wraz z bratem Konradem uzyskali prawa miejskie w 1466 roku i być może w niedługim czasie przejęli kaplicę przy farze elżbietańskiej, a następnie dokonali jej przekształcenia celem zaznaczenia prawa patronatu[49]. Na jej wtórną przebudowę wskazują zachowane do dziś formy sklepienia sieciowego typu parlerowskiego w wersji „katedralnej" i detal rzeźbiarski w postaci masek ludzkich i diabelskich na wspornikach. Analogie formalne łączą tę realizację z przebudową kaplicy Dachsa w kościele Najświętszej Marii Panny na Piasku prowadzoną przez warsztat Jodoka Tauchena w latach 1466–1469[50]. Być może architekt kierował pracami budowlanymi również tu, mając na celu uświetnienia nobilitującego nabytku nowo przybyłego Sebalda Saurmanna, usiłującego zaznaczyć w ten sposób swoje rosnące znaczenie w strukturach miejskich.

W szczególnych sytuacjach realizacja kaplicy wyróżniała się pod względem architektury, skali czy bogactwa detalu rzeźbiarskiego, wyrażając tym samym różnorodne ambicje fundatora. Przykładem może być kaplica Dumlosych przy południowej nawie fary elżbietańskiej, charakteryzująca się w ciągu pozostałych zlokalizowanych tam kaplic przedłużeniem jej w kierunku południowym o dodatkowe, zamknięte poligonalnie przęsło. Rodzina Dumlosych notowana była w źródłach archiwalnych od 1335 roku, kiedy to Paulus Dumelose, przybyły z Legnicy, zasiadł po raz pierwszy w radzie miejskiej[51]. Na przestrzeni kolejnych dekad przedstawiciele rodu piastowali liczne urzędy miejskie, a sam fundator Dytwin Dumlose w 1382 roku został rajcą wrocławskim[52]. Można podej-

[48] Idem, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997, s. 491.
[49] L. Burgemeister, op. cit., s. 90.
[50] M. Niemczyk, op. cit., s. 65.
[51] R. Stein, op. cit., s. 100.
[52] M. Niemczyk, op. cit., s. 61.

rzewać, że to właśnie potrzeba materialnego potwierdzenia pozycji społecznej skłoniła go do podjęcia tej szczególnie ambitnej fundacji. W 1393 roku do wystawionej kaplicy ufundował ołtarz, a po śmierci w 1405 roku został tam pochowany, o czym świadczy napis na płycie posadzki: „Anno Millesimo CCCCV obyt Ditwinus Dumelos fundator hujus capelle orate pro no”[53]. W kaplicy pochowani byli również jego zmarły w 1400 roku brat Hanco z żoną Anną[54]. Epitafijna inskrypcja wyraźnie eksplikuje prośbę zmarłego o eschatologiczne wsparcie w postaci modlitwy. Pochówek w pobliżu ołtarza, niemal *ad sanctos*, wskazywał na troskę o zapewnienie optymalnych szans na zbawienie. Na bogaty wystrój kaplicy składają się wsporniki w postaci główek, przybranych w diademy i korony, z których wyrasta bujne listowie pokrywające bryłę wsporników podtrzymujących żebra sklepienne. Jak sugeruje Niemczyk, mogą to być symbolicznie oddane chóry anielskie. Liście dębu i winorośli wiążą się z wymową eucharystyczną, a ich obecność właśnie w przestrzeni ołtarzowej kaplicy potwierdza takie odczytanie wyobrażeń dekorujących wsporniki. Chóry anielskie niejako dźwigają na swoich ramionach wyobrażenie raju, w którym życzyłby sobie przebywać zmarły fundator. Ponownie antycypowana kondycja pośmiertna fundatora może być sygnalizowana przez umieszczenie na sklepieniu herbu rodowego. Herb rodziny Dumlose przedstawiał dwie skrzyżowane ręce, z dłońmi bez kciuków i taki właśnie umieszczony został na obu zwornikach sklepiennych. Sytuowany w symbolicznej przestrzeni niebios herb fundatora jest niewątpliwie nie tylko pobożnym życzeniem dostąpienia zbawienia, ale jednocześnie świadomym zabiegiem autoprezentacji. Symbol przynależności rodowej i społecznego statusu umieszczony został bowiem w strefie nie tylko nobilitującej znaczeniowo, ale również doskonale widocznej z nawy kościoła, gdzie przebywali współobywatele komuny miejskiej, adresaci tego zabiegu manifestacji prestiżu społecznego. Wskazuje to na fakt, że ostatecznie wygląd kaplicy determinowały nie tylko kwestie o charakterze religijnym, ale również potrzeby budowania zależności i hierarchii społecznych.

Najwybitniejszymi realizacjami w kontekście aranżacji sklepień, których wyrafinowaną wersję uzupełniają równie atrakcyjne formy maswerków okiennych, są kaplice patrycjuszowskie przy farze legnickiej – rodzin von der Heyde, Poppelau i Thamme. Zostały one wzniesione w podobnym czasie, około 1420 roku, prawdopodobnie przez kamieniarza lub cały warsztat sprowadzony z Francji, z okolic Saint Denis, przez Ludwika II brzeskiego, księcia legnickiego[55]. Najdoskonalszą z nich pod względem artystycznym jest kaplica rodziny

[53] R. Stein, op. cit., s. 101.

[54] Ibidem, s. 101.

[55] H. Lutsch, *Die Kunstdenkmäler des Reg.-Bezirks Liegnitz*, Bd. III, Breslau 1889, s. 230; M. Niemczyk, op. cit., s. 23.

von der Heyde – nakryta opartym na łuku Tudorów sklepieniem gwiaździstym o dekoracyjnych formach. Żebra oraz łuk arkady wejściowej ozdobiono podwieszonymi maswerkowymi arkadowaniami o motywie lilii, a trzon spinającego żebra zwornika otrzymał kształt przewiązki z umieszczonym poniżej kielichowato ujętym pękiem wydłużonych liści[56]. Na wspomnianym łuku Tudorów oparto również kształt okna i arkady otwierającej kaplicę do wnętrza nawy bocznej. Podobnie jak w przypadku fundatorów wrocławskich, również tu inicjatywę wystawienia kaplicy przykościelnej wysuwa przedstawiciel lokalnego patrycjatu.

Wskazane formy wykorzystano też w kształcie okna i arkady oraz w maswerku okiennym w usytuowanej symetrycznie, po przeciwległej stronie kościoła, kaplicy rodziny Thamme. Wnętrze kaplicy nakryto sklepieniem gwiaździstym z żebrami diagonalnymi i pięcioma zwornikami w formie tarcz herbowych. Kaplicę tę ufundował jako rodową Paweł Thamme, należący do legnickiego patrycjatu sędzia i urzędnik miejski[57]. Jego ambicje jako fundatora sięgnęły jeszcze dalej, gdyż w tym samym kościele ufundował w 1425 roku kolejną kaplicę, tym razem dla bractwa kurkowego. Jej formy nie są jednak tak reprezentacyjne jak w przypadku kaplicy rodowej, co wskazuje, że decyzję o atrakcyjnej wizualnie aranżacji wnętrza kaplicy należy postrzegać jako przemyślaną taktykę budowania odpowiednich nośników znaczeń[58].

W trzeciej ze wspomnianych kaplic, rodziny von Poppelau, podziwiać można finezyjny kształt maswerku, wypełniającego duże, pięciodzielne okno, który przywołuje na myśl realizacje angielskie końcowej fazy stylu dekoracyjnego. Rodzina von Poppelau należała do najwybitniejszych przedstawicieli legnickiego patrycjatu, a ich sieć kontaktów kupieckich sięgała nie tylko Wrocławia, ale również dalekiej Antwerpii[59]. Heinrich Ziegler przytaczał niezachowaną do dziś inskrypcję na płycie kamiennej umieszczonej w kaplicy, według której w 1428 roku zmarł mieszczanin Nicolaus Poppelau, fundator kaplicy, a w 1429 roku jego syn, Alexius, legnicki rajca i fundator ołtarza do kaplicy rodowej[60].

Zastosowane formy łuku Tudorów i laskowań maswerku okiennego w formule sieciowej (*reticulated*), charakterystycznej dla English Decorated Style, stawia te realizacje na poziomie wyjątkowym w porównaniu z innymi kaplicami przykościelnymi na Dolnym Śląsku. Jednocześnie jest to wyjątkowo wcze-

[56] H. Lutsch, op. cit., s. 212–213.

[57] H. Ziegler, *Die Peter-Paul-Kirche zu Liegnitz*, Liegnitz 1878, s. 26.

[58] A. Sammter, *Chronik von Liegnitz*, Bd. I, Liegnitz 1861, s. 336.

[59] L. Petry, *Die von Popplau. Eine schlesiche Kaufmannfamilie*, Breslau 1935, [za:] M. Niemczyk, op. cit., s. 38.

[60] H. Ziegler, op. cit., s. 26.

sny przykład przedostawania się form gotyku angielskiego na kontynent i świadczy o potrzebie manifestowania swojej pozycji przez legnickich patrycjuszy. Działo się to nie tylko poprzez pobożną fundacją, ale również dzięki zastosowaniu nowatorskich, artystycznie wysmakowanych form, świadczących zarówno o wyrobieniu estetycznym, jak i o możliwościach finansowych, pozwalających na przejęcie książęcego warsztatu.

Z tematem przestrzeni kaplicowej łączy się również problem wystroju i wyposażenia wnętrza – polichromii ściennych, witraży, ołtarzy, stalli czy figur świętych. Do czasów obecnych przetrwały one w postaci szczątków, poddanych *in situ* daleko idącej destrukcji lub wyrwanych z pierwotnego kontekstu i osadzonych w przestrzeni muzealnej. Przykładem tego jest chociażby Poliptyk Złotników z wrocławskiego kościoła Marii Magdaleny, który do naszych czasów dotarł tylko w postaci pojedynczych elementów. XIX- i XX-wieczne renowacje zatarły niemal zupełnie widoczne jeszcze w XIX wieku polichromie ścienne, jak w przypadku kaplicy Schobircza przy przywoływanym już kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Ziegler odnotował resztki dekoracji sklepiennej w postaci przedstawień aniołów i ewangelistów, jednak podobnie jak istniejący jeszcze w XIX wieku witraż z wizerunkiem orła śląskiego i kluczy – herbu Świdnicy, należą one już do przeszłości[61]. Mimo daleko idącej destrukcji elementów wyposażenia czy wystroju wnętrza należy pamiętać, że również one zaświadczają o potrzebie manifestacji mieszczańskiej pobożności, pragnieniu pozyskania przychylności świętego, wyciszeniu obsesyjnego lęku związanego z grozą potępienia, jak również dokumentują chęć zaakcentowania zupełnie świeckich ambicji i aspiracji.

Niniejszy artykuł miał na celu zaprezentowanie szeregu funkcji, jakie w przestrzeni miejskich świątyń pełniły kaplice. Świadomość przenikania się w ich obrębie elementów sacrum i profanum pozwala w szerszym kontekście sytuować formę artystyczną, która w wielu przypadkach stanowiła celową manifestację konkretnych treści ideowych. Pozwala to również wzbogacić obraz późnogotyckiego mieszczaństwa, którego egzystencja rozpięta już była w sposób wyraźny między potrzebą zabezpieczania boskiej przychylności i łaski zbawienia a prezentacją zajmowanej pozycji społecznej, posiadanych zasobów finansowych oraz przynależności grupowej, które wspólnie składały się na poczucie indywidualnej, doczesnej siły i znaczenia. Przejęcie modelu kaplicy przykościelnej z terenów hanzeatyckich jednocześnie nakładało się na odwoływanie się w sztuce śląskiej do centrów wzorcotwórczych z Czech, Saksonii i Łużyc. W przypadku omówionych fundacji proweniencje hanzeatyckie widać we wprowadzaniu kaplic między przypory korpusu nawowego w sposób pozwalający uzyskać względnie ujednolicony ciąg aneksów. Stosowane typy

[61] Ibidem, s. 224.

sklepień i detal rzeźbiarsko-architektoniczny odsyłają zaś badacza ku środowiskom artystycznym sytuującym się na południe i południowy zachód od Śląska. Ów, jak się wydaje, świadomy jednak wybór poszczególnych form i motywów wskazuje wyraźnie, jak określony w obszarze refleksji teologiczno-filozoficznej oraz warunków ekonomiczno-społecznych profil osobowościowy śląskiego mieszczanina determinował decyzje w zakresie kształtowania otaczającej go przestrzeni sakralnej, nasyconej bogactwem symbolicznych znaczeń również z obszaru czysto świeckiego.

GOTHIC BOURGEOIS CHAPEL IN LOWER SILESIA IN THE LIGHT OF ITS NUMEROUS FUNCTIONS

ABSTRACT

The subject of this paper are side-chapels founded during the Gothic by parish churches in Lower Silesia. Due to the person of the founder, the functions served, and their artistic form, these structures often offered a very sensitive measurement of the complex net of emotions and relationships that entangled the given town community. The space of a side-chapel, in accordance with the general idea, was the sphere of *sacrum*, the place where religiousness could be manifested, and where both the worldly and the spiritual needs related to the transcendence of the soul could be fulfilled. A side-chapel was a cozy interior suitable for group liturgy and individual prayer, serving as an oratory, a sanctuary or a sepulchral chapel. Its nature depended on the founder's theological and philosophical worldview as well as on their social potential, both of these factors shaped on the basis of profound studies and the casual idea of piety.

At the same time, the chapel remained an excellent tool for conveying ideas unrelated to the sphere of *sacrum*, ones that belong to the wide range of lay social relationships. It constituted a unique space, whose artistic form reflected the growing significance of the merchant patriciate and, as time passed by, of craftsmen as a social group. It was directly linked with the increasing ambition to self-present oneself and to visualize either the held or the intended place in the social hierarchy of a given community. This demonstration of one's earthly importance was done by means of a strategy formerly used by the feudal elites – a strategy based on founding sacral buildings. The financial limitations of the bourgeois drew the founders' attention to structures more humble than the churches and monasteries usually raised by monarchs. The side-chapel proved to be an ideal choice – it was affordable for merchants and craftsmen, but at the same time costly enough to be a brilliant declaration on both religious and social matters.

The models of behavior related to founding side-chapels reached Lower Silesia thanks to merchant contacts with huge business centers – among others, with the Hanseatic League. As a result, the Silesian structures were founded and built along with the formulas inspired by the temples in Lübeck – they were usually placed along both aisles of a church, between the counterforts, which were adequately prolonged and closed by

the outer walls. Thus, a series of annexes unified in terms of depth and height was created. One might see splendid examples of this tendency in the St. Mary Magdalene and the St. Elizabeth's churches in Wrocław or in the St. Peter and Paul church in Legnica, the most interesting of which are discussed in this paper in detail. At the same time, the types of vaults used as well as the artistic and sculptural details suggest rejection of the Hanseatic aesthetics as far as the interior of the chapel is concerned. Apparently, the local people found it more attractive to employ patterns and models that – traditionally for Silesian art – originated in the Czech, Saxony and in Lusatia. This way the adoption of the Hanseatic side-chapels intermingled with the artistic inspirations coming from the areas to the south and south-west of Silesia or – in case of the most spectacular pieces in Legnica – even from far England.

This deliberate combination of independent stylistics suggests a purposeful application of already existing patterns in order to create a unique architectural and sculptural concept; a concept that could meet the needs of a new group of founders on a semantic level and allow them to perceive side-chapels as an efficient means of self-presentation.

KEYWORDS

chapel, Gothic architecture, bourgeois' culture, Lower Silesia

BIBLIOGRAFIA

1. Baszkiewicz J., *Średniowieczna myśl polityczno-społeczna*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980.
2. Burgemeister L., *Die Künstdenkmäler der Stadt Breslau*, Bd. II, Breslau 1930–1934.
3. Dola K., *Dzieje Kościoła na Śląsku*, Opole 1996.
4. Drabina J., *Życie codzienne w miastach śląskich XIV i XV wieku*, Opole 1991.
5. Gilewska J., *W późnośredniowiecznym Wrocławiu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
6. Gilewska-Dubis J., *Z życia religijnego mieszczan wrocławskich w średniowieczu*, [w:] *Memoriae amici et magistra. Studia historyczne poświęcone pamięci Prof. Wacława Korty (1919–1999)*, red. M. Drewicki, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001.
7. Goliński M., *Miasto w okresie tzw. walki cechów*, [w:] *Historia Wrocławia. Od pradziejów do końca czasów habsburskich*, red. C. Busko, M. Goliński, M. Karczmarek, L. Ziątkowski, t. 1, Wrocław 2001.
8. Goliński M., *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997.
9. Goliński M., *Wokół problematyki formowania się stanu mieszczańskiego w Polsce*, [w:] *Studia z historii społecznej*, red. M. Goliński, S. Rosik, „Scripta Historica Medeivalia", Wrocław 2012.
10. Grewolls A., *Die Kapellen der norddeutschen Kirchen im Mittelalter*, Kiel 1999.
11. Hay D., *Europa w XIV i XV w.*, Warszawa 2001.
12. Hauser A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1, Warszawa 1974.
13. Kłoczowski J., *Kryzys i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV-XVI wieku*, „Znak" 1971, r. XXIII, nr 205–206.

14. Kutzner M., *Kościół świętego Mikołaja w Brzegu. Przyczynek do badań nad śląską szkołą architektoniczną z XIV w.*, [w:] *Piastowie brzescy i ich epoka. Materiały sesji naukowej, zorganizowanej przez Towarzystwo miłośników Ziemi Brzeskiej i Muzeum Piastów w Brzegu. Brzeg, 13–14 października 1972 r.*, Opole 1973.
15. Kwiatkowski S., *Miracula średniowieczne jako źródło do badań nad mentalnością społeczną w Polsce i jej przemianami pod wpływem kolonizacji niemieckiej*, „Studia Źródłoznawcze" 1977, t. XXII.
16. Kwiatkowski S., *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, „Roczniki Towarzystwa Nauk w Toruniu" 1979, z. 3.
17. Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.
18. Lutsch H., *Die Kunstdenkmäler des Reg.-Bezirks Liegnitz*, Bd. III, Breslau 1889.
19. Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, t. 1, cz. 3, Warszawa 1995.
20. Manikowska H., *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red, H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008.
21. Michałowski R., *Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993.
22. Michałowski R., *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, [w:] *Fundator i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000.
23. Michniewicz W., *Symbolika chromatyczna i zoomorficzna w Apokalipsie św. Jana*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika-tradycja-egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1, Białystok 2006.
24. Niemczyk M., *Kaplice mieszczańskie na Śląsku w okresie późnego gotyku*, „Roczniki Sztuki Śląskiej" 1983, t. XIII.
25. Oexle O. G., *Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń 2000.
26. Oszczanowski P., *Kościół św. Elżbiety*, Wrocław 2002.
27. Oszczanowski P., *Wrocław. Kościół św. Marii Magdaleny*, Warszawa 2009.
28. Palacz R., *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980.
29. Pauk M. R., *Działalność fundacyjna możnowładztwa czeskiego i jej uwarunkowania społeczne (XI–XIII wiek)*, Kraków–Warszawa 2000.
30. Petry L., *Die von Popplau.Eine schlesiche Kaufmannfamilie*, Breslau 1935.
31. Pysiak J., *Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii władzy monarszej we Francji i w Anglii w XIII wieku: Ludwik Święty i Henryk III*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A., Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005.
32. Russocki S., *Mieszczanie w strukturach stanowych późnośredniowiecznej Polski*, [w:] *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1991.
33. Sammter A., *Chronik von Liegnitz*, Bd. I, Liegnitz 1861.
34. Samsonowicz H., *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 1991.

35. Stein R., *Der Rat und Ratsgeschichter des alten Breslaus*, Wurzburg 1963.
36. Vauchez A., *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996.
37. Wiśniowski E., *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV–XV wieku*, „Znak" 1971, r. XXIII, nr 205–206.
38. Witkowska A., *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne" 1971, t. 19, z. 2.
39. Zaremska H., *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977.
40. Ziegler H., *Die Peter-Paul-Kirche zu Liegnitz*, Liegnitz 1878.
41. Żerelik R., *Historia Śląska do 1526 r.,* [w:] *Historia Śląska*, red. M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, Wrocław 2002.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

MONIKA SAJDAK
(Uniwersytet Jagielloński)

KRĄG DUCHOWIEŃSTWA KOŚCIOŁA ŚW. ANNY W ŚREDNIOWIECZU

STRESZCZENIE

Obecny, barokowy kościół św. Anny stoi na miejscu starszej świątyni, o której pierwsza wzmianka pochodzi z drugiej połowy XIV wieku. Ważnym wydarzeniem w historii tego miejsca było nadanie kościoła Uniwersytetowi Krakowskiemu w 1418 roku. W ten sposób stał się świątynią akademicką, którą jest do tej pory.

Artykuł przedstawia grono osób związanych z kościołem św. Anny od końca XIV wieku do jego przemiany w kolegiatę w 1535 roku. Do środowiska tego należeli członkowie Uniwersytetu Krakowskiego, duchowni związani w różny sposób ze świątynią oraz członkowie krakowskiej rady miejskiej. Mieli oni różnoraki wpływ na rozwój kościoła św. Anny. Są wśród nich plebani opisywanej świątyni, altaryści i wikariusze, z drugiej zaś strony – duchowni i członkowie uniwersytetu, nieszczędzący środków na rozwój kościoła. Osoby świeckie należące do tej grupy odgrywały główną rolę w krakowskiej radzie miejskiej w XIV i XV wieku. Byli to wielcy kupcy powiązani z dworem królewskim i wysokimi urzędnikami państwowymi.

SŁOWA KLUCZOWE

kościół św. Anny, Władysław Jagiełło, Uniwersytet Krakowski, plebani kościoła św. Anny

INFORMACJE O AUTORCE

Monika Sajdak
Wydział Historyczny
Uniwersytet Jagielloński
magtured@interia.pl

Obecny, barokowy gmach kościoła św. Anny stoi mniej więcej na miejscu starszej, gotyckiej świątyni, której opis znajduje się w wydanym na początku XVII wieku anonimowym *Przewodniku abo kościołów krakowskich krótkim opisaniu…*[1] oraz późniejszym dziele autorstwa Piotra Hiacynta Pruszcza *Stołecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty…*[2].

W 1689 roku rozpoczęła się rozbiórka starej świątyni i przygotowanie miejsca pod nowy, bardziej okazały i imponujący budynek. Tym samym skończył się ważny etap w historii zarówno kościoła św. Anny, jak i Uniwersytetu Krakowskiego. Niedługo potem Andrzej Stanisław Buchowski napisał monografię *Gloria Domini, super templum s. suum…*[3], w której znalazło się miejsce na krótką informację o poprzednim kościele. Z opracowań uwzględniających czasy istnienia dawnej świątyni wydano jeszcze: *Wiadomości historyczne…* Ludwika Kosickiego (1833)[4], *Kościół akademicki św. Anny…* Juliana Bukowskiego (1900)[5], prepozyta omawianego kościoła, *Krótką wiadomość historyczno-artystyczną…* tegoż autora (1903). W 1935 roku Henryk Barycz napisał *Z dziejów kościoła św. Anny…*[6].

Liczne odniesienia do starej świątyni znajdują się w książce Władysława Gasidły *Wokół konfesji św. Jana z Kęt…*[7]; istotne dla poruszanego tematu są również niektóre artykuły z publikacji zbiorowej *Studia z dziejów kościoła św. Anny …*[8], a zwłaszcza prace Elżbiety Piwowarczyk *Legaty testamentowe na kościół św. Anny (1400–1530)…* oraz Andrzeja Włodarka *Grób i nagrobek św. Jana Kantego...* Praca Ewy Piwowarczyk powstała na bazie ksiąg przechowywanych w Archiwum Państwowym w Krakowie: *Liber Testamentorum*, *Consularia Cracoviensia* i *Scabinalia Cracoviensia*. Autorka zebrała testamenty

---

[1] *Przewodnik abo kościołów krakowskich krótkie opisanie z widokami Krakowa, którego już nie ma*, Kraków 2000, s. 85–86.

[2] P. H. Pruszcz, *Stołecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty, co w nich jest widzenia godnego i zacnego krótko opisane przez Piotra Pruszcza Sczepana*, Kraków 1647.

[3] A. S. Buchowski, *Gloria Domini, super templum s. suum, ad solennes Encaenior primitias Ecclesiae Collegiatae Crac. S. Annae ope Divinae Providentiae recenter à fundamentis erectae, relucens: et posteris brevibus literarum modulis, M. Andreae Buchowski, ejusdem ecclesiae S. Annae, Canonici, enarrata. Die 21. Octobris. Anno Domini 1703*, Kraków 1703.

[4] L. Kosicki, *Wiadomości historyczne o kościele akademickim św. Anny w Krakowie*, Kraków 1833.

[5] J. Bukowski, *Kościół akademicki św. Anny. Monografia historyczna*, Kraków 1900.

[6] H. Barycz, *Z dziejów kościoła św. Anny w Krakowie*, Kraków 1935.

[7] W. Gasidło, *Wokół konfesji św. Jana z Kęt w kolegiacie św. Anny w Krakowie*, Kraków 2003.

[8] *Studia z dziejów kościoła św. Anny w Krakowie*, red. Z. Kliś i T. Węcławowicz, Kraków 2009.

mieszczan krakowskich, a w nich także te, które zawierały zapisy na rzecz kościoła św. Anny.

Szereg wzmianek o opisywanej świątyni znajdziemy w obszernej literaturze poświęconej pochowanemu w kościele św. Anny świętemu Janowi z Kęt. Publikacje te zebrał Roman Maria Zawadzki[9]. Interesujące informacje zawierają także opracowania dotyczące historii Uniwersytetu Jagiellońskiego[10]. Biogramy duchownych, niektórych plebanów, prałatów i kanoników kościoła św. Anny znajdują się w *Słowniku polskich teologów katolickich*[11]oraz w książce Mieczysława Markowskiego na temat Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego[12], a także w *Słowniku historii i tradycji Uniwersytetu Jagiellońskiego* Janusza Sondla[13]. Temat ten poruszał ponadto Jan Nepomucen Fijałek[14]. Należy także przypomnieć literaturę poświęconą średniowiecznemu szkolnictwu, w której znajdują się informacje o szkole parafialnej przy kościele św. Anny oraz jej nauczycielach. Chodzi przede wszystkim o monumentalne dzieło Antoniego Karbowiaka[15], a także o nowsze prace Jana Krukowskiego[16].

W niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia w zarysie grupy ludzi skupionych wokół kościoła św. Anny od końca XIV wieku do czasów utworzenia kolegiaty w 1535 roku. Był to okres interesujący pod względem zachodzących zmian. Warto wspomnieć choćby o nadaniu kościoła św. Anny Uniwersytetowi Krakowskiemu. Grono osób związanych z kościołem obejmowało jego gospodarzy, którzy posiadali w źródłach tytuł plebana, bogatych kupców krakowskich, wikariuszy, altarystów i członków uniwersytetu. Celem autorki artykułu jest przedstawienie ewolucji, jaka zaszła pod wpływem tych osób w obrębie kościoła św. Anny. Opisany został szereg darowizn i fundacji, które

---

[9] *Bibliografia analityczna piśmiennictwa dotyczącego życia i kultu świętego Jana z Kęt*, oprac. R. M. Zawadzki, Kraków 2002.

[10] H. Barycz, *Historia Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1965; *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, red. K. Lepszy, Kraków 1964.

[11] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. II–IV, Warszawa 1981.

[12] M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków 1996.

[13] J. Sondel, *Słownik historii i tradycji Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2012.

[14] J. Fijałek, *Studya do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego Wydziału Teologicznego w XV w.*, Kraków 1898; idem, *Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1, Kraków 1900.

[15] A. Karbowiak, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. 3, Petersburg 1898.

[16] J. Krukowski, *Z dziejów szkolnictwa parafialnego Krakowa w okresie Odrodzenia*, Kraków 1986; idem, *Nauczyciele szkół parafialnych Krakowa w XVI w.*, Kraków 2007.

pozwoliły mu przetrwać i dobrze prosperować przez ponad sto pięćdziesiąt lat, a także dały zatrudnienie duchownym związanym lub nie z uniwersytetem.

W tym celu zostały przeanalizowane dokumenty zawarte w: *Codex diplomaticus universitatis studii generalis cracoviensis* (cz. 1–4)[17], *Liber Beneficiorum…*[18] Jana Długosza, *Wypisach źródłowych do dziejów Wawelu*[19], *Cracovia artificum*[20], *Bullarium Poloniae*[21], *Zbiorze dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*[22] oraz dane znajdujące się w *Metryce Uniwersytetu Krakowskiego*[23] i *Księdze promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego* z XV wieku[24]. Ze względu na ograniczone rozmiary artykułu nie uwzględniono bardzo ważnego materiału źródłowego zawartego w *Acta rectoralia almae Universitatis Studii Cracoviensis*[25].

[17] *Codex diplomaticus Universitatis studii generalis cracoviensis: continet privilegia et documenta quae res gestas academiae eiusque beneficia illustrant*, cz. I–IV, Cracovia 1870–1900 (dalej: CDU).

[18] *Liber Beneficiorum dioecesis cracoviensis nunc primum e codice autographo editus*, [w:] *Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera Omnia*, Vol. 8, T. II, Kraków 1863 (dalej: LB).

[19] *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich1501–1515*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1965; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1526–1529*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1984; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1530–1533*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1986; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1536–1538*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1989.

[20] *Cracovia artificum 1300–1500*, wyd. J. Ptaśnik, Kraków 1917; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z najdawniejszych oficjaliów krakowskich lata 1410–1412 oraz 1421–1425*, oprac. B. Przybyszewski, Wrocław 1985; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1433–1440*, oprac. B. Przybyszewski, Wrocław 1988; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1993; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1451–1460*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 2001; *Cracovia artificum. Suplementa 1462–1475*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 2000.

[21] *Bullarium Poloniae: litteras apostolice aliaque monumenta Poloniae Vaticana continens*, Rzym 1982 (dalej: BP).

[22] *Zbiór dokumentów Katedry i diecezji krakowskiej*, t. 1 i 4, Lublin 1965.

[23] *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, Kraków 2004.

[24] *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV w.*, Kraków 2000 (dalej: LP).

[25] *Acta rectoralia almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab anno MCCCC-LXIX.: Continens annos 1469–1537*, Cracoviae 1897.

Do tej pory nie udało się ustalić dokładnej daty powstania kościoła św. Anny. Najstarszy znany dokument wspominający tę świątynię pochodzi z 25 września 1363 roku. Jest to suplika króla Kazimierza Wielkiego do Urbana V, wymieniająca także inne polskie świątynie, jak kościół św. Jana w Niepołomicach czy św. św. Feliksa i Adaukta w Rzeszowie[26]. Nie udało się ustalić daty powstania kościoła św. Anny ani osoby, która go ufundowała. Wiadomo jedynie, że był to jeden z władców polskich. Informuje o tym Jan Długosz w *Liber Beneficiorum*[27], a także Władysław Jagiełło w swoim dokumencie z 1418 roku, w którym stwierdził, że prawo patronatu do kościoła św. Anny posiada po swoich poprzednikach, królach polskich[28]. Świątynia wspomniana została także w dokumencie z 1381 roku, znanym z opracowania Juliana Bukowskiego[29], oraz dokumencie z 22 lutego 1391 roku, w którym Mikołaj z Gorzkowa wzywa plebanów wymienionych tam kościołów do zerwania stosunków z Anną, wdową po Mikołaju Czechu, wójcie krakowskim[30]. Z XIV wieku pochodzi jeszcze zapis testamentowy Andrzeja Melczera w wysokości dwóch grzywien (*marca*) przeznaczony na budynek kościoła św. Anny[31].

Na początku XIV wieku ulicę Szewską, Szczepańską i św. Anny w Krakowie zamieszkiwali między innymi Żydzi. 27 marca 1407 roku za namową kanonika wiślickiego, mistrza Budka, pospólstwo krakowskie wznieciło przeciwko nim zamieszki[32]. Podpalono żydowskie domy i magazyny. Ogień wkrótce przeniósł się na kościół św. Anny i budynki uniwersyteckie, które z trudem udało się uratować. Budowla została zniszczona do tego stopnia, że Władysław Jagiełło zarządził odbudowę[33]. Powstała świątynia, zapewne ceglana z kamienną posadzką, przykryta dachówką, z murowaną dzwonnicą w kształcie wieży, wyposażoną w trzy dzwony i czwarty w sygnaturze. Do kościoła przylegał cmentarz otoczony murem i zabudowania (plebania i dwa browary). W przedsionku kościoła znajdowała się kapliczka, oddzielona od wnętrza żelazną kratą[34].

W 1401 roku król wyjednał u papieża Bonifacego IX przywilej, na mocy którego cystersi polscy pod groźbą ekskomuniki mieli pobierać nauki w Uni-

[26] *Monumenta Poloniae Vaticana*, Kraków 1914, t. 3, nr 422, s. 418.

[27] LB, s. 12.

[28] CDU, cz. I, s. 122.

[29] J. Bukowski, op. cit., s. 3

[30] *Zbiór dokumentów Katedry i diecezji…*, op. cit., t. 1, s. 172–173.

[31] *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa 1300–1400*, Kraków 1878, s. 217.

[32] O spaleniu kościoła św. Anny, a także o tym, że świątyni nikt nie gasił, ponieważ broniono zabudowań uniwersyteckich, pisze: H. Zaremska *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska*, Warszawa 2011, s. 456–477.

[33] J. Bukowski, op. cit., s. 4–6.

[34] LB, s. 12.

wersytecie Krakowskim. Równocześnie obiecał wybudować dla nich osobną bursę. Tymczasowo zamieszkiwali plebanię św. Anny. Wśród przybyszów był przypuszczalnie znakomity teolog i filozof Jakub z Paradyża[35].

Pierwszym znanym plebanem kościoła św. Anny był Tomasz Nowko z Lelowa, kanonik sandomierski, wspomniany w źródłach w 1394 roku jako kapelan podskarbiego Hinczki, następnie 22 listopada 1398 roku jeszcze z tytułem: *praeceptor* (przełożony kolegium psałterzystów w katedrze wawelskiej[36]), jako świadek na dokumencie Mikołaja, kanonika krakowskiego, wystawionym w Krakowie. Pełnił też funkcję podskarbiego nadwornego. Dopiero w 1400 roku został wpisany do metryki uniwersyteckiej w grupie plebanów[37], po tym, jak złożył datek na odnowienie *studium generale*. Uniwersytet przechowywał go we wdzięcznej pamięci, ponieważ ufundował katedrę gramatyki i retoryki, zwaną potem Nowkową. Zajmujący ją mistrz miał za zadanie codziennie wykładać gramatykę lub retorykę[38]. W 1406 roku ufundował altarię w katedrze wawelskiej, uposażoną na domu przy ulicy Grodzkiej w Krakowie[39]. Jako gospodarz przeprowadził prace budowlane w kościele św. Anny, jak to wynika ze sprawy, którą prowadził z murarzem Mateuszem 12 marca 1408 roku[40]. Tomasz Nowko zmarł pomiędzy 1410 a 1414 rokiem.

Na stanowisku zastąpił go prawdopodobnie Mikołaj zwany Baudissen (Bawdysen), syn Pawła z Krakowa, wpisany na listę jako jeden z pierwszych studentów Uniwersytetu Krakowskiego w 1400 roku. Od roku akademickiego 1403/1404 był magistrem, a w 1415 roku został dziekanem Wydziału Sztuk Wyzwolonych[41]. Przed 23 kwietnia 1416 roku otrzymał tytuł bakałarza biblijnego, w tym dniu wybrano go rektorem. Przed 18 października 1422 roku został licencjatem teologii, a przy końcu tego lub na początku 1423 roku otrzymał tytuł doktora teologii. Był przedstawicielem augustynizmu realistycznego. Znany jest jako autor zachowanych w Bibliotece Jagiellońskiej rękopisów *Expositio marginalis et interlinearis super decem libros Ethicae Nicomacheae Aristotelis* i *Principium super I librum Sententiarum*[42]. W 1411 roku został

[35] J. Fijałek, *Jakub z Paradyża…*, op. cit., s. 85 i n.

[36] K. Stopka, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu*, Kraków 1994, s. 120, przyp. 22.

[37] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 9; *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego…*, op. cit., s.58; M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s.72.

[38] J. Sondel, op. cit., s. 397.

[39] M. Kowalczyk, *Wypominki Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1431/1432, 1453 i 1458*, [w:] *Colligite fragmenta ne permeant…: studia z dziejów Uniwersytetu Krakowskiego w średniowieczu*, Kraków 2010, s. 528.

[40] *Cracovia artificum…*, op. cit., s. 46, nr 168.

[41] LP, s.4.

[42] M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 170.

wybrany kanonikiem kolegiaty św. Floriana w Krakowie[43]. Jako świadek pojawił się na dokumencie wystawionym 9 stycznia 1420 roku przez rektora Uniwersytetu Krakowskiego, Jana, ustanawiającym nową kolegiaturę w kolegium króla Władysława Jagiełły[44]. W 1422 roku Mikołaj miał sprawę sądową z Mikołajem, zwanym Snycerzem z Krakowa, znanym w całym mieście artystą snycerskim. Pojawił się on w aktach sądu krakowskiego podczas pogromu żydowskiego na ulicy św. Anny w 1407 roku. Był proszony przez winowajców, aby ręczyć za nich w tej sprawie[45]. 30 stycznia 1423 roku mianował swoim pełnomocnikiem prawnym magistra Piotra z Proszowic[46]. Nie udało się ustalić, kiedy Mikołaj został proboszczem kościoła św. Anny. Zachowała się jedynie krótka wzmianka o tym fakcie w egzekwiach Zygmunta z Pyzdr, w których Mikołaj występuje jako nieżyjący. Zmarł zatem prawdopodobnie w połowie 1423 lub w 1424 roku. Zagadką pozostaje, czy na stanowisko mianowały go władze uniwersytetu, czy jeszcze król[47].

29 grudnia 1418 roku Władysław Jagiełło nadał Uniwersytetowi Krakowskiemu i opatowi klasztoru Cystersów w Mogile prawo patronatu do kościoła św. Anny[48]. Niestety, dzieląc przywilej mianowania proboszcza pomiędzy uniwersytet i opata, nie ustalił, na jakich zasadach miało się to odbywać. Stało się to w kolejnych latach przedmiotem sporów między nimi.

Pierwszym plebanem, co do którego mamy pewność, że został mianowany przez uniwersytet, był Zygmunt, syn Hinczy z Pyzdr[49]. W poczet studentów wpisano go w 1411 roku[50], w 1412 uzyskał stopień bakałarza *artium*[51], w 1417 został magistrem (razem ze św. Janem Kantym)[52], a w semestrze zimowym 1423 roku bakałarzem biblijnym. Po śmierci Mikołaja z Pyzdr studiował dalej pod kierunkiem Mikołaja z Kozłowa. Szczegóły jego dalszej kariery uniwersyteckiej nie są znane; wiadomo, że objął stanowisko profesora teologii i rektora. Zasłynął jako

---

[43] H. Barycz, *Baudissin Henryk Wolfgang*, „Polski słownik biograficzny", t. 1, Kraków 1935, s. 357 (dalej: PSB).

[44] *Zbiór dokumentów Katedry i diecezji krakowskiej…*, op. cit., t. 1, s. 43–46.

[45] *Cracovia artificum…. 1410–1412 oraz 1421–1425*, op. cit., s. 80, nr 164.

[46] Ibidem, s. 89, nr 188.

[47] O Mikołaju Baudissenie także w: M. Markowski, *Mikołaj Baudissen*, [w:] *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii*, Wrocław 1964, s. 97; *Filozofia w Polsce: słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 271.

[48] CDU, s. 122.

[49] *Poczet rektorów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1400–2000*, oprac. Z. Pietrzyk, Kraków 2000, s. 48; M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 134–136; S. Dobrzanowski, *Zygmunt z Pyzdr*, [w:] *Słownik polskich…*, op. cit., t. IV, s. 546–547.

[50] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 73.

[51] LP, s.7.

[52] Ibidem, s. 11.

wybitny kaznodzieja w języku polskim. W Bibliotece Jagiellońskiej zachowały się jego wykłady wstępne do I, II i IV księgi *Sentencji* Piotra Lombarda oraz komentarz do I księgi. Opracował je na podstawie komentarza Piotra z Tarantazji do wspomnianych *Sentencji* oraz *Communis lectura Pragensis*. Do końca nie jest pewne jego autorstwo *Postylli dla studentów*, objaśniającej ewangelię niedzielną. Za Tomaszem z Akwinu uznawał teologię za naukę spekulatywną[53]. Funkcję plebana sprawował zaledwie kilka lat, gdyż zmarł w 1428 roku. Mowę na jego pogrzebie wygłosił Jan Tempelfeld z Brzegu[54].

Zastąpił go Jan Czelp z Wielunia (de Welun), mieszczanin, bakałarz (1413) i magister (1420). W 1420 roku wyjechał on do Gniezna, gdzie pełnił obowiązki rektora szkoły katedralnej. W 1426 roku wrócił do Krakowa, żeby studiować teologię. Dwa lata później w *Liber Beneficiorum* został wspomniany jako proboszcz kościoła św. Anny[55]. Jako rektora tegoż kościoła wymienia go także pod rokiem 1429 *Liber Promotionum*, gdyż dodatkowo pełnił funkcję dziekana Wydziału Sztuk Wyzwolonych[56]. Według Długosza[57] zburzył on kościelny chór jako zbyt mały w stosunku do potrzeb wiernych, po czym odbudował go w bardziej okazałej formie dzięki cegłom dostarczonym przez Mikołaja Isnera, brata profesora Jana Isnera[58]. W 1430 roku został rektorem Uniwersytetu Krakowskiego[59]. Nie pozostał jednak w Krakowie, wyjechał do Sanoka, gdzie w 1429 roku był plebanem[60].

Po nim stanowisko objął Mikołaj z Kościana, pleban w latach 1435–1438. Po jego rezygnacji (odszedł na plebanię w Stróżyskach) obowiązki przejął Jan Janek zwany Janko. Jeszcze w 1438 roku Jan zwrócił się do Mikołaja, aby ten odzyskał dla parafii stracony przez niego ogród za kościołem na Piasku. Nie wiadomo, jak zakończyła się ta sprawa, niemniej w 1441 roku nowy pleban zrzekł się swoich pretensji. 27 marca 1439 roku Jan miał bliżej nieokreśloną sprawę z Jakubem z Paradyża; odnośnie do tego sporu zachowała się jedynie krótka notatka[61]. Komendarzem i wiceplebanem, który zarządzał parafią w imieniu Jana, był w latach 1440–1441 kapłan Stanisław[62].

Wybór kolejnego gospodarza kościoła św. Anny wywołał zatarg pomiędzy uniwersytetem a Dominikiem, opatem mogilskim. Ten ostatni samodzielnie

[53] M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 135.
[54] Ibidem.
[55] LB, s.12.
[56] LP, s. 22.
[57] Ibidem.
[58] J. Fijałek, *Studya do dziejów*…, op. cit., s. 62.
[59] LP, s. 22.
[60] *Poczet rektorów…*, op. cit., s. 56.
[61] *Cracovia artificum… 1433–1440*, op. cit., s. 108, nr 225.
[62] *Cracovia artificum… 1441–1450*, op. cit., s. 31, nr 32.

mianował na to stanowisko magistra Jana Progera, co wywołało uzasadnione oburzenie w środowisku akademickim. Jednostronna nominacja spowodowała, że postanowiono spisać reguły mianowania proboszcza. Podjęto decyzję, że ilekroć stanowisko to zawakuje na skutek zgonu, odejścia czy z innych powodów, rektor, doktorzy i magistrzy wybiorą spośród siebie odpowiedniego kandydata i przedstawią go do akceptacji opatowi. Ten z kolei, aby kościół nie pozostawał zbyt długo bez gospodarza, będzie miał trzy dni na odrzucenie kandydatury, przedstawiając rozsądne argumenty. Następnie rektor, doktorzy i magistrzy mieli je przedyskutować. Jeżeli uznali je za słuszne, wybierali spośród siebie innego kandydata, którego opat musiał przyjąć[63].

Jan Proger, syn Jana z Krakowa, zapisał się na Uniwersytet Krakowski w semestrze letnim 1427 roku[64], został bakałarzem *artium* w 1430 roku, za dziekanatu Jana Czelpa z Wielunia[65]. Nie wiadomo, kiedy otrzymał tytuł magistra. Objął stanowisko proboszcza w 1442 roku[66] i wkrótce stał się sprawcą innego zatargu z uniwersytetem. W katedrze wawelskiej znajdował się ołtarz św. Bartłomieja, do którego prawo patronatu miał Uniwersytet Krakowski. Po rezygnacji Jana z Bytomia beneficjum to w 1456 roku chciał zająć Jan Proger. Na skutek tego doszło do sporu z Bernardem Hesse, mianowanym przez wszechnicę. Ostatecznie altarystą ołtarza św. Bartłomieja został Jan Proger, który zastrzegł sobie w 1458 roku również altarię św. Jana Ewangelisty w katedrze wawelskiej[67]. Nie był to koniec zmagań uniwersytetu z tym plebanem. Przy kościele św. Anny służyło dwóch wikariuszy, jeden dla mieszczan polskojęzycznych, drugi zaś dla niemieckojęzycznych. Byli to Mikołaj z Uniejowa, który mówił kazania w języku polskim, oraz Marcin z Kazimierza, głoszący je w języku niemieckim[68]. Mikołaj miał zastępcę, Jana z Przemyśla[69]. Proger nie zamierzał opłacać obydwu i chciał, aby przeszli na utrzymanie uniwersytetu, jednak jego władze, borykające się z ciągłymi problemami finansowymi, nie chciały na to przystać. Sprawą zajęła się Stolica Apostolska, przyznając rację Progerowi[70]. Spór miał zapewne dalszy ciąg, jednak w opracowanych źródłach nie zachowały się dokumenty na ten temat. Objąwszy zarząd parafii, Proger mianował komendarzem albo wice-

[63] CDU, cz. 2, s. 16–17.

[64] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 133.

[65] LP, s. 23.

[66] 13 września 1445 roku występuje razem z Paszlarem, piekarzem krakowskim, w sprawie testamentu, zob. *Cracovia artificum… 1441–1450*, op. cit., s. 169, nr 405.

[67] BP, s. 227, 238, 248, 250 i 274.

[68] Obu zatrudnił Jan Proger jako wikariuszy. Mikołaj otrzymywał sześć grzywien, natomiast Marcin trzy grzywny. *Cracovia artificum… 1441–1450*, op. cit., nr 586, s. 221–222.

[69] Ibidem, nr 32, s. 32.

[70] CDU, cz. 2, s. 144–156.

plebanem doktora dekretów, Michała z Krosnej, który sprawował ten urząd do 1459 roku. Michał, syn Wawrzyńca z Krosnej, wstąpił do uniwersytetu w semestrze zimowym 1427 roku[71], bakałarzem *artium* został w 1430, a magistrem w 1433 roku[72]. Nie wiadomo, kiedy mianowano go doktorem dekretów.

Jan Proger pozostawił po sobie testament datowany na 7 grudnia 1471 roku, w którym ufundował w kościele św. Anny ołtarz pod wezwaniem św. św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty, uposażony rocznym czynszem szesnastu grzywien. Egzekutorami tego testamentu byli Paweł z Krakowa, profesor teologii i dziekan sądecki, Jan z Oświęcimia, kanonik św. Floriana w Krakowie, Florian, pleban kościoła św. Szczepana w Krakowie, Mikołaj, kanonik kolegiaty w Olkuszu, i Jan Slepkogiel, altarysta w kaplicy św. Barbary w katedrze wawelskiej. Altarystą tego ołtarza, wymienianym w *Liber Beneficiorum*, był Jan z Szebni[73]. Jan, syn Henryka Henrykowicza Skałki ze Szebni Szebieńskiego herbu Biberstein, był notariuszem publicznym, a od 1444 roku notariuszem konsystorza Rafała ze Skawiny. W latach 1451–1468 pełnił obowiązki prokuratora w sądach duchownych. Na prośbę Mikołaja Kalisza, wikariusza *in spiritualibus* krakowskiego (1456–1465), przyjął w jego konsystorzu w 1457 roku obowiązki notariusza. W 1468 roku kapituła krakowska zleciła mu obowiązki notariusza *negotiorum capitularum*. Równocześnie Jan był rektorem kościoła św. Stanisława na Skałce[74]. Razem z bratem Jakubem ufundowali w katedrze wawelskiej przy ołtarzu Wniebowstąpienia Pańskiego św. św. Jakuba i Klemensa drugie ministerium, obciążone anniwersarzem. Jan sam został jego pierwszym altarystą drugiego miejsca. Wkrótce otrzymał ołtarz św. Aleksego i Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w kościele Mariackim w Krakowie, wspomnianą altarię w kościele św. Anny oraz prebendę dziesięciu tysięcy męczenników na zamku kamienieckim. Skałka był ulubieńcem Jana Rzeszowskiego, biskupa krakowskiego, który w 1471 roku mianował go swoim zastępcą w konsystorzu, a rok później kanclerzem. W tym czasie Jan Długosz starał się osadzić paulinów w kościele św. Stanisława na Skałce. Udało mu się nakłonić Jakuba Koniecpolskiego, aby zrezygnował z patronatu tamtejszej parafii, ale Jan zażądał za to odszkodowania. Długosz zrzekł się na jego korzyść dwóch kanonii: kieleckiej, należącej do prebendy szydłowieckiej, oraz sandomierskiej, zwanej Zajączkowską. W lipcu 1472 roku Skałka razem z Maciejem Błędowskim ręczył za biskupem Rzeszowskim, który wkrótce obdarzył go kustodią

[71] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 138.

[72] LP, s. 25.

[73] Szebnie – wieś w Polsce położona w województwie podkarpackim, w powiecie jasielskim, w gminie Jasło.

[74] B. Przybyszewski, *Krakowskie duchowieństwo parafialne przy końcu średniowiecza*, „Folia Historica Cracoviensia", nr 2, 1994, s. 37.

kolegiaty kieleckiej. W 1473 roku starał się o kanonię w katedrze wawelskiej i został przyjęty na prebendę bodzowską położoną nad Wisłą naprzeciwko Zwierzyńca. Niestety, pojawił się jeszcze jeden kandydat na tę prebendę. Skałce udało się wybronić i w 1474 roku to właśnie on został mianowany kanonikiem krakowskim. W 1479 roku dokonał zamiany beneficjów z Adamem Dąbrowskim, dziekanem poznańskim. Za kanonię krakowską zrzekł się kanonii kolegiackich w Sandomierzu i Skalbmierzu oraz altarii św. Aleksego w kościele Mariackim w Krakowie. Instalował się także na kustodię w katedrze wawelskiej. Następca biskupa Rzeszowskiego, Fryderyk Jagiellończyk, mianował Jana swoim wikariuszem *in spiritualibus*. Skałka zmarł w 1499 roku[75].

9 kwietnia 1471 roku parafię św. Anny objął Jan Peiser z Pyzdr, bakałarz *artium* od 1420 roku[76] (szczegółów jego kariery uniwersyteckiej nie udało się prześledzić) i doktor dekretów. Został mianowany przez uniwersytet i zatwierdzony przez opata mogilskiego[77]. Wikarym u św. Anny w tym czasie (1472) był Marcin z Przedecza z diecezji kujawskiej[78].

Następnym proboszczem został Maciej, syn Klemensa z Kościana, zapisany na studia w uniwersytecie w 1442 roku[79]. W 1445 roku został bakałarzem *artium*[80]; nie wiadomo, kiedy otrzymał tytuł magistra. Również nie wiadomo, w którym roku został doktorem prawa kanonicznego. Na Wydziale Prawa był profesorem dekretów. W niewiadomym czasie mianowano go kanonikiem kolegiaty św. Floriana, a potem katedry wawelskiej[81]. Był także altarystą w kaplicy zwanej Białuszyną (dziś Potockich) przy katedrze na Wawelu[82]. Maciej jako pierwszy zaczął spisywać cuda, które działy się w kościele św. Anny za sprawą Jana z Kęt. Złożenie do grobu tego świątobliwego profesora uniwersytetu, zmarłego 24 grudnia 1473 roku, otwarło nową kartę w historii kościoła św. Anny. Początkowo pochowano go w drewnianej trumnie pod amboną, żeby

---

[75] *Cracovia artificum… 1451–1460*, op. cit., s. 30–32; B. Przybyszewski, op. cit., s. 37.

[76] LP, s. 13.

[77] CDU, cz. III, s. 1–2.

[78] Ibidem, s. 17–18; Przedecz (niem. Moosburg) – miasto w województwie wielkopolskim, w powiecie kolskim, na Pojezierzu Kujawskim.

[79] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 94; *Poczet rektorów…*, op. cit., s. 93; M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 191; S. Dobrzański, *Maciej z Kościana*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, op. cit., t. III, s. 17.

[80] LP, s. 37.

[81] J. Sondel, op. cit., s. 795.

[82] *Cracovia artificum… 1462–1475*, op. cit. Maciej z Kościana występuje na dokumentach z 28 stycznia 1475 roku, w sprawie Jana z Krakowa, szklarza (nr 225, s. 160), oraz 18 grudnia 1475 roku w sprawie z Janem Płoczychem z Krakowa (nr 272, s. 178). Wymieniony jako zmarły na dokumencie z 6 czerwca 1506 roku. Por. *Wypisy źródłowe… 1501–1515*, op. cit., nr 65, s. 57–60.

zaakcentować jego działalność kaznodziejską. Miejsce pochówku oznaczono kamienną płytą z heksametrycznym epitafium autorstwa Mikołaja Tauchena z Nysy, kanonika wrocławskiego, studiującego w Krakowie sztuki wyzwolone i prawo w latach 1459–1474. Tauchen był głównym kaznodzieją w kościele Mariackim i zdolnym poetą. Niemal natychmiast po śmierci Jan z Kęt zasłynął cudami, o których wieść ściągała do świątyni rzesze wiernych[83]. W związku z rozwojem kultu, w 1539 roku ciało przyszłego świętego wydobyto spod ambony i umieszczono w cynowej trumnie. Została ona umocowana w ścianie kościoła za pomocą żelaznych wsporników. Kamienny nagrobek w kształcie sarkofagu ufundował Jakub Friedel z Kleparza starszy, profesor teologii, rektor i podkanclerzy uniwersytetu[84].

5 września 1488 roku, po śmierci Macieja z Kościana, uniwersytet mianował plebanem magistra Bartłomieja ze Żnina, syna Mikołaja, bakałarza prawa kanonicznego, za przyzwoleniem Marcina, opata mogilskiego[85]. Bartłomiej zapisał się do uniwersytetu w 1454 roku[86], został bakałarzem *artium* (1458) i magistrem (1462). W 1480 roku sprawował funkcję dziekana Wydziału Sztuk Wyzwolonych[87]. Wraz z parafią św. Anny objął tymczasowy zarząd altarii św. św. Wawrzyńca i Floriana w Zatorze. Znany był ze swojego gwałtownego charakteru, prowadził zatargi z Janem, aptekarzem z Małej Apteki, z Piotrem z Kwieciszowa z diecezji gnieźnieńskiej, a także z magistrem Stanisławem z Górki[88]. W 1490 roku Bartłomiej był jednym z egzekutorów testamentu Mikołaja ze Stawu, profesora teologii i kanonika kolegiaty św. Floriana, który wyznaczył za siebie egzekwie w kościele św. Anny. W tym czasie wikarym był Szymon, syn Piotra z Książa, zapisany do uniwersytetu w 1478 roku[89]. W 1506 roku biskup krakowski Jan Konarski na prośbę Bartłomieja powołał ministerium przy głównym ołtarzu kościoła św. Anny, a beneficjum to uposażył sumą dwunastu grzywien rocznego dochodu[90]. Rok później doszło do sporu pomiędzy plebanem a doktorami Kolegium Większego o dochód z danin i pogrzebów kościelnych, które od zawsze należały do dochodów plebanii. Papież Juliusz II przychylił się do racji Bartłomieja[91]. Na piśmie z 13 stycznia 1491 roku pojawił się wikariusz u św. Anny, wspomniany wyżej Szymon z Książa[92].

[83] W. Gasidło, op. cit., s. 22–35.
[84] Obecnie nagrobek znajduje się w kaplicy św. Jana Kantego w Collegium Maius.
[85] CDU, cz. III, s. 143.
[86] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 255.
[87] LP, s. 48, 58, 88.
[88] *Cracovia artificum… 1462–1475*, op. cit., s. 260.
[89] *Metryka*..., op. cit., t. 1, s. 400.
[90] CDU, cz. III, s. 234–238.
[91] CDU, cz. IV, s. 8.
[92] CDU, cz. III, s. 165.

Z 1513 roku pochodzi dokument wymieniający Piotra Aurifabra Lubarta z Krakowa, profesora teologii, kaznodziei w kościele Mariackim i plebana św. Anny. Jego imię wzmiankowano przy zapisie trzech grzywien rocznego czynszu, uczynionym przez Marka Barbitonsora, zabezpieczonego na jego kamienicy przy ulicy św. Anny w zamian za śpiew antyfon *Salve Regina* i *De Pace* w kościele św. Anny[93]. Piotr pojawił się także jako arbiter na dokumencie dotyczącym prawa patronatu dwóch ołtarzy – Wszystkich Apostołów w kościele św. Szczepana i św. Agnieszki w kościele Mariackim z 1 maja 1513 roku[94]. Piotr Aurifaber Lubart (ok. 1470–1530) pochodził z Krakowa, wstąpił na uniwersytet (nie udało się ustalić roku) i po odbyciu studiów został bakałarzem *artium* (1491) oraz magistrem (1495). Dwanaście lat później wyjechał do Rzymu, gdzie otrzymał doktorat z teologii z ekspektatywą na profesurę i związane z tym beneficjum w uniwersytecie. Taki tok załatwienia sprawy wzbudził sprzeciw rektora i profesorów. Spór trwał do 1508 roku, kiedy Aurifaber, wsparty przez biskupa Konarskiego, otrzymał probostwo św. Anny. W 1512 roku występuje jako profesor teologii, nie ma jednak danych wskazujących na to, że został inkorporowany do Wydziału Teologii. Zachował się natomiast jego komentarz do Ewangelii według św. Mateusza i św. Marka oraz Apokalipsy św. Jana[95]. W 1513 roku odszedł z uczelni i został biskupem sufraganem płockim[96]. Swój ogromny księgozbiór przekazał bibliotece płockiej[97]. Po śmierci pochowano go w kościele Mariackim, gdzie niedawno odkryto jego płytę nagrobną[98].

Kolejnym plebanem św. Anny został Mikołaj Krab z Krakowa, bakałarz *artium* (1494)[99], a następnie magister (1498)[100]. W 1522 roku był rektorem kościoła w Goszczanowie koło Turka. W kościele Mariackim w Krakowie posiadał altarię Zwiastowania Najświętszej Marii Panny i św. Augustyna, usytuowaną w kaplicy Krabusowskiej, zwanej także Rymarowską. Była ona związana z kolegium mansjonarzy mariackich w kościele św. Barbary, do których należał Mikołaj. Był on także stroną w sporze z Małgorzatą Rębieską z Rębieszowa o daną w zastaw perłę[101]. Znany jest również z dokumentu króla Zygmunta I z 20 marca 1533 roku, dotyczącego sporu o ogród w Nowej Wsi pomiędzy Maciejem Stawowym, dzierżawcą królewskim, a Mikołajem Krabem[102].

[93] CDU, cz. IV, s. 41–42.
[94] Ibidem, s. 42–44.
[95] M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 213.
[96] H. Barycz, *Piotr Aurifaber Lubart*, PSB, t. 1, Kraków 1935, s. 187.
[97] M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 213.
[98] J. Sondel, op. cit., s. 81.
[99] LP, s. 118.
[100] Ibidem, s. 124.
[101] *Wypisy źródłowe… 1526–1529*, op. cit., nr 234–235, s. 120–121.
[102] CDU, cz. IV, s. 122–123.

W dokumencie z 9 kwietnia 1530 roku Bartłomiej z Krakowa, altarysta kościoła św. Anny, upominał się o zapłatę za prace malarskie, które wykonał jako pomocnik słynnego iluminatora i malarza Stanisława Samostrzelnika w zdobieniu ksiąg, a także malowaniu obrazów o tematyce religijnej[103].

Kolejny etap w historii kościoła otwarło przekształcenie go w kolegiatę akademicką. Było to możliwe dzięki hojnemu zapisowi testamentowemu Michała z Turobina, zwanego także Michałem z Lublina, zmarłego w 1528 roku. Był to doktor dekretów, promowany we Włoszech lub Krakowie, który dzięki beneficjom zdobył znaczny majątek. Przeznaczył go na założenie kolegiaty oraz budowę domu i wyposażenie kolegium wikariuszów[104]. Został pochowany w kościele św. Anny[105]. W oparciu o jego legat z 27 października 1535 roku powstała kolegiata złożona z dwóch prałatur (prepozyta, dziekana), pięciu kanonikatów i siedmiu wikarii, którą oddano do dyspozycji Kolegium Większego. Dokument powołujący kolegiatę podpisał przychylny uniwersytetowi biskup Piotr Tomicki. Prepozyt miał być wybierany przez uniwersytet i opata mogilskiego spośród profesorów czynnych. Dziekana i kanoników mieli wskazywać doktorzy i magistrzy spośród członków Kolegium Większego lub Mniejszego. Wikariuszów wybierali z kolei doktorzy i magistrzy Kolegium Większego, a następnie kapituła św. Anny. Na czele kolegiaty jako pierwszy stanął Mikołaj Krab, dziekanem zaś został teolog Jan Prószyński[106].

W dokumencie z 17 stycznia 1536 roku wymieniono Jana ze Skalbmierza, zwanego także Madejem, jako wikarego wieczystego katedry na Wawelu, a od 1546 roku wicekustosza tamtejszego skarbca. Posiadał altarię patronatu Kolegium Większego pod wezwaniem Bożego Ciała i Poczęcia Najświętszej Marii Panny w kościele św. Anny[107].

Parafia św. Anny istniała już w XIII wieku. Obejmowała ulicę św. Anny, niezidentyfikowaną ulicę Piekarską oraz połowę ulicy Garncarskiej, przy której znajdowała się bursa Jerozolimska aż do ulicy Wiślnej, następnie część ulicy Wiślnej z bursą *Pauperum* oraz ulicę Jagiellońską z *Collegium minus artistarum*, dalej część ulicy Szewskiej i teren pomiędzy bramą Szewską i furtką św. Anny[108]. *Liber Beneficiorum* opisuje uposażenie kościoła św. Anny. Składały się na nie: dziesięć grzywien rocznego czynszu ze wsi Mydlniki, położonej nad rzeką Rudawą w parafii św. Szczepana w Krakowie, oraz dziesięć grzywien ze

[103] *Wypisy źródłowe… 1530–1533*, op. cit., nr 417, s. 22–23 i nr 457, s. 39.

[104] J. Sondel, op. cit., s. 841.

[105] W sprawie jego testamentu zob. *Wypisy źródłowe… 1526–1529*, op. cit., nr 292, s. 146.

[106] J. Bukowski, op. cit., s. 15–21.

[107] *Wypisy źródłowe… 1536–1538*, op. cit., nr 6, s. 3–5.

[108] LB, s. 12.

wsi Wrzoska (w tej samej parafii). W Czarnej Wsi albo Łobzowie pleban posiadał ogród, który przynosił trzy grzywny czynszu, z narożnego domu położonego naprzeciw szlacheckiego dworu Tęczyńskich miał trzy grzywny, z domu leżącego nieopodal Collegium Maius, zajmowanego przez krawca Mroczka – dwie grzywny, z domu w Kawiorach zamieszkałego przez Małgorzatę Kuśnierkę – jedną grzywnę, z drugiego domu w Kawiorach, zamieszkanego przez Agnieszkę Blaszkową – pół grzywny, z trzeciego domu połączonego z ogrodem w tej samej miejscowości uzyskiwał czynsz w wysokości jednego wiardunku[109].

We wnętrzu kościoła stały ołtarze, które dawały zatrudnienie i dochody altarystom. Obok ozdobnej niszy ściennej, w której kapłani po komunii obmywali ręce, zwanej *sacrarium*, znajdował się ołtarz, przy którym odprawiano mszę ku czci św. Anny.

Przed 1450 rokiem w kościele św. Anny erygowano ołtarz pod wezwaniem św. św. Piotra i Pawła, którego wyposażenie, zakupione za pieniądze niejakiego magistra Piczkowskiego, zostało zastawione u rajcy krakowskiego Jana Kletnera[110]. Co dalej działo się z tym zastawem i czy kościół odzyskał wyposażenie, nie wiadomo. W dokumencie opublikowanym w *Kodeksie Dyplomatycznym Uniwersytetu*… ołtarz ten wzmiankowany został w 1450 roku. Leżał po lewej stronie od wielkiego ołtarza[111].

3 marca 1457 roku Mikołaj Belonka z Nowej Wsi ufundował ołtarz pod wezwaniem św. Mikołaja. Został on uposażony domem zwanym Belonka, położonym naprzeciwko Colegium Minus. Altarysta tego ołtarza miał być wybierany spośród magistrów sztuk wyzwolonych[112]. Dwa lata później na mocy umowy z egzekutorami testamentu Mikołaja z Brzeźnicy, plebana w Stróżyskach, Jan Teschner młodszy[113], rajca krakowski, i jego żona Małgorzata ustanowili altarię przy ołtarzu św. św. Piotra i Pawła w kościele św. Anny, uposażoną rocznym czynszem w wysokości czternastu grzywien. *Liber Beneficiorum* wspomina także o kaplicy ufundowanej przez Jana Teschnera[114]. Znajdował się

[109] Ibidem, s. 12.

[110] Ibidem, s. 13; M. Starzyński, *Krakowska rada miejska w średniowieczu*, Kraków 2010, s. 290.

[111] CDU, cz. 2, s. 122.

[112] Ibidem, s. 185–189.

[113] Rajca krakowski (1467–1470, 1474–1477, 1485, 1488–1495), burmistrz krakowski (1470, 1475–1477, 1490, 1494), zm. przed 11 VII 1496. M. Starzyński, op. cit., s. 287.

[114] LB, s. 13; M. Starzyński, op. cit., s. 93–95, 273. Prawdopodobnie chodzi o Jana Teschnera starszego, uczestnika wydarzeń, w efekcie których zamordowano Andrzeja Tęczyńskiego. Jan był ławnikiem, a potem rajcą krakowskim (1435–1437, 1439–1443, 1446–1458, 1465), zm. przed 30 IX 1467.

tam ołtarz pod wezwaniem 11 Tysięcy Męczenników, gdzie altarystą był Jan Teschner, notariusz Jana Turzona, kustosza krakowskiego[115]

W 1472 roku Mikołaj Zarogowski[116], kupiec krakowski, ufundował kaplicę w portyku kościoła św. Anny ku czci Wszechmogącego Boga, świętych Szymona i Judy Apostołów oraz Mikołaja Wyznawcy. Dodatkowo za osiem florenów rocznego czynszu altarysta miał w tej kaplicy odprawiać cztery msze w tygodniu. Pod koniec tego roku Mikołaj Zarogowski zapisał jeszcze siedemnaście cetnarów ołowiu na pokrycie dachu kaplicy. Świadkiem na tym dokumencie był Jan Teschner, obywatel krakowski[117]. Znajdował się tutaj ołtarz św. św. Szymona i Judy Tadeusza oraz św. Mikołaja, zatwierdzony przez papieża Innocentego VIII na prośbę Mikołaja z Gawron, kapelana tego ołtarza[118]. W czasie spisywania *Liber Beneficiorum* altarystą był niejaki Dobrul[119]. To samo źródło wspomina także ołtarz pod wezwaniem św. Walentego, do którego prawo patronatu posiadała rodzina obywateli krakowskich Morsztynów. W XV wieku miał wezwanie św. św. Stanisława, Wacława, Wojciecha, Jana i Pawła[120].

W 1473 roku Mikołaj Materni z Bytomia, prezbiter z diecezji krakowskiej, zapisał w testamencie dwadzieścia dwie grzywny rocznego czynszu, w tym jedenaście grzywien na ufundowanie ołtarza Najświętszej Marii Panny w kościele św. Anny. Pierwszym altarystą został mianowany Kacper z Dębna (magister w 1471 roku), po jego śmierci w 1477 roku Błażej, syn Jana z Kazimierza, wpisany do Uniwersytetu w 1452 roku[121]. Magistrem został w 1462 roku. Stopień bakałarza biblijnego otrzymał w tym samym roku. Błażej przekazał swój księgozbiór bibliotece Kolegium Artystów, znajdowały się w nim kazania, traktaty teologiczne i dzieła biblijne[122].

Erekcję ołtarza Bożego Ciała zaaprobował w 1485 roku Jan z Rzeszowa, biskup krakowski. Ufundował go bakałarz dekretów Jakub Grolok, pochodzący z węgierskiego Bardejowa, i Stanisław Kobyliński, doktor dekretów, który objął beneficjum, przeznaczając na ten cel sześćdziesiąt florenów węgierskich czynszu zabezpieczonego na kamienicy przy ulicy Grodzkiej. Po śmierci Kobylińskiego na jego miejsce miał przyjść magister nienależący do żadnego z kolegiów. Niestety, niewielkie uposażenie ołtarza nie pozwoliło na spełnienie tego warunku. Dokument fundacji ołtarza wymienia wikarego kościoła św.

[115] *Cracovia Artificum… 1462–1475*, op. cit., s. 160, przyp. 225.

[116] Ibidem, s. 290. Mikołaj Zarogowski był rajcą krakowskim (1471–1478, 1480, 1482, 1486, 1487, 1490) oraz burmistrzem krakowskim w 1475 r.

[117] CDU, cz. III, s. 17–18.

[118] *Cracovia Artificum… 1462–1475*, op. cit., s. 160, przyp. 225.

[119] LB, s. 13.

[120] Ibidem.

[121] *Metryka...*, op. cit., t. 1, s. 370; M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 185.

[122] M. Markowski, *Dzieje Wydziału…*, op. cit., s. 185.

Anny, Stefana[123]. Dokumenty z lat 1531–1532 wspominają zmarłego altarystę tego ołtarza, doktora dekretów Jana Albina, oraz jego następcę Mateusza Łączkę, doktora obojga praw, kanonika wiślickiego, a także Mikołaja z Pokrzywnicy, doktora dekretów, patrona tego ołtarza[124].

3 sierpnia 1492 roku Maciej z Kobylina, profesor teologii, dziekan Wydziału Sztuk Wyzwolonych i dziesięciokrotny rektor uniwersytetu, ufundował w testamencie altarię i kolegiaturę św. Donata, przeznaczoną dla wyznaczonego członka Collegium Maius[125]. Ołtarz ten wspomniany został także w *Liber Beneficiorum*[126].

Dokument Jana Konarskiego, biskupa krakowskiego, z 25 maja 1517 roku wymienia na odwrocie Marcina z Jarosławia, altarystę nieokreślonego bliżej ołtarza w kościele św. Anny, oraz Jana z Radomia, kapłana w tymże kościele[127].

29 marca 1508 roku egzekutorzy testamentów doktora medycyny Alberta z Szamotuł i Jana Strzeżowskiego z Jarosławia ufundowali altarię drugiego ministerium pod wezwaniem św. Jana Jałmużnika i Trzech Króli przy ołtarzu pierwszego ministerium pod wezwaniem św. św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty, uposażając je sumą czterystu trzynastu grzywien czynszu[128]. Ołtarz św. św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty, ufundowany przez Jana Progera, posiadał Jan z Szebni, a po jego śmierci od 11 marca 1500 roku Marcin z Krakowa, dziekan kolegiaty św. Floriana w Krakowie. Patronem tego ołtarza był magister Florian, pleban parafii św. Szczepana[129].

Z kolei w 1514 roku Adam z Bochynia, profesor medycyny, rektor w latach 1510–1511 i reformator ustroju Uniwersytetu Krakowskiego, ustanowił w testamencie bogatą fundację na rzecz emerytowanych profesorów[130].

W 1534 roku Piotr Tomicki, biskup krakowski, zaaprobował erekcję ołtarza Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny i św. Zuzanny przez egzekutorów testamentu zmarłego Świętosława, plebana w Imbramowicach. Został on uposażony ośmioma grzywnami rocznego czynszu[131].

W kościele św. Anny znajdował się także ołtarz św. św. Stanisława i Jadwigi, który posiadał Jan Kuropłoch z Leśnicy, wikary w kościele Mariackim w Krakowie, oraz ołtarz św. Katarzyny Aleksandryjskiej, którego altarystą

[123] CDU, cz. III, s. 111–117.

[124] *Wypisy źródłowe… 1530–1533*, op. cit., nr 637, s. 124; nr 671, s. 137; nr 821, s. 194–195.

[125] Ibidem, s. 188–190.

[126] LB, s. 13.

[127] CDU, cz. IV, s. 61–62.

[128] Ibidem, s. 8.

[129] *Cracovia Artificum… 1462–1475*, op. cit., s. 160, przyp. 225.

[130] J. Sondel, op. cit., s. 794–795.

[131] CDU, cz. IV, s. 132–138.

w 1491 roku był kanonik Mikołaj Czepiel z Poznania. Mikołaj, zmarły w 1518 roku prawnik i dyplomata, w testamencie podarował uniwersytetowi swój księgozbiór, liczący około dwustu pięćdziesięciu pozycji. Zawierał on dzieła o treści prawniczej, filozoficznej i medycznej[132]. Wspomniane ołtarze nie były wymieniane w późniejszych opisach kościoła i trudno je zidentyfikować w jego przestrzeni. Altarystów zastępowali w ich obowiązkach lektorzy mszalni, tacy jak: Aleksy, Maciej z Grabna, Piotr z Kwieciszowa dzwonnik i Wawrzyniec z Abramowic. Do wymienionych wikarych należy jeszcze dodać Jana z Leśnicy i Jakuba, którym pomagali w prowadzeniu śpiewu kantorzy, jak Jan z Szydłowa[133] czy Michał[134].

Z powyższego zestawienia wynika, że większość plebanów św. Anny posiadała jakiś stopień naukowy, dwóch z nich było profesorami, a jedynie Tomasz Nowko, Mikołaj z Kościana i Jan Janek nie wystąpili w przebadanych źródłach z tytułem naukowym. Świadczy to o ich ścisłym powiązaniu z Uniwersytetem Krakowskim, który ukończyli, na którym kontynuowali kariery naukowe, a część z nich, jak Zygmunt z Pyzdr, była czynnymi wykładowcami. Także plebanów, których uniwersytet nie mianował, a więc Tomasza Nowko, fundatora katedry gramatyki i retoryki, Mikołaja Baudissena i Jana Progera łączyły z uczelnią różnego rodzaju powiązania. Gospodarze kościoła św. Anny obejmowali ten urząd w różnym wieku, niektórzy jako młodzi ludzie, pozostali w jesieni życia. Jedni pozostawali na nim przez całe życie, jak Jan Proger, dla innych był to tylko przystanek na drodze do dalszej kariery. Nie udało się ustalić reguły, według której ich wybierano. Na przykład Bartłomiejowi ze Żnina urząd ten trafił się niejako przy okazji. Po śmierci Macieja z Kościany uniwersytet zaproponował na to stanowisko Jana z Wysokiej, przydzielając mu kolegiaturę, z której usunęli Bartłomieja ze Żnina. Ten zaprotestował i zwrócił się o pomoc do kurii rzymskiej. Członkowie uniwersytetu skłonili go, aby wycofał tę apelację w zamian za stanowisko plebana św. Anny. Bartłomiej zgodził się zrezygnować z kolegiatury, obejmując w zamian parafię św. Anny[135]. Jest to jednak jedyny przypadek, kiedy znane są okoliczności wyboru na ten urząd. Nie są znane kryteria, według których stwierdzano, czy dany kandydat nadaje się na to stanowisko. Dla przykładu Piotr Aurifaber Lubart był profesorem teologii, ale już Jan Czelp z Wielunia tylko magistrem sztuk wyzwolonych. Z dwunastu znanych nam plebanów dwóch

[132] *Historia Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1: 1364–1775, oprac. J. Zathey, A. Lewicka-Kamińska, L. Hajdukiewicz. Kraków 1966, s. 152. Więcej na ten temat zob. A. Lewicka-Kamińska *Renesansowy Księgozbiór Mikołaja Czepla w Bibliotece Jagiellońskiej*, Wrocław 1956.

[133] *Cracovia Artificum… 1462–1475*, op. cit., przyp. 225.

[134] Michał miał sprawę z Mateuszem z Rychwałdu 10 II 1444 roku: *Cracovia artificum… 1441–1450*, op. cit., nr 226, s. 121.

[135] *Cracovia artificum… 1462–1475*, s. 160, przyp. 225.

mianował prawdopodobnie król (co do Mikołaja Baudissena nie ma pewności), jednego opat mogilski, natomiast pozostałych najpewniej uniwersytet. Wikariusze i altaryści, z wyjątkiem magistra Jana Albina, Mateusza Łączki, Kacpra z Dębna i Błażeja z Kazimierza, nie posiadali stopni naukowych. Szymon z Książa nie zdobył tytułu naukowego, chociaż wiadomo, że wpisał się do uniwersytetu w 1478 roku.

Niewiele wiadomości na temat wikariuszy kościoła św. Anny dotrwało do naszych czasów. Znamy jedynie Marcina z Przedecza, Szymona z Książa, Jana z Leśnicy, Jakuba oraz dwóch kaznodziejów zatrudnionych jako wikariusze – Mikołaja z Uniejowa i Marcina z Kazimierza. Z pewnością było ich dużo więcej w ciągu opisanego okresu.

Spośród altarystów znani są: Jan z Szebni, Bartłomiej z Krakowa, Jan Teschner, Dobrul, Kacper z Dębna magister, Błażej z Kazimierza, student Uniwersytetu Krakowskiego, Jan Albin, doktor dekretów, Mateusz Łączka, doktor obojga praw, Marcin z Jarosławia, Marcin z Krakowa, Jan Kuropłocha z Leśnicy i Mikołaj Czepiel. Jak można zaobserwować, część z nich posiadała tytuły naukowe lub związki z Uniwersytetem Krakowskim.

Natomiast dobrodziejami kościoła byli w pierwszym rzędzie aktywni lub emerytowani członkowie uniwersytetu: Jakub Grolok, bakałarz dekretów, Stanisław Kobyliński, doktor dekretów, Maciej z Kobylina, profesor teologii, Albert z Szamotuł, doktor medycyny, i Adam z Bochynia, profesor medycyny, Bartłomiej ze Żnina, dekretysta. Do drugiej grupy dobroczyńców należeli mieszczanie krakowscy: Mikołaj Zarogowski, Jan Teschner i Morsztynowie. Trzecią grupę stanowili duchowni: Mikołaj Isner, Jan Proger, Mikołaj z Brzeźnicy, Mikołaj Materni z Bytomia i Świętosław z Imbramowic.

CLERGY OF ST. ANNA CHURCH IN THE MIDDLE AGES

ABSTRACT

The present baroque church of St. Anna stands at the place of an older temple, which is the subject of the article. The first mention of St. Anna's church comes from the second half of XIV century. An important moment in the history of this place was when king Władysław Jagiełło in 1418 granted the church to the Cracow's University. In this way it became an academic temple, which it is till this time.

The article presents a group of people connected to St. Anna's church from the end of XIV century till 1535, when the temple became a collegiate church. To this group belong fellows of the University, clergymen in various ways connected to temple and members of the Cracow's town council, who had diversified influence on the development of St. Anna's church. Among them were presbiters of the described temple, al-

tarists and curates. On the other side clergymen and fellows of the University contributed to the development of the church. Secular persons belonging to this group, played a vital role in the Cracow's town council in the XIV and XV centuries. They were great merchants related to the king's court and high national officials.

KEYWORDS

church of St. Anna, king Władysław Jagiełło, Cracow's University, presbiters of St. Anna`s church

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. *Liber Beneficiorum dioecesis cracoviensis nunc primum e codice autographo editus*, [w:] *Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera Omnia*, Vol. 8, T. 2, Kraków 1863.
2. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1501–1515*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1965.
3. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1526–1529*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1984.
4. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1530–1533*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1986.
5. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1536–1538*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1989.
6. *Cracovia artificum 1300–1500*, wyd. J. Ptaśnik, Kraków 1917.
7. *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z najdawniejszych oficjaliów krakowskich lata 1410–1412 oraz 1421–1425*, oprac. B. Przybyszewski, Wrocław 1985.
8. *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1433–1440*, oprac. B. Przybyszewski, Wrocław 1988.
9. *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1993.
10. *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1451–1460*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 2001.
11. *Cracovia artificum. Suplementa 1462–1475*, oprac. B. Przybyszewski, Kraków 2000.
12. *Bullarium Poloniae: litteras apostolice aliaque monumenta Poloniae Vaticana continens*, Rzym 1982.
13. *Zbiór dokumentów Katedry i diecezji krakowskiej*, t. 1 i 4, Lublin 1965.
14. *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, Kraków 2004.
15. *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV w.*, Kraków 2000.

16. *Codex diplomaticus Universitatis studii generalis cracoviensis: continet privilegia et documenta quae res gestas academiae eiusque beneficia illustrant*, cz. I–IV, Cracovia 1870–1900.
17. *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa 1300–1400*, Kraków 1878.

OPRACOWANIA

1. Barycz H., *Historia Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1965.
2. Barycz H., *Z dziejów kościoła św. Anny w Krakowie*, Kraków 1935.
3. *Bibliografia analityczna piśmiennictwa dotyczącego życia i kultu świętego Jana z Kęt*, oprac. R. M. Zawadzki, Kraków 2002.
4. Buchowski A. S., *Gloria Domini, super templum s. suum, ad solennes Encaenior primitias Ecclesiae Collegiatae Crac. S. Annae ope Divinae Providentiae recter à fundametis erectae, relucens: et posteris brevibus literarum modulis, M. Andreae Buchowski, ejusdem ecclesiae S. Annae, Canonici, enarrata…*, Kraków 1703.
5. Bukowski J., *Kościół akademicki św. Anny. Monografia historyczna*, Kraków 1900.
6. *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, red. K. Lepszy, Kraków 1964.
7. Fijałek J., *Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1, Kraków 1900.
8. Fijałek J., *Studya do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego Wydziału Teologicznego w XV w.*, Kraków 1898.
9. *Filozofia w Polsce: słownik pisarzy*, PAN, Wrocław 1971.
10. Gasidło W., *Wokół konfesji św. Jana z Kęt w kolegiacie św. Anny w Krakowie*, Kraków 2003.
11. *Historia Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1: 1364–1775, oprac. J. Zathey, A. Lewicka-Kamińska, L. Hajdukiewicz, Kraków 1966.
12. Karbowiak A., *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, t. 3, Petersburg 1898.
13. Kosicki L., *Wiadomości historyczne o kościele akademickim św. Anny w Krakowie*, Kraków 1833.
14. Kowalczyk M., *Wypominki Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1431/1432, 1453 i 1458*, [w:] *Colligite fragmenta ne permeant… Studia z dziejów Uniwersytetu Krakowskiego w średniowieczu*, Kraków 2010.
15. Krukowski J., *Nauczyciele szkół parafialnych Krakowa w XVI w.*, Kraków 2007.
16. Krukowski J., *Z dziejów szkolnictwa parafialnego Krakowa w okresie Odrodzenia*, Kraków 1986.
17. Markowski M., *Nauki wyzwolone i filozofia na Uniwersytecie Krakowskim w XV w.*, „Studia Mediewistyczne", nr 9, 1968.
18. Markowski M., *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków 1996.
19. Markowski M., *Mikołaj Baudissen*, [w:] *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii*, Wrocław 1964.
20. *Poczet rektorów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1400–2000*, oprac. Z. Pietrzyk, Kraków 2000.

21. *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, Kraków 1935.
22. Pruszcz P. H., *Stołecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty, co w nich jest widzenia godnego i zacnego krótko opisane przez Piotra Pruszcza Sczepana*, Kraków 1647.
23. *Przewodnik abo kościołów krakowskich krótkie opisanie z widokami Krakowa, którego już nie ma*, przygotowanie, wstęp oraz dalsze losy zabytków J. Kiliańczyk-Zięba, Kraków 2000.
24. Przybyszewski B., *Krakowskie duchowieństwo parafialne przy końcu średniowiecza*, [w:] *Folia Historica Cracoviensia*, No. 2, 1994.
25. *Słownik Polskich teologów Katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. I–IV, Warszawa 1981–1983.
26. *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. II–IV, Warszawa 1981.
27. Sondel J., *Słownik historii i tradycji Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2012.
28. Starzyński M., *Krakowska rada miejska w średniowieczu*, Kraków 2010.
29. Stopka K., *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu*, Kraków 1994.
30. *Studia z dziejów kościoła św. Anny w Krakowie*, red. Z. Kliś i T. Węcławowicz, Kraków 2009.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

PIOTR KOŁPAK
(Uniwersytet Jagielloński)

AD PLACANDAM IRAM DEI FIERENT IN ECCLESIIS PROCESSIONES. ŚWIĘCI PATRONOWIE KRÓLESTWA POLSKIEGO W PROCESJACH PÓŹNOŚREDNIOWIECZNEGO KRAKOWA[1]

STRESZCZENIE

Łącząc doświadczenie przestrzeni i czasu, procesja stanowi tę formę obrzędu liturgicznego, która doskonale wpisuje się w coraz bardziej popularny w polskiej mediewistyce koncept „geografii sakralnej". Organicznie związane z urbanistyką i antropologią historyczną badania nad geografią sakralną poprzez analizę tak zróżnicowanych cech morfologii miasta, jak rozmieszczenie obiektów sakralnych, ich architektura, dekoracja, wezwania czy obecność relikwii, a ponadto liturgia czy kalendarz, mają na celu uchwycenie związku ziemskiej przestrzeni z niebiańską rzeczywistością – szukają „punktów konwergencji nieba i ziemi w precyzyjnie określonych miejscach"[2]. W średniowieczu procesje odgrywały niebagatelną rolę, łącząc sformalizowaną liturgię kościelną z różnymi formami duchowości. Procesja była swoistym dramatem liturgicznym osadzonym w konkretnej scenerii miejskiej, a uczestniczące w niej elementy morfologii miasta dobierane były w sposób nieprzypadkowy. Badania nad morfologią miast wymagają kontekstualnego spojrzenia i refleksji nad ideami oraz wartościami tych, którzy projek-

[1] Niniejszy tekst w dużej mierze opiera się na wynikach moich wcześniejszych badań, publikowanych w artykule: *Rola patronów Królestwa Polskiego w geografii sakralnej późnośredniowiecznego Krakowa*, „Średniowiecze Polskie i Powszechne" 2014, nr 6 (10), s. 158–190.

[2] H. Manikowska, *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 96 (to samo w języku angielskim: *Sacred Geography of a Town*, „Acta Poloniae Historica" 2010, Vol. 101, s. 52). Tam też wyczerpująca bibliografia tematu.

towali, kreowali i zmieniali średniowieczne miasta. Choć same w sobie elementy przestrzeni, a przede wszystkim ich rozlokowanie i nazwy, mogą świadczyć o złożonym przekazie przestrzennym, to kluczem do lepszego zrozumienia ich wykorzystania w programie kultu patronów państwowych jest zróżnicowany ryt procesyjny, stanowiący tę formę praktyki obrzędowej, która „ożywiała" miasto, nadawała fizycznej topografii wymiar duchowy i konstytuowała jej dynamiczny charakter.

SŁOWA KLUCZOWE

Kraków, procesja, święci, średniowiecze

INFORMACJE O AUTORZE

Piotr Kołpak
Zakład Nauk Pomocniczych Historii
Uniwersytet Jagielloński
piotrek.kolpak@gmail.com

PROCESJA W KRAJOBRAZIE MIEJSKIM

Łącząc doświadczenie przestrzeni i czasu, procesja stanowi tę formę obrzędu liturgicznego, która doskonale wpisuje się w coraz bardziej popularny w polskiej mediewistyce koncept „geografii sakralnej"[3]. Badania w tym zakresie, integralnie związane z urbanistyką i antropologią historyczną, w których źródłami są zarówno zróżnicowane cechy morfologii miasta (rozmieszczenie obiektów sakralnych, ich architektura, dekoracja, wezwania czy obecność relikwii), jak i teksty związane z liturgią (na przykład kalendarze, mszały, patronały), mają na celu uchwycenie związku ziemskiej przestrzeni z niebiańską rzeczywistością – szukają „punktów konwergencji nieba i ziemi w precyzyjnie określonych miejscach"[4]. W średniowieczu procesje odgrywały istotną rolę, łącząc sformalizowaną liturgię kościelną z różnymi formami duchowości. Za kroczącymi na czele duchownymi podążali przedstawiciele wszystkich warstw społecznych[5]. Procesja była swoistym dramatem liturgicznym osadzonym w scenerii miejskiej, a „uczestniczące" w niej elementy należące do substancji miasta dobierane były w sposób nieprzypadkowy.

[3] Ibidem.

[4] Ibidem.

[5] N. C. Brooks, *Processional Drama and Dramatic Procession in Germany in the Late Middle Ages*, "The Journal of English and Germanic Philology" 1933, Vol. 32, No. 2, s. 141–142.

Badania nad morfologią miast wymagają refleksji nad horyzontem idei oraz wartości tych, którzy je projektowali[6]. Choć same w sobie elementy przestrzeni, a przede wszystkim ich rozlokowanie i nazwy, mogą świadczyć o złożonym przekazie przestrzennym, to jednym z kluczy do ich lepszego zrozumienia jest zróżnicowany ryt procesyjny, stanowiący tę formę praktyki obrzędowej, która „ożywiała" miasto, nadawała fizycznej topografii wymiar duchowy i konstytuowała jej dynamiczny charakter.

WIZJA WERONIKI Z KRAKOWA

Jan Długosz, kanonik krakowski i osobisty sekretarz biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, odnotował w swoich *Rocznikach* pod rokiem 1438 wizję niezwykłego pochodu, który rzekomo przyśnił się krakowskiej mieszczce Weronice. W widzeniu tym święci Wojciech i Florian na czele uroczystej procesji z kleparskiej kolegiaty (noszącej wezwanie św. Floriana) udali się w stronę wawelskiego wzgórza. W drodze powrotnej św. Wojciech podszedł do przestraszonej Weroniki i wyjaśnił znaczenie procesji:

> Oto ja i ten mój najmilszy towarzysz, którego widzisz, święty i sławny męczennik Florian, odwiedziliśmy naszych sławnych ojców, naszych współobywateli: świętego Stanisława i świętego Wacława, i ich kościół położony na zamku. [...] My bowiem czterej, mianowicie ci trzej wymienieni wyżej święci męczennicy i ja Wojciech, zostaliśmy dani tej ojczyźnie na specjalnych pomocników i patronów. My nieustannie trwamy przed obliczem Najwyższego dla zbawienia tego ludu[7].

W dalszej części św. Wojciech, jako obrońca Królestwa, zarzucał Polakom prześladowanie ubogich, rozbójnictwo szerzące się na drogach oraz kupczenie godnościami państwowymi. Upominał, że jeżeli sytuacja nie ulegnie poprawie,

---

[6] K. D. Lilley, *Cities of God? Medieval Urban Forms and Their Christian Symbolism*, "Transactions of the Institute of British Geographers", New Series, Vol. 29, No. 3, s. 298; D. Cosgrove. S. Daniels, *The Iconography of Landscape*, Cambridge 1988, s. 3–4; G. B. Ladner, *Medieval and Modern Understanding of Symbolism. A Comparison*, "Speculum" 1979, Vol. 54, s. 226. Manikowska, używając wyrażenia „ideotopografia" i wiążąc je z okcydentalizacją symboliki chrześcijańskiej na ziemiach polskich, twierdzi wyraźnie, że to nie przypadkowość decydowała o kształcie topografii i geografii sakralnej miast średniowiecznych. Za nadmierne uproszczenie uważa również poglądy o rzekomym zanikaniu w późnym średniowieczu roli wyobraźni w konstruowaniu geografii sakralnej na rzecz pragmatycznej topografii sakralnej. Por. H. Manikowska, op. cit., s. 124.

[7] *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* (dalej: Roczniki), ks. 12, Warszawa 2004, s. 217–218.

na Kraków i cały kraj spadną srogie nieszczęścia. Na koniec zalecił odprawianie w kościołach procesji w celu przebłagania Bożego gniewu (*ad placandam iram Dei fierent in ecclesiis processiones*)[8].

Dobór świętych biorących udział w cudownej ceremonii staje się zrozumiały w kontekście czwartego artykułu (*de horis*) statutów synodalnych diecezji krakowskiej. Czytamy w nim o zobowiązaniu do szczególnego nabożeństwa wobec świętych, których

> [...] wstawiennictwo przed tronującym Bogiem szczególnie odczuwamy, a skoro kościół nasz spomiędzy innych mieszkańców nieba relikwiami ciała świętego męczennika Floriana został obdarowany i dzięki jego wstawiennictwu u Boga całe to Królestwo Polskie wzrastając w wierze zostało umocnione, postanawiamy i nakazujemy wspomnianego męczennika i patrona naszego w całej diecezji czcią otaczać pomiędzy innymi królestwa tego znakomitymi patronami, mianowicie Wojciechem, Stanisławem i Wacławem[9].

Co niezwykle ważne, święci nie zostali tu nazwani patronami stołecznego miasta czy katedry (choć rozporządzenie dotyczyło diecezji krakowskiej), ale właśnie Królestwa. Kult zespołu owych czterech patronów, jako konkretna idea religijna i państwotwórcza, został skrystalizowany na przełomie XIV i XV stulecia w kręgu katedry krakowskiej. Wspomniany artykuł statutów biskupa Oleśnickiego był jednym z najbardziej wyrazistych punktów tego programu, a opowieść Długosza o widzeniu mieszczki Weroniki jego niezaprzeczalnym refleksem.

PROCESJE WAWELSKIE KU CZCI ŚW. STANISŁAWA

Przestrzeń kościoła katedralnego pw. św. św. Wacława i Stanisława stanowiła najwłaściwsze miejsce eksponowania idei świętych patronów Królestwa. Choć *patrocinium* św. Wacława było o wiele starsze, to jednak postać św. Stanisława stała się wyznacznikiem duchowej pozycji świątyni i to jego grób w sposób najbardziej wyrazisty uczestniczył w programie różnych form procesyjnych średniowiecznego Krakowa.

Jak wykazała Aleksandra Witkowska OSU, centrum kultu św. Stanisława w XV wieku ostatecznie przesunęło się ze wzgórza wawelskiego na kazimier-

[8] Ibidem, s. 195–196.

[9] „[...] Inter ceteros regni huius patronos insignes, videlicet Adalbertum, Stanislaum, Wenceslaum martyres". Por. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, oprac. S. Zachorowski, Kraków 1915, s. 47.

ską Skałkę, nabierając jednocześnie bardziej ludowego charakteru, zaś pątnicza specyfika grobu biskupa w katedrze zyskała ostatecznie status oficjalny i państwowy[10]. Mimo to społeczeństwo spoza elitarnych kręgów nadal partycypowało w dokonującej się w przestrzeni katedry hierofanii – chociażby w trakcie wystawiania relikwiarzy świętego. Działo się to jednak już w niebezpośrednim związku ze zlokalizowanym *in medio ecclesiae* grobem św. Stanisława, który stał się nieodłącznym elementem polskiego ciała politycznego i ideowym zwornikiem monarchii[11]. Nie bez przyczyny zatem Agnieszka Rożnowska-Sadraei nazwała grób bijącym sercem katedry, a Michał Rożek ołtarzem Ojczyzny – *Ara Patriae*[12].

Nierozerwalnie powiązane z przestrzenią kościoła katedralnego były procesje wchodzące w skład złożonego kodu ceremoniału władzy. Sakralną formę rytu procesyjnego przybierały *adventi regi* – wystawne wjazdy królów do Krakowa. Wierny obraz tych wydarzeń czerpiemy z naocznych relacji Długosza oraz instrukcji organizatora wydarzeń, biskupa Oleśnickiego. W 1447 roku zbliżającemu się do stołecznego miasta Kazimierzowi Jagiellończykowi wyszły na spotkanie

> [...] wszystkie procesje [...]. W wielkim tłumie złożonym z poważnych osobistości wkroczył do miasta Krakowa, a wyprzedzały go wszystkie procesje. A idąc w górę do zamku wszedł do katedry świętego Stanisława i po uczczeniu relikwii świętych i złożeniu ofiary w kwocie pięćdziesięciu florenów udał się do pałacu[13].

Wspomniana instrukcja Oleśnickiego tłumaczy owe „wszystkie procesje miasta" jako złożone z przedstawicieli władz uniwersyteckich, kościołów kolegiackich, konwentualnych i parafialnych. Instytucje te miały za zadanie ufor-

[10] A. Witkowska, *Ośrodki kultowe w geografii sakralnej średniowiecznego Krakowa*, [w:] *Animarum cultura…*, op. cit., s. 136–137.

[11] O roli grobu św. Stanisława w polskim ciele politycznym zob. A. Rożnowska-Sadraei, *Pater Patriae. The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings*, Kraków 2008, s. 293.

[12] Ibidem; M. Rożek, *Ara Patriae. Dzieje grobu św. Stanisława w katedrze na Wawelu*, „Analecta Cracoviensia" 1979, t. 11, s. 452.

[13] Roczniki, ks. 12, s. 45–46. O ceremonii przywitania władcy: A. Gieysztor, *„Ornamenta regia" w Polsce XV wieku*, [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku. Materiały sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk. Warszawa, 1–4 grudnia 1976 r.*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 159; U. Borkowska, *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, „Colloquia Mediaevalia Varsoviensia", t. 2, Warszawa 1995, s. 199; M. Starnawska, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2008, s. 423.

mować pochody, które zbiorą się przed kościołem Mariackim na dźwięk wielkiego dzwonu i razem wyjdą na spotkanie przyszłego króla[14].

Spektakularnymi formami charakteryzowały się wjazdy monarchów po ważnych zwycięstwach. Nierzadko przybierały one formę przypominającą rzymskie tryumfy, polegającą na uroczystym pochodzie przez miasto i złożeniu na Kapitolu dziękczynnych ofiar i części łupów. Najbardziej znanym pochodem tego typu była procesja odbyta po kampanii krzyżackiej w listopadzie 1411 roku. Po spędzeniu piętnastu dni w Niepołomicach Władysław Jagiełło wyruszył pieszo w stronę stolicy, by nawiedzić *sanctorum Venceslai, Stanislai et Floriani limina*[15]. Spośród pozostałych ceremonii określanych wspólnym mianem *adventus regis* procesje triumfalne wyróżniało złożenie w katedrze chorągwi zdobytych na polu bitwy. Jagiełło, zawieszając sztandary dokoła konfesji św. Stanisława, czytelnie powiązał to zwycięstwo z rolą patrona Królestwa. Długosz podkreślał kommemoratywne i ogólnonarodowe znaczenie tego gestu i samej konfesji, pisząc, że chorągwie w katedrze

> Polacy winni strzec i przechowywać jako wieczystą pamiątkę i symbol, w miejsce starszych winni tkać nowe, by ze względu na ogromną i nieprawdopodobną walkę i odniesiony w niej triumf istniał dowód tak wielkiego zwycięstwa i by widniały częścią te same chorągwie, częścią takie, jak gdyby to były te same[16].

Informacje o składaniu trofeów w tym samym miejscu w kolejnych latach tylko utwierdzają w przekonaniu, że Jagiellonowie z grobu świętego stworzyli swoisty *tropaion* Królestwa Polskiego – symbol potęgi państwa i miejsce pamięci narodu[17].

---

[14] M. Koczerska, *Jak duchowieństwo krakowskie witało króla i królową w XV wieku?*, [w:] *Ecclesia, cultura, potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, red. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006, s. 479–482 – w aneksie edycja: *Mandatum quando rex coronandus ingrediebatur Cracouiam*, Biblioteka Jagiellońska (dalej: BJ), rkps nr 7759, k. 139v.

[15] Roczniki, ks. 11, s. 186.

[16] Ibidem, s. 187.

[17] Możemy przypuszczać, że podobne procesje triumfalne miały miejsce dwadzieścia lat później, gdy składano zdobyczne chorągwie po bitwie pod Nakłem, po bitwie z Fedką Ostrogskim pod Kopystrzyniem w 1432 roku, a także w 1509 roku, gdy Zygmunt I odniósł zwycięstwo nad mołdawskim hospodarem Bogdanem III Ślepym. Władca ten składał *signa militia* również po wyprawie moskiewskiej w 1517 roku, po zwycięstwie Konstantego Ostrogskiego pod Olszanicą w 1527 roku i po zwycięstwie Jana Tarnowskiego pod Obertynem w 1531 roku. Słynący z pobożności i szczególnego kultu dla patronów król polecił ponadto w 1512 roku wykonać ze srebra pozłacane obrazy, przed-

Triumfalny pochód Jagiełły połączył w rycie procesyjnym idee *corporis Reipublicae mysticum* oraz *corporis Ecclesiae mysticum* i zespolił je w jedno ciało – *corpus regni*, któremu zwycięstwo na polu bitwy mogło przynieść wstawiennictwo świętego. Wedle Długosza oba mistyczne ciała nie mogły istnieć bez siebie, stapiały się w jedno – ceremoniał państwowy wypełniał się w wymiarze eklezjalnym, a ryt liturgiczny pełnił funkcje państwowe[18]. Opis wjazdu Jagiełły do Krakowa po zwycięstwie nad Fedkiem Nieświckim w 1432 roku potwierdza podobny kształt pochodu: monarcha zszedł z konia i przemierzył miasto pieszo, a zanim udał się na Wawel, odwiedził liczne kościoły aglomeracji[19].

Wydaje się, że ceremonie oficjalnych wjazdów stanowiły przemyślany, wielokrotnie złożony komunikat osadzony w konkretnej przestrzeni topograficznej. Inscenizacja tego spektaklu ukazywała majestat władcy dzierżącego zdobyczne sztandary, a jednocześnie demonstrowała ideał pobożnego władcy. Procesja ukazywała zharmonizowane społeczeństwo stołecznej aglomeracji, której rzeczywistymi i intencjonalnymi dominantami były sanktuaria świętych patronów – z najważniejszą, górującą nad miastem katedrą pw. św. św. Wacława i Stanisława. Pochód przez miasto był też wyrazem jedności najważniejszych czynników królestwa, *regnum* i *sacerdotium*, ostatecznie dopełniających się przed konfesją św. Stanisława.

Pozostając w sferze powiązań między zwycięstwami militarnymi a kultem świętych patronów, warto przywołać nieco późniejszy artykuł statutów synodalnych biskupa krakowskiego Jana Konarskiego z 1509 roku:

> Item processiones pro bono statu Regni huius, et ut Deus nostros sanos cum victoria reducere dignaretur, secunda, quarta, sexta feriis, si festum aliquod non impediverit, more solito tam diu faciant donec Deus omnipotens misericordiam suam in nos ostenderit et pacem tranquillam concesserit, frequenterque hortentur in sermonibus et admoneant homines, ut pro hoc speciales fundant ad Deum orationes, suffragia sanctorum, praesertim patronorum nostrorum implorantes[20].

---

stawiające sceny męczeństwa św. Stanisława, co było wynikiem obietnicy złożonej w 1508 roku, przed bitwą z Bogdanem mołdawskim. Por. U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów w Polsce*, Warszawa 2011, s. 423–424; M. Rożek, op. cit., s. 455–456.

[18] M. Walczak, *Przemiany architektoniczne katedry krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku i ich związek z działalnością fundacyjną kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, „Studia Waweliana", t. 1, 1992, s. 27; U. Borkowska, *The Polish Church in the Writings of Dlugosz*, [w:] *The Christian Community of Medieval Poland. Antologies*, red. J. Kłoczowski, Wrocław 1981, s. 292; eadem, *Treści ideowe w dziełach Długosza. Kościół i świat poza kościołem*, Lublin 1983, s. 70.

[19] Roczniki, ks. 11, s. 76.

[20] *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, oprac. J. Sawicki, Kraków 1945.

Zarządzenie to dotyczyło nakazu odprawiania procesji w każdy poniedziałek, środę i piątek, dopóki Bóg nie okaże swego miłosierdzia i nie przywróci pokoju na ziemiach polskich. Biskup prosił też wiernych, aby wznosili modły do Boga i świętych – w szczególności świętych patronów Królestwa. Wydawca owych statutów, Jakub Sawicki, powiązał treść artykułu z wyprawą wojenną Zygmunta I, pisząc, że „dyspozycje powyższe, tchnące najwyższą aktualnością, pozostają w związku z będącymi właśnie w pełnym toku przygotowaniami do wyprawy wojennej przeciwko Bohdanowi, wojewodzie wołoskiemu”[21].

PROCESJE SKAŁECZNE KU CZCI ŚW. STANISŁAWA

Późnośredniowieczne społeczeństwo nie miało żadnych wątpliwości, że to właśnie na Skałce doszło do największego dramatu w dziejach narodu[22]. Wzgórze skałeczne stanowiło kolejny po wzgórzu wawelskim wyraźny punkt orientacyjny aglomeracji krakowskiej[23]. Wznosiła się na nim świątynia, której *patrocinium* podwojono o wezwanie św. Stanisława, dodając je do starszego tytułu św. Michała. W ujęciu Długosza Skałka była miejscem szczególnym, wsławionym chwalebnym męczeństwem św. Stanisława, związanym z Krakowem – stolicą biskupstwa oraz Królestwa, dotkniętą hańbą zabójstwa i czcią męczeństwa równocześnie[24].

To miejsce szczególnej teofanii określały poza *patrocinium* świątyni inne hagiotoponimy związane z postacią biskupa Stanisława ze Szczepanowa. *Rocznik Traski* pod 1270 rokiem opisuje wielki wylew Wisły, która zalała połacie przestrzeni pod górą św. Stanisława (*totum campum et spacium a monte sancti Stanislay*)[25]. Ponadto, w późnośredniowiecznej tradycji hagiograficznej pojawił się wątek umiejscowionej nieopodal kościoła sadzawki, już w początku XV stulecia określanej imieniem św. Stanisława[26]. W źródłach XIV-wiecznych

[21] Ibidem.

[22] Por. chociażby [Jan Długosz], *Vita sanctissimi Stanislai Cracoviensis episcopi*, [w:] *Joannis Długossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, t. 1, red. I. Polkowski, Ż. Pauli, Cracoviae 1887, s. 62–68. O rozróżnieniu hagiografii i historiografii zob. M. Walczak, *Czy hagiografia jest gatunkiem historycznym? Kilka uwag metodologicznych*, [w:] *Mistrzowi Mieczysławowi Porębskiemu – uczniowie*, Kraków 2001, s. 399–410.

[23] M. Krasnowolska, I. Kmietowicz-Drathowa, *Krakowska Skałka: topografia i zabudowa*, „Studia Claromontana”, t. 17, 1997, s. 209–210.

[24] [Jan Długosz], *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 3: *Monasteria*, [w:] *Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, vol. 9, t. 3, s. 114.

[25] *Rocznik Traski*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica* (dalej: MPH), t. 2, Lwów 1872, s. 841.

[26] *Księga ławnicza kazimierska 1407–1427*, „Fontes Cracovienses”, nr 4, Kraków 1996, nr 580; W. Skiernia, *Sadzawka św. Stanisława bpa na Skałce*, „Studia Claromontana”

sporadycznie pojawia się ulica św. Stanisława (*platea sancti Stanislai*)[27], a co ciekawe, rachunki miejskie zamieszczone w księgach rady miasta Kazimierza wymieniają również bramę św. Stanisława (*valva sancti Stanislai*)[28], most św. Stanisława (*pons sancti Stanislai*)[29], a także *platea minor sancti Stanislai*, która łączyła zapewne ulicę św. Stanisława z Bramą Skawińską (ową bramą św. Stanisława)[30]. Ulica św. Stanisława to bez wątpienia dzisiejsza ulica Skałeczna, a wspomniane most i brama to być może zlokalizowane w pobliżu Skałki Brama Skawińska i most, który u stóp wzgórza umożliwiał przekroczenie odnogi Wisły, Zakazimierki[31]. Całą zatem północno-zachodnią część późnośredniowiecznego Kazimierza określić można mianem hagiotoponimicznej strefy św. Stanisława, której elementy składowe, począwszy od świątyni, poprzez wzgórze i sadzawkę, a skończywszy na ulicy, bramie i moście, określano imieniem świętego biskupa krakowskiego.

Będąca sakralnym sercem miasta Kazimierza Skałka, w swej toponimii upamiętniająca postać św. Stanisława, połączona była ze wzgórzem wawelskim zróżnicowanym rytem procesyjnym[32]. Dokładne odtworzenie kształtu

1997, t. 17, s. 595–625; M. Starnawska, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2008, s. 126. *Notae Cracovienses* na 1426 rok datują przemianę wody w sadzawce (*in lacu circa ecclesiam sancti Stanislai*) w krew (zob. *Notae Cracovienses*, [w:] MPH, t. 5, s. 906). Długosz z kolei rozwinął motyw sadzawki, wprowadzając do hagiografii świętego legendę etiologiczną, zapewne na podstawie podobnego wątku w hagiografii św. Wojciecha (zob. A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984, s. 83–84; M. Starnawska, op. cit., s. 93.

[27] S. Tomkowicz, *Ulice i place Krakowa w ciągu dziejów. Ich nazwy i zmiany postaci*, „Biblioteka Krakowska", nr 63–64, Kraków 1926, s. 218; idem, *Kołłątajowski plan Krakowa z roku 1785*, „Rocznik Krakowski", t. 9, 1907, s. 149–176. Tomkowicz nie znał XIV-wiecznych wzmianek z kazimierskich ksiąg radzieckich, datując najstarsze informacje o ul. św. Stanisława na XV wiek. Zob. *Księgi radziecki kazimierskie 1369–1381 i 1385–1402* (dalej: KRKaz.), „Wydawnictwa Archiwum Aktów Dawnych Miasta Krakowa", t. 2, Kraków 1932 (dalej: KRKaz.): *platea sancti Stanislai* z lat 1369–1396, s. 14, 88, 165 (tu wymienione domy *plebani de Rupella*), 184, 206, 253, 368.

[28] KRKaz., s. 154, 156 (1385), 177 (1386).

[29] Ibidem, s. 254 (1380).

[30] Ibidem; M. Krasnowolska, I. Kmietowicz-Drathowa, op. cit., s. 237.

[31] Por. J. Laberschek, *Krakowski zespół osadniczy w wiekach XIII–XVI. Rozwój terytorialny*, „Rocznik Krakowski" 2005, t. 71, s. 20; idem, *Kraków i okolice w drugiej połowie XVI w.*, [w:] *Atlas historyczny Polski. Województwo krakowskie w drugiej połowie XVI wieku*, cz. II, red. H. Rutkowski, Warszawa 2008, s. 144.

[32] O krakowskich procesjach związanych z kultem św. Stanisława zob. między innymi M. Jagosz, *Procesje ku czci św. Stanisława z Wawelu na Skałkę w okresie przedrozbiorowym*, „Analecta Cracoviensia" 1979, t. 11, s. 603–614; idem, *Przedrozbiorowe*

procesji odprawianych w oktawie wspomnienia św. Stanisława w majowe święto *natalis* oraz wrześniowe *translatio* możliwe jest dzięki mszałom z pierwszej połowy XVI wieku[33]. „In die competenti infra octavam sancti Stanislai" po mszy w kościele katedralnym formowała się procesja łącząca dwa wzgórza, a jednocześnie dwa miejsca kultu świętego Stanisława. Przy śpiewie responsoriów o Krzyżu i Trójcy Świętej przekraczano Bramę Grodzką, przedmieście Stradom, oraz Bramę Glinianą, by w okolicy kościoła św. Katarzyny wkroczyć w ową hagiotoponimiczną strefę św. Stanisława. Jednocześnie w świadomości wiernych żywe musiało być przekonanie, że sami uczestniczą w historii męczeństwa, pokonując trasę, będącą w ich mniemaniu ostatnią drogą świętego biskupa. Uczestnictwo w majowej procesji stanowiło z jednej strony przedstawienie dramatu, którego sceną było historyczne tło upamiętnianych wydarzeń, z drugiej – historyczną ciągłość, identyfikującą i spajającą w swym kommemoratywnym charakterze społeczność stołecznej aglomeracji[34]. W wytycznych liturgicznych zwraca uwagę określenie wezwania skałecznego kościoła: „ecclesia sancti Stanislai in Rupella" (choć w samej świątyni śpiewano antyfony o obu patronach świątyni oraz o św. Wojciechu). W drodze powrotnej wstępowano do kościoła św. Katarzyny, a następnie do św. Jadwigi na Stradomiu z pieśnią *Hedvigis sancta inclita* oraz modlitwą *Da pacem*. Zgodnie z praktyką obrzędową krakowskich procesji ku czci świętych po powrocie do kościoła katedralnego kończono uroczystość modlitwą za wstawiennictwem św. Wacława, pieśnią *Beatus vir Wenceslaus*. Obecność w powyższym rycie, oprócz św. Stanisława, świętych Wojciecha i Wacława jawi się jako element strategii patronalnej krystalizowanej przynajmniej od czasów biskupa Oleśnickiego. Bardzo interesujący jest również punkt związany z kościołem św. Jadwigi. Trudno jednak odpowiedzieć na pytanie, czy był on wprowadzony do rytu z zamysłem dopełnienia grona

procesje wawelskie ku czci św. Stanisława biskupa i męczennika, „Studia Claromontana" 1997, t. 17, s. 39–126.

[33] *Missale Cracoviense* 1509, k. CCXXVIIv (BJ Cim. 4384); *Missale Cracoviense* 1510, k. CXCVv (Wrocław, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. XVI.Qu.3260); *Missale Cracoviense* 1515, k. CCV (Archiwum Kapituły Katedralnej); *Missale Cracoviense* 1516, k. CXCVv (BJ Cim. 6153); *Missale Cracoviense* 1528, k. CCv (BJ Cim. 8014); *Missale Cracoviense* 1532, k. 226 (BJ Cim. 8018). Mimo tych stosunkowo późnych przekazów trudno sobie wyobrazić, aby procesji nie odprawiano już w czasach skrupulatnie dbającego o ceremoniał Zbigniewa Oleśnickiego oraz Jana Długosza, który w usta pouczającego Weronikę św. Wojciecha wkładał słowa o potrzebie odprawiania procesji.

[34] O formach dramatycznych średniowiecznych procesji zob. R. Reynolds, *The Drama of Medieval Liturgical Processions*, "Revue de Musicologie" 2000, Vol. 86, No. 1, s. 127–142 (zwł. 135–138).

patronów Królestwa przez śląską patronkę, jak sugerowałaby chociażby obecność Jadwigi wśród pozostałych czterech patronów w modlitwie Jagiełły przed bitwą grunwaldzką. Oba fundowane przez Kazimierza Wielkiego kazimierskie kościoły – św. Jadwigi i św. Katarzyny – umożliwiają wyznaczenie *terminus post quem* tego rytu procesyjnego na koniec XIV stulecia (ostatecznie kościół św. Jadwigi konsekrowano po śmierci fundatora).

Księgi liturgiczne z czasów biskupa krakowskiego Jana Konarskiego nie dowodzą prób przyłączenia św. Jadwigi do grona patronów, choć liturgia o grupie czterech patronów jest tu wyraźnie wyeksponowana. Brewiarz krakowski z 1507 roku nakazuje duchowieństwu (na podstawie starszych rozporządzeń biskupa Oleśnickiego) w konkretne dni okresu zwykłego roku liturgicznego, jeżeli akurat nie przypada święto w rycie *duplex*, odmawiać lekcje o świętych patronach – w poniedziałek o św. Wojciechu z antyfoną *Per merita sancti Adalberti*, we wtorek o św. Wacławie z antyfoną *Gloriose Dei martyr*, w środę o św. Florianie ze *Stola iocunditatis*, w końcu w czwartek o św. Stanisławie z pieśnią *Vir inclite*[35]. Również w litanii do wszystkich świętych Wacław, Stanisław, Wojciech i Florian widnieją obok siebie po grupie świętych apostołów i męczenników, podczas gdy św. Jadwigę modlący się wzywali pod koniec grupy świętych niewiast[36]. Sufragia o patronach (*suffragia de patronis*) w tym samym brewiarzu zawierają modlitwy o świętych patronach Królestwa w podobnej kolejności, w jakiej wymieniały ich wezwania w litanii[37].

W procesjach majowej i wrześniowej uczestniczyli najpewniej mieszkańcy całej aglomeracji stołecznej. Wspominając okres studiów w Krakowie, pruski kartuz Dominik odnotował, że Polacy w wigilię święta św. Stanisława poszczą, a świętując, zakładają najlepsze stroje, co stawało się powodem złośliwych uwag ze strony Niemców, sugerujących, że Polacy uważają św. Stanisława za

[35] „Post octavas Epyphaniarum usquae ad cinerum exclusive. Et post octavas Corporis Christi usquae ad adventum Domini. Quando ecclesia cathedralis Cracoviensis non habet festa duplicia nonem aut trium lectionum occurrentia, tunc feria sexta feria tenetur". Zob. *Breviarium secundum usum insignis ecclesiae Cracoviensis*, Cracoviae 1507, k. 22. Ustanowienie tego porządku Długosz przypisał biskupowi Oleśnickiemu: „vt ecclesia et vniuersa diocesis Cracouiensis feria secunda de sancto Alberto, de sancto Wenceslao tercia, de sancto Floriano quarta, de sancto Stanislao quinta, officia agant, si ipsi dies vacanti fuerint". Por. *Katalog Długosza*, [w:] *Katalogi biskupów krakowskich*, „Monumenta Poloniae Historica. Series nova", t. 10, cz. 2, Warszawa 1974, s. 221. Znajduje to potwierdzenie w statutach Oleśnickiego. Por. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego...*, op. cit., s. 47.

[36] Ibidem, k. LXXXVII–LXXXVIIv.

[37] Ibidem, f. XXIX–XXIXv.

swego Boga[38]. Z kolei Hartmann Schedel pod koniec XV wieku wspominał, że przeniesione do katedry ciało „patrona i przywódcy całej Sarmacji" było tłumnie odwiedzane i czczone przez lud[39]. Słowa te pośrednio współbrzmią z uchwalonym 11 maja 1534 roku zakazem wynoszenia przez wikariuszy relikwiarza na głowę świętego biskupa z zakrystii katedralnej do całowania wiernym[40]. Kanonicy zwrócili zapewne uwagę na nielicujące z należną czcią ludowe formy uwielbienia o wyjątkowym natężeniu, skoro kierowali się tym, by „i chwała świętego była zachowana i uszczerbek na srebrze niedopuszczony"[41]. Tego samego dnia kapituła postanowiła, że relikwie ze skarbca wynosić mogą jedynie „znakomite osoby i to tylko w obecności prałatów i kanoników"[42], a w czasie trwania uroczystości z okazji wspomnienia św. Stanisława i jego oktawy powinien zostać wyznaczony strażnik strzegący głowy patrona[43]. Tłum pięknie wystrojonych krakowian był zatem pewnym zagrożeniem dla zachowania świętości miejsca. Obchody organizowała kapituła katedralna, czego dowodem jest na przykład rachunek z 21 kwietnia 1536 roku na jednego florena wystawiony za wydrukowanie stu pięćdziesięciu ulotnych druków jubileuszowych z okazji majowych uroczystości[44]. Święto św. Stanisława wraz z oktawą

[38] Z. H. Nowak, *Kraków i jego uniwersytet w świetle wspomnień kartuza Dominika z Prus (1384–1460)*, [w:] *Cracovia, Polonia, Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Kraków 1995, s. 64; A. Rożnowska-Sadraei, op. cit., s. 311–312.

[39] „Tandem in numerum sanctorum relatus ut premissum est in arcem regiam ad templum divi Wentzeslai deductus in aurea tumba multis miraculis coruscat, quem populus multo thure ac precibus in dies venerator" (H. Schedel, *Liber chronicarum*, Nürnberg 1493, k. 269). Zapewne z powodu czerpania informacji „z drugiej ręki" Schedel lokalizował grób św. Floriana pośrodku kościoła katedralnego (który w tym czasie prawdopodobnie już się tam znajdował), nie wspominając jednocześnie o relikwiach św. Stanisława złożonych w tym samym miejscu: „In medio autem templi extat celebre monumentum in quo clarissimus Christi miles divus Florianus requiescit" (por. ibidem, k. 270; J. Wyrozumski, *Hartmann Schedel i jego „Kronika Świata"*, „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie", r. LV, 2010, s. 35–44; K. Pieradzka, *Kraków w relacjach cudzoziemców X–XVII wieku*, „Rocznik Krakowski", t. 28, 1937, s. 191).

[40] Por. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1534–1535*, oprac. B. Przybyszewski, [w:] *Źródła do dziejów Wawelu*, t. 11, cz. 3, Kraków 1987, nr 1093.

[41] Ibidem, nr 1094.

[42] Ibidem.

[43] Ibidem.

[44] „Item feria sexta ante Conductum Pasche impressori ab impressione 150 transsumptorum anni iubilei publicandi ad festum sancti Stanislai in Mayo. Datus est florenus unus" (ibidem, nr 32, s. 29). O odkładaniu na kolejny dzień obowiązków związanych z organizowaniem procesji na Skałkę zob. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archi-*

mobilizowało zatem mieszkańców całej aglomeracji i stawało się okazją do szczególnego świętowania, w trakcie którego liturgia przypominała o ogólnonarodowym charakterze patronatu świętego i ważkiej roli Krakowa.

Tę samą drogę przemierzali od początku XVI stulecia królowie-elekci, według przypisywanego Zbigniewowi Oleśnickiemu porządku koronacji[45]. Znaczenie tego ceremoniału było zgoła odmienne od uroczystości majowych[46]. Doroczne obchody przez swój dynamiczny i kommemoratywny charakter ożywiały historię świętego, podczas gdy procesja ekspiacyjna królów polskich z Wawelu na Skałkę w przeddzień koronacji nosiła znamiona pielgrzymki pokutnej. Miała również głęboki sens społeczny. Poprzez ekspiacyjną pielgrzymkę *Ordo* dawało ludowi możliwość uczestniczenia w inicjalnym etapie królewskiego rytu przejścia i zmieniało dotąd zamknięty akt koronacji w prawdziwie publiczny akt społecznej wspólnoty[47]. Była to żałobna podróż, prowadząca do mrocznej przeszłości polskiego narodu i jego monarchii[48]. Przyszły król przemierzał nie tylko szlak, którym św. Stanisław uciekał przed gniewem króla; tą samą zapewne drogą – w świadomości uczestników ceremonii – podążał jego zabójca, a poprzednik elekta, Bolesław Szczodry[49]. Tym razem jednak droga prowadziła do ukorzenia się przed majestatem świętego biskupa. To ważkie przypomnienie historii i jej symboliczne odwrócenie było perfekcyjnie wyreżyserowanym przedstawieniem, mającym na celu przypomnienie władcy zbrodni ciążącej nad „ciałem polskiego króla”[50].

---

waliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1542–1545, oprac. B. Przybyszewski, [w:] *Źródła do dziejów Wawelu*, t. 12, cz. 3, Kraków 1997, nr 1513.

[45] *Ordo coronandi regis Poloniae*, red. S. Kutrzeba, „Archiwum Komisji Historycznej”, t. 11, Kraków 1909–1913.

[46] A. Rożnowska-Sadraei, op. cit., s. 325–334. Zob. również A. Gieysztor, *Spektakl i liturgia – polska koronacja królewska*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 13–14; idem, *Gesture in the Coronation Ceremonies of Medieval Poland*, [w:] *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, ed. J. M. Bak, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 152–164; P. Crossley, *Bohemia Sacra and Polonia Sacra*, „Folia Historiae Artium. Seria Nowa” 2001, t. 7, s. 61–64; idem, *Ara Patriae. St. Stanislaus, the Jagiellonians and the Coronation Ordinal for Krakow Cathedral*, [w:] *Künstlerische Wechselwirkungen in Mitteleuropa*, „Studia Jagiellonica Lipsiensia”, t. 1, hrsg. von J. Fajt, M. Hörsch, Ostfildern 2005, s. 103–123.

[47] A. Gieysztor, op. cit., s. 14; A. Rożnowska-Sadraei, op. cit., s. 329.

[48] Ibidem.

[49] Mogło o tym przypominać niesienie przed elektem relikwiarza na głowę św. Stanisława. W tym znaczeniu pochód przybierał prawdziwie dramatyczną formę spektaklu.

[50] Na co nie zgodził się Kazimierz Jagiellończyk, zapewne odmawiając udziału w procesji ekspiacyjnej przez wzgląd na konflikt z kardynałem Oleśnickim i brak zgody na jego potężne wpływy. Por. ibidem, s. 34.

PROCESJE KLEPARSKIE KU CZCI ŚW. FLORIANA

Procesja ze snu mieszczki Weroniki nie bez przyczyny rozpoczynała się w kolegiacie pw. św. Floriana na Kleparzu. Według przekazu *Translatio sancti Floriani* wóz, na którym spoczywało ciało świętego (sprowadzone do Krakowa staraniami biskupa Gedki i księcia Kazimierza w 1184 roku), miał się cudownie zatrzymać przed murami miejskimi, na terenie późniejszej osady kleparskiej, a sam Florian wygłosić miał słowa tłumaczące decyzję o chęci pozostania właśnie w tym miejscu: „Ego a Prutenis hanc partem civitatis tuebor; veniet enim adhuc patronus huius regni, qui in ecclesia sue sedis requiescet et ipse ab alia parte a paganis ac aliis nacionibus defendat hanc civitatem”[51]. Istotne wydaje się tu wyznaczenie osi nie tylko sakralnej, lecz także rzeczywistej ochrony miasta. Sakralny wymiar reprezentują oczywiście obaj święci patronowie aglomeracji – zlokalizowana na południu, w okolicach kazimierskiej Skałki, hagiotoponimiczna strefa św. Stanisława była ośrodkiem jego kultu, a wraz z – jak się okaże – podobną strefą św. Floriana na północy, konstytuowała oś ochrony, wzdłuż której rozłożyła się miejska aglomeracja. Wymiar rzeczywisty był bardziej prozaiczny – i na Kleparzu, i na Kazimierzu koncentrowały się drogi prowadzące później do samego Krakowa – oba miasta stanowiły pierwszą linię obrony przed ewentualnymi napastnikami.

Ewolucja nazwy kleparskiej osady była ściśle powiązana z wezwaniem kolegiaty. Na podstawie dokumentu Bolesława Wstydliwego z 1258 roku ziemie na północ od Krakowa zakupiono od klasztoru tynieckiego i przyłączono do miasta. Teren ten określono poprzez *titulus* kościoła: *terre, que circa ecclesiam beati Floriani*[52]. Wydany przez Kazimierza Wielkiego 25 czerwca 1366 roku dokument lokacyjny nadaje *suburbium* położonemu przy kościele św. Floriana nazwę Florencja (*Florencia*), genetycznie związaną z wezwaniem świątyni[53]. Nowe określenie otoczenie władcy musiało promować już wcześniej, gdyż w potwierdzeniu przywilejów miasta Krakowa wystawionym w 1358 roku wymieniono nazwę *Florencia* [...] *hoc est circa sanctum Florianum*[54]. Poza *patrocinium* kościoła i nazwą miejscowości w tej części aglomeracji zlokalizować można jeszcze kolejne elementy przestrzeni miejskiej, którym nadano hagioto-

[51] *Translatio sancti Floriani*, [w:] MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 758.

[52] KTyn, nr 21. O przyłączeniu ziemi do Krakowa zob. J. Dzikówna, *Kleparz do 1528 roku*, „Biblioteka Krakowska”, nr 74, Kraków 1932, s. 13. Autorka powołała się również na późniejszy dokument Bolesława Wstydliwego z 1272 roku, w którym kościół nazwano *ecclesie nostre beati Floriani martiris in Cracovia* (por. *Kodeks Dyplomatyczny Małopolski*, t. 1, nr 82).

[53] *Przywileje ustanawiające gminy miejskie wielkiego Krakowa (XIII–XVIII wiek)*, oprac. B. Wyrozumska, Kraków 2007, s. 35.

[54] Ibidem, s. 34.

ponimy męczennika. Pierwszym, mieszczącym się w koncepcji ochrony miasta, była Baszta Floriańska wraz z bramą, wzmiankowaną w 1307 roku[55]. Od bramy zaś w kierunku krakowskiego Rynku prowadziła jedna z najważniejszych arterii miejskich – ulica św. Floriana (*platea sancti Floriani*)[56]. Podobnie jak doroczne procesje ku czci św. Stanisława zmierzały od grobu świętego w wawelskiej katedrze kazimierską ulicą św. Stanisława ku kościołowi pw. św. Stanisława, tak 4 maja procesje ku czci św. Floriana rozpoczynały się przy grobie świętego w katedrze, by po przebyciu krakowskiego Rynku udać się ul. Floriańską, przez Bramę św. Floriana i wkroczyć do kościoła św. Floriana w podkrakowskiej Florencji. W drodze powrotnej korowód wstępował do kościoła Mariackiego, po czym udawał się na wzgórze wawelskie, gdzie tradycyjnie odśpiewywano pieśń *Beatus vir Venceslaus*[57].

ZAKOŃCZENIE

Uczestnictwo w cyklicznych i okazjonalnych procesjach oprócz funkcji kultowych wyobrażało historyczną ciągłość, czasem przez przedstawienie „dramatu" – jak rozumiemy ceremonię przejścia króla-elekta na Skałkę w przeddzień koronacji. Mieszkańcy, przemierzając ścieżki nieprzypadkowo obrane przez organizatorów, mogli pełniej identyfikować się z pewnym terytorium i jego władzami. Procesje spajały krakowską aglomerację, raz po raz przekraczając bramy i mosty dzielące poszczególne człony miejskie, lecz zawsze była w nich obecna przestrzeń katedry wawelskiej, w której najczęściej dochodziło do punktu kulminacyjnego ceremonii. Zalecenie św. Wojciecha w wizji Weroniki, ażeby odprawiać procesje do kościołów, dowodzi głębokiego sensu programu środowiska katedralnego w XV wieku. Długosz wraz z Oleśnickim zdawali sobie sprawę z tego, jak ważny dla mieszczańskiej pobożności jest ryt procesyjny i w jaki sposób go spożytkować.

[55] „In dem selben iare Elzbete Bratchen styftochyter gab auf eynen halben hof bi der porten sente Florians irrer muter Boguslauen". Zob. *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa od r. 1300 do 1400*, Kraków 1878, nr 47, s. 10; zob. też J. Muczkowski, *Dawne warownie krakowskie*, „Rocznik Krakowski", t. 13, 1911, s. 32; S. Tomkowicz, op. cit., s. 42–43.

[56] Ibidem, s. 42.

[57] *Missale Cracoviense* 1509, k. CCXXIIII; *Missale Cracoviense* 1510, k. CXCII; *Missale Cracoviense* 1516, k. CCII-CCIIv; *Missale Cracoviense* 1532, k. 224.

UT AD PLACANDAM IRAM DEI FIERENT IN ECCLESIIS PROCESSIONES. THE CULT OF PATRON SAINTS OF POLISH KINGDOM AND PROCESSIONS IN LATE-MEDIEVAL KRAKOW

ABSTRACT

The author of the article makes use of the new historiographical concept of "sacred geography" and linked it with an analysis of late-medieval Krakow processions. Point of departure of his research is a vision of a Krakow townswoman Veronica, presented by Jan Długosz. Veronica had a dream about a procession of saints Wojciech and Florian – their procession to the Wawel Cathedral in order to visit saints Stanislaus and Wenceslaus. They were regarded as patron saints of the Kingdom of Poland. The sense of this patronage was explained in Veronica's vision in elaborating and interesting speech of St. Adalbert who accuses the Polish of oppression of the poor, lack of safety, and of peddling power. So as not to let a severe punishment be inlicted on the capital and kingdom, the situation had to improve, whereas townspeople should participate in processions to "appease God's wrath". In the late-medieval agglomeration of Krakow processions participated in an unusual space. An analysis of patrocinia, hagiotoponyms, and the localization of certain objects leads to designation of hagiotoponymic sacrum spheres focused on the patron saints.

KEYWORDS

Krakow, processions, patron saints, Middle Ages

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. *Jana Długosza Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 12, Warszawa 2004.
2. *Vita sanctissimi Stanislai cracoviensis episcopi*, [w:] *Joannis Długossii Senioris canonici Cracoviensis opera omnia*, t. 1, red. I. Polkowski, Ż. Pauli, Cracoviae 1887.
3. Jodok L. D., *De Jagellonum familia*, Kraków 1521.
4. *Księga ławnicza kazimierska 1407–1427*, Kraków 1996.
5. *Księgi radziecki kazimierskie 1369–1381 i 1385–1402*, „Wydawnictwa Archiwum Aktów Dawnych Miasta Krakowa", t. 2, Kraków 1932.
6. *Legendae sanctorum Adalberti, Stanislai, Floriani inclyti regni poloniae patronorum*, Kraków 1517.
7. *Missale Cracoviense* 1509, f. CCXXVIIv (BJ Cim. 4384).
8. *Missale Cracoviense* 1510, f. CXCVv (Zakład Narodowy im. Ossolińskich XVI Qu 3260).
9. *Missale Cracoviense* 1515, f. CCV (AKK).

10. *Missale Cracoviense* 1516, f. CXCVv (BJ Cim. 6153).
11. *Missale Cracoviense* 1528, f. CCv (BJ Cim. 8014).
12. *Missale Cracoviense* 1532, f. 226 (BJ Cim. 8018).
13. *Ordo coronandi Regis Poloniae*, red. S. Kutrzeba, „Archiwum Komisji Historycznej", t. 11, Kraków 1909–1913.
14. H. Schedel, *Liber chronicarum*, Nürnberg 1493.
15. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, oprac. S. Zachorowski, Kraków 1915.
16. *Translatio sancti Floriani*, Monumenta Poloniae Historica, t. 4, Lwów 1884.

OPRACOWANIA

1. Borkowska U., *Dynastia Jagiellonów w Polsce*, Warszawa 2011.
2. Borkowska U., *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, „Colloquia Mediaevalia Varsoviensia", t. 2, Warszawa 1995, s. 185–203.
3. Brooks N. C., *Processional Drama and Dramatic Procession in Germany in the Late Middle Ages*, "The Journal of English and Germanic Philology" 1933, Vol. 32, No. 2, s. 141–171.
4. Dobrowolski K., *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923.
5. Dzikówna J., *Kleparz do 1528 roku*, „Biblioteka Krakowska", nr 74, Kraków 1932.
6. Jagosz M., *Procesje ku czci św. Stanisława z Wawelu na Skałkę w okresie przedrozbiorowym*, „Analecta Cracoviensia", t. 11, 1979, s. 603–614.
7. Koczerska M., *Jak duchowieństwo krakowskie witało króla i królową w XV wieku?*, [w:] *Ecclesia-cultura-potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, red. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006, s. 479–482.
8. Koczerska M., *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu (1423–1455)*, Warszawa 2004.
9. Labuda G., *Święty Wojciech w Krakowie*, „Przegląd Tomistyczny 1997, t. 6–7, s. 15–23.
10. Lilley K. D., *Cities of God? Medieval Urban Forms and Their Christian Symbolism*, "Transactions of the Institute of British Geographers", New Series, Vol. 29, No. 3, s. 296–313.
11. Manikowska H., *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 95–131.
12. Rajman J., *Kraków. Zespół osadniczy, proces lokacji, mieszczanie do roku 1333*, Kraków 2004.
13. Reynolds R., *The Drama of Medieval Liturgical Processions*, "Revue de Musicologie" 2000, Vol. 86, No. 1, s. 127–142.
14. Rożnowska-Sadraei A., *Pater Patriae. The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings 1200–1455*, Kraków 2008.

15. Walczak M., *Przemiany architektoniczne katedry krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku i ich związek z działalnością fundacyjną kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, „Studia Waweliana", t. 1, 1992.
16. Witkowska A., *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984.
17. Witkowska A., *Ośrodki kultowe w geografii sakralnej średniowiecznego Krakowa*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 133–147.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

KLAUDIA SKRĘŻYNA
(Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie)

POMIĘDZY MIASTEM A WSIĄ

PRZESTRZEŃ MAŁYCH OŚRODKÓW MIEJSKICH A JEJ UŻYTKOWNICY W EPOCE NOWOŻYTNEJ NA PRZYKŁADZIE SŁOMNIK[1]

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest wniknięcie poprzez materiał archiwalny w przestrzeń omawianego miasta. Przestrzeń tę podzielono na cztery przenikające się rodzaje: gospodarczą, sakralną, publiczną i prywatną.

Materiał źródłowy, na którym oparto artykuł, to zbiór akt luźnych miasta Słomniki, akta sądu wielkorządowego krakowskiego, akta metrykalne słomnickiej parafii, lustracje królewszczyzn, rewizje i rachunki wielkorządców krakowskich, jak i inne materiały rozproszone po polskich archiwach i bibliotekach.

W pracy badany jest czas pomiędzy XVI a końcem XVIII wieku, jednak z uwagi na ciągłość pewnych zjawisk, w celu ich wyjaśnienia niezbędne było cofnięcie się do średniowiecza, kiedy to wraz z lokacją miasta powstał jego układ przestrzenny.

SŁOWA KLUCZOWE

małe miasto, przestrzeń, historia nowożytna

---

[1] Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego pt. „Mikroświat jednej z królewskich włości. Społeczno-gospodarczy obraz słomnickiego klucza dóbr pomiędzy XVI a XVIII wiekiem", finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS3/01238.

INFORMACJE O AUTORCE

Klaudia Skrężyna
Katedra Historii Nowożytnej
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
klaudia.skrezyna@wp.pl

UWAGI WSTĘPNE

Miasto Słomniki było typowym przykładem ośrodka niewielkiej wielkości, zaliczanym przez Henryka Samsonowicza i Marię Bogucką do miast trzeciej kategorii, które na obszarze Rzeczypospolitej około 1500 roku stanowiły 33,6% wszystkich miast[2]. Słomniki leżą w Małopolsce, w odległości dwudziestu pięciu kilometrów od Krakowa w kierunku północnym. Przez cały okres nowożytny należały do powiatu proszowskiego. Jego specyfiką było sąsiedztwo krakowskiej metropolii, które zaważyło na profilu gospodarczym miasta.

POŁOŻENIE MIASTA, TOPOGRAFIA I UKŁAD PRZESTRZENNY

Nowożytne miasto Słomniki zawdzięcza swój układ przestrzenny lokacji z czasów króla Kazimierza Wielkiego[3]. Przestrzeń Słomnik przekształciła się wówczas z osady służebnej o owalnicowej formie[4] w miasto posiadające zaplanowaną strukturę przestrzenną. Centrum osadnicze Słomnik usytuowano na wzgórzu oto-

[2] W Rzeczypospolitej istniało wówczas dwieście trzydzieści jeden miast trzeciej kategorii wśród sześciuset osiemdziesięciu ośmiu wszystkich miast. Należy nadmienić, iż funkcjonowały jeszcze mniejsze ośrodki miejskie, zaliczane do czwartej kategorii, których liczba wynosiła trzysta sześćdziesiąt trzy (52,1% wszystkich miast). Łącznie małe miasta trzeciej i czwartej kategorii stanowiły 72% miast. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 115–119.

[3] Pierwsza wzmianka o Słomnikach pochodzi z 1287 roku (*Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. II, Kraków 1886, nr 506). Lokacja Słomnik miała miejsce pomiędzy 1340 a 1358 rokiem. W 1340 roku Kazimierz Wielki, fundując kaplicę Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Katedrze Krakowskiej, uposaża ją m.in. dziesięciną ze Słomnik. Dokument nie wspomina, jakoby Słomniki były wówczas miastem. Natomiast w 1358 roku Kazimierz Wielki poszerzył uposażenie istniejącego już miasta (*Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej Św. Wacława*, t. I, Kraków 1874–1883, nr 169; *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. I, Warszawa–Wrocław–Kraków 1962, nr 86).

[4] A. Berdecka, *Lokacje i zagospodarowanie miast królewskich w Małopolsce za Kazimierza Wielkiego (1333–1370)*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 98.

czonym od południa i południowego zachodu doliną rzeki Szreniawy. W układzie przestrzennym zastosowano często występujący w XIV-wiecznych lokacjach małopolskich układ szachownicowo-centralny, o dziewięciu polach. Zgodnie z nim powierzchnię miasta podzielono na dziewięć kwadratów, z których środkowy stanowił rynek. Umieszczono go na części zbocza o łagodnym spadku. Z jego narożników wybiegały pary ulic. Przy pierzejach rynkowych i w narożnikach układu umieszczono bloki zabudowy, tak zwane działki siedliskowe. Jedno z dziewięciu pól zajął zespół kościoła parafialnego, usytuowany przy południowo-zachodnim narożniku rynku. Specyfiką słomnickiego układu przestrzennego była znaczna jak na tego typu ośrodek powierzchnia rynku, stanowiąca około 1,8 hektara, zaś powierzchnia całego centrum osadniczego Słomnik przeznaczonego pod zabudowę w czasach lokacji wynosiła jedynie 10 hektarów. Zaplecze rolnicze stanowiło obszar 30 hektarów. Miasto nie posiadało stałych umocnień ze względu na obronne położenie, na skarpie otoczonej rzeką i mokradłami[5]. Bloki zabudowy były jednofrontowe o znacznej głębokości, wynoszącej około 90 metrów[6], co wskazuje na istnienie ogrodów na zapleczu działek siedliskowych[7]. Ta forma przestrzeni przetrwała od połowy wieku XIV do dziś[8]. Nadanie Słomnikom praw miejskich wiązało się z akcją osadniczą prowadzoną przez króla Kazimierza Wielkiego oraz z gospodarczym rozwojem Krakowa jako stolicy państwa[9].

Przez Słomniki w średniowieczu biegło kilka kluczowych dla gospodarki państwa dróg. Wiódł tędy międzynarodowy szlak z Węgier przez Kraków do Wielkopolski, Prus i dalej nad Bałtyk. Tak zwana *via magna* w średniowieczu była najważniejszą drogą handlową biegnącą przez Polskę[10]. Dla Słomnik ważne były także drogi solne, omijające ze względów ekonomicznych Kraków. Jedna z nich prowadziła z Bochni przez przewóz na Wiśle w Ujściu Solnym, Proszowice, stamtąd do Słomnik i dalej do Wielkopolski. Druga, wymieniana przez Jana Długosza, zwana „prasołką", biegła z Wieliczki na wschód od Krakowa przez przewóz na

[5] B. Krasnowolski, *Lokacyjne układy urbanistyczne na obszarze Ziemi krakowskiej w XIII i XIV wieku,* Kraków 2004, cz. I, s. 152, 155, 174; cz. II, s. 223–226.

[6] Ibidem.

[7] Ibidem.

[8] Gdyby połączyć domniemany areał miasta przeznaczony pod zabudowę (ok. dziesięć hektarów) i dziesięć łanów frankońskich, o które poszerzył uposażenie miasta Kazimierz Wielki w 1358 roku (ok. trzysta hektarów), mielibyśmy powierzchnię miasta lokowanego wraz z zapleczem rolniczym, stanowiącą ok. trzysta dziesięć hektarów. Dodając do tego teren, na którym przepływała rzeka, w przybliżeniu uzyskalibyśmy obszar dzisiejszego miasta, stanowiący trzysta czterdzieści trzy hektary. Zob. GUS, *Powierzchnia i ludność w przekroju terytorialnym w 2013 r. Informacje i opracowanie statystyczne*, Warszawa 2013, s. 94; B. Krasnowolski, op. cit., s. 223–225.

[9] A. Berdecka, op. cit., s. 40–41.

[10] S. Weymann, *Cła i drogi handlowe w Polsce piastowskiej*, Poznań 1938, s. 104.

Wiśle w Mogile do Słomnik i dalej ku Polsce centralnej[11]. Tam obie drogi łączyły się przy komorze celnej na rzece Szreniawie[12]. Z Litwą natomiast miasto uzyskiwało połączenie poprzez drogę stanowiącą część traktu z Bochni, na odcinku ze Słomnik do Proszowic. Przez Proszowice bowiem przebiegała droga z Krakowa do Wiślicy, Nowego Korczyna, Sandomierza, Lublina i stamtąd na Litwę[13].

O ile w czasach średniowiecza Kraków, a przez to i Słomniki, posiadał korzystne położenie w systemie ówczesnych handlowych szlaków tranzytowych, o tyle w epoce nowożytnej, po unii polsko-litewskiej, stał się miastem leżącym na uboczu. W XVI wieku najważniejsze szlaki handlu tranzytowego krzyżowały się w centrum państwa, omijając Kraków i Słomniki. Jednakże na Kraków kierowali się kupcy od granic siedmiogrodzkich i węgierskich do komór małopolskich: Krakowa, dalej Będzina, Oświęcimia, Kozich Głów lub Wielunia, Krzepic, Wieruszowa, jak i do tak zwanego Niższego Śląska, dalej Lipska, Berlina, Frankfurtu i z powrotem[14]. W XVI–XVIII wieku Słomniki z Krakowem łączył wygodny i dobrze utrzymany trakt, dlatego też słomniccy mieszczanie mieli łatwy dostęp do traktu łączącego Małopolskę ze Śląskiem i krajami niemieckimi, gdzie koncentrował się polski handel bydłem i nierogacizną.

Słomniki leżały ponadto w epoce nowożytnej na szlaku pocztowym łączącym Kraków z Warszawą. W drugiej połowie XVIII wieku wytworzyła się druga droga. Jechano nią z Krakowa przez Michałowice do Widomej, gdzie zbaczano z dawnego szlaku pocztowego, omijając Słomniki, aby kierować się przez Kacice, Giebułtów, Wodzisław, Mierzwę, Jędrzejów do Małogoszczy i dalej, tak jak biegł szlak pocztowy warszawski. Ten wariant drogi zwano drugim traktem furmańskim warszawskim[15].

Nieopodal Słomnik przebiegała droga Kraków–Radom, przecinająca Zagłębie Staropolskie. Z Krakowa jechano przez Michałowice, Widomą, Giebułtów, Wodzisław, Jędrzejów, Chęciny, Kielce, do Radomia i dalej do Warszawy[16].

Miasto posiadało także połączenie z traktem pocztowym Kraków–Lublin poprzez odcinek drogi ze Słomnik do Proszowic, uczęszczanej przez cały okres nowożytny. Trakt pocztowy zaś przebiegał z Krakowa przez Proszowice, Sandomierz do Lublina[17].

---

[11] Ibidem, s. 110–111.

[12] Z. Pęckowski, *Ziemia miechowska. Zarys dziejów osadnictwa do końca XVIII wieku*, Kraków 1992, s. 19–21.

[13] Ibidem, s. 66.

[14] M. Kluczykowski, *Kraków jako ośrodek towarowy małopolski zachodniej w drugiej połowie XVIII wieku*, Warszawa 1963, s. 20.

[15] Ibidem, s. 21.

[16] Ibidem, s. 23.

[17] Ibidem, s. 21.

ELEMENTY PRZESTRZENI MIASTA SŁOMNIKI

PRZESTRZEŃ GOSPODARCZA

W przestrzeni gospodarczej Słomnik można wyróżnić obszar handlowy, produkcyjny, usługowy i rolniczy. Handlowano przede wszystkim na ogromnych rozmiarów jak na niewielkie miasto rynku, który zapełniał się podczas targów, jarmarków. Pomimo zmian przebiegu głównych szlaków handlowych w epoce nowożytnej Słomniki nadal miały dobre połączenie z Krakowem oraz ze Śląskiem, co wykorzystywali mieszczanie słomniccy, których część zajmowała się handlem, łącząc to często z innymi zajęciami. Słomniczanie sprzedawali towary w miejscu swego zamieszkania i najbliższej okolicy, w Krakowie, jak również prowadzili swą działalność na odleglejszych rynkach Śląska czy Saksonii.

Targi w Słomnikach odbywały się już w czasach średniowiecza. W 1454 roku król Kazimierz Jagiellończyk zezwolił mieszczanom ze Słomnik na wolne sprowadzanie i sprzedaż soli z żup wielickich oraz na wybieranie targowego[18], co poświadcza istnienie targu, jak i prowadzenie przez mieszczan słomnickich handlu solą. Datowanie poświadczonego w 1454 roku targu w Słomnikach można jeszcze cofnąć w czasie. Zezwolenie Kazimierza Jagiellończyka na wybieranie targowego[19] mogło być potwierdzeniem targu cotygodniowego (Słomniki uzyskały je już w czasie lokacji). W 1549 roku Zygmunt August ustanowił wolniznę na mięso podczas targu czwartkowego [20]. Z kolei Jan Kazimierz w 1660 roku nadał Słomnikom przywilej na targ cotygodniowy w niedzielę[21].

Słomnicki rynek zapełniał się także podczas licznych jarmarków, jakie nadali miastu polscy królowie. Jeszcze w średniowieczu przywilejem Kazimierza Jagiellończyka mieszczanie słomniccy otrzymali dwa jarmarki przypadające w nieodległych od siebie terminach: jeden na św. Bartłomieja (24 sierpnia), zaś drugi na Podwyższenie Krzyża Świętego (14 września)[22]. Zygmunt August nadał jarmark św. Agnieszki (21 stycznia), a w 1570 roku na św. Marcina (11 listopada)[23]. W 1616 roku nowy jarmark na święto Znalezienia Krzyża Świętego (3 maja) nadał miastu Zygmunt III[24]. Kolejne dwa jarmarki: na św. Jakuba Apostoła (25 lipca) i pierwszą niedzielę po św. Michale (pierwsza niedziela po 29 września)

[18] Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Akta Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych (dalej: KRSW), rkps 2165, s. 20.

[19] Ibidem.

[20] AGAD, KRSW, rkps 2165 e, s. 209.

[21] Ibidem, s. 210; *Lustracja województwa krakowskiego 1569–1664*, cz. III, opr. A. Falniowska-Gradowska, F. Leśniak, Warszawa 2005, s. 879.

[22] AGAD, KRSW, rkps 2165 e, s. 206.

[23] Ibidem, s. 207.

[24] Ibidem, s. 208.

miasto otrzymało od Władysława IV w 1633 roku[25]. Od Jana Kazimierza Wazy Słomniki zyskały przywilej na pierwszą niedziele Wielkiego Postu[26].

Z cząstkowo zachowanych akt miasta Słomniki, mogących przynieść informacje o funkcjonowaniu poszczególnych jarmarków, zachowały się wzmianki o jarmarku na św. Marcina i na św. Jana Kantego (20 października). Choć w przywilejach miasta nie ma wzmianki o jarmarku na św. Jana Kantego, można go wiązać z przywilejem nadanym przez Władysława IV na pierwszą niedzielę po św. Michale. Natomiast jarmark św. Marcina funkcjonował jeszcze w końcu XVIII wieku[27].

Słomniki posiadały od wieków średnich prawo składu na sól, stąd niektórzy z mieszczan specjalizowali się w handlu solą. Dużych rozmiarów słomnicki rynek był idealnym miejscem na obrót tym towarem. Handlarze solą w Słomnikach wzmiankowani są w latach 1530–1564. Płacili podatek na rzecz wielkorządców krakowskich w wysokości 24 groszy na kwartał[28]. W 1660 roku w lustracji wspomniano, że nie było już w mieście żadnego prasoła, przez co prowent zaginął. Żalili się wówczas mieszczanie słomniccy, iż sąsiednie miasto Miechów odebrało im skład soli[29].

Jak zauważa Andrzej Wyrobisz, małe miasta odgrywały rolę pośredników pomiędzy wielkim handlem, uprawianym przez kupców z dużych miast, a indywidualnym producentem. Wedle tego badacza poprzez małe miasta odbywał się skup krajowych wyrobów dla wielkiego handlu. Poparcie tej tezy przynoszą informacje o uprawianej przez Słomniczan wymianie. W 1541 roku Jan Koster stary i jego syn Jan ze Słomnik kupili za 28 grzywien od pisarza włodarstwa biskupstwa krakowskiego, szlachetnego Stanisława Świątnickiego, dziesięcinę snopkową z ról kmiecych w Raciborowicach i Pielgrzymowicach[30]. Zapis ten informuje, że mieszkańcy Słomnik specjalizowali się właśnie w skupowaniu płodów rolnych z okolicy i zapewne sprzedawali je dalej.

Słomniccy mieszczanie zajmowali się także dalekosiężnym handlem wieprzami, czyli wykastrowanymi samcami świni domowej przeznaczonymi na tucz. W 1765 roku Jakub Kurkiewicz, Mateusz Zygmuntowicz, Krzysztof Jędrychowski po zawarciu spółki kupczyli nierogacizną. Skupowali ją w okolicy i gnali na Śląsk

[25] *Lustracja województwa krakowskiego…*, op. cit., s. 836.

[26] Ibidem, s. 884.

[27] W 1775 roku Grzegorz Serwatkowicz, mieszczanin krakowski, kupił w Słomnikach na jarmarku św. Marcina woła. Archiwum Narodowe w Krakowie (dalej: ANKr.), Teutonicalia 72, s. 578.

[28] AGAD, Zbiór Popielów, rkps 260, s. 34–37 (1530 r.); rkps 262, s. 45–48 (1532 r.); rkps 263, s. 45–47 (1541 r.); AGAD, Metryka Koronna (dalej: MK), dz. XVIII, rkps 17, s. 136 (1564 r.)

[29] AGAD, MK, dz. XVIII, rkps 66, s. 145.

[30] W. Bukowski, *Marszowice*, [w:] *Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu*, cz. IV, z. 1, Kraków 2006, s. 155.

i do Saksonii, gdzie odsprzedawali. Liczba wieprzów dochodziła do osiemdziesięciu sztuk[31]. Podobną spółkę zawał Józef Plutecki z Maciejem Pierzchalskim. Skupowali oni konie i świnie także po to, by gnać je na Śląsk[32]. Pierzchalski okrył się jednak niesławą, nadużywając alkoholu i dokonując wielu oszustw: „w Śląsku Maciej Pierzchalski, rozpiwszy się z Niemcami, wielkie kłótnie czynił…"[33].

Badania Franza Irsiglera dotyczące Kolonii i Hansa Ammana skupiające się na Norymbergii wskazują, że miasteczka znajdujące się w strefie oddziaływania silnego ośrodka (tak możemy mówić o Słomnikach, leżących nieopodal Krakowa) były wciągane w orbitę przedsiębiorczości kupiectwa ośrodków metropolii, co nie pozbawiło ich samodzielności. Zachowywały niezależność gospodarczą, a każde z nich miało specyfikę działalności lokalnej. Miały także dojścia do odleglejszych rynków[34]. Jak wynika ze wzmianek źródłowych, tezy dotyczące Kolonii i Norymbergii sprawdzają się w odniesieniu do Słomnik.

PRZESTRZEŃ HANDLOWO-USŁUGOWA

Pomiędzy przestrzenią handlową i usługową należy umieścić działające w mieście gospody, będące jednocześnie miejscem sprzedaży i wyszynku alkoholi. Karczma, inaczej szynk, gospoda, oberża czy gościniec (łac. *taberna*), był to budynek, w którym warzono i sprzedawano piwo i miód pitny. Karczmy przy ważniejszych drogach i w miastach dawały posiłki i obrok dla koni oraz zapewniały nocleg, stąd zwano je gościńcami. Sprzedawano w nich także różne wyroby, głównie spożywcze. Karczmy dostarczały też różnego rodzaju rozrywek, między innymi organizowano w nich tańce i zabawy[35]. Słomnickie gospody spełniały wszystkie te funkcje[36].

W przestrzeń usługową należy wpisać także łaźnię, prowadzoną przez wójta od około 1560 roku najprawdopodobniej do potopu[37], czy szkołę świadczącą

---

[31] ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 533–534, s. 1229–1230.

[32] Ibidem, s. 1029–1030.

[33] Ibidem, s. 1039–1040.

[34] A. L. Jastrebickaja, *Małe miasta: specyfika średniowiecznej urbanizacji w Europie*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" 1995, nr 1, s. 37–38. Poświadczyć to może handel mieszczan słomnickich wieprzami na Śląsku.

[35] T. Lalik, *Karczma*, [w:] *Encyklopedia historii gospodarczej polski do 1945 roku*, t. I, red. A. Mączak, Warszawa 1981, s. 296–297; B. Baranowski, *Polska karczma. Restauracja. Kawiarnia*, Wrocław 1979.

[36] W 1759 roku w gospodzie Józefa Pluteckiego w dzień jarmarku przebywającym tam z okolicznych wsi chłopom do tańca na skrzypcach grał Marcin zwany skrzypkiem z Waganowic. Karczmarz skupował owies dla koni, które służyły klientom szynku. ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 493.

[37] AGAD, MK, dz. XVIII, sygn. 17, s. 135; *Lustracja województwa krakowskiego*

usługi edukacyjne. Przykościelna szkoła jest wzmiankowana od 1444 roku[38]. Kształcili się w niej między innymi przyszli studenci Uniwersytetu Krakowskiego[39].

Przestrzeń *stricte* produkcyjna to różnego rodzaju warsztaty rzemieślnicze. Słomniczanie specjalizowali się w rzemiosłach: rzeźniczym[40], piekarskim[41], szewskim[42], krawieckim[43], kuśnierskim[44], powroźniczym[45] i sukienniczym[46].

1564, cz. I, oprac. J. Małecki, Warszawa 1962, s. 111.

[38] H. Pomykalski, *Zarys dziejów Słomnik do końca XVI wieku*, „Rocznik Naukowo Dydaktyczny WSP", z. 35, „Prace Historyczne V", 1970, s. 73.

[39] Na Uniwersytet Krakowski w 1427 roku zapisał się Jakub, syn Stefana; w 1428 roku Mateusz, syn Stanisława; w 1433 roku Andrzej, syn Floriana; w 1442 roku Stanisław, syn Mateusza – *Album studiosorum Uniwersitatis Cracoviensis*, t. I, Kraków 1887, s. 47, 65, 70, 103. W epoce nowożytnej na uniwersytet zapisali się: w 1586 roku Wojciech, syn Wawrzyńca Supziczkiego; w 1620 roku Sebastian, syn Szymona Bogila (Bagiełowskiego), w 1750 roku Józef, syn Bartłomieja Zamoyskiego; w 1752 roku Jan Zamoyski, brat poprzedniego; w 1763 roku Stanisław, syn Błażeja Starnawskiego, w 1761 roku Franciszek, syn Józefa Pluteckiego, w 1762 roku Marcin, syn Wojciecha Łabusiewicza, w 1765 roku Józef, syn Józefa Pluteckiego, w 1765 roku Kacper, syn Łukasza Krzanowskiego, w 1767 roku Michał, syn Mateusza Hibikiewicza, oraz Michał, syn Bartłomieja Zamoyskiego; w 1768 roku Maciej, syn Józefa Pluteckiego; w 1773 roku Wincenty, syn Antoniego Zamoyskiego; w 1774 roku Kasper, syn Bartłomieja Zamoyskiego; w 1775 roku Mikołaj, syn Krzysztofa Machalskiego, oraz Paweł, syn Błażeja Starnawskiego. Zob. *Album studiosorum Uniwersitatis Cracoviensis*, t. III, s. 148; t. IV, s. 75; t. V, s. 95, 104, 132, 136, 140, 150, 159, 162, 163, 178, 183, 188.

[40] *Lustracja województwa…*, op. cit., s. 111; AGAD, Archiwum Publiczne Potockich (dalej: APP), rkps 49, s. 150; Biblioteka Jagiellońska, rkps 7874, k. 73; ANKr., s. 525; ANKr., Teutonicalia 106, s. 155–156, 182–183.

[41] AGAD, Zbiór Popielów, rkps 260, s. 34–37 (1530 r.); rkps 262, s. 45–48 (1532 r.); rkps 263, s. 45–47 (1541 r.); AGAD, APP, rkps 49, s. 151; ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, rkps 287, s. 953.

[42] AGAD, Zbiór Popielów, sygn. 260, s. 34–37 (1530 r.); sygn. 262, s. 45–48 (1532 r.); sygn. 263, s. 45–47 (1541 r.); ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 1067; ANKr., Teutoniclia 72, s. 347–348, 348–349; Teutonicalia 49, s. 11.

[43] ANKr., Cechy rzemieślnicze miast i wsi małopolskich**,** Cech krawców, sukienników i tkaczy w Słomnikach, sygn. 29/199/16–37, s. 1–168; ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, rkps 287, s. 376, 1067; Teutonicalia 72, s. 351, 394–396.

[44] Zygmunt III w 1569 roku poświadczył statut cechu kuśnierzy: *Lustracja województwa…*, op. cit., s. 419; ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, rkps 287, s. 376; ANKr., Castr. Crac. 899, s. 919–922; Teutonocalia 72, s. 461–463.

[45] ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 376, 1067.

[46] Ibidem, s. 911–920; ANKr., Cechy rzemieślnicze miast i wsi małopolskich**,** Cech krawców, sukienników i tkaczy w Słomnikach, sygn. 29/199/16–37, s. 1–168.

PRZESTRZEŃ ROLNICZA

Słomniki leżały w regionie pszeniczno-jęczmiennym, w spichlerzu zbożowym Małopolski zachodniej, rozciągającym się na północ od Krakowa, wzdłuż Wisły, aż do Sandomierza. Wymiana zboża i innych płodów rolnych koncentrowała się na targu kleparskim, odbywającym się w poniedziałki[47]. Najwięcej zboża na targ na Kleparzu dostarczano z miejscowości położonych w odległości 3–9 mil (22–65 km) od Krakowa, w tym z okolic Proszowic, Koszyc, Słomnik, Miechowa, Kazimierzy Wielkiej[48]. Główny kierunek wymiany zbożem przebiegał z północy na południe, z terenów położonych na północny wschód od Krakowa na tereny podgórskie i górskie województwa krakowskiego, także rejon Gór Świętokrzyskich[49].

Rolnictwo zapewniało też przekupniom czy rzemieślnikom podstawę egzystencji w czasach niepokoju i zastoju w handlu oraz produkcji. Z tychże względów wielu z mieszczan słomnickich zajmowało się rolnictwem. Działalność ta miała ogromny wpływ na przestrzeń Słomnik, gdyż wprowadzała w miejską przestrzeń elementy zarezerwowane dla wsi: pola uprawne, łąki, pastwiska, ogrody, stodoły, obory, chlewiki itp.

Podstawę dla rolnictwa zapewniały grunty, jakie miasto otrzymało w czasie lokacji. Pośród roślin uprawnych poświadczone są zboża oraz chmiel, którego uprawa wiązała się z wyszynkiem alkoholu. Mieszczanie płacili podatek od chmielników, czyli ogrodów przeznaczonych na uprawę tejże rośliny[50]. W 1530 roku podatek od domów zapłaciło osiemdziesięciu ośmiu mieszczan, zaś od ziemi – osiemdziesięciu pięciu[51]. I tak na przykład z około stu pięćdziesięciu gospodarstw domowych (właścicieli domów i komorników) płacących hibernę w 1768 roku dwadzieścia dziewięć posiadało rolę, a jedenaście – ogrody[52]. Dane te można mnożyć, a większość z nich wskazuje, że właściciele domów posiadali także ziemię uprawną.

Grunt rolny był lokatą kapitału. Przynosił dochód ze zbiorów, a w razie potrzeby zaciągnięcia pożyczki można go było zastawić. W 1645 roku Waw-

[47] M. Kluczykowski, op. cit., s. 38–39.

[48] Ibidem, s. 39.

[49] Ibidem, s. 46.

[50] Mieszczanie słomniccy płacili podatek od chmielników przez cały okres nowożytny do rozbiorów. AGAD, Zbiór Popielów, sygn. 260, s. 40 (1530 r.); sygn. 262, s. 51 (1532 r.); sygn. 263, s. 50 (1548 r.); sygn. 289, s. 389 (1739r.).

[51] AGAD, Zbiór Popielów, sygn. 260, s. 38–38 verso.

[52] ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 633–637. W XVIII wieku wzmiankowane są ogrody zwane chmielnikami, usytuowane we wschodniej części miasta, poza zabudową mieszkalną, przy Kwietnej Górze – ibidem, sygn. 279, s. 1113 (lata 1777–1789).

rzyniec Baczalski obligował sumę dwustu złotych na kwarcie roli zwanej Hackowska. W 1772 roku takową pożyczkę w wysokości stu dwudziestu złotych pod zastaw ziemi uczyniła Stanisławowa Ratkiewiczowa na półkwarcie roli u Kazimierza Starnawskiego, z której pożyczkodawca mógł zasiewać i zbierać plony przez dwa lata[53].

PRZESTRZEŃ SAKRALNA

Na sakralny obszar miasta Słomniki składały się kościół parafialny z dzwonnicą[54] i cmentarzem oraz przyszpitalny kościół św. Doroty z cmentarzykiem. Pierwszy, drewniany kościół parafialny został wzniesiony w Słomnikach w czasie lokacji. Po jego pożarze w XVII wieku wybudowano kolejny, również drewniany, który zachował się do 1890 roku[55]. Pod koniec XVIII wieku kościół ten był jednak w bardzo złym stanie. Wizytator słomnickiej parafii obwiniał za jego stan proboszcza, który widział przede wszystkim potrzebę wzniesienia plebanii i zabudowań gospodarczych, nie dbając o reperację kościoła i ochronę znajdujących się w nim obrazów ani o mieszczan słomnickich, których nazywał „niespornymi owieczkami"[56].

Kościół parafialny ulokowano na skraju lessowej skarpy, poniżej której płynie rzeka Szreniawa. Jego położenie wiązało się z pierwotnym wezwaniem św. Michała Archanioła. Świątynie, których patronem był ten święty, zazwyczaj znajdowały się na skalistych wzgórzach. Tradycja kościelna mówi, że ów święty objawił się właśnie na skale[57]. Najbardziej znanym przykładem świątyni ku czci św. Michała Archanioła położonej na wzgórzu jest opactwo Mont Saint Michel[58], a w Polsce kościół Paulinów na Skałce w Krakowie, obecnie pod wezwaniem św. Stanisława[59].

Plac kościelny wraz z otoczeniem stanowiły jedną z najważniejszych przestrzeni miasta. Tu odbywały się procesje, tu co niedzielę przychodzili wszyscy mieszczanie, wraz z okolicznym chłopstwem należącym do słomnickiej parafii, tu odprawiano egzekwia pogrzebowe i chowano zmarłych.

W kościele chowano zasłużonych dla miasta obywateli lub osoby, które było stać na takowy pochówek[60]. Większość mieszkańców spoczywała na przy-

[53] ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 911.

[54] Ibidem, s. 387.

[55] J. Wiśniewski, *Dekanat miechowski*, Radom 1917, s. 214–221.

[56] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Dekanat Skała, AV 55, s. 236.

[57] E. Klima, *Przestrzeń sakralna miasta*, Łódź 2011, s. 34.

[58] Ibidem.

[59] J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa*, t. I, Kraków 1992, s. 87–88. Wezwanie św. Michała nosił także najstarszy kościół na Wawelu: ibidem, s. 84–85.

[60] Z wielką pompą odbył się w 1746 roku pochówek byłego wójta sądowego i raj-

kościelnym cmentarzu[61]. W XVIII wieku istniał jeszcze cmentarz przy kościółku św. Doroty[62], będącym wcześniej przyszpitalną kaplicą. Szpital został zniszczony, kościółek jednak pozostał.

Przestrzeń sakralną mieszkańcy miasta i wiejscy parafianie zapełniali w czasie uroczystości rodzinnych, świąt kościelnych i odpustów. Obecność stanowiła nie tylko wyraz woli mieszkańców. Niejednokrotnie byli oni zmuszani do uczestnictwa w niej. Według statutu cechu sukienników z 1777 roku nowy mistrz miał obowiązek odprawiać posługi kościelne dopóty, dopóki nie został przyjęty do cechu kto inny. Zapisano w nim: „brat młodszy cechowy będzie służył z powinności, który także świece w kościele na chwałę bożą powinien palić i gasić, na każdą Świętą Niedzielę i nieszpory, kiedy kadzą ołtarze jeżeliby nie palił świec"[63]. Statut tegoż cechu pod karą pieniężną przewidywał ponadto obowiązkową obecność każdego z mistrzów i towarzyszy cechowych z żonami i czeladzią na pogrzebach współtowarzyszy cechu bądź członków ich rodzin. Trumnę z ciałem zmarłego mieli nieść czterej towarzysze[64].

Przestrzeń sakralną współtworzył także kościół św. Doroty[65], działający początkowo jako kaplica przyszpitalna, a po pożarze lecznicy jako odrębna kaplica. W wizytacji biskupiej z 1783 roku zapisano, że lud doznawał wiele łask płynących z wizerunku patronki, który znajdował się w kościółku[66].

W przestrzeń sakralną można wpisać także wspomniany szpital, który był formą działalności charytatywnej parafii oraz mieszczan wobec kalek i osób starszych. Funkcjonował przez cały okres nowożytny, do lat pięćdziesiątych XVIII wieku. Wzmiankowany jest w wizytacjach biskupich z lat 1598[67], 1618[68], 1629[69], 1727[70], 1748[71]. Szpital był budowlą drewnianą pokrytą strzechą. Po pożarze nigdy go nie odbudowano[72].

---

cy Krzysztofa Przechyrskiego, pochowanego w kościele (Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta metrykalne parafii Słomniki, ks. VI, s. 269).

[61] Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta metrykalne parafii Słomniki, ks. VI i VII.

[62] Ibidem, ks. VII zgony, s. 2 (1777 r.), s. 9 (1778 r.), s. 14 (1779 r.).

[63] ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 915–916.

[64] Ibidem.

[65] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Dekanat Skała, AV Cap. 61, s. 64–65 (1727 r.).

[66] Ibidem, AV 55, s. 226.

[67] Ibidem, AV Cap. 15, s. 4.

[68] Ibidem, AV Cap. 40, s. 14.

[69] Ibidem, AV Cap. 42, s. 52.

[70] Ibidem, AV Cap. 61, s. 66.

[71] Ibidem, AV 29, s. 43.

[72] ANKr., Akta Komicji Cywilno-Wojskowej woj. krakowskiego, It. 153, s. 32, 1233.

PRZESTRZEŃ PUBLICZNA

Tak jak to bywa w każdym mieście, także w Słomnikach jednym z najważniejszych budynków użyteczności publicznej, odróżniającym miejscowość od wsi, był ratusz. Symbol władzy samorządu miejskiego. W 1570 roku król Zygmunt August zezwolił na postawienie ratusza na pustym placu, zwanym ratusznym, co wskazuje na wcześniejsze istnienie tego rodzaju budowli[73]. Jednak w mieście nie przeprowadzono nigdy prac archeologicznych, aby ustalić, kiedy powstał pierwszy „dom rady"[74]. Kolejne wiadomości o istnieniu ratusza pochodzą z XVII i XVIII wieku. W 1689 roku arendarzem ratusza słomnickiego był Jakub Dąbrowski. Posiadał on własny ogród na południu miasta, przy rzece Szreniawie[75]. W 1692 roku ratusz spłonął podczas pożaru[76]. W 1744 roku kolejny budynek został wystawiony przez Jędrzeja i Reginę Jędrychowskich (mieszczan słomnickich) na podstawie kontraktu, jaki zawarli z miastem. Umowę zaaprobował wielkorządca krakowski. Na jej mocy Jędrychowscy zobowiązali się wznieść ratusz własnym sumptem, zostając jednocześnie jego tenutariuszami, przez co zostali zwolnieni na szesnaście lat z czynszu należnego miastu. Mogli w tym czasie czerpać pożytki i pobierać czynsz od cechowych słomnickich oraz mieszkać w budynku ratusza. W 1745 roku kontrakt ten przedłużono na dwadzieścia lat, zaś w 1746 roku został on ponownie zaaprobowany przez wielkorządcę krakowskiego. W 1765 roku urząd miasta Słomniki wniósł pozew o usunięcie Jędrychowskich z ratusza, gdyż przez dwa lata od upłynięcia terminu, na który został zawarty kontrakt, zamieszkiwali w ratuszu i czerpali dochody z poddzierżawy, nie płacąc czynszów należnych. Miasto ubiegało się także o zapłatę osiemdziesięciu złotych zaległego czynszu. Na mocy wyroku wydanego przez wielkorządcę krakowskiego Jędrychowscy mieli ustąpić z ratusza. W 1765 roku Jakub Rutkiewicz został kolejnym tenutariuszem ratusza za kwotę stu pięćdziesięciu złotych rocznie minus wydatek, jaki miał ponieść na reparację, w wysokości dwudziestu pięciu złotych[77].

Ratusz przez cały okres nowożytny był budowlą drewnianą, składającą się z kilku pomieszczeń. Miały tam swoją siedzibę rada miejska i więzienie. Tam odbywały się sądy radzieckie i wójtowsko-ławnicze, a także wybory do rady miejskiej[78]. Część izb ratuszowych wynajmowano cechom. W pomieszczeniach

[73] AGAD, KRSW, rkps 2165 e, s. 207.
[74] Ibidem, s. 183–212.
[75] ANKr., Variae civitates et villae, rkps 287, s. 329.
[76] AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, dz. 46, rkps 48, s. 95.
[77] ANKr., Teutonicalia 106, s. 34–36 (1765 r.).
[78] ANKr., Variae civitates et villae, rkps 287, s. 375, 1067, 1070, 1123.

ratusza mieszkali także jego arendarze[79]. Ze spisu sporządzonego w 1791 roku przez Komisję Porządkową Cywilno-Wojskową Województwa Krakowskiego dla powiatów krakowskiego i proszowskiego dowiadujemy się, że „dom ratuszny" zamieszkiwało wówczas dwanaście osób[80].

W ratuszu, jako siedzibie władz miejskich, obowiązywały pewne normy zachowania. Nie można było używać tam słów wulgarnych, należało się zachowywać nienagannie, nie doprowadzać do bójek. Na ratusz powinno się stawiać trzeźwym[81]. Do zakłócenia autonomii przestrzeni ratusza doszło w 1705 roku. Okoliczna szlachta, wcześniej się upiwszy, dokonała napadu i pobiła burmistrza oraz rajców[82]. Także w 1789 roku w słomnickim ratuszu odbyła się rzecz niecodzienna. Ówczesny wójt, Grzegorz Plutecki, aby nie dopuścić do wpisania do ksiąg nowo wybranych rajców i wójta, zabrał księgi do domu. Gdy starszyzna miejska z supliką udała się do sądu wielkorządowego na Wawel, krewki wójt zorganizował nową elekcję, zaprosiwszy pozostałych w mieście do swego domu, będącego miejscem wyszynku alkoholu. Pijani udali się na ratusz, gdzie głosowali już po myśli wójta. Sprawa jednak dotarła do sądu wielkorządowego. Grzegorzowi Pluteckiemu zasądzono karę grzywny[83].

Słomniccy mieszczanie rozumieli, że przestrzeń publiczna ma służyć wszystkim mieszkańcom. Kiedy było trzeba, bronili jej wspólnie przed dewastacją. Tak się zdarzyło, gdy wójt Mikołaj Piątkiewicz w 1765 roku pozwolił na zniszczenie sadzawki na rynku, a na jej miejscu nakazał wybudowanie domu dla Stanisława Mularskiego. Mieszkańcy miasteczka siłą nie dopuścili do budowy domostwa i żądali reparacji stawu, który pełnił funkcję zbiornika przeciwpożarowego[84].

Ponieważ wszystkie parcele na rynku stanowiły już czyjąś własność, osoba chcąca posiadać tam dom musiała poczekać do czasu, gdy ktoś zechce takowy sprzedać, co było rzadkością. Pod koniec XVII wieku zastosowano jednak pewien fortel: rzeźnicze jatki usytuowane w rynku zamieniono na domy. W inwentarzu wielkorządców krakowskich z 1675 roku zapisano, iż „rzeźniczych jatek bywało sześć, teraz z nich chałupy porobili i mieszczanie w nich mieszkają. Rzeźnicy na podcieniach mięso sprzedają"[85].

---

[79] ANKr., Teutonicalia 106, s. 34–36.

[80] Była to rodzina Piątkowiczów, zapewne arendarzy ratusza, oraz komornicza rodzina Wilamoskich. W domu ratusznym mieszkał także z rodziną Stanisław Raczek, sługa miejski – ANKr., Akta Komisji Porządkowych Cywilno-Wojskowych województwa krakowskiego, It 191, s. 773.

[81] ANKr., Variae civitates et villae, rkps 287, s. 942.

[82] ANKr., Castr. Crac. Rel. 132, s. 907–909.

[83] Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, rkps 439, s. 153–158.

[84] ANKr., Variae civitates et villae, rkps 287, s. 1161–1164, 1227–1228.

[85] AGAD, APP, rkps 49, s. 150

PRZESTRZEŃ PRYWATNA

Słomniczanie od początku istnienia osady do końca XVIII wieku zamieszkiwali drewniane domy. Domy przyrynkowe w XVII i XVII wieku posiadały podcień. Na tyłach domostw, szczególnie usytuowanych przy rynku, budowano oficyny, gdzie mieszkali krewni właściciela domu lub ludność komornicza[86].

Poszczególne ogrody, place i role nosiły nazwy, najczęściej pochodzące od nazwiska obecnych bądź dawnych właścicieli. Gdy dochodziło do kupna lub sprzedaży domostwa, określano go w stosunku do sąsiadów i kierunku geograficznego[87].

Z czasem części miasta zaczęto nazywać, przeważnie używając etymologii lokalizującej: Zamoście, Zastawie; charakteryzującej: Kwietnica, Kwietna Góra, Króliczka; bądź też kulturowej, jak Targowisko czy Sorys[88]. Należy podkreślić, że nazwy te utrzymały się wśród miejscowej ludności do dziś, choć są nieoficjalne. Jedną z ciekawszych nazw jest Zastawie. Występuje w źródłach w XVII wieku jako określenie terenu położonego wśród łąk, w okolicy rzeki Szreniawy, na północno-zachodnim skraju miasta, na granicy z Kacicami. Od XV wieku źródła milczą, jakoby w Słomnikach były stawy. Staw w mieście poświadczony jest jednak w czasach Kazimierza Wielkiego. W 1350 roku nadał on łąkę w królewskiej wsi Januszowice pod Słomnikami klasztorowi Cystersów z Mogiły w zamian za szkody, jakie spowodowała woda ze słomnickiej sadzawki, niszcząc młyn, łąkę i folwark w Kacicach. Mnisi mogli zbudować na rzece Szreniawie młyn z ogrodem, założyć karczmę i korzystać z drogi z Januszowic do zbudowanego młyna[89]. W źródłach nie jest zapisane, w jakim miejscu znajdowała się owa sadzawka. Istnienie w obrębie miasta obszaru przylegającego do wsi Kacice nad rzeką Szreniawą, zwanego Zastawiem, świadczyć może o tym, że Zastawie pojawiające się w archiwaliach XVII-wiecznych wskazuje na lokalizację stawów istniejących jeszcze przed lokacją miasta, czyli przed 1358 rokiem. Krajobraz naturalny stanowiły Szreniawa, wzgórze zwane Kwietnicą lub Kwietną Górą, łąki i pastwiska.

[86] ANKr., Variae civitates et villae, rkps 287, s. 593.

[87] W 1689 roku Wojciech Wiączkowicz, wójt miasta Słomniki, wraz z małżonką sprzedali Wojciechowi Ciałkowi ogród „wolno leżący na południe między ogrodami z jednej strony ogroda pana Łukasza Biesiadeckiego mieszczanina słomnickiego, z drugiej strony pana Jakuba Dąbrowskiego arendarza ratusza słomnickiego, ogród wymierzony i ograniczony przy rzece Szreniawie" – ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287, s. 329.

[88] Ibidem, s. 325–1234.

[89] *Monografia Opactwa Cystersów we wsi Mogile*, cz. 2: *Zbiór dyplomów klasztoru mogilskiego*, oprac. E. Janota, Kraków 1867, nr 68.

SYNKRETYZM PRZESTRZENI

Poszczególne kategorie przestrzeni mieszały się ze sobą, na przykład dzierżawiony przez osoby prywatne ratusz stawał się domem dla zamieszkującej go rodziny, wchodził także w przestrzeń usługową, część pomieszczeń wynajmowano jako izby cechowe. Dom rzemieślnika był elementem zarówno przestrzeni prywatnej, jak i handlowo-usługowej. Także procesja Bożego Ciała miała podobny charakter: była wyjściem z przestrzeni sakralnej do publicznej, stanowiącej element przestrzeni gospodarczej. Wywołana przestrzeń sakralna pojawiała się także w domach mieszczan, gdy wystawiano gromnicę do okna podczas burzy lub wtedy, gdy w domu zmarłego odprawiano egzekwia pogrzebowe lub przechodził kondukt żałobny przez miasto.

NADZWYCZAJNE WYDARZENIA

W obrębie miasta dochodziło niekiedy do wydarzeń niezwykłych. Na pewno był nim pierwszy synod kalwiński w Rzeczypospolitej, do którego doszło 25 listopada 1554 roku. Uczestniczyli w nim protestanccy ministrowie i szlacheccy konwertyci[90]. Miasto znajdowało się wówczas w rękach Stanisława Myszkowskiego, jednego z głównych przywódców kalwinistów w Małopolsce[91]. Plebanem słomnickim był wówczas dworzanin Myszkowskiego[92].

PODSUMOWANIE

Liczne na obszarze Rzeczypospolitej małe miasta, takie jak Słomniki, w czasie lokacji otrzymywały swą formę przestrzenną. Wytyczone wówczas ulice, place, rynek, działki lokacyjne i ogrody determinowały działalność mieszkańców. Przestrzeń wówczas zaaranżowana nie zmieniła się wcale bądź zmieniała się tylko nieznacznie przez kolejne wieki. Mieszkający wykorzystywali ją w swej działalności rzemieślniczej, handlowej czy rolniczej. Kilka ulic wokół rynku wśród pól to charakterystyka przestrzeni małych miast. Ich ciasna zabudowana była swego rodzaju fenomenem. Łączyła elementy przestrzeni *stricte* miejskiej z detalami obszaru wiejskiego. Choć te skupiska ludności niewiele różniły się pod względem zabudowy mieszkalnej i gospodarczej od wsi, na którą w obu przypadkach składały się drewniane domy i budynki gospodarcze, to jednak

[90] *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. I, opr. M. Sipayłło, Warszawa 1966, s. 2–3.

[91] H. Kowalska, *Myszkowski Stanisław*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXII, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 395–399.

[92] W. Urban, *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988, s. 25.

pod względem organizacji tejże przestrzeni zabudowa małych miast różniła się od wiejskiej i miała inne cele. Wyznacznikiem miejskości była przestrzeń publiczna i usługowo-handlowa, którą współtworzyły rynek, ratusz, warsztaty rzemieślnicze. Podobne zaś dla wsi i małych miast były elementy przestrzeni sakralnej, takie jak kościoły, cmentarze, przestrzeni usługowo-handlowej: młyny, karczmy, oraz wszystkie elementy związane z rolnictwem.

BETWEEN TOWN AND COUNTRY. SPACE IN SMALL TOWNS AND ITS USERS IN THE EARLY MODERN ERA THE EXAMPLE SŁOMNIKI

ABSTRACT

The purpose of this article is to penetrate in the space of the Słomniki town through archival material. In order to structure the discussion was divided into public and private. In this first isolated area of public commercial, and religious space. These spaces are influenced each other, and depending on the circumstances serve other purposes. The source material on which this article is based loose collection of Słomniki town act, royal court records, Słomniki parish vital records, audits, revisions and bills of royal estates, as well as other materials scattered in Polish archives and libraries. Chronological period work includes the time between the sixteenth and the end of the eighteenth century, however, due to the continuity of certain phenomena in order to explain them it was necessary to go back to the Middle Ages, when the location of the town with its spatial layout was created.

KEYWORDS

Small town, space, early modern history

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

1. Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta metrykalne parafii Słomniki, ks. VI, VII.
2. AGAD, Akta Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, rkps 2165, 2165 e.
3. AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, dz. 46, rkps 48.
4. AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, rkps 49.
5. AGAD, Zbiór Popielów, rkps 260, 262, 263.
6. AGAD, Metryka Koronna, dz. XVIII, rkps 17, 66,
7. ANKr., Akta Wielkorządów Krakowskich, Teutonicalia 49, 72, 106

8. ANKr., Castr. Crac. 899.
9. ANKr., Castr. Crac. Rel. 132.
10. ANKr., Cechy rzemieślnicze miast i wsi małopolskich, Cech krawców, sukienników i tkaczy w Słomnikach, sygn. 29/199/16–37.
11. ANKr., Variae civitates et villae, fascykuł Słomniki, sygn. 287.
12. Biblioteka Jagiellońska, rkps 7874.
13. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, rkps 439.

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

1. *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. I, opr. M. Sipayłło, Warszawa 1966.
2. *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej Św. Wacława*, t. I, Kraków 1874–1883.
3. *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. II, Kraków 1886.
4. *Lustracja województwa krakowskiego 1564*, cz. I, oprac. J. Małecki, Warszawa 1962.
5. *Lustracja województwa krakowskiego 1569–1664*, cz. III, opr. A. Falniowska-Gradowska, F. Leśniak, Warszawa 2005.
6. *Monografia Opactwa Cystersów we wsi Mogile*, cz. 2: *Zbiór dyplomów klasztoru mogilskiego*, oprac. E. Janota, Kraków 1867, nr 68.
7. *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. I, Warszawa–Wrocław–Kraków 1962.

OPRACOWANIA

1. Baranowski B., *Polska karczma. Restauracja. Kawiarnia*, Wrocław 1979.
2. Berdecka A., *Lokacje i zagospodarowanie miast królewskich w Małopolsce za Kazimierza Wielkiego (1333–1370)*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982.
3. Bogucka M., Samsonowicz H., *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986.
4. Bukowski W., *Marszowice*, [w:] *Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu*, cz. IV, z. 1, Kraków 2006, s. 155.
5. Główny Urząd Statystyczny, *Powierzchnia i ludność w przekroju terytorialnym w 2013 r. Informacje i opracowanie statystyczne*, Warszawa 2013.
6. Jastrebickaja A. L., *Małe miasta: specyfika średniowiecznej urbanizacji w Europie*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" 1995, nr 1.
7. Klima E., *Przestrzeń sakralna miasta*, Łódź 2011.
8. Kluczykowski M., *Kraków jako ośrodek towarowy małopolski zachodniej w drugiej połowie XVIII wieku*, Warszawa 1963.
9. Kowalska H., *Myszkowski Stanisław*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXII, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.
10. Krasnowolski B., *Lokacyjne układy urbanistyczne na obszarze Ziemi krakowskiej w XIII i XIV wieku,* cz. I–II, Kraków 2004.
11. Lalik T., *Karczma*, [w:] *Encyklopedia historii gospodarczej polski do 1945 roku*, t. I, red. A. Mączak, Warszawa 1981.

12. Pęckowski Z., *Ziemia miechowska. Zarys dziejów osadnictwa do końca XVIII wieku*, Kraków 1992.
13. Pomykalski H., *Zarys dziejów Słomnik do końca XVI wieku*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP", z. 35, „Prace Historyczne V", 1970.
14. Urban W., *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988.
15. Weymann S., *Cła i drogi handlowe w Polsce piastowskiej*, Poznań 1938.
16. Wiśniewski J., *Dekanat miechowski*, Radom 1917.
17. Wyrozumski J., *Dzieje Krakowa* t. I, Kraków 1992.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

KATARZYNA SZKARADNIK
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

MIEJSCE PRZESZŁOŚCI W PRZESTRZENI PONOWOCZESNOŚCI. LANDMARKI W KRAJOBRAZIE KULTUROWYM USTRONIA JAKO PRZYKŁAD „RE-KONSTRUOWANIA" WSPÓLNOTY LOKALNEJ

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi studium przypadku ukazujące przeobrażenia przestrzeni symbolicznej w niewielkiej miejscowości sytuującej się na wielorako pojętym pograniczu. Autorka omawia przykład Ustronia na Śląsku Cieszyńskim, w którym przez dwa wieki współistniały rolnictwo, przemysł i uzdrowisko, a obecnie dominuje turystyka. Zachodzące zmiany nie są jednak biernie przyjmowane przez mieszkańców, gdyż krajobraz kulturowy zależy od nawarstwień historycznych i funkcjonowania w pamięci zbiorowej. W podtrzymywaniu jego ciągłości znaczącą rolę odgrywają projekty Muzeum Ustrońskiego dotyczące dawnej drewnianej zabudowy Ustronia, pensjonatów z międzywojnia, a także krzyży i kapliczek przydrożnych oraz ewangelickich ołtarzy leśnych (na wielowymiarowość omawianej przestrzeni składa się koegzystencja wyznań). Powyższe miejsca stanowią przykłady landmarków – symbolicznych „punktów orientacyjnych", a zarazem „punktów zwrotnych", z którymi korelują żywe emocje mieszkańców. Do landmarków należy też Kuźnia Ustroń, zakład o dwustuletniej tradycji, który mimo likwidacji nie stracił miejsca w przestrzeni mentalnej ustronian, lecz stał się symbolem, którego integrujący aspekt stara się ożywić muzeum. Jego projekty pełnią funkcję świadomościową, służą „re-konstruowaniu" wspólnoty i krajobrazu kulturowego miasta. Artykuł pokazuje, jak w Ustroniu tworzy się tak zwana nowa lokalność, oparta na organizowaniu różnorodności znaczeń w powiązaniu z miejscami, odkrywaniu miejscowej specyfiki, a zarazem nadawaniu jej otwartości i włączaniu w nią innych.

SŁOWA KLUCZOWE

krajobraz kulturowy, Ustroń, wspólnota lokalna, landmarki, tożsamość miejsca, muzeum

INFORMACJE O AUTORCE

Katarzyna Szkaradnik
Zakład Historii Literatury Poromantycznej
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach
kasiorek1987@tlen.pl

Z przemianami zmierzającymi także w naszym kraju ku globalizacji i społeczeństwu postindustrialnemu idą w parze znaczące przeobrażenia przestrzeni symbolicznej, częściej bodaj analizowane (gdyż łatwiej uchwytne) w dużych miastach i na wsi aniżeli w niewielkich miasteczkach od zawsze sytuujących się na wielorako rozumianym pograniczu. Zaprezentuję tutaj przykład Ustronia[1] – szesnastotysięcznego uzdrowiska w Beskidzie Śląskim, nieopodal Cieszyna – starając się ukazać te współczesne zmiany w miejscowości, w której przez dwa stulecia równolegle trudniono się działalnością rolniczą, przemysłową i kuracyjną. Nie są one bezrefleksyjnie akceptowane przez tych, do których przestrzeń miasta mentalnie należy. Jej tożsamość wiąże się bowiem z ogółem historycznych nawarstwień i sposobami funkcjonowania w pamięci zbiorowej. Notabene, ów czynnik podmiotowy podkreśla się w *Karcie dziedzictwa kulturowego miejscowości*, wedle której miejsce – jedna z kategorii będących aspektami tytułowego pojęcia[2] – nie musi mieć fizycznego desygnatu, może być obszarem lub punktem pojmowanym ideowo, według doświadczeń określającego je człowieka[3].

Mówiąc o takich symbolicznych punktach, używam słowa „landmark", gdyż posiada ono szereg znaczeń, które dopiero wspólnie wytyczają obszar, jaki zamierzam eksplorować. Angielski rzeczownik *landmark* oznacza „charakterystyczny obiekt", „punkt orientacyjny", ale również „kamień milowy", „punkt zwrotny"; przymiotnik tłumaczy się jako „przełomowy" lub „doniosły". Tak pojęte landmarki byłyby fundamentalne dla opisu nie tyle abstrakcyjnej, jednorodnej przestrzeni newtonowskiej, ile podmiotowego stosunku do pewnych znaczących punktów, zważywszy, że właśnie konfiguracja roz-

[1] Szczegółowe informacje na temat tej miejscowości można znaleźć w monografii: *Ustroń 1305–2005*, t. 1: *1305–1945*, red. I. Panic, Ustroń 2005; *Ustroń 1305–2005*, t. 2: *1945–2005*, red. L. Szkaradnik i K. Szkaradnik, Ustroń 2007.

[2] Obok środowiska materialnego i niematerialnego, przestrzeni, tożsamości, krajobrazu, wnętrza, wymiarowości oraz kanonu.

[3] Por. A. Ciesielska, *Krajobraz kulturowy jako środek wyrażania tożsamości*, [w:] *Regionalne dziedzictwo kulturowe jako baza dla kształtowania tożsamości lokalnych*, red. S. Kowalska, Poznań 2010, s. 235.

mieszczonych w przestrzeni obiektów wyznacza w niej m i e j s c a i nasyca je treścią[4].

W Ustroniu coraz mocniejszy nacisk na walory turystyczne, a szczególnie leczniczo-wypoczynkowe (zwłaszcza od czasu budowy w dzielnicy Zawodzie na zboczu góry Równicy na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku kompleksu uzdrowiskowego z siedemnastoma sanatoriami o charakterystycznym kształcie piramid), silnie zmodyfikował konfigurację symbolicznych punktów orientacyjnych w przestrzeni kulturowej miasta. Wystarczy wspomnieć, że do niedawna nie miało ono ścisłego centrum (do 2002 roku na rynku znajdował się przystanek autobusowy), natomiast przestrzeń organizowała się, oprócz tradycyjnych miejsc, takich jak kościoły katolicki i ewangelicki, wokół Kuźni Ustroń (pod względem administracyjnym położonej na obrzeżach) oraz poszczególnych sklepów, restauracji, pensjonatów (identyfikowanych indywidualnie, głównie przez nazwiska właścicieli), jak też wzdłuż kilku traktów spacerowych dla kuracjuszy. Dzisiaj rytm życia, mierzony gęstością – acz nie intensywnością – relacji, ogniskuje się na linii od kilku sąsiednich supermarketów, przez zbudowany w 2007 roku pasaż handlowy o nazwie Galeria Venus oraz stragany z pamiątkami nad Wisłą (przy drodze na Zawodzie), po park rozrywki na szczycie Równicy. Zdają się one wykazywać cechy, jakie Marc Augé przypisał „nie-miejscom"[5] – mijający je człowiek konfrontuje się wyłącznie z własnym głosem, ponieważ milczy dookolny krajobraz-tekst, pozbawiony niejasności komunikat, wystawiony przechodniowi do konsumpcji tak jak tysiącom innych osób, pośród których odkrywa się swą samotność. Weryfikacja tożsamości następuje tylko przy kasie, brak tu szczególnej relacji emocjonalnej, a zamiast historii i poczucia ciągłości panuje presja chwili. Podobnie jak w przypadkach omawianych przez francuskiego antropologa, również w nakreślonym powyżej wymiarze oblicze miasta stopniowo zmienia się i komercjalizuje.

Należy pamiętać, że nawet diametralna zmiana charakteru przestrzeni nigdy nie jest przyjmowana w sposób bezwolny[6]. Jednak mimo iż modyfikacje takie zazwyczaj wywołują opór, z czasem wpisują się w krajobraz, a nawet stają się punktami rozpoznawczymi, jak choćby Pałac Kultury i Nauki w Warszawie. W Ustroniu przykładem nowej zabudowy wzbudzającej protest było

[4] Por. np. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski, Warszawa 1987, s. 75; H. Buczyńska-Garewicz, *Język przestrzeni u Heideggera*, „Teksty Drugie" 2005, nr 4, s. 20–21.

[5] Por. M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, wstęp W. J. Burszta, Warszawa 2010, s. 70–71.

[6] Nie chodzi tylko o to, że w demokratycznym społeczeństwie mieszkańcy, przynajmniej teoretycznie, mogą na przykład odwołać władze, z których decyzjami urbanistycznymi się nie zgadzają.

postawione w latach siedemdziesiątych nieopodal rynku osiedle dziesięciopiętrowych wieżowców mieszkalnych, nazwane Manhatanem (pisownia oryginalna), co dowodzi zarówno dostrzeżenia przez ustronian analogii, jak i pewnych ich aspiracji. Niedawno doszło tam do wyraźnego aktu glokalizacji, czyli mutacji i adaptacji treści pochodzących z zewnątrz, w które autochtoni spontanicznie wkomponowują własne pomysły[7]. Ze względu na fakt, że przebiega tamtędy ul. Andrzeja Brody (XIX-wiecznego burmistrza), w 2008 roku z inicjatywy Gromady Górali na Śląsku Cieszyńskim z siedzibą w Ustroniu podczas głośnego happeningu, połączonego między innymi z wykładem na temat roli górali w gospodarce Stanów Zjednoczonych oraz „amerykańskiego snu", odsłonięto tablicę (w formie artystycznie obrobionej płaskorzeźby z drewna), która przemianowała rzeczoną ulicę na „Brodyway" [!], co stanowi czytelną i pomysłową aluzję do Broadwayu, prowadzącego właśnie przez nowojorski Manhattan.

Oprócz inkorporowania nowości, przetwarzania i nadawania znaczeń wtórnych, także w Ustroniu następuje na pozór oczywistszy proces mentalnego „re-konstruowania" miejsc odchodzących w przeszłość. Jak objaśnia Augé:

> […] miejsce jest z konieczności historyczne, począwszy od chwili, kiedy łącząc tożsamość i relację, definiuje się je poprzez minimalną stabilność. Jest nim o tyle, o ile ci, którzy w nim żyją, mogą tam r o z p o z n a w a ć p u n k t y o d n i e s i e n i a, które nie muszą być przedmiotami poznania. Dla nich miejsce antropologiczne jest historycznym w takiej mierze, w jakiej wymyka się ono historii jako nauce. To miejsce, które stworzyli ich przodkowie […], które niedawno zmarli zaludniają znakami, a które należy umieć zaklinać lub i n t e r p r e t o w a ć, […] jest na antypodach „miejsc pamięci", o których Pierre Nora […] pisze, że w nich pojmujemy […] obraz tego, czym już nie jesteśmy. Mieszkaniec miejsca antropologicznego żyje w historii, ale nie zajmuje się historią [podkr. – K. Sz.][8].

W Ustroniu – niczym w wielu innych miejscowościach – obserwujemy obecnie, jak z jednej strony tak pojęte miejsca historyczne stają się częściowo miejscami pamięci (minionego „ja"), a z drugiej strony, jak miejscom pamięci przywraca się żywy, bliski charakter, w obu wypadkach zaś nieodzowna okazuje się interpretacja. Niebagatelną rolę w owych praktykach odgrywa Muzeum Ustrońskie, które stara się upamiętniać, ale również „ożywiać" miejsca istotne dla samoidentyfikacji ustronian – nie tylko instytucjonalnie uznane za doniosłe, lecz zwłaszcza te funkcjonujące w pamięci zbiorowej[9] – i staje

[7] Por. np. rozdział *Lokalne implikacje globalizacji*, [w:] *Glokalizacja*, red. K. Kuciński, Warszawa 2011.

[8] M. Augé, op. cit., s. 35–36.

[9] Por. np. teksty w tomie *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa*

się ważnym pośrednikiem między ludźmi a lokalnym krajobrazem kulturowym (układem landmarków). Warto pamiętać, że w okresie PRL tego typu placówki podporządkowywano wytycznym ideologicznym, odgórnej wizji, do której przykrawano przeszłość, aby zatuszować wszelkie „niejasności", głównie wielokulturowość i wkład różnych nacji w miejscowe dziedzictwo. Powstałe w 1986 roku muzeum nie było narzędziem oficjalnej polityki władz, niemniej teraz podejmuje próby „re-konstrukcji" także tych elementów historii, o których milczały ówczesna propaganda oraz zinstytucjonalizowana edukacja[10].

W tym świetle warto przyjrzeć się muzealnej inicjatywie zlokalizowania i utrwalenia dawnej drewnianej zabudowy (2006), krzyży i kapliczek przydrożnych (2007), jak również ustrońskich willi i pensjonatów z okresu międzywojennego (2008). Rezultat nie ograniczał się do „suchego" inwentarza owych nacechowanych aksjologicznie miejsc, bowiem równie ważna jak funkcja dokumentacyjna tych działań okazała się ich rola integracyjna i świadomościowa, co dało się zauważyć choćby podczas spotkań w muzeum, towarzyszących otwarciu kolejnych wystaw będących plonem wymienionych projektów. Wypada dodać, że drugi z nich obejmował też ołtarze leśne na Śląsku Cieszyńskim, czyli miejsca nabożeństw ewangelików w okresie kontrreformacji, co jest istotne ze względu na ciągłe współżycie protestantów i katolików w tym regionie. Przypomina więc o wielowymiarowości oraz niehomogeniczności pejzażu kulturowego, niekiedy niełatwych negocjacjach oraz różnicach, które trzeba uwzględniać na co dzień.

---

niemiecka, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009. W Ustroniu do takich miejsc należy na przykład nieistniejący już obiekt „obleganego" w okresie PRL kina, gdzie wcześniej (od 1885 roku) mieściła się Czytelnia Katolicka, krzewiąca w czasach austriackich polskość oraz szerząca uczestnictwo w kulturze artystycznej. Miejscowy gawędziarz wspomina je z perspektywy prawie intymnej (wyznanie „grzechów dzieciństwa"), ale równocześnie w imieniu przynajmniej jednego pokolenia ustronian: „Sztwierć kilometra dalij ku rynku była Czytelnia, stoła tam łod ałstryjackich czasów. To był kiejsi dlo naszych starzików [dziadków] taki dóm kultury. Potym tam było kino «Uciecha». […] Dyć przeca tam my łoglóndali piyrsze filmy, tam my chodzowali na poranki w niedziele (złoty trzicet), a cyganili my łojców, że my byli w kościele. W postrzodku [w środku] był kiosk z bónbónami [cukierkami] i oranżadóm […]. Zbulali [zburzyli] my kino…" – Z. Niemiec, *Żol tego starego*..., „Kalendarz Ustroński" 2002, R. IV, s. 54.

[10] Na marginesie trzeba dodać, iż w Ustroniu nie istniała przedtem instytucja pełniąca analogiczną rolę do muzeum. Tradycyjną naukę historii regionu pobierano w domu, w szkole nie mówiło się bowiem o „kłopotliwych" faktach, na przykład o przymusowym w skali całego Śląska poborze do służby w Wehrmachcie.

KRZYŻE I KAPLICZKI PRZYDROŻNE W USTROŃSKIM PEJZAŻU

Te niewielkie obiekty sakralne zakorzeniają czas w przestrzeni i sprzęgają przeszłość z przyszłością, sytuując obie w relacji do wieczności. Zanim muzeum dokonało ich opisania, trafiły już do niego krzyże nagrobne ze starego cmentarza w dzielnicy Lipowiec (zaprzestano tam pochówków na początku XX wieku), wykonane w dawnej ustrońskiej odlewni. Panuje opinia, iż rzeczy umieszczonych na cmentarzu nie wolno zabierać, ale ponieważ ten popadał w ruinę na podmokłym gruncie, należało ratować je przed zniszczeniem. Odlewy, pamiętające początki miejscowej huty (koniec XVIII wieku), odpadły od postumentów, korodowały, a w rezultacie łamały się. Najpierw zatem trzeba je było skompletować – ostatecznie otrzymano dziewięć całych krzyży. O następnych etapach konserwacji opowiada pracująca w muzeum etnografka Alicja Michałek, inicjatorka większości opisywanych tu projektów:

> Dalsze działania polegały na trwałym połączeniu złamań. Rozpalono nawet ogień w przymuzealnej kuźni w celu zwiększenia skuteczności spawania […]. Najbardziej żmudne okazało się czyszczenie rdzy […], po czym krzyże starannie zakonserwowano […]. Ostatnim krokiem był [ich] montaż […] na zewnętrznej ścianie skansenu kuźniczego. Są one cenne nie tylko ze względu na swą wartość historyczną […]. Każdy odlew jest inny, przepięknie zdobiony ornamentyką ażurową oraz różnorodnymi motywami roślinnymi […]. Szczególnie atrakcyjne są dolne części korpusów krzyży w kształcie kolumn, pomiędzy którymi widnieją postacie aniołków, kobiet płaczących pod krzyżem, Matki Boskiej w ozdobionej kwiatami grocie czy cnoty boskiej – Wiary, w jednej ręce trzymającej krzyż – symbol męczeńskiej śmierci, a w drugiej kielich – znak ofiary Mszy Świętej[11].

Wymowne zdaje się rozpalenie ognia w skansenie kuźniczym, metaforycznie ożywiające owe krzyże, podobnie jak muzeum usiłuje ożywiać lokalną wspólnotę.

Odlewy przeważnie robią wrażenie na zwiedzających, skłaniając ich do zadumy. Postawie takiej winny również sprzyjać kapliczki i krzyże w terenie, niemniej na Śląsku Cieszyńskim nie spotkamy ich wiele, co stanowi rezultat obecności na omawianym obszarze ewangelików, przeciwnych tego rodzaju przedstawieniom świętości. Spośród ustrońskich krzyży większość ufundowali w kryzysowym dla siebie okresie, pod koniec XIX wieku, robotnicy arcyksiążęcych zakładów hutniczych w pobliżu obiektów kuźniczych i miejsc wydobycia rudy oraz wzdłuż drogi na Trzyniec. Co ciekawe, najstarszy krzyż opłacili wspólnie w 1885 roku katoliccy i ewangeliccy pracownicy walcowni przeniesionej z Ustronia do Trzyńca. Z jednej strony fundatorzy ufali zapewne, iż dzięki tym

[11] A. Michałek, *Ze starego cmentarza do muzeum*, „Kalendarz Ustroński" 2005, R. VII, s. 96.

symbolom wiary odpędzą widmo trudnej przyszłości, z drugiej – upamiętniały one trwającą już pewien czas przeprowadzkę całych rodzin między innymi na Morawy wraz z likwidacją kolejnych ustrońskich zakładów. Wzniesiono je przeto jako symbole pełne napięcia, odzwierciedlające niepokój i gwałtowne przemiany gospodarczo-społeczne, a zarazem usiłujące przywrócić stabilność, która znajduje fundament w wiecznej rzeczywistości *sacrum*. Szerszą charakterystykę podobnych punktów-landmarków, nasyconych nieraz sprzecznymi emocjami, lecz mimo to będących wspornikami świadomości, kreśli Aleksandra Kunce:

> Antropologia punktu […] każe twierdzić, że punkt istnieje w sieci zależności […]. Nie tyle każe koncentrować się na statycznych formach, […] ile na ruchu transformowania i nieustannego pośredniczenia między tym, co punktowe, i tym, co figuralne. Dlatego w polu zainteresowania antropologii znajdą się […] konstruowane p u n k t y o p a r c i a w doświadczaniu siebie, innych i przestrzeni [podkr. – K. Sz.][12].

Omawiane krzyże pośredniczyły między „tamtym" światem a tym lokalnym, gdzie istniała realna groźba utraty pracy albo emigracji. Kapliczki natomiast zazwyczaj stawiane są w miejscach ingerencji „tamtego" świata i także w Ustroniu pojawiały się na przykład tam, gdzie po zmroku – jak mawiali autochtoni – przechodniów „smykały nocznice" (tj. zwodziły na manowce nocne duchy); miały więc kapliczki funkcję typowo apotropaiczną, chroniły przed złymi mocami. Osobną kwestią są wspomniane kościoły leśne, kamienne ołtarze, przy których w okresie prześladowań odprawiali potajemne nabożeństwa śląscy protestanci. Najsłynniejsze z takich miejsc znajduje się „Przy Kamieniu" na Równicy, dokąd co roku w pierwszy czwartek po święcie Trójcy Świętej ściągają na pamiątkowe nabożeństwo ewangelicy z całego kraju. Większość kościołów leśnych zostało jednak zapomnianych – zacierają się inskrypcje na skromnych tabliczkach i symbole krzyża na kamieniach służących za ołtarze[13].

Docieranie do okoliczności powstania oraz dziejów tych obiektów pozwala zrozumieć troski minionych pokoleń, ludzi, którzy niezależnie od specyfiki wyznania gromadzili się wokół miejsc ustanowionych w znaczącej dla nich – bliskiej albo zagrażającej – przestrzeni za pomocą specjalnie obrobionych brył twardej, solidnej materii, aby podobnie trwała była ich więź z Bogiem. Traktowanie nacechowanych sakralnie landmarków jako *axis mundi* pozwala z kolei przejść do następnego zagadnienia.

---

[12] A. Kunce, *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*, Katowice 2008, s. 19.

[13] Miejsca te doczekały się bogato ilustrowanego, kilkujęzycznego opracowania pt. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, red. J. Below, M. Legendź, Bielsko-Biała–Ustroń 2010.

BUDOWNICTWO DREWNIANE USTRONIA

> Eliade podkreśla paralelizm: miejsce święte, świątynia – dom, siedziba ludzka. […] van der Leeuw idzie jeszcze dalej, gdy analizując analogiczny materiał, powiada: „Dom i świątynia są zasadniczo jednym". Tę tożsamość w sposób szczególny upatruje […] w doświadczeniu domu chłopskiego, gdzie ma miejsce żywe obcowanie z żywym symbolem. (Dom chłopski jest postawiony na ziemi, wzniesiony z „żywego drzewa", płonie w nim „żywy ogień")[14].

Drewniane chaty cechują się wprawdzie znacznie mniejszą wytrzymałością niż kamień czy metal, niemniej przetrwały w ustrońskim krajobrazie w liczbie kilkudziesięciu. Muzeum w 2006 roku odnalazło i sfotografowało ich sześćdziesiąt (przeważnie z końca XIX wieku) – trzydzieści osiem zamieszkanych, szesnaście niezamieszkanych, a sześć adaptowanych do celów turystycznych[15]. Nieliczne stanowią nienaruszone relikty przeszłości, natomiast zwykle są one przebudowane zgodnie z nowymi potrzebami. Alicja Michałek, pomysłodawczyni projektu – która w ciągu miesiąca obeszła wszystkie przysiółki Ustronia, wykonując ponad trzysta zdjęć – opowiada o swoich obserwacjach:

> Zainteresowało mnie, że tak wiele chat dosłownie chowa się w krajobrazie, na co dzień ich nie widać. Niektórzy posiadacze są z nich dumni i chętnie zapraszali mnie na sesje zdjęciowe, ale więcej jakby się wstydziło upubliczniać fakt, że w takich chałupach mieszka, niektórzy bali się może na przykład wyższych podatków. Jedynie córka owczarza Goryczki z Poniwca zapytała przytomnie, czy z racji posiadania dwustuletniego drewnianego domu należą jej się jakieś dotacje od wojewódzkiego konserwatora zabytków. Inny typ właścicieli reprezentuje Anna Chujeba z Lipowca[16].

---

[14] D. i Z. Benedyktowiczowie, *Symbolika domu w tradycji ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty" 1990, z. 3, s. 51.

[15] Na przykład obiekt na szczycie Równicy, przebudowany pod kątem gastronomii, dziś cieszy się popularnością wśród turystów jako „Zbójnicka Chata".

[16] Zamieszkiwany przez nią domek zbudowali w latach 1921–1922 jej rodzice. „Nieduża chata o konstrukcji zrębowej skupiła pod jednym dachem zarówno pomieszczenia gospodarcze, jak i część mieszkalną – izbę, kuchnię, a w sieni piec chlebowy. Stan ten zachował się niezmiennie do dziś; tylko *piekarszczoka* zabrakło. Izba jest iście paradna: wysoko zasłane łóżka, dużo kwiatów, obrazy autorstwa gospodyni oraz symboliczny «święty kąt», gdzie figurki i lichtarzyki okolone są zręcznie ukręconymi z bibuły kwiatuszkami […]. Lipowczanka doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż wiele elementów jej domostwa to zapomniane relikty przeszłości. Chętnie pokazuje pomieszczenia gospodarcze, *chlywki* i brogi, mieszczące ongiś całkiem pokaźną trzódkę. Zwraca uwagę swoich gości na wiekową pompę przy studni, belki chaty przetykane mchem mieszanym z wapnem, niepowtarzalne, ręcznie kute klamki i zasuwy w drzwiach, dawne instalacje

> Staruszka igra z czasem i spadkobiercami, bo wie, że od długości jej życia zależy czas istnienia chatki, i otwarcie o tym mówi[17].

Ściany jednej z muzealnych sal zapełniły fotografie ocalałych budynków, uzupełnione o wizerunki (między innymi na widokówkach[18]) tych już nieistniejących, a w takie otoczenie wkomponowano dawne drewniane wyposażenie ustrońskich domostw. Każda chata posiada swą osobną historię, stanowi niby rodzaj księgi, której karty jednak coraz bardziej się zacierają. Tak spogląda na to zjawisko (z melancholią, ale też, co ciekawe, z ekonomicznym pragmatyzmem) miejscowy gawędziarz:

> Był jeszcze młyn w Ustróniu, szumny [okazały] młyn, a kole niego tako mało chałpka, ale chałpki już isto żodyn nie pamiynto. Bywołech we świecie i widziołech, że z takigo młyna idzie zrobić fajnóm rzecz. Piłech kiejsi kawe w Niymcach w takij wieży z cegły, co pamiyntała Wilusia Cysorza […]. Tak se myślym, że z tego naszego młyna też by sie dało cosi zrobić. Ale my go zbulali [zburzyli]. […] Jeszcze była na Brzegach chałpka u Misiorza, kiejsi prawili „U Jurczoka", stoła poniżyj chodnika, miała bramke wiecznie łokwiecónóm fiołkowymi kwiotkami. Też je zbulano...[19]

Owe leciwe obiekty, często niepozorne, ukryte w bujnej zieleni, zdają się świadczyć o pokorze wobec natury przejawianej przez człowieka, który z tego, co najprostsze i najbliższe, buduje sobie pośród niej ostoję. Nasuwają się tu rozważania Martina Heideggera o skromnej chacie w górach Schwarzwaldu, szczególnie zaś konkluzja uwypuklająca relacyjny i świadomościowy wymiar krajobrazu kulturowego oraz poczucia lokalności: „Zagrodę tę zbudowało rękodzieło, które samo miało źródło w zamieszkiwaniu […]. Tylko wtedy, gdy jesteśmy zdolni do mieszkania, możemy budować"[20]. Chodziłoby więc o pierwotną, ontologiczną relację ze światem, a jeśli nawet taka wizja przypomina utopię retrospektywną, to elementy mitologizacji więzi z miejscem wypada uznać za niemal *ex definitione* wpisane w strategie odbudowywania wspólnoty lokalnej.

---

elektryczne, podziemne piwniczki, a nawet – drewniany *aport* [wychodek]" (A. Michałek, *Z wizytą w domku z bajki*, „Kalendarz Ustroński" 2008, R. X, s. 293–296).

[17] Wspomnienie zredagowane na podstawie nagrania rozmowy prywatnej.

[18] Warto dodać, że znany ustroński malarz akwarelista Bogusław Heczko wydał w 2012 roku zbiór przeszło dwustu grafik, obrazujących dawne widoki Ustronia (głównie dokumentowane przez niego od sześćdziesięciu lat w plenerze), w tym wiele owych niezachowanych do dziś drewnianych chat.

[19] Z. Niemiec, op. cit., s. 56.

[20] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i wstęp K. Michalski, Warszawa 1977, s. 333.

USTROŃSKIE WILLE I PENSJONATY Z OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Wille – jakże odmienne od chałup – również stanowią istotną składową przestrzeni symbolicznej Ustronia (choć związaną już nie z przeszłością rolniczą, lecz uzdrowiskową), a budowały je w dwudziestoleciu międzywojennym osoby prywatne z myślą o coraz liczniej przybywających kuracjuszach i letnikach. Na poświęconej tym budynkom wystawie z 2008 roku skonfrontowano ich pierwotne i współczesne oblicze na przeszło sześćdziesięciu fotografiach, a także pieczołowicie odtworzono historyczne losy każdego z nich. Decydujący wkład mieli tutaj obecni mieszkańcy, zazwyczaj potomkowie pierwszych właścicieli, którym – po przejęciu willi w czasie wojny przez Niemców i dokwaterowaniu nieraz licznych lokatorów w okresie PRL – ostatecznie zwrócono rodzinne domy. Na życzenie dyrektorki Muzeum Ustrońskiego kilkoro z nich opisało dzieje tych budynków w miejscowym roczniku[21], niemniej benedyktyńską pracę historyka docierającego do nieraz bardzo skąpych informacji o wszystkich pensjonatach wykonała prezeska Towarzystwa Miłośników Ustronia, Bożena Kubień, ożywiająca je na nowo barwną narracją na łamach innego regionalnego periodyku[22].

Zwiedzający muzeum zostali zaproszeni do typowego wnętrza willi, by w ten sposób mogła ona oddziaływać na ich zmysły. Było to poniekąd „odbudowywanie" przedwojennego kurortu, jeśli za Heideggerem przez budowanie rozumieć pozwolenie rzeczom, by jawiły się jako obecne. Postarano się odtworzyć charakterystyczną aurę wczasowego miasteczka, które zamieszkiwali i do którego przyjeżdżali ludzie różnych narodowości i religii. W oknach zawisły firany i zasłony z pensjonatu, pełniące swoją funkcję z powodzeniem już od osiemdziesięciu lat, a w otoczeniu gustownie odzianych „kuracjuszek" rozstawione zostały w przemyślany sposób między innymi sprzęty lecznicze oraz higieniczne. W znakomitej większości pochodziły one z założonego w 1901 roku Moorbadu, czyli Zakładu Kąpieli Borowinowych – chociażby firmowa porcelanowa miednica, ceramiczne nocniki, kubki opatrzone napisem „H. K. Ustroń" (tj. Hotel Kuracyjny), rozmaite pojemniki po medykamentach czy przybory do golenia. Muzeum usiłowało przybliżyć zwiedzającym te przedmioty, które niegdyś zaspokajały codzienne, intymne potrzeby ciała, a wysiłki zmierzające do niwelowania obcości mieszkańców ziemi cieszyńskiej wobec *Lebensweltu*

[21] Por. E. Krużołek, *„Willa się przyczynia…"*; J. Guzkiewicz, *Nasz dom*; H. Żyromska, *Willa „Lotos"* („Kalendarz Ustroński" 2002, R. IV, s. 158–166).

[22] Por. np. jej artykuły zamieszczone w „Pamiętniku Ustrońskim" 2007, t. 13, m.in. *Willa nad Wisłą – „Zameczek" z innej baśni*; *Willa „Tatra" – gniazdo polskości*; *Była kiedyś w Ustroniu willa „Jasna"*.

minionych pokoleń przyniosły efekty; komentarze[23] faktycznie świadczyły o tym, że wiele osób poczuło się „jak w przedwojennym kurorcie".

Z historią wyposażenia pensjonatów sprzężona jest historia ich mieszkańców oraz samych budynków – na przykład willa rodziny Hummlów („Hummlówka") mieściła za okupacji posterunek hitlerowskiej żandarmerii, a w jej piwnicach znajdowało się wtedy więzienie. Ponoć niektórzy widzieli tam później zachowane na ścianach rysunki wykonane przez przetrzymywanych i pozostałości po narzędziach przesłuchań. Są to być może jedynie pogłoski, legendy miejskie, niemniej one również składają się na to, co wspólnota lokalna przyjmuje za własną historię. Landmarki takie jak opisane miejsca zespalają w sobie ściśle czas i przestrzeń. Warto dodać, że właśnie przy ulicy z szeregiem willi postawiono Galerię Venus, od międzywojnia bowiem droga ta, prowadząca na Równicę (dziś przede wszystkim do sanatoriów), jest głównym traktem dla kuracjuszy; w pewien sposób łączy ona zatem przeszłość Ustronia z powojennymi staraniami o kontynuację uzdrowiskowo-wczasowych tradycji.

ABY PO KUŹNI USTROŃ NIE ZAPADŁA CISZA

Warto pamiętać, że opisywana miejscowość w XIX wieku słynęła z kąpieli żużlowych, których zalety odkryto przy okazji wydobywania i przetwórstwa rudy żelaza. Symbolem tego nurtu tradycji są niewątpliwie obiekty Kuźni Ustroń. W trakcie prowadzonych przeze mnie badań terenowych[24] poświęconych przeszłości miasta siedemdziesięcioszześcioletni emerytowany nauczyciel zapytany, jaki wpływ miała na mieszkańców zmiana profilu Ustronia, odpowiedział nie bez nostalgii:

> Myślę, że duży, ale na pewno nie gwałtowny, bo te domy [wczasowe – K. Sz.] były oddawane co jakiś czas, to się rozciągnęło i było to stopniowe przechodzenie do uzdrowiska… Chociaż szkoda tego wszystkiego, bo proszę pamiętać, że tym elementem miastotwórczym był przemysł. Był przemysł[25].

[23] Zarejestrowane także bezpośrednio przez autorkę niniejszego artykułu.

[24] Badania antropologiczne pt. „Porównawczy obraz życia społecznego oraz kulturalnego w Ustroniu za czasów PRL i obecnie" prowadziłam pod auspicjami Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach jako studentka kulturoznawstwa w maju i czerwcu 2011 roku.

[25] Komplet materiałów związanych z badaniami – w tym kwestionariusz, karty materiałowe (o sygnaturach APKSz/110/D/1–APKSz/429/I/55) z odpowiedziami Informatorów (którym przyporządkowałam symbole D–I) oraz pełna interpretacja wyników – znajduje się w moim archiwum prywatnym, a także w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze UŚ w Katowicach. Dla przejrzystości tekstu pomijam tu oznaczenia kart materiałowych, z których cytuję wypowiedzi dwojga Informatorów.

W tym kontekście dla „re-konstruowania" wspólnoty lokalnej istotne okazuje się nie tylko przywracanie pamięci o dawnych wyznacznikach kolektywnej tożsamości, ale także wyczulenie na to, jak współczesność pochłaniana jest przez przeszłość, oraz dążenie, aby – skoro nie można temu zapobiec – zamieniać ją w historię, czyli narrację, która pozwala na uobecnianie minionego[26]. W 2008 roku, po przeszło dwustu latach funkcjonowania, zlikwidowano wspomnianą Kuźnię Ustroń, po wojnie znaną w kraju głównie z produkcji odkuwek dla motoryzacji. Jej rolę podkreślał każdy z sześciu moich rozmówców w trakcie przywołanych badań; nawet według trzydziestoczterolatki: „po prostu rytm życia się toczył wokół Kuźni. Ona wspierała kulturę, organizowała imprezy, wyjazdy, wycieczki… Właściwie trudno wydzielić Kuźnię od całości ustrońskiego życia"[27]. W okresie PRL fabryka była największym pracodawcą w mieście i opiekunem wielu instytucji.

Do jej zamknięcia bardziej niż niekorzystna koniunktura przyczyniły się arbitralne posunięcia decydentów, wobec których władze miasta pozostały bezradne, toteż społeczność, od pokoleń związana z Kuźnią, zorganizowała się, aby bronić przynajmniej jej pamięci. Pierwsza z inicjatywą wystąpiła dyrektorka muzeum (powstałego dzięki fabryce jako Muzeum Hutnictwa i Kuźnictwa) i miesiąc po likwidacji wystosowała apel do byłych pracowników, aby 19 października 2008 roku przybyli na pożegnalne spotkanie na terenie fabryki, uwieńczone pamiątkową fotografią. Wydarzenie przyciągnęło prasę ogólnopolską, zdjęcie dwustu pięćdziesięciu osób zrobiono z wysięgnika wozu strażackiego, a program artystyczny w wykonaniu ustrońskiej dziecięcej estrady regionalnej stał się manifestem przywiązania ludzi do miejsca, które przez lata wytyczało rytm ich dnia – powszedniego i świątecznego.

Muzeum odegrało zatem rolę aktywizatora społecznego, pomimo iż sprawa budziła wiele sporów, a zarząd spółki uparcie obstawał przy swoich racjach (ekonomicznych), które zderzały się z emocjonalnym podejściem byłych pracowników i ich rodzin. Chociaż Kuźnia przestała organizować codzienne życie ustronian, nie straciła racji bytu w ich krajobrazie mentalnym, przeciwnie – uległa wyidealizowaniu, stała się prawdziwym landmarkiem, symbolem koncentrującym myśli i rzutującym na ogląd innych spraw. Należy zaznaczyć, że wywołuje on nie tylko takie „romantyczne" demonstracje, jak owo pożegnalne spotkanie, ale również „pozytywistyczne" działania długofalowe. Utworzone przy muzeum Stowarzyszenie Miłośników Kuźni Ustroń spotyka się regularnie, by przypominać rozmaite wątki z życia fabryki oraz popularyzować miejsca związane z przemysłową historią miejscowości (na przykład zabytkową

[26] Por. np. H. White, *Teoria literatury i pisarstwo historyczne*, tłum. T. Dobrogoszcz, [w:] idem, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, Kraków 2009, s. 21.

[27] Por. przypis 25.

młotownię „Teresa" z turbiną wodną). Byli pracownicy zakładu prowadzą także lekcje muzealne dla uczniów ustrońskiego technikum, aby uzmysławiać im związek dziejów i osiągnięć ich szkoły z fabryką. Przede wszystkim zaś pod koniec 2011 roku wydano monografię Kuźni, w której oprócz klasycznych źródeł na znaczną skalę wykorzystano *oral history*, wspomnienia osób zatrudnionych na różnych stanowiskach, zarówno niosące bezcenną wiedzę specjalistyczną, jak i odtwarzające atmosferę zakładowej codzienności[28]. Zarejestrowane na sześć lat przed końcem fabryki, zyskały one zupełnie inną wymowę, kiedy ta stała się zamkniętą kartą historii.

„RE-KONSTRUOWANIE" WSPÓLNOTY LOKALNEJ – NIEBEZPIECZEŃSTWA I NADZIEJE

Omówione powyżej projekty wybrałam, aby ukazać różne, splecione ze sobą oblicza Ustronia – rolnictwo, przemysł, kurort. Przykładowo, pierwsze zabiegi uzdrowiskowe (kuracje żętycą) miejscowość zawdzięcza wypasowi owiec, a wspomniane kąpiele żużlowe nie byłyby możliwe bez hutnictwa. Nie nastąpiła tam też gwałtowna industrializacja, rujnująca kulturę agrarną, i to zarówno w wymiarze materialnym (większość robotników fabrycznych posiadała jeszcze w drugiej połowie XX wieku przynajmniej małe gospodarstwa), jak i duchowym (tradycje ludowe są na ziemi cieszyńskiej silnie zakorzenione). Sytuacja na omawianym terenie była wszelako bardziej złożona. W dawniejszych czasach przynależność do Śląska Cieszyńskiego z jednej strony wpisywała miejscowość w orbitę kultury austriackiej, z drugiej rzutowała na funkcjonowanie tak zwanego etosu protestanckiego, powiązanego zresztą ze śląskim etosem pracy[29]. Dodatkowo już od XVIII wieku można odnotować w Ustroniu wpływy miejskie; jako ośrodek kuracyjny miał on w tym zakresie znaczne aspiracje. Chociaż kwestia lokalnej tożsamości (niezbędna, by mówić o „re--konstruowaniu wspólnoty") dla osoby niezorientowanej w miejscowej historii mogłaby sprawiać wrażenie nieskomplikowanej, trudno tę niewielką społeczność uznać za kształtującą się jednotorowo i homogeniczną. Jeszcze przed stuleciem mieszkali w Ustroniu zarówno Żydzi, jak i przedstawiciele różnych narodowości z obszaru Austro-Węgier, do dziś zaś żyją pospołu katolicy i ewangelicy. W latach siedemdziesiątych XX wieku zarysował się podział na

[28] Por. *Kuźnia Ustroń 1772–2008. Dzieje zakładu, ludzi i miasta*, red. K. i L. Szkaradnik, Ustroń 2011.

[29] Na temat aspektów tego etosu oraz jego mitologizacji – por. G. Kubica, *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa*, [w:] eadem, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011, s. 49–66.

swoich i obcych (*stela – nie stela*)[30], wywołany napływem tak zwanych (pejoratywnie przez autochtonów) werbusów z odległych zakątków Polski do pracy w Kuźni, a z czasem również w obiektach uzdrowiskowych.

W takiej mozaice można by się dopatrywać przejawu hybrydycznej, bricolage'owej kultury ponowoczesnej, w której symbole – a bez nich trudno budować wspólnotowość – jawią się jako szczątkowe i przemieszane. W jakim stopniu jednak mamy do czynienia z posttradycyjnym „miszmaszem", w jakim zaś z ugruntowaną już od dawna wielokulturowością? Czy można jeszcze w tym wypadku mówić o wspólnocie lokalnej, w której „jest się u siebie", czy może „u siebie" trudno być obecnie nawet w obrębie własnej jaźni? Jak katastroficznie wieści Zygmunt Bauman:

> To na jaźń spada teraz niemożliwe […] zadanie odbudowy utraconej integralności świata […]. Każda wspólnota, która mogłaby posłużyć jako układ odniesienia […], musi być wskazana […] przez jaźń samą w procesie samoformowania; nie jest ona […] dana w sposób oczywisty. […] tylko na takich wyborach formujących się jaźni istnienie wspólnot polega[31].

A zatem, zdaniem badacza, dzisiaj nie wspólnota stanowi oparcie dla jednostki, lecz to na jednostkę spada iście heroiczny obowiązek p o d t r z y m y w a n i a i s t n i e n i a w s p ó l n o t y. Wszakże nie czyni ona tego w izolacji: całe społeczności zajmują się swoimi tradycjami, ich „re-animacją" (ożywianiem) i racjonalnym uzasadnianiem (aczkolwiek niegdyś tradycja niejednokrotnie zastępowała intelektualną refleksję). W ramach takiej „tradycji wynalezionej" następuje wszakże zarówno idealizacja dawnych obyczajów i obrzędów, jak i włączanie do niej tego, czego w praktykach przodków *de facto* nie było[32].

W miejscowościach turystycznych typu Ustroń dodatkowo w grę wchodzą kwestie kultury na sprzedaż czy gospodarki tożsamościowej[33]. Ponowoczesne urynkowienie tradycji może oczywiście prowadzić do jej reifikacji, niemniej tworzenie „etnotowarów" oddziałuje zwrotnie na codzienne zachowania oraz postawy i wpływa na przeformułowanie istotnych aspektów tożsamości[34]. Przy-

[30] Na temat tej specyficznie na Śląsku Cieszyńskim rozumianej kategorii – por. M. Kiereś, *Tradycja a współczesność. Kultura ludowa od schyłku XIX do początku XXI w.*, [w:] *Ustroń 1305–2005*, t. 1, op. cit., s. 493–495.

[31] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 135.

[32] Por. W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007, s. 80.

[33] Por. J. i J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2011, s. 12.

[34] W Ustroniu skutkuje to na przykład licznym udziałem w zespołach regionalnych, odrodzeniem rodzimego rękodzieła, inicjatywami ekumenicznymi, budową Parku Zdro-

czyną jest fakt, iż ludzie nie „produkują tradycji" tylko na pokaz, nieuchronnie bowiem uczestniczą w niej i tym samym nadają życie owej „kulturze dla innych". Należy też podkreślić, że te działania tożsamościowe – oparte na symbolicznych reprezentacjach, dzięki którym ludzie odczytują własne intencje i prezentują się innym[35] – wpisane są w przestrzeń coraz silniej zglobalizowaną, ale doznawaną i przewartościowywaną na poziomie mikro. Nie znaczy to, że sytuuje się ona poza wpływem ekonomii i władzy; miejsce przecież nasycone jest treścią jakościową, ta zaś kryje w sobie ślady różnych konfliktów i napięć:

> Krajobraz nigdy nie jest obojętny, ludzie jakoś sobie z nim radzą, przepracowują, przystosowują lub odrzucają. Jest on częścią sposobu, w jaki tworzone i dyskutowane są tożsamości, czy to przez jednostki, grupy, czy też państwa narodowe. Operując zatem na złączu historii i polityki, stosunków społecznych i kulturowej percepcji, krajobraz musi być […] „pojęciem wysokiego napięcia"[36].

Tworzenie lokalnych znaczeń wplecione jest w struktury dominacji i opozycji oraz swojskości i obcości, a przez pryzmat tej ostatniej nie postrzega się wyłącznie praktyk innowierców czy przyjezdnych, lecz również zmiany w krajobrazie kulturowym. Tu właśnie do głosu dochodzi dualizm zawarty w pojęciu landmarków, punktów zarówno „orientacyjnych", jak i „zwrotnych". Dramaty w rodzaju obaw o pracę, o przyszłość wiązały się wszak nie tylko z powstawaniem przydrożnych krzyży i ołtarzy leśnych (jako przyczyny) czy z zamknięciem Kuźni (jako skutki); także współistnienie różnych dziedzin życia omawianej miejscowości nie zawsze układało się harmonijnie. Przykładowo, światowej sławy socjolog Jan Szczepański – urodzony w rodzinie chłopskiej pod Równicą – nie pogodził się z zabudową znanych mu z dzieciństwa zboczy zespołem sanatoriów[37] i można zgadywać, co sądziłby o obecnie znajdującym

---

jowego z pijalnią wód (nawiązanie do ścieżek spacerowych dla kuracjuszy z międzywojnia), a przede wszystkim upamiętnianiem historii miasta, w co włącza się wielu mieszkańców (współpraca z Muzeum Ustrońskim, opracowania do periodyków regionalnych).

[35] Por. np. C. Geertz, *„Z punktu widzenia tubylca". O naturze antropologicznego rozumienia*, [w:] idem, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005, s. 65–66, 77.

[36] B. Bender, *Landscape: Politics and Perspectives*, [za:] G. Kubica, *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia tworzenia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności*, [w:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, red. G. Kubica, M. Lubaś, Kraków 2008, s. 133.

[37] Por. np. J. Szczepański, *Dzienniki z lat 1945–1968*, red. D. Kadłubiec, Ustroń 2013, s. 250.

się na szczycie tej góry kompleksie rozrywkowym. Trzeba jednak zachować ostrożność, gdyż badaczowi należącemu do „tradycyjnych humanistów" łatwo przychodzi stawianie zarzutów komercjalizacji (nie chce dostrzegać korzyści, jakich zmiany w zabudowie i rozwój turystyki przysparzają miastu) i popadanie w sentymentalną tęsknotę za minionymi czasami – taki charakter ma też przecież wspomniana na wstępie koncepcja „nie-miejsc", niejako typowych dla „przestrzeni ponowoczesności".

Pomimo to omówione projekty zdają się wychodzić naprzeciw rzeczywistemu zapotrzebowaniu miejscowej społeczności. W perspektywie ponowoczesności kluczowy jest przyjęty przeze mnie sposób zapisu ich celu: „re-konstruowania" (czyli nie tyle wiernego odtwarzania, ile budowania na nowo) mentalnego krajobrazu kulturowego Ustronia. Lokalne landmarki obejmowałyby zatem miejsca istotnie żywe dla współczesnych ustronian (na przykład Kuźnia), ale również te zapomniane, a będące dla minionych pokoleń znaczącymi punktami orientacyjnymi (na przykład dawne budynki drewniane) – i zyskujące nowe sensy dopiero dzięki inicjatywom takim, jak opisane powyżej. W czasach, gdy tożsamości kolektywne wydają się rozmyte i pogłębia się deterytorializacja, wychodzi na jaw, jak bardzo wspólnotom potrzeba „zadomowienia"[38], toteż także w przedstawionym tu mieście da się dostrzec tworzenie nowej lokalności, tj. celowe organizowanie różnorodności znaczeniowej w powiązaniu z określonym miejscem[39]. Jest ono oparte zarówno na refleksyjnym, jak i spontanicznym wydobywaniu na pierwszy plan wartości i symboli, które w Ustroniu mają zachowywać specyfikę tej zarazem rolniczej, przemysłowej i uzdrowiskowej miejscowości, ale też być atrakcyjnym punktem dla turystów.

Niezależnie od owej specyfiki niniejszy *casus* odzwierciedla szersze tendencje (na przykład w okresie PRL często duży zakład przemysłowy decydował o charakterze danej miejscowości i całokształcie życia mieszkańców) oraz inspiruje do namysłu nad społeczną konceptualizacją przestrzeni, jej upodmiotowieniem i kreowaniem w niej „od nowa" lokalnej wspólnoty. Zdaniem interpretującej Heideggera Hanny Buczyńskiej-Garewicz „człowiek rozumiany jako bycie-w-świecie stale konstytuuje […] swoją okolicę. […] Albowiem to sposób rozumienia określa treść i zakres świata, a nie cielesna materialność obiektów"[40]. Niemiecki filozof zwraca uwagę, że budowanie nie powinno przekształ-

[38] Por. A. Jawłowska, *Nowe regionalizmy w Polsce*, [w:] *Wymiary globalizacji kulturowej – wyzwania badawcze*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Olsztyn 2003, s. 223–230.

[39] M. Kempny, *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 190.

[40] H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 22.

cać świata, narzucać mu arbitralnego ładu, lecz wydobywać i przez „skupianie" pozwalać się ujawnić samym rzeczom (obiektom); w rezultacie powstaje przestrzeń nadająca się do zamieszkania, w której człowiek może czuć się u siebie[41]. Współczesne poczucie braku stabilnego osadzenia w przestrzeni ma związek właśnie z metaforycznym sensem budowania, a konsekwencją tego odczucia są intensywne próby ponownego zakorzenienia się w znaczącym miejscu. Na takim „re-konstruowaniu" opiera się wspomniana nowa lokalność, polegająca na odkrywaniu łączności z charakterystycznymi punktami danego miejsca, tworzeniu z nich „punktów orientacyjnych" – landmarków, znaczących dla siebie i innych. Z kolei badaczom i animatorom kultury pozostaje nadzieja, że staną się one nie tylko jednowymiarową „atrakcją" na sprzedaż, ale i złożonym symbolem, który – jak w ujęciu Paula Ricoeura – daje do myślenia.

THE PLACE OF THE PAST IN THE SPACE OF POSTMODERNITY. LANDMARKS IN THE CULTURAL LANDSCAPE OF USTROŃ AS AN EXAMPLE OF A LOCAL COMMUNITY'S "RE-CONSTRUCTING"

ABSTRACT

This article is a case study portraying the transformation of symbolic space in a small town situated on a broadly understood borderland. The authoress presents the example of Ustroń in Cieszyn Silesia, in which agriculture, industry, health resort have coexisted for two centuries and tourism predominates at present. However, changes are not passively accepted by the inhabitants, because the cultural scenery depends on historical accumulations and on functioning in collective memory. In maintaining this continuity the Museum of Ustroń's projects play a significant role. They concern i.a. the location and immortalizing of old wooden buildings in Ustron, guesthouses from the interwar period, and also the on-site crosses and wayside shrines as well as evangelical forest altars (the coexistence of confessions contributes to the multidimensionality of that space). These places can be called landmarks – symbolic "reference points" and also "turning points", correlated with the inhabitants' intense emotions. One of the local landmarks is also Kuźnia Ustroń, a forging company with a bicentenary tradition. It did not lose a place in mental space of Ustroń dwellers despite its liquidation, but became a symbol which integrating aspect the Museum tries to animate. The institution's projects make for raising awareness and the "re-constructing" of a community and town's cultural scenery. This article shows how in Ustroń so called new locality is formed, based on the variety of meanings in connection with definite places, on discovering a local specific and also giving it the openness and including the others.

[41] Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991, s. 104.

KEYWORDS

cultural landscape, Ustroń, local community, landmarks, place identity, museum

BIBLIOGRAFIA

1. Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, wstęp W. J. Burszta, Warszawa 2010.
2. Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
3. Benedyktowiczowie D. i Z., *Symbolika domu w tradycji ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty" 1990, t. 44, z. 3.
4. Buczyńska-Garewicz H., *Język przestrzeni u Heideggera*, „Teksty Drugie" 2005, nr 4.
5. Ciesielska A., *Krajobraz kulturowy jako środek wyrażania tożsamości*, [w:] *Regionalne dziedzictwo kulturowe jako baza dla kształtowania tożsamości lokalnych*, red. S. Kowalska, Poznań 2010.
6. Comaroff J. i J., *Etniczność sp. z o.o.*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2011.
7. Geertz C., *„Z punktu widzenia tubylca". O naturze antropologicznego rozumienia*, [w:] idem, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005.
8. Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i wstęp K. Michalski, Warszawa 1977.
9. Jawłowska A., *Nowe regionalizmy w Polsce*, [w:] *Wymiary globalizacji kulturowej – wyzwania badawcze*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Olsztyn 2003.
10. Kempny M., *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004.
11. Kiereś M., *Tradycja a współczesność. Kultura ludowa od schyłku XIX do początku XXI w.*, [w:] *Ustroń 1305–2005*, t. 1: *1305–1945*, red. I. Panic, Ustroń 2005.
12. Kubica G., *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa*, [w:] eadem, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011.
13. Kubica G., *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia tworzenia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności*, [w:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, red. G. Kubica, M. Lubaś, Kraków 2008.
14. Kubień B., *Willa nad Wisłą – „Zameczek" z innej baśni*; *Willa „Tatra" – gniazdo polskości*; *Była kiedyś w Ustroniu willa „Jasna"*, „Pamiętnik Ustroński" 2007, t. 13.
15. Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007.
16. Kunce A., *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*, Katowice 2008.
17. *Kuźnia Ustroń 1772–2008. Dzieje zakładu, ludzi i miasta*, red. K. i L. Szkaradnik, Ustroń 2011.

18. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, red. J. Below, M. Legendź, Bielsko-Biała–Ustroń 2010.
19. Michałek A., *Z wizytą w domku z bajki*, „Kalendarz Ustroński" 2008, R. X.
20. Michałek A., *Ze starego cmentarza do muzeum*, „Kalendarz Ustroński" 2005, R. VII.
21. Niemiec Z., *Żol tego starego…*, „Kalendarz Ustroński" 2002, R. IV.
22. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
23. Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
24. Szczepański J., *Dzienniki z lat 1945–1968*, red. D. Kadłubiec, Ustroń 2013.
25. *Ustroń 1305–2005*, t. 1: *1305–1945*, red. I. Panic, Ustroń 2005.
26. *Ustroń 1305–2005*, t. 2: *1945–2005*, red. L. Szkaradnik i K. Szkaradnik, Ustroń 2007.
27. White H., *Teoria literatury i pisarstwo historyczne*, tłum. T. Dobrogoszcz, [w:] idem, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, Kraków 2009.
28. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski, Warszawa 1987.

Wieś – rezydencja

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

MARCIN SZYMONIAK
(Uniwersytet Jagielloński)

ŚREDNIOWIECZNE PIECZĘCIE CYSTERSKIE Z DIECEZJI KRAKOWSKIEJ JAKO ŹRÓDŁO BADAŃ NAD ZAKRESEM WŁADZY OPATÓW I KONWENTÓW

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule starano się dowieść, że średniowieczne pieczęcie męskich klasztorów cysterskich z diecezji krakowskiej (klasztory cysterek nie występowały na tym obszarze) mogą stanowić pożyteczne źródło w badaniach nad zakresem władzy opatów i konwentów. W okresie średniowiecza na terenie diecezji krakowskiej funkcjonowało pięć opactw cysterskich, w Jędrzejowie, Wąchocku, Koprzywnicy, Mogile i Szczyrzycu. Ich pieczęcie nie zostały jak dotąd opracowane (wyjątek stanowią pieczęcie klasztoru w Mogile). Podstawa źródłowa obejmuje dwadzieścia dziewięć wzorów pieczęci, zachowanych w czterdziestu czterech odciskach.

Przeprowadzone badania pokazały, że omawiane pieczęcie w znacznym stopniu odzwierciedlały przestrzeń władzy opatów i konwentów. Na ogół wykonywano je zgodnie z zarządzeniami kapituły generalnej zakonu cystersów w Cîteaux. W przypadku pieczęci opatów początkowo były one niewielkie, bezimienne i przedstawiały tylko postać przełożonego w habicie, z pastorałem w prawej ręce i księgą w lewej. Za ich pomocą opaci szerzyli ideały monastyczne cystersów, czyli ubóstwo, surowość i prostotę. Tym samym demonstrowali swoją władzę duchową i pasterską nad mnichami. W o wiele większym stopniu majestat tej władzy ukazywały pieczęcie opackie od połowy XIV wieku, kiedy w twórczości artystycznej cystersi częściowo odeszli od swoich ideałów. Od tego momentu pieczęcie były już imienne, dużo większe i bardziej ozdobne. Widnieją na nich dodatkowe elementy, na przykład baldachimy, podnóżki, herby rodowe. Nie zawsze jednak w pełni oddawały one zakres władzy przełożonego. Na pieczęciach opatów mogilskich z XV wieku ich postaci nie przedstawiono w infule, choć mogli oni używać insygniów pontyfikalnych.

Zgodnie z postanowieniami kapituły generalnej zakonu niemal wszystkie konwenty (poza mogilskim) dysponowały pieczęcią dopiero po 1335 roku. Oznaczało to wzrost ich pozycji w klasztorach. Na wszystkich pieczęciach konwentualnych obowiązkowo umieszczono wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem, natomiast nie występują na nich postaci zakonników (wyjątek stanowią pieczęcie konwentu mogilskiego). Pieczęcie te służyły zatem propagowaniu kultu maryjnego oraz podstawowych ideałów cystersów, wyrażając tym samym władzę duchową konwentów.

SŁOWA KLUCZOWE

pieczęć, klasztor, cystersi, opat, konwent, mnich, Matka Boża, pastorał, infuła, zakres władzy, ikonografia

INFORMACJE O AUTORZE

Marcin Szymoniak
Zakład Nauk Pomocniczych Historii
Uniwersytet Jagielloński
marhist5@poczta.onet.pl

WSTĘP

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że średniowieczne pieczęcie męskich klasztorów cysterskich z diecezji krakowskiej (klasztory cysterek nie występowały na omawianym obszarze) mogą stanowić wiarygodne źródło w badaniach nad zakresem i przestrzenią władzy ich właścicieli. Pod pojęciem sfragistyki cysterskiej należy rozumieć pieczęcie opatów, konwentów oraz niekiedy kapituł klasztornych. Kryją one w sobie bardzo duży potencjał informacyjny. Dlatego też trzeba je rozpatrywać nie tylko w aspekcie dyplomatyczno-prawnym, ale również ikonograficznym i epigraficznym. Analiza wyobrażeń i napisów napieczętnych pozwala na dotarcie do pewnych aspektów przeszłości poszczególnych opactw, w tym kwestii związanych z zakresem sprawowanej władzy. W przypadku opatów była to bowiem władza pasterska i duchowa nad wspólnotą klasztorną, świecka nad poddanymi, a także władza wynikająca z posiadania przez niektórych opatów prawa do pontyfikaliów. Z kolei w odniesieniu do konwentów była to władza w obrębie klasztoru oraz władza duchowa. Wiele elementów wyobrażeń średniowiecznych pieczęci cysterskich pomaga w rekonstrukcji zakresu władzy opatów i konwentów. Są to między innymi: insygnia władzy, ubiór i herby opatów, baldachimy nad postacią opata, podnóżki, postać patrona kościoła klasztornego, ręka trzymająca pastorał.

W okresie średniowiecza na terenie diecezji krakowskiej funkcjonowało pięć opactw cysterskich: w Jędrzejowie, Wąchocku, Koprzywnicy, Mogile i Szczyrzycu. Problematyka ich pieczęci nie była jak dotąd przedmiotem głębszej analizy historyków[1]. Wyjątek stanowią pieczęcie z klasztoru w Mogile, które zebrał i częściowo opracował Marcin Starzyński[2]. Materiałem porównawczym i punktem odniesienia dla tej pracy były artykuły poświęcone sfragistyce innych polskich opactw cysterskich: z Łekna-Wągrowca, Lubiąża, Rud, Byszewa-Koronowa, Pelplina i Jemielnicy[3].

---

[1] Poruszano ją sporadycznie, zazwyczaj na marginesie innych rozważań sfragistycznych. Zob. P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie – Wągrowcu (cz. I)*, „Studia i Materiały do dziejów Pałuk", t. 4, red. A. M. Wyrwa, Poznań 2003, s. 187–188, 190; idem, *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie – Wągrowcu (część II)*, „Studia i Materiały do dziejów Pałuk", t. 6, red. A. M. Wyrwa, Warszawa 2006, s. 149–151; idem, *Herby na pieczęciach cysterskich – wybrane zagadnienia*, [w:] *Pieczęcie herbowe – herby na pieczęciach*, red. W. Drelicharz, Z. Piech, Warszawa 2011, s. 194, 198, 208–209; Z. Zyglewski, *Pieczęcie klasztoru cystersów w Koronowie*, „Nasza Przeszłość" 2001, t. 96, s. 144, przyp. 5; M. Niwiński, *Średniowieczni opaci klasztoru wąchockiego*, Kraków 1931, s. 9, przyp. 1. Literaturę przedmiotu oraz wydawnictwa źródłowe, w których były opisywane średniowieczne pieczęcie cysterskie z diecezji krakowskiej, wymieniam w artykule: M. Szymoniak, *Stan i perspektywy badań nad średniowiecznymi pieczęciami klasztorów męskich w diecezji krakowskiej*, [w:] *Źródła staropolskie i nauki pomocnicze historii*, red. J. Rogulski, Kraków 2013, s. 188–191, 193–198, 205.

[2] M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów mogilskich*, Kraków 2005, s. 37–43, 80–83; idem, *Herby i pieczęcie opactwa i opata klasztoru Cystersów w Mogile. Tradycja i współczesność*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura" 2010, nr 4, s. 121–147; idem, *Geschichte des Wappens der Cisterzienserabtei in Mogiła*, „Analecta Cisterciensia" 2012, nr 62, s. 269–273, 276–278, 288–289; idem, *„Confraternitas cum monasterio de Mogila" – przyczynek do historii wrocławskiego klasztoru kanoników regularnych na Piasku w średniowieczu*, „Rocznik Krakowski" 2006, t. 72, s. 65–66.

[3] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie... (cz. I)*, op. cit., s. 179–202; idem, *Pieczęcie cysterskie... (cz. II)*, op. cit., s. 139–153; idem, *Herby na pieczęciach cysterskich – wybrane...*, op. cit., s. 191–215; idem, *Herby na pieczęciach cysterskich. Tablice*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura" 2012–2013, nr 6, s. 237–241; idem, *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie – Wągrowcu (cz. III)*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura" 2012–2013, nr 6, s. 241–247; P. Wiszewski, *Średniowieczna śląska pieczęć klasztorna jako środek przekazu informacji (XIII – 1 połowa XVI w.)*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. Zbiór studiów*, red. P. Dymmel, Lublin 1998, s. 11–30; idem, *Elementy natury na wizerunkach wybranych średniowiecznych pieczęci śląskich*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa 2000, s. 78–83; M. L. Wójcik, *Średniowieczne pieczęcie cystersów rudzkich*,

Podstawa źródłowa obejmuje dwadzieścia dziewięć wzorów pieczęci, zachowanych w czterdziestu czterech odciskach[4]. W poniższej tabeli przedstawiono, jak liczby te rozkładają się na poszczególne klasztory. Pod nazwami miejscowości podano rok fundacji lub lata procesu fundacyjnego opactw[5]. Następnie zaznaczono liczbę pieczęci opatów i konwentów oraz w nawiasach okrągłych liczbę ich odcisków. Z kolei po myślnikach wypisano lata, w których pieczęcie były używane. Należy zwrócić uwagę na to, że nie znamy ani jednej pieczęci konwentu z Jędrzejowa. Natomiast z 1219 roku pochodzi najstarsza zachowana pieczęć cysterska z ziem polskich – *sigillum* opata jędrzejowskiego Teodoryka, nieznana dotychczas innym badaczom[6].

[w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań–Kraków–Mogiła, 5–10 października 1998*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 405–415; idem, *Pieczęcie opatów rudzkich*, [w:] *Klasztor cystersów w Rudach. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej odbytej 7 czerwca 2008 r. w Rudach*, red. N. Mika, Racibórz 2008, s. 41–56; idem, *Pieczęcie cystersów jemielnickich do połowy XVI wieku (z zespołu Rep. 85 Archiwum Państwowego we Wrocławiu)*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej...*, op. cit., s. 31–37; Z. Zyglewski, op. cit., s. 143–168; D. Karczewski, *Materiały do sfragistyki opactwa pelplińskiego*, [w:] *Pelplin. 725 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. A. Dekański, Pelplin–Tczew 2002, s. 137–148.

[4] Pieczęcie te przechowują następujące instytucje: Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Archiwum Kapituły Katedralnej w Sandomierzu (dalej: AKKS), Archiwum Klasztoru Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie (dalej: AKKRL), Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej (dalej: AKKK), Archiwum Narodowe w Krakowie (dalej: ANK), Archiwum OO. Cystersów w Mogile (dalej: ACM), Archiwum Państwowe w Bydgoszczy (dalej: APB), Archiwum Państwowe we Wrocławiu (dalej: APW), Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego (dalej: AUJ), Biblioteka XX. Czartoryskich w Krakowie (zbiory Fundacji XX. Czartoryskich – dalej: BCz) oraz Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (dalej: BU KUL).

[5] Dane na ten temat zaczerpnięto z: J. Dobosz, L. Wetesko, *Jędrzejów*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999, s. 91; T. Kawka, H. Leszczyński, *Kacice-Mogiła*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, op. cit., s. 99; J. Dobosz, L. Wetesko, *Koprzywnica*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, op. cit., s. 150; B. Kwiatkowska-Kopka, *Ludźmierz-Szczyrzyc*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, op. cit., s. 219; J. Dobosz, L. Wetesko, *Wąchock*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, op. cit., s. 330.

[6] Wspominam o niej w artykule: M. Szymoniak, op. cit., s. 199, 201.

Tab. 1. Liczba znanych pieczęci w poszczególnych klasztorach cysterskich z diecezji krakowskiej

	Brzeźnica-Jędrzejów (ok. 1140, koniec lat 40. XII w.)	Wąchock (1179)	Koprzywnica (1185)	Kacice-Mogiła (1218–1226)	Ludźmierz-Szczyrzyc (1231–1243)
Pieczęcie opackie	**3 (4)** – 1219, 1285, 1462, 1480	**2 (2)** – 1285, 1504	**5 (6)** – 1285, 1324, 1390, 1444, 1468, 1472	**10 (12)** – 1375, 1384, 1389 (?), 1426, 1427, 1426–1436, 1431, 1438, 1456, 1471, 1488, 1495	**2 (3)** – 1285, 1289, 1353
Pieczęcie konwentualne	–	**1 (2)** – 1504, 1678	**1 (7)** – 1390, 1391, 1420, 1444, 1468, 1552, 1563	**3 (6)** – 1283, 1375, 1391, ostatnia ćwierć XIV w., druga połowa XV w. (dwa odciski)	**2 (2)** – 1353, 1560
Suma	**3 (4)**	**3 (4)**	**6 (13)**	**13 (18)**	**4 (5)**
	29 (44)				

Źródło: opracowanie własne.

Artykuł oprócz uwag wstępnych i podsumowania składa się z dwóch części. Ukazano w nich, w jakim stopniu średniowieczne pieczęcie cysterskie z diecezji krakowskiej są pomocne w rekonstrukcji zakresu władzy sprawowanej przez opatów (w części pierwszej) i konwenty (w części drugiej). Omawiając je, poruszono kilka istotnych zagadnień, na przykład to, w jakim zakresie wielkość pieczęci, kolejność ich przywieszenia do dokumentów oraz treść legend i wyobrażeń napieczętnych odzwierciedlały przestrzeń oraz zakres władzy opata i konwentu, a także czy dysponowanie przez niektórych opatów insygniami pontyfikalnymi zawsze skutkowało umieszczaniem ich na pieczęciach. Przedstawiono również kwestię wpływu odgórnych ustaleń kapituły generalnej w Cîteaux oraz tradycji zakonnej (w tym ideałów monastycznych wraz ze stosunkiem do nich cystersów), na liczbę, kształt, wyobrażenia i legendę pieczęci. W opisach pieczęci i dokumentów używano stron heraldycznych.

PIECZĘCIE OPACKIE

Cystersi byli pierwszym zakonem w historii o scentralizowanej strukturze. O większości spraw decydowała w nim doroczna kapituła odbywana w Cîteaux, w której zobowiązani byli uczestniczyć wszyscy opaci (ci z odległych krajów co kilka lat). Była ona najwyższą władzą ustawodawczą i sądowniczą cystersów[7]. Na mocy jej zarządzeń podczas instalacji, czyli benedykcji, opat-elekt otrzymywał między innymi tłok pieczęci, który należy uznać za jedno z insygniów opackich, symbolizujące władzę na terenie klasztoru. Nie ulega wątpliwości, że był to tłok pieczęci jego poprzednika, bowiem między wyborem a przejęciem pieczęci pozostawało niewiele czasu na wykonanie typariusza z imieniem elekta. Przekazanie pieczęci podkreślało również ciągłość władzy w klasztorze[8].

Zasadniczym insygnium, które biskup wręczał opatowi w trakcie obrzędu benedykcji był pastorał. W ten sposób biskup przekazywał zwierzchnikowi klasztoru część swojej władzy pasterskiej na obszar opactwa. Pastorał widnieje na każdej średniowiecznej pieczęci przełożonych cystersów. W przeciwieństwie do innych zakonów, na przykład bożogrobców[9], posługiwanie się pastorałem przez opata cysterskiego nie było warunkowane otrzymaniem papieskiego przywileju na używanie pontyfikaliów. Przysługiwał on bowiem opatom z urzędu od czasów powstania zakonu. Początkowo był tylko oznaką przewodzenia wspólnocie mnichów, ale później stał się jednym z widomych znaków jurysdykcji opata na terenie klasztoru[10].

Innym insygnium wręczanym opatowi podczas benedykcji była zakonna *Reguła*. Na wielu pieczęciach cysterskich, także z diecezji krakowskiej, znajduje się wyobrażenie opata z księgą trzymaną bezpośrednio przy piersi. Inter-

---

[7] M. Daniluk, S. Kiełtyka, *Cystersi. Dzieje*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 722.

[8] P. Stróżyk, *Symbole władzy opata w przestrzeni klasztoru cysterskiego*, [w:] *Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich*, red. A. M. Wyrwa, Poznań–Katowice–Wąchock 2007, s. 45–46.

[9] Na przykład w 1411 roku (anty)papież Jan XXIII nadał prepozytowi klasztoru Bożogrobców w Miechowie prawo do używania infuły, pastorału, pierścienia, dalmatyki oraz innych części stroju liturgicznego. Zob. *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, cz. 1, wyd. S. Kuraś, Lublin 1965, nr 197, s. 337–338.

[10] M. Stawski, *Benedykcja opata cysterskiego w średniowieczu*, [w:] *Pelplin. 725 rocznica powstania...*, op. cit., s. 378–379; P. Stróżyk, *Symbole władzy opata…*, op. cit., s. 40–41; M. Gronowski, *Insygnia władzy opackiej i ich symbolika*, [w:] *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002, s. 350; M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów…*, op. cit., s. 13–14, przyp. 21. Szeroko na temat pastorału zob. K. Bogacka, *Pastorały w Polsce XI–XVIII w.*, Marki 2004.

pretuje się ją zazwyczaj jako Biblię bądź Ewangelię. Według Pawła Stróżyka może ona przedstawiać właśnie egzemplarz zakonnej *Reguły*, która stanowiła podstawę w rządzeniu podległymi opatowi mnichami[11]. Brak jednak na to przekonujących dowodów. Jeśli tak było, to na jednym z insygniów władzy opackiej, czyli pieczęci, ukazywano kolejne po pastorale insygnium – księgę z regułą św. Benedykta, do której przepisów „szarzy mnisi" przywiązywali dużą wagę.

Cystersi używali pieczęci niemal od początku swojej działalności, co wynikało z bardzo szybkiej recepcji dokumentu w ich klasztorach. Do 1335 roku funkcjonowały jedynie pieczęcie opatów. Były one bezimienne, tylko z nazwą urzędu i siedziby klasztornej. Może to świadczyć o wysokiej pozycji opatów w tym czasie, dużo większej niż konwentów. Z drugiej strony opat uwierzytelniał dokumenty w imieniu wszystkich współbraci, którym przewodził. Skoro nie było pieczęci konwentu, to pieczęć opacka musiała funkcjonować jako bezimienna. W tym znaczeniu była to bardziej pieczęć wspólnoty klasztornej niż indywidualna pieczęć przełożonego. Wobec tego mogła być ona używana przez kilku opatów przez wiele lat, choć w przypadku pieczęci opatów cysterskich z diecezji krakowskiej nie spotkałem się z takim zjawiskiem[12].

Z okresu do połowy XIV wieku zachowało się sześć pieczęci opatów cysterskich z diecezji krakowskiej. Wszystkie są ostroowalne, niewielkie i bezimienne. Oto ich krótkie opisy[13]:

I/1. Pieczęć opata jędrzejowskiego Teodoryka (występuje w źródłach w latach 1213–1246)[14] – piesza; odcisk w wosku barwy naturalnej, w miseczce wosko-

[11] P. Stróżyk, *Symbole władzy opata…*, op. cit., s. 44; M. Stawski, op. cit., s. 376.

[12] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie… (cz. II)*, op. cit., s. 148–149; M. L. Wójcik, *Średniowieczne pieczęcie…*, op. cit., s. 407.

[13] Opis każdej pieczęci cysterskiej z diecezji krakowskiej rozpoczyna się od numeru oraz nazwy właściciela (pieczęcie opackie otrzymały numer porządkowy I, a konwentualne II). W przypadku pieczęci opackich po imieniu i nazwisku opata podano czas sprawowania funkcji przełożonego. Następnie zamieszczono typ pieczęci, informacje na temat jej odcisków, treść legendy oraz opis wyobrażenia (zrezygnowano z niego w odniesieniu do pieczęci nr I/1–I/6). W opisach legend rozwinięcie skrótów podano kursywą w nawiasach okrągłych, zrekonstruowane fragmenty napisu ujęto w nawiasy kwadratowe (ubytki w wyrazach, których nie udało się w pełni odczytać, zaznaczono kropkami, a całkowicie wykruszone lub zatarte wyrazy wielokropkiem), natomiast elementy przedstawienia pieczęci rozdzielające człony napisu oznaczono ukośnikiem.

[14] M. Zdanek, *Opat Teodoryk i cystersi jędrzejowscy w 1. połowie XIII wieku*, [w:] *Cystersi – Jędrzejów – Ziemia Jędrzejowska. Wspólne dziedzictwo*, red. K. Ślusarek, Jędrzejów–Kraków 2006, s. 51–67; W. Bukowski, *Katalog opatów jędrzejowskich. Próba ustalenia chronologii*, [w:] *Cystersi w Polsce. W 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, red. D. Olszewski, Kielce 1990, s. 185–186.

wej, zawieszony na pasku pergaminowym (1219 r.), wym. 43×26 mm; legenda: kapitała z elementami uncjały, + SIGILLVM ABB[A]TIS · DE ANDREO(*v*)[15].

I/2. Pieczęć opata jędrzejowskiego Jana (występuje w źródłach w latach 1274, 1285–1286)[16] – piesza; odcisk w wosku barwy naturalnej (jasnej), w miseczce woskowej, zawieszony na jedwabnym sznurku z czerwonych i zielonych nici (1285 r.), wym. 44×27 mm (zachowany fragment wosku o wym. 31×26 mm); legenda: kapitała z elementami uncjały, + S[IGI]LLVM […] O […][17].

I/3. Pieczęć opata koprzywnickiego Stefana (występuje w źródłach w latach 1284–1289)[18] – majestatowa; odcisk w wosku zielonym, zawieszony na pasku pergaminowym (1285 r.), wym. 34×24 mm (zachowany fragment wosku o wym. 28×24 mm); legenda: kapitała z elementami uncjały, […] DE C[O] PRIVENIC[.][19].

I/4. Pieczęć opata wąchockiego Jana I (1284–1285)[20] – piesza; odcisk w wosku zielonym, zawieszony na pasku pergaminowym (1285 r.), wym. 36×24 mm (zachowany fragment wosku o wym. 30×24 mm); legenda: kapitała z elementami uncjały, […] AB[….] DE WANCO[..][21].

I/5. Pieczęć opata szczyrzyckiego Baldwina (występuje w źródłach w latach 1284–1296)[22] – piesza; odciski: w wosku zielonym (1285 r.) i barwy naturalnej (1289 r.), zawieszone na pasku pergaminowym, wym. 44×26 mm (drugi

[15] APW, Rep. 67, dok. perg. nr 14 (15); zob. też: *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 2, Wrocław 1959, nr 221, s. 235–238.

[16] W. Bukowski, op. cit., s. 187–188.

[17] APB, Klasztor Cystersów w Koronowie (zespół nr 437), dok. perg. nr 6; zob. też: M. Hlebionek, *Katalog pieczęci przy dokumentach samoistnych w zasobie Archiwum Państwowego w Bydgoszczy*, Warszawa 2012, nr 85, s. 187 (z błędną datą: 1288 r.); F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie wieków średnich doby piastowskiej. Uzupełnienie*, Kraków 1936, nr 662, s. 11.

[18] Z. Kozłowska-Budkowa, S. Szczur, *Dzieje opactwa cystersów w Koprzywnicy do końca XIV wieku*, „Nasza Przeszłość" 1983, t. 60, s. 46–47.

[19] APB, Klasztor Cystersów w Koronowie (zespół nr 437), dok. perg. nr 4; zob. też: M. Hlebionek, op. cit., nr 86, s. 188; *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (dalej: KDW), t. 3, Poznań 1879, nr 2034.

[20] J. Mitkowski, *Jan (2. poł. XIII w.)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 10, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 430.

[21] APB, Klasztor Cystersów w Koronowie (zespół nr 437), dok. perg. nr 4; zob. też: M. Hlebionek, op. cit., nr 94, s. 199; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie wieków średnich*, część I: *Doba piastowska*, Kraków 1899, nr 189, s. 128; idem, *Pieczęcie polskie wieków średnich doby piastowskiej. Uzupełnienie*, op. cit., nr 641, s. 4.

[22] J. M. Marszalska, W. Graczyk, *Opaci i przeorzy Klasztoru OO. Cystersów w Szczyrzycu od XIII do XX wieku*, Kraków 2006, s. 26–29.

odcisk zachowany we fragmencie o wym. ok. 32×24 mm); legenda: kapitała z elementami uncjały, [SI]GILLV[M] [AB]BAT / I(*s*) DE […][23].

I/6. Pieczęć opata koprzywnickiego Jana (1319–1324)[24] – piesza; odcisk w wosku barwy naturalnej (ciemnej), zawieszony na pasku pergaminowym (1324 r.), wym. ok. 40×28 mm (zachowany w połowie o wym. 37×21 mm); legenda: kapitała z elementami uncjały, […] [….]IVINI[..] […][25].

Wyobrażenia powyższych pieczęci można uznać za jednostajne i monotonne. Przedstawiają niemal zawsze stojącego opata z pastorałem w prawej ręce i księgą w lewej, ubranego w zakonny habit[26]. Nie występują na nich żadne dodatkowe elementy[27], a legenda jest schematyczna. Tak wyglądały pieczęcie opatów cysterskich również z innych polskich diecezji do około połowy XIV wieku[28]. Zgodnie z zarządzeniami kapituły generalnej pieczęcie cysterskie miały być ubogie w treści i formie. Miały ukazywać tylko to, co niezbędne, bez nieopartych na przesłankach ascetycznych przejawów artyzmu. Podobnie jak cała twórczość artystyczna cystersów, wyrażająca się w rezygnacji ze zdobień w wystroju zewnętrznym i wewnętrznym kościołów i klasztorów, służyły one podkreślaniu ideałów monastycznych, a więc ubóstwa, surowości i prostoty[29]. W sposób szczególny symbolizowała je na pieczęciach postać przełożonego. Należy bowiem pamiętać, że władza opata miała przede wszystkim wymiar władzy pasterskiej. Opat był ojcem i duchowym mistrzem dla rodziny zakonnej, wzorem cnót moralnych, wikariu-

[23] APB, Klasztor Cystersów w Koronowie (zespół nr 437), dok. perg. nr 4 (1285 r.); BCz, dok. perg. nr 62 (1289 r.); zob. też: M. Hlebionek, op. cit., nr 93, s. 198 (1285 r.); KDW, t. 3, nr 2034.

[24] S. Puławski, *Katalog czyli kronika Opatów XX. Cystersów w Koprzywnicy*, „Kronika Dyecezyi Sandomierskiej" 1911, R. IV, s. 136.

[25] ACM, dok. perg. nr 55; zob. też: *Diplomata monasterii Clarae Tumbae prope Cracoviam*, ed. E. Janota, Cracoviae 1865, nr 52, s. 40–41.

[26] Tylko na pieczęci opata koprzywnickiego Stefana z 1285 r. (nr I/3) jego postać ukazano w pozycji siedzącej na tronie ustawionym na postumencie.

[27] Wyjątek stanowi pieczęć opata jędrzejowskiego Teodoryka z 1219 r. (nr I/1), wyobrażająca stojącego na podnóżku opata w infule, pod którym umieszczono bliżej nieokreślony detal. Według niektórych badaczy infuła występuje także na niezbyt dobrze zachowanych pieczęciach opatów: wąchockiego Jana I i koprzywnickiego Stefana z 1285 r. (nr I/4, I/3), o czym szerzej poniżej.

[28] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie... (cz. II)*, op. cit., s. 140, 146, 148–152, fot. 1; M. L. Wójcik, *Średniowieczne pieczęcie...*, op. cit., s. 407; Z. Zyglewski, op. cit., s. 144–146, fot. 1; D. Karczewski, op. cit., s. 138–139, ryc. 1.

[29] J. Stożek, *Cystersi. Duchowość*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 734; D. Tabor, *Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*, Kraków 2004, s. 122–124.

szem Chrystusowym, prowadzącym powierzoną sobie grupę ludzi do zbawienia[30].

Sytuacja zaczęła się zmieniać w XIV wieku, kiedy osłabły więzy filialne pomiędzy klasztorami. Sam zakon odszedł też dość daleko od swoich pierwotnych ideałów. Już w XIII wieku cystersi często odstępowali od surowej reguły ubóstwa, na przykład przyjmując wioski z ludnością zależną oraz nadania ziemskie[31]. Zmiany te wywarły wpływ także na ich pieczęcie. Z okresu od połowy XIV wieku do końca średniowiecza znanych jest szesnaście pieczęci opackich z diecezji krakowskiej. Poza dwoma wyjątkami wszystkie są ostroowalne. Oto ich opisy:

I/7. Pieczęć opata szczyrzyckiego Dionizego (ok. 1327–1353)[32] – piesza; odcisk w wosku czerwonym, w miseczce woskowej, zawieszony na jedwabnych sznurkach z fioletowych nici (1353 r.), wym. 53×30 mm; legenda: majuskuła gotycka, + S(*igillum*) FR(*atr*)IS DIONISII ABB(*a*)TIS D(*e*) CIRICZS; w polu pieczęci stojąca na podnóżku postać opata w habicie; prawą rękę opat ma uniesioną w geście błogosławieństwa, a w lewej trzyma pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz; po prawej stronie pieczęci wyrasta wić roślinna; poniżej podnóżka pod trójłukową arkadą umieszczono bliżej nieokreślony detal; widoczne rysy twarzy i tonsura opata[33].

I/8. Pieczęć opata mogilskiego Mikołaja I (1356–1375)[34] – piesza; odcisk w wosku barwy naturalnej, w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym (1375 r.), wym. 59×35 mm; legenda: majuskuła gotycka, S(*igillum*) FR(*atr*)IS NICOLAI ABBATIS CLARE TVMBE; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na podnóżku pod gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wspartym na dwóch kolumienkach i zwieńczonym trzema wieżyczkami wkomponowanymi w otok pieczęci; poniżej podnóżka umieszczono przedmiot zbliżony kształtem do tarczy herbowej; pole pieczęci wypełniają romby z rozetkami[35].

---

[30] M. Stawski, op. cit., s. 372–373, 376; L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X–XV wiek)*, Warszawa 1986, s. 143.

[31] M. Daniluk, S. Kiełtyka, op. cit., kol. 723–724; M. Daniluk, Z. Leszczyński, *Cystersi. W Polsce*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, op. cit., kol. 730.

[32] J. M. Marszalska, W. Graczyk, op. cit., s. 33–37.

[33] AKKK, dok. perg. nr 131; zob. też: *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej św. Wacława* (dalej: KDKK), cz. 1, Kraków 1874, nr 196, s. 250–251; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie…*, op. cit., nr 432, s. 239–240.

[34] M. Starzyński, *Katalog opatów mogilskich w średniowieczu*, „Nasza Przeszłość" 2003, t. 100, s. 101–102.

[35] ACM, dok. perg. nr 111; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów…*, op. cit., s. 40, il. 29; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie…*, op. cit., nr 516, s. 267; *Diplomata monasterii…*, op. cit., nr 88, s. 72.

I/9. Pieczęć opata mogilskiego Piotra Lipki (1375–1389)[36] – piesza; odciski: w wosku ciemnozielonym, w miseczce woskowej, pierwszy zawieszony na pasku pergaminowym (1384 r.), a drugi luźny (1389 r.?), wym. 58×32 mm; legenda: majuskuła gotycka, S(*igillum*) · FR(*atr*)IS · PETRI · ABBATIS · CLARE · TVMBE·; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na podnóżku pod gotyckim baldachimem zbudowanym z arkady, wimperg i pinakli, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; poniżej podnóżka umieszczono trójlistną palmetę[37].

I/10. Pieczęć opata koprzywnickiego Konrada II (1386–1391)[38] – piesza; odcisk w wosku zielonym, w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym (1390 r.), wym. 55×34 mm; legenda: majuskuła gotycka, S(*igillum*) · FR(*atr*)IS · CONRADI · ABB(*at*)IS · DE · COPRIWINCI(*a*); w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną do wewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na postumencie pod gotyckim baldachimem o skromnej dekoracji, zbudowanym z arkady oraz nielicznych wimperg i pinakli, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; pomiędzy otokiem a kolumienkami baldachimu bliżej nieokreślony motyw zdobniczy[39].

I/11. Pieczęć opata mogilskiego Jana Stechera (1403–1426)[40] – majestatowa; odcisk w wosku czerwonym, w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym (1426 r.), pieczęć okrągła – ø 40 mm; legenda: minuskuła gotycka, *s(igillum) fr(atr)[is] [ioh]anis abb(at)is · / claretumbe*; w polu pieczęci postać opata w habicie i kapturze (?) na głowie, zasiadającego na tronie skrzyniowym oraz trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną do wewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat znajduje się pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; jego nogi oparte są na podnóżku, pod którym umieszczono dużą gotycką tarczę z herbem Trąby opata Jana, zachodzącą na otok pieczęci; widoczne rysy twarzy opata; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[41].

---

[36] M. Starzyński, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 102–104.

[37] APW, Rep. 125, dok. perg. nr 256 (270) (1384 r.); ANK, Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 86 (1389 r.?); zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 40–41, il. 30; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie*..., op. cit., nr 525, s. 270.

[38] S. Puławski, op. cit., s. 136.

[39] ACM, dok. perg. nr 132; zob. też: *Diplomata monasterii*..., op. cit., nr 101, s. 85–86.

[40] M. Starzyński, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 107–109.

[41] AKKRL, dok. perg. nr 59; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 43, 90–91, il. 31.

I/12. Pieczęć opata mogilskiego Pawła Paychbirnera (1426–1436)[42] – piesza; odciski: w wosku czerwonym (1427 r.) i zielonym (luźny, 1426–1436), w miseczce woskowej, pierwszy zawieszony na pasku pergaminowym, wym. 61×38 mm; legenda: minuskuła gotycka, *: s(igillum) fr(atr)is pauli + abbatis mo(naster)y ⁝ claretumbe*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie i kapturze na głowie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na dekorowanym postumencie w formie odwróconego trójkąta, pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; dobrze widoczne rysy twarzy opata; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[43].

I/13. Pieczęć opata mogilskiego Pawła Paychbirnera (1426–1436) – majestatowa; odcisk w wosku czerwonym, w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym (1431 r.), pieczęć okrągła – ø 40 mm; legenda: minuskuła gotycka, *s[.....]um abbatis ⁎ mon / astery ⁎ claretumbe*; w polu pieczęci postać opata w habicie i kapturze (?) na głowie, zasiadającego na tronie skrzyniowym oraz trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną do wewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat znajduje się pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; jego nogi oparte są na podnóżku, pod którym umieszczono trójlistną palmetę, zachodzącą na otok pieczęci; widoczne rysy twarzy opata; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[44].

I/14. Pieczęć opata mogilskiego Mikołaja Ederera (1436–1439)[45] – piesza; odcisk w wosku czerwonym, w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym (1438 r.), wym. 60×38 mm; legenda: minuskuła gotycka, *: s(igillum) fr(atr)is nicolai abb(a)tis mo(naster)y ⁝ claretumbe*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie i kapturze na głowie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na dekorowanym postumencie w formie odwróconego trójkąta pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; dobrze widoczne rysy twarzy opata; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[46].

---

[42] Idem, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 110–111.

[43] APW, Rep. 55, dok. perg. nr 41 (105 a) (1427 r.); ANK, Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 85 (1426–1436); zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 41, il. 32.

[44] AKKK, dok. perg. nr 322.

[45] M. Starzyński, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 112–113.

[46] ANK, dok. perg. nr 203; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 41, il. 33; *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257–1506*, cz. 2, 3 i 4, Kraków 1882, nr 420, s. 550.

I/15. Pieczęć opata koprzywnickiego Mikołaja Grota (1437–1450)[47] – piesza; odcisk w wosku zielonym, pierwotnie w miseczce woskowej, wpierw zawieszony na jedwabnych sznurkach z czerwonych i niebieskich nici, następnie luźny (1444 r.), wym. ok. 58×35 mm (zachowany fragment o wym. 55×35 mm); legenda: minuskuła gotycka, *[...] [ab]batis / [n]icolai [...] + [co]pris[....]*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na podnóżku pod nieznacznie zatartym, okazałym gotyckim baldachimem, zbudowanym z pięciołukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach; poniżej podnóżka umieszczono dużą gotycką tarczę z herbem Odrowąż opata Mikołaja, zachodzącą na otok pieczęci; fragmenty górnej części oraz lewego otoku pieczęci oderwane[48].

I/16. Pieczęć opata mogilskiego Tomasza (1444–1461)[49] – majestatowa; odcisk w wosku czerwonym, w miseczce woskowej owiniętej pergaminem, zawieszony na sznurku z czerwonych (wypłowiałych) nici (1456 r.), pieczęć okrągła – ø 40 mm; legenda: minuskuła gotycka, *s[.....]um ∗ abbatis [...] / [...]*; w polu pieczęci postać opata w habicie i kapturze (?) na głowie, zasiadającego na tronie skrzyniowym oraz trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną do wewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat znajduje się pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; jego nogi oparte są na podnóżku, pod którym umieszczono trójlistną palmetę, zachodzącą na otok pieczęci; widoczne rysy twarzy opata[50].

I/17. Pieczęć opata jędrzejowskiego Mikołaja Odrowąża z Rębieszyc (1448–1496)[51] – piesza; odciski: w wosku czerwonym (1462 r.) i zielonym (1480 r.), w miseczce woskowej, zawieszone na jedwabnym sznurku z czerwonych i niebieskich nici (1462 r.) oraz pasku pergaminowym (1480 r.), wym. 72×40 mm; legenda: minuskuła gotycka, *∗ · s(igillum) ·· nicolai ∗ abbatis monasterii andreowiensi(s)*; w polu pieczęci stojąca postać opata w szatach liturgicznych oraz infule na głowie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną do wewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na podnóżku pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z pięciołukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym

[47] S. Puławski, op. cit., s. 136, 141–142.

[48] BCz, dok. perg. nr 473; zob. też: *Zbiór dokumentów małopolskich* (dalej: ZDM), t. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, nr 702, s. 146–149.

[49] M. Starzyński, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 114–117.

[50] AKKK, dok. perg. nr 475; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 41–42, 90, il. 34.

[51] W. Bukowski, op. cit., s. 194.

na otok pieczęci; poniżej podnóżka umieszczono dużą gotycką tarczę z herbem Odrowąż opata Mikołaja, zachodzącą na otok pieczęci[52].

I/18. Pieczęć opata koprzywnickiego Mikołaja Trebnic (1452–1474)[53] – piesza; odciski: w wosku ciemnozielonym (1468 r.) i czerwonym (1472 r.), w miseczce woskowej, zawieszone na jedwabnym sznurku z zielonych nici (1468 r.) oraz jedwabnych sznurkach z niebieskich, zielonych i białych nici (1472 r.), wym. 64×40 mm; legenda: minuskuła gotycka, *sigillum + abbatis nicolai […] copris[….]*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na podnóżku pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z pięciołukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i nieznacznie zachodzącym na otok pieczęci; poniżej podnóżka umieszczono motyw roślinny; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[54].

I/19. Pieczęć opata mogilskiego Piotra Hirszberga (1461–1475)[55] – piesza; odcisk w wosku zielonym (1471 r.), w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym, wym. 60×36 mm; legenda: minuskuła gotycka, *s(igillum) fr(atr)[is] [pe]tr[i] abb(a)tis mo(naster)y : claretumbe*; w polu pieczęci w połowie zatarta stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z niezachowaną krzywaśnią; opat stoi na dekorowanym postumencie w formie odwróconego trójkąta pod częściowo zatartym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[56].

I/20. Pieczęć opata mogilskiego Marcina Matyspaska (1475–1488)[57] – piesza; odcisk w wosku zielonym (1488 r.), w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym, wym. 60×36 mm; legenda: minuskuła gotycka, *[s] [fris] m[ar]tini abb(a)[tis] mo(naster)y : claretumbe*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z niezachowaną krzywaśnią, a w lewej księgę przy piersi (głowa opata wykruszona); opat stoi na dekorowanym postumencie w formie odwróconego trójkąta, pod częściowo

[52] ACM, dok. perg. nr 208 (1462 r.); AGAD, dok. perg. nr 2638 (1480 r.); zob. też: *Diplomata monasterii…*, op. cit., nr 140, s. 128–129.

[53] S. Puławski, op. cit., s. 137, 139–140.

[54] AKKK, dok. perg. nr 518 (1468 r.); BU KUL, dok. perg. nr 2 (1472 r.); zob. też: *Nowy katalog dokumentów i listów Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*, oprac. A. Modlińska-Piekarz, Lublin 2012, nr 6, s. 33–34.

[55] M. Starzyński, *Katalog opatów…*, op. cit., s. 117–120.

[56] AUJ, dok. perg. nr 191; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów…*, op. cit., s. 42, il. 35.

[57] Idem, *Katalog opatów…*, op. cit., s. 120–122.

zatartym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; w napis otokowy wpleciono wić roślinną[58].

I/21. Pieczęć opata mogilskiego Jana Taczela z Raciborza (1493–1503)[59] – piesza; odcisk w wosku czerwonym (1495 r.), w miseczce woskowej, zawieszony na pasku pergaminowym, wym. ok. 61×40 mm (zachowany fragment o wym. ok. 43×32 mm); legenda: minuskuła gotycka, *[...] m(a)g(ist)ri iohannis abba[...] [...]*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie i kapturze na głowie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na postumencie w formie odwróconego trójkąta, pod zachowanym we fragmencie gotyckim baldachimem wspartym na dwóch kolumienkach (brak jego górnej części, widoczne jedynie wimpergi po bokach); znaczne fragmenty górnej i dolnej części oraz prawej strony pieczęci oderwane[60].

I/22. Pieczęć opata wąchockiego Piotra Borkowskiego (1504–1512)[61] – piesza; odcisk w wosku zielonym, w miseczce woskowej, zawieszony na jedwabnym sznurku z zielonych i fioletowych nici (1504 r.), wym. ok. 57×34 mm (zachowany fragment o wym. 54×34 mm); legenda: minuskuła gotycka, *[si]gillum · petri · ab[....] [...]*; w polu pieczęci stojąca postać opata w habicie, trzymającego w prawej ręce pastorał z krzywaśnią skierowaną na zewnątrz, a w lewej księgę przy piersi; opat stoi na podnóżku pod okazałym gotyckim baldachimem zbudowanym z trójłukowej arkady, wimperg, pinakli i żabek, wspartym na dwóch kolumienkach i zachodzącym na otok pieczęci; w napis otokowy wpleciono wić roślinną; fragmenty dolnej części oraz prawego otoku pieczęci oderwane[62].

Zmiany, jakie od połowy XIV wieku zaszły w przypadku pieczęci opatów cysterskich[63], widać również na powyższych pieczęciach z diecezji krakow-

[58] AUJ, dok. perg. nr 243; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 42, il. 36.

[59] Idem, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 123–125.

[60] ACM, dok. perg. nr 225; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 42–43, il. 37; *Diplomata monasterii*..., op. cit., nr 154, s. 140–141.

[61] M. Borkowska, *Z dziejów opactwa cystersów w Wąchocku*, Kielce 1998, s. 70–73.

[62] AGAD, dok. perg. nr 1989.

[63] Są one dobrze widoczne na licznych pieczęciach opatów z: Łekna-Wągrowca, Lubiąża, Lądu, Henrykowa, Paradyża, Kamieńca, Rud, Byszewa-Koronowa, Pelplina, Jemielnicy, Krzeszowa. Zob. P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie... (cz. II)*, op. cit., s. 140–144, 146–147, 150–152, fot. 2–8; P. Wiszewski, *Średniowieczna śląska pieczęć*..., op. cit., s. 14, 18, 22–24, 27–28, fot. 7–9; idem, *Elementy natury*..., op. cit., s. 79–82; M. Hlebionek, op. cit., nr 191–192, s. 345–346, nr 202, s. 360, nr 207, s. 369; M. L. Wójcik, *Średniowieczne pieczęcie*..., op. cit., s. 408–411, fot. 1–3; idem, *Pieczęcie cy-*

skiej. Po pierwsze, pieczęcie opackie są większych rozmiarów niż wcześniejsze. Po drugie, w ich legendzie prawie zawsze widnieje imię właściciela pieczęci oraz słowo FRATER, co wynikało z wprowadzania do użytku od 1335 roku oddzielnej pieczęci konwentu[64]. Pieczęć opata przestała zatem pełnić funkcję pieczęci całej wspólnoty klasztornej i w związku z tym nie musiała być już bezimienna. Słusznie jednak zauważył Paweł Stróżyk, że poprzez dodanie słowa FRATER z powrotem ideowo włączono przełożonego do wspólnoty mnichów, neutralizując tym samym swoiste prawne rozdzielenie opata i konwentu[65]. Po trzecie, oprócz postaci opata z pastorałem i księgą[66] w wyobrażeniach pieczęci przełożonych pojawiają się dodatkowe elementy. Są to: herby rodowe; infuła (tylko w jednym przypadku); mikroarchitektura, czyli baldachimy gotyckie z wieżyczkami lub wimpergami, pinaklami i żabkami, wsparte na dwóch kolumienkach, pod którymi znajduje się opat; tron skrzyniowy; podnóżki, w tym dekorowany postument w formie odwróconego trójkąta; kaptur noszony przez opata na głowie; różne motywy zdobnicze, na przykład wici roślinne wypełniające tło pieczęci lub wplatane w napisy otokowe, trójlistne palmety, przedmiot zbliżony kształtem do tarczy herbowej, romby z rozetkami pokrywające pole pieczęci.

Warto zauważyć, że na pieczęciach z drugiej połowy XIV wieku wymienione wyżej elementy występują jeszcze w ograniczonym zakresie, mają prostą formę, a ich ranga artystyczna jest niewielka. Dopiero później pojawiają się one liczniej i są bardziej ozdobne. Na pieczęciach z XV wieku można zaobserwować pewne dążenie do dekoratywności (na przykład poprzez wplatanie wici roślinnej w napisy otokowe w celu wzbogacenia ich wartości estetycznych[67], wypełnianie tła rombami z rozetkami, umieszczanie podnóżków pokrytych ornamentem) oraz do rozbudowywania mikroarchitektury (baldachimy gotyckie z dużą liczbą wimperg, pinakli, żabek). Był to wynik nie tylko częściowego odejścia cystersów od surowości i prostoty w ich twórczości artystycznej (między innymi z powodu wzrostu zamożno-

stersów jemielnickich..., op. cit., s. 33–35, fot. 1–3; Z. Zyglewski, op. cit., s. 145–147; D. Karczewski, op. cit., s. 139–140, ryc. 2–3.

[64] Tylko dwie pieczęcie są bezimienne. Używali ich opaci mogilscy: Paweł Paychbirner (nr I/13) i Tomasz (nr I/16). Natomiast na pieczęci nr I/21 przed imieniem opata umieszczono wyjątkowo tytuł magistra, który właściciel pieczęci, Jan Taczel z Raciborza, uzyskał w 1468 roku podczas studiów w Krakowie. Zob. M. Starzyński, *Katalog opatów*..., op. cit., s. 123.

[65] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie... (cz. II)*, op. cit., s. 150.

[66] Tylko na jednej pieczęci opat nie trzyma księgi. Prawą rękę ma uniesioną w geście błogosławieństwa. Jest to pieczęć opata szczyrzyckiego Dionizego z 1353 roku (nr I/7).

[67] P. Wiszewski, *Elementy natury*..., op. cit., s. 81.

ści klasztorów)[68], ale także rozkwitu i upowszechniania w tym czasie w Polsce różnych form sztuki gotyckiej[69].

Poprzez zastosowanie dodatkowych elementów oraz zmiany w legendzie powyższe pieczęcie opatów oddawały majestat ich władzy duchowej nad wspólnotą mnichów i świeckiej nad poddanymi w o wiele większym stopniu niż pieczęcie z okresu do połowy XIV wieku. Przedstawiając postać przełożonego pod baldachimem oraz na podnóżku lub tronie, sygnalizowano wysoką godność i dostojeństwo właściciela pieczęci[70]. Natomiast przez umieszczenie infuły na pieczęci opata jędrzejowskiego Mikołaja Odrowąża z Rębieszyc (nr I/17) podkreślono posiadanie przez niego uprawnień pontyfikalnych, które niewątpliwie zwiększyły jego rangę. Więcej informacji na temat występowania infuły na omawianych pieczęciach przedstawię w dalszej części artykułu. Trzeba również wspomnieć o herbach rodowych, które znajdują się jedynie na trzech pieczęciach: opata mogilskiego Jana Stechera (nr I/11), opata koprzywnickiego Mikołaja Grota (nr I/15) i opata jędrzejowskiego Mikołaja Odrowąża (nr I/17)[71]. Eksponując je, przełożeni ci manifestowali swoje wysokie, szlacheckie pochodzenie.

Z przedstawionego materiału sfragistycznego należy wyróżnić pieczęcie opatów mogilskich. Są one bardzo okazałe pod względem rozmiarów oraz wartości artystycznej. Największą jednak pieczęcią posługiwał się opat jędrzejowski Mikołaj Odrowąż (nr I/17 – wym. 72×40 mm). Jej wielkość oraz treść wyobrażenia (opat w infule, na podnóżku, pod baldachimem i z herbem rodowym) świadczą o tym, że pełniła ona znaczącą rolę w propagowaniu władzy, pozycji i pochodzenia Mikołaja Odrowąża. Ponadto, biorąc pod uwagę jakość wykonania, przedstawienie tej pieczęci może nawet przewyższa wizerunki na niektórych pieczęciach mogilskich.

Badając na podstawie pieczęci zakres władzy opatów cysterskich z diecezji krakowskiej, nie można pominąć ich podstawowego insygnium, czyli pastorału.

---

[68] Szeroko na ten temat w odniesieniu do klasztorów cysterskich z Europy Zachodniej zob. I. Eberl, *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, Kraków 2011, s. 179, 181–186, 330–336.

[69] H. Samsonowicz, *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Poznań 2001, s. 237–267.

[70] G. Bandmann, *Baldachin, Ciborium*, [w:] *Lexikon der christlichen Kunst*, Bd. 1, Rom 1968, kol. 240; H. Laag, *Thron*, [w:] *Lexikon der christlichen Kunst*, Bd. 4, Rom 1972, kol. 305; S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989, s. 132–136; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 371–372; zob. też: P. Wiszewski, *Średniowieczna śląska pieczęć…*, op. cit., s. 18, 22.

[71] Być może herb rodowy znajdował się także na pieczęci opata wąchockiego Piotra Borkowskiego, znanej z odcisku z 1504 roku (nr I/22), którego dolna część nie zachowała się. Pochodził on bowiem z rodu Duninów i używał herbu Łabędź. Zob. M. Borkowska, op. cit., s. 70.

Widnieje on na każdej z omawianych pieczęci. Według tradycji w czasie sprawowania liturgii opat trzymał pastorał krzywaśnią skierowaną do wewnątrz (do siebie), co służyło podkreśleniu jego władzy tylko nad obszarem klasztoru. Zakrzywienie pastorałów biskupich było zwrócone w przeciwną stronę na znak władzy nad wszystkimi wiernymi diecezji. Zasady tej nie potwierdza jednak zachowany materiał ikonograficzny i sfragistyczny zarówno w odniesieniu do pastorałów biskupich, jak i opackich. Ponadto, nie znamy żadnego dokumentu, który sankcjonowałby prawnie kwestię trzymania pastorału[72]. W wyobrażeniach powyższych pieczęci również nie sposób odczytać żadnej reguły. Na jedenastu pieczęciach krzywaśń pastorału jest skierowana na zewnątrz (nr I/1, I/5, I/7–I/9, I/12, I/14, I/15, I/18, I/21, I/22), na siedmiu – do wewnątrz (nr I/3, I/4, I/10, I/11, I/13, I/16, I/17), a w przypadku czterech jest to trudne do określenia z powodu złego stanu zachowania (nr I/2, I/6, I/19, I/20). Istniała zatem duża dowolność w tym zakresie. Być może poprzez zwrócenie krzywaśni pastorału na zewnątrz opaci chcieli jeszcze bardziej podkreślić swoją wysoką pozycję w hierarchii kościelnej i społecznej. Równie dobrze jednak mogli nie mieć w tym żadnego celu. Wydaje się, że wystarczyła im sama obecność pastorału na pieczęciach, natomiast kierunek jego zakrzywienia był sprawą drugorzędną.

Jak wspomniano wyżej, opaci cysterscy mieli prawo do używania pastorału od początku istnienia zakonu[73]. Inaczej rzecz przedstawiała się w odniesieniu do pozostałych elementów stroju pontyfikalnego, w tym tego najważniejszego, czyli infuły. Ich stosowanie wymagało uzyskania specjalnego papieskiego przywileju. Opaci cysterscy zaczęli go otrzymywać dopiero od końca XIII wieku. Opóźnienie to wynikało z ich początkowej niechęci do pontyfikalnych atrybutów, traktowanych jako elementy przepychu. Według św. Bernarda z Clairvaux roszczenie sobie przez opatów praw do biskupich przywilejów mogło być uznane za pychę. Cystersi dopiero w 1359 roku uzyskali ogólny przywilej papieski, potwierdzony w 1483 roku, który pozwalał na używanie insygniów pontyfikalnych. W praktyce posługiwali się nimi tylko ci przełożeni, którzy otrzymali na to odrębną papieską zgodę[74].

Wobec tego występowanie infuły na pieczęciach opackich świadczy o tym, że ich właściciele, a także ich następcy, dysponowali papieskim przywilejem

[72] M. Stawski, op. cit., s. 379; A. Weiss, *Heraldyka kościelna*, [w:] *Encyklopedia katolicka,* t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, kol. 730.

[73] Zob. przyp. 10.

[74] P. Stróżyk, *Symbole władzy opata…*, op. cit., s. 49; M. Stawski, op. cit., s. 379–380; M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów…*, op. cit., s. 13–14, przyp. 21; zob. też: P. Sczaniecki, *„Pontyfikalia" tynieckich opatów w średniowieczu*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1976, s. 557–562. Na temat insygniów pontyfikalnych zob. K. Bogacka, *Insygnia biskupie w Polsce. Pierścień, pektorał, infuła XI–XVIII w.*, Warszawa 2008; A. Pikulski, *Mitra. Studium historyczno-artystyczne*, Lublin 2002.

pontyfikaliów. Niewątpliwie znacznie rozszerzał on uprawnienia opatów. Zgodnie z nim mogli oni używać infuły, pierścienia oraz pozostałych insygniów biskupich zarówno w swoim klasztorze, jak i na terenie filii. Natomiast we wszystkich kościołach należących do nich mieli prawo do udzielania uroczystego błogosławieństwa[75]. Eksponowanie infuły na pieczęciach służyło zatem manifestacji dodatkowych kompetencji opatów. W ten sposób pieczęcie informowały o zwiększeniu zakresu władzy ich właścicieli.

W przypadku pieczęci przełożonych cystersów z diecezji krakowskiej infuła widnieje na pewno tylko na dwóch pieczęciach opatów jędrzejowskich: Teodoryka z 1219 roku (nr I/1) i Mikołaja Odrowąża z Rębieszyc z 1462 i 1480 roku (nr I/17). Zaskakujące jest występowanie infuły na pierwszej z nich. Czy oznacza to, że opaci jędrzejowscy posiadali już wówczas prawo do używania pontyfikaliów? Wobec powyższego odpowiedź powinna być twierdząca. Jednak w tym wypadku sytuacja nie jest jednoznaczna. Z 1285 roku pochodzi bowiem pieczęć opata jędrzejowskiego Jana (nr I/2), na której wyobrażono przełożonego klasztoru prawdopodobnie bez infuły (pełną identyfikację utrudnia niezbyt dobry stan zachowania pieczęci). Jeśli opat jędrzejowski nie dysponował wtedy przywilejem pontyfikaliów, to dlaczego na pieczęci Teodoryka jego postać ukazano w infule? Według literatury przedmiotu do drugiej połowy XIII wieku żaden z polskich opatów cysterskich nie posiadał prawa do noszenia infuły[76]. Trudno się temu dziwić, skoro do tego czasu nie otrzymali go także przełożeni cystersów z Europy Zachodniej[77]. Możliwe są zatem dwa rozwiązania: albo Teodoryk uzyskał indywidualne papieskie zezwolenie na używanie pontyfikaliów, o ile w ogóle było to dopuszczalne w świetle prawa kanonicznego, albo umieszczenie infuły na jego pieczęci należy potraktować jako uzurpację, próbę podwyższenia rangi oraz manifestację uprawnień, które mu nie przysługiwały. W świetle tego, co wiadomo na temat opata Teodoryka, bardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza możliwość.

Trzeba bowiem pamiętać, że mamy do czynienia z pieczęcią jednego z ważniejszych duchownych w Kościele polskim w pierwszej połowie XIII wieku, którego Maciej Zdanek zaliczył, obok opata tynieckiego Lutfryda i sulejowskie-

[75] Zob. przywilej używania insygniów pontyfikalnych opata mogilskiego Jana Stechera, otrzymany od (anty)papieża Jana XXIII w 1415 roku: *Diplomata monasterii…*, op. cit., nr 119, s. 100.

[76] M. Derwich, *Rola opata w koronacjach królów polskich*, [w:] *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w.*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 39; P. Stróżyk, *Symbole władzy opata…*, op. cit., s. 49; idem, *Pieczęcie cysterskie… (cz. II)*, op. cit., s. 151.

[77] Najszybciej prawo do używania pontyfikaliów przyznano opactwom w Preuilly (1282 r.), Santes Creus i Poblet (1336–1337) oraz Cîteaux (1380 r.) i Clairvaux (1392 r.). Zob. M. Stawski, op. cit., s. 379–380.

go Willerma, do grona najwybitniejszych przełożonych klasztorów w ówczesnej Małopolsce[78]. W okresie swych długich rządów opackich Teodoryk dał się poznać jako „dobry gospodarz, uznany arbiter, przewidujący polityk”[79]. Opowiedział się za reformą Kościoła, podjętą na soborze laterańskim IV, zwołanym przez papieża Innocentego III w 1215 roku. Był (współ)adresatem licznych pism papieskich. Jest to tym bardziej ważne, że zarówno jego poprzednicy, jak i następcy na stanowisku opata jędrzejowskiego do początku XIV wieku nie pojawili się jako adresaci dokumentów Stolicy Apostolskiej. Prawdopodobnie więc uważano go w Rzymie za zręcznego dyplomatę, osobę zasługującą na zaufanie kurii. Ponadto Teodoryk aktywnie działał na polu politycznym. W walce o tron krakowski pomiędzy Bolesławem Wstydliwym a Konradem Mazowieckim konsekwentnie popierał tego pierwszego[80]. W związku z powyższym papież mógł go nagrodzić przywilejem pontyfikaliów, choć jest to tylko przypuszczenie. Jego pieczęć niewątpliwie zasługuje na głębszą analizę w osobnym artykule.

Kiedy zatem opaci jędrzejowscy uzyskali prawo do używania insygniów pontyfikalnych? Niestety, nie zachował się dokument, który regulowałby tę kwestię, a kolejna i zarazem ostatnia znana pieczęć opacka pochodzi dopiero z 1462 roku (Mikołaja Odrowąża z Rębieszyc). Jak już wspomniano, postać przełożonego ukazano na niej w infule. Być może opaci jędrzejowscy dysponowali pontyfikaliami już około 1320 roku. Hipoteza ta jest oparta na informacji zawartej w *Rocznikach* Jana Długosza, dotyczącej koronacji Władysława Łokietka. Według kronikarza w koronacji uczestniczyło, oprócz arcybiskupa i dwóch biskupów, aż czterech opatów: „Thinczіensi, Mogilnensi, Andrzeowiensi, Brzeszensi abbatibus, in pluvialibus et mitris infulatis”[81]. Opat jędrzejowski wystąpił więc *in pontificalibus*. Według Marka Derwicha nie oznacza to jeszcze, że posiadał on w tym czasie pontyfikalia. Mogło być bowiem tak, że Długosz dodał je opatowi „na podstawie stanu sobie współczesnego” (działalność Długosza przypadła na opackie rządy w Jędrzejowie Mikołaja Odrowąża z Rębieszyc). Niewykluczone również, że przełożony jędrzejowski wystarał się u biskupa krakowskiego o udzielenie jednorazowego pozwolenia na użycie stroju pontyfikalnego podczas koronacji Łokietka[82]. Wątek ten wymaga dalszych badań.

Według niektórych badaczy infuła na głowie opata widnieje jeszcze na dwóch pieczęciach przełożonych cystersów z diecezji krakowskiej. Są to pie-

[78] M. Zdanek, op. cit., s. 65.

[79] Ibidem, s. 52, 67.

[80] Ibidem, s. 52–53, 59–65.

[81] *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, Lib. 9, eds. S. Budkowa et al., Varsaviae 1978, s. 108.

[82] M. Derwich, op. cit., s. 35–36, 40.

częcie opatów: wąchockiego Jana I i koprzywnickiego Stefana z 1285 roku (nr I/4, I/3). Zachowały się one jednak w niezbyt dobrym stanie i nie można z pewnością stwierdzić, że postać opata występuje na nich w infule. W przypadku pierwszej pieczęci tak właśnie uznali Franciszek Piekosiński, Marek Derwich oraz ostatnio – także w odniesieniu do drugiej pieczęci – Marcin Hlebionek[83]. Nie wiadomo zatem, czy przełożony klasztoru w Wąchocku – jak sugerowano w literaturze – był jednym z pierwszych opatów cysterskich z ziem polskich, który posługiwał się insygniami biskupimi (obok opatów sulejowskiego i oberskiego)[84]. Poza tym nie wiemy, czy w ogóle średniowieczni zwierzchnicy klasztoru w Wąchocku mogli używać pontyfikaliów. Na ostatniej znanej pieczęci opata wąchockiego z 1504 roku (nr I/22) postać przełożonego ukazano bowiem bez infuły. Inaczej rzecz przedstawia się z opatami z Koprzywnicy. Według księdza Stanisława Puławskiego uzyskali oni papieską zgodę na używanie insygniów pontyfikalnych w 1447 roku[85]. Informację tę Puławski zaczerpnął z katalogu opatów koprzywnickich (tak zwanej *Kroniki koprzywnickiej*) z połowy XVII wieku, opartego w znacznej mierze na XV-wiecznej *Chronica antiqua*, a więc ze źródła o dużej wiarygodności[86]. Wobec tego wskazanie roku 1447 należy uznać za wielce prawdopodobne. Jeśli jest to zgodne z prawdą, to musi dziwić brak infuły na pieczęci opata koprzywnickiego Mikołaja Trebnic, zachowanej przy dokumentach z 1468 i 1472 roku (nr I/18). Czyżby nie był on zainteresowany propagowaniem na pieczęci swych poszerzonych kompetencji?

Z podobną sytuacją spotykamy się w odniesieniu do klasztoru mogilskiego. Z klasztorów cysterskich z diecezji krakowskiej tylko w przypadku tego opactwa dysponujemy przywilejem pontyfikaliów. W 1415 roku otrzymał go od (anty)papieża Jana XXIII opat mogilski Jan Stecher[87]. Jednak na jego pieczęci z 1426 roku nie dostrzegamy infuły (nr I/11). W tym wypadku może to wynikać z faktu, że tłok pieczęci wykonano przed 1415 rokiem[88]. Natomiast niezrozumiały jest brak infuły na pieczęciach następców Jana Stechera z okresu

[83] F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie wieków średnich*, op. cit., nr 189, s. 128; idem, *Pieczęcie polskie wieków średnich doby piastowskiej*..., op. cit., nr 641, s. 4; M. Derwich, op. cit., s. 39; M. Hlebionek, op. cit., nr 86, s. 188, nr 94, s. 199.

[84] M. Derwich, op. cit., s. 39; P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie… (cz. II)*, op. cit., s. 151.

[85] S. Puławski, op. cit., s. 136.

[86] Katalog ten znajduje się w Archiwum Kapituły Katedralnej w Sandomierzu pod sygnaturą rkps 554. Zob. ibidem, s. 135–143, 164–167; *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII–XX wieku*, oprac. F. Kiryk, Sandomierz 2010, s. 216; zob. też: Z. Kozłowska-Budkowa, S. Szczur, op. cit., s. 7–8.

[87] Zob. przyp. 75.

[88] M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 14, 91.

średniowiecza (nr I/12–I/14, I/16, I/19–I/21)[89]. Skoro mogli oni posługiwać się pontyfikaliami, to wydaje się oczywiste, że jednym z obszarów manifestacji tych uprawnień powinna być pieczęć. Czyżby więc opaci nie przykładali do tego wagi? Dla porównania, od momentu przyznania przełożonym klasztoru Cystersów w Rudach prawa do insygniów biskupich w 1510 roku na ich pieczęciach postać opata przedstawiano w infule[90]. Przykład pieczęci opatów mogilskich, a także opata koprzywnickiego Mikołaja Trebnic, przy założeniu, że rzeczywiście używał on pontyfikaliów, pokazuje, że wyobrażenia średniowiecznych pieczęci przełożonych cysterskich nie zawsze odzwierciedlały zakres i przestrzeń sprawowanej przez nich władzy.

Kończąc ten wątek, należy dodać, że prawem do posługiwania się pontyfikaliami raczej nie dysponowali w średniowieczu opaci ze Szczyrzyca. Na ich pieczęciach z XVI wieku postać zwierzchnika klasztoru widnieje bowiem wciąż bez infuły. Są to pieczęcie Jana Janowskiego z 1560 roku oraz Piotra Borowskiego z 1576 roku[91].

PIECZĘCIE KONWENTUALNE

Jak już wspomniano, od 1335 roku, na mocy decyzji papieża Benedykta XII i kapituły generalnej zakonu Cystersów, konwenty miały obowiązek posiadania własnej, okrągłej pieczęci (w odróżnieniu od ostroowalnej pieczęci opata) z wizerunkiem Matki Bożej[92]. Tym samym doszło do wzrostu ich znaczenia, podkreślenia roli, jaką pełniły w życiu opactw. W zasadzie dopiero w tym momencie konwent cysterski zaistniał w przestrzeni klasztornej jako podmiot prawny, od tej pory współpieczętujący dokumenty wystawiane przez opata[93].

Z okresu średniowiecza znanych jest siedem pieczęci konwentów cysterskich z diecezji krakowskiej. Poza jednym wyjątkiem wszystkie są okrągłe i o dość dużej średnicy. Oto ich opisy:

---

[89] Na pieczęciach Piotra Hirszberga (nr I/19) i Marcina Matyspaska (nr I/20) głowa opata jest zatarta bądź wykruszona. Można jednak z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że postać opata ukazano na nich bez infuły. Wynika to z tego, że pod względem kompozycji oraz układu postaci i dodatkowych elementów wyobrażenia te są niemal identyczne z przedstawieniami na pieczęciach Pawła Paychbirnera (nr I/12) i Mikołaja Ederera (nr I/14).

[90] M. L. Wójcik, *Średniowieczne pieczęcie…*, op. cit., s. 410–412.

[91] BCz, dok. perg. nr 911 (1560 r.), 973 (1576 r.).

[92] *Statuta Capitulorum Genaralium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1789*, t. 3, Louvain 1935, s. 411, 415, 437; zob. też: P. Stróżyk, *Symbole władzy opata…*, op. cit., s. 45.

[93] Idem, *Pieczęcie cysterskie… (cz. II)*, op. cit., s. 149.

II/1. Pieczęć konwentu mogilskiego I – ze sceną kultową; odcisk w wosku czerwonym, pierwotnie w miseczce woskowej, zawieszony na jedwabnych sznurkach z czerwonych i białych nici (1283 r.), pieczęć ostroowalna – wym. ok. 40×28 mm (zachowany fragment o wym. ok. 28×25 mm); legenda: prawie w całości uszkodzona, majuskuła gotycka, […]TRO SIG […]; w górnej części pola pieczęci nieznacznie zatarta postać Matki Bożej z Dzieciątkiem na lewej ręce, zasiadającej na tronie skrzyniowym flankowanym dwiema zwężającymi się ku górze wieżyczkami z otworami okiennymi; w dolnej części, zachowanej tylko we fragmencie, pod ostrołukową arkadą zarys głowy, prawdopodobnie opata; pomiędzy otokiem a wieżyczkami tronu motyw zdobniczy w postaci okręgów; pieczęć bardzo zniszczona; znaczne fragmenty dolnej i górnej części oraz prawej strony i lewego otoku pieczęci oderwane[94].

II/2. Pieczęć konwentu szczyrzyckiego I – ze sceną kultową; odcisk w wosku czerwonym, w miseczce woskowej, zawieszony na jedwabnych sznurkach z fioletowych nici (1353 r.), wym. ø 39 mm; legenda: majuskuła gotycka, + S(*igillum*) ⁎ CONVENTVS ⁎ DE CIRICZ ⁎; w polu pieczęci postać Matki Bożej z Dzieciątkiem, zasiadającej na tronie skrzyniowym; Dzieciątko stoi na tronie z lewej strony; Maria jest przedstawiona z nimbem wokół głowy, w welonie i częściowo zatartej sukni, a w prawej ręce trzyma ulistnioną gałązkę z kwiatami lilii (?); wokół głowy Dzieciątka nimb; w lewej ręce trzyma ono jakiś przedmiot, który uległ zatarciu[95].

II/3. Pieczęć konwentu mogilskiego II – ze sceną kultową; odciski: w wosku barwy naturalnej (1375 r.) i zielonej (1391 r.; luźny, ostatnia ćwierć XIV w.), w miseczce woskowej, dwa zawieszone na pasku pergaminowym, wym. ø 38 mm; legenda: majuskuła gotycka, + S(*igillum*) ⁎ C / ONVENTVS ⁎ CLARETVMBE; w polu pieczęci stojąca na podnóżku postać Matki Bożej z Dzieciątkiem na lewej ręce; Maria jest przedstawiona w koronie na głowie, długiej sukni i płaszczu na ramionach zapiętym pod szyją, a w prawej ręce trzyma ulistnioną gałązkę zakończoną czterema kwiatami róży (?); wokół głowy Dzieciątka okazały nimb; po lewej stronie pieczęci wyłania się z otoku ręka trzymająca ozdobny pastorał z krzywaśnią skierowaną do wewnątrz i pokrytą żabkami; ponad Matką Bożą gotycki trójłuk zwieńczony motywem architektonicznym wkomponowanym w otok pieczęci; widoczne rysy twarzy Marii i Dzieciątka; pole pieczęci wypełniają romby z rozetkami[96].

---

[94] ACM, dok. perg. nr 34; zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 38, il. 23; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie*..., op. cit., nr 185, s. 126; *Diplomata monasterii*..., op. cit., nr 35, s. 28–29.

[95] AKKK, dok. perg. nr 131; zob. też: KDKK, cz. 1, nr 196, s. 250–251.

[96] ACM, dok. perg. nr 111 (1375 r.), 134 (1391 r.); ANK, Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 81 (ostatnia ćwierć XIV w.); zob. też: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów*..., op. cit., s. 38–40, il. 24; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie*..., op. cit., nr 515, s. 266; *Diplomata monasterii*..., op. cit., nr 88, s. 72; nr 103, s. 87–88; M. Gumowski, *Handbuch der Polnischen Siegelkunde*, Graz 1966, taf. XL, nr 405, opis na s. 160, nr 61, s. 79.

II/4. Pieczęć konwentu koprzywnickiego – ze sceną kultową; odciski: w wosku ciemnozielonym, w miseczce woskowej, zawieszone na pasku pergaminowym (1390 r., 1391 r., 1552 r., 1563 r.), jedwabnym sznurku z zielonych i czerwonych nici (1420 r.), jedwabnym sznurku z zielonych nici (1468 r.) oraz pierwotnie na jedwabnych sznurkach z czerwonych i niebieskich nici (obecnie luźny, 1444 r.), wym. ø 40 mm; legenda: majuskuła gotycka, + · S(*igillum*) · CONVENTVS · DE · COPRSIWNICIA ·; w polu pieczęci postać Matki Bożej z Dzieciątkiem na lewej ręce, zasiadającej na (niewidocznym) tronie; Maria jest przedstawiona z okazałym nimbem wokół głowy, lekko przechylonej w stronę Dzieciątka, w koronie i obszernej szacie, w prawej ręce trzyma ulistnioną gałązkę zakończoną pięcioma kwiatami róży; wokół głowy Dzieciątka nimb; po lewej stronie pieczęci, obok Dzieciątka, ptak zrywający się do lotu; nad Marią i Dzieciątkiem zawieszono pofałdowaną kotarę[97].

II/5. Pieczęć konwentu mogilskiego III – ze sceną kultową; odciski luźne: w wosku ciemnozielonym i barwy naturalnej, w miseczce woskowej, pierwotnie zawieszone na pasku pergaminowym (oba z drugiej połowy XV wieku), wym. ø 40 mm; legenda: na banderoli obiegającej górną partię pieczęci, minuskuła gotycka, · *sigillum conu* / *entus* · *claretumbe* ·; w polu pieczęci centralnie umieszczona postać Matki Bożej z Dzieciątkiem trzymanym oburącz; Maria jest przedstawiona w welonie i koronie na głowie oraz w obszernym płaszczu; stoi na półksiężycu z zarysem ludzkiej twarzy, a jej postać otacza promienista gloria (jest to wizerunek tak zwanej Niewiasty Apokaliptycznej); po prawej stronie pieczęci ukazano klęczącego na prawym kolanie anioła, trzymającego krzyż na wysokim drzewcu, a po lewej klęczącego oranta ze złożonymi rękami, zapewne opata mogilskiego, mniejszych rozmiarów niż Maria i zwróconego w jej stronę; orant jest przedstawiony w habicie i płaszczu na ramionach; nad jego postacią wyłania się ręka trzymająca pastorał z zatartą krzywaśnią; widoczne rysy twarzy Marii i oranta; głowa Marii w koronie zachodzi na otok pieczęci[98].

II/6. Pieczęć konwentu wąchockiego – ze sceną kultową; odciski: pierwszy w wosku ciemnozielonym, w miseczce woskowej, zawieszony na jedwabnym sznurku z zielonych i fioletowych nici (1504 r.), a drugi papierowy, na podkładzie z wosku czerwonego (1678 r.), wym. ø 43 mm; legenda: minuskuła gotycka, *[.] [….]en[..]s* ⁎ *mo(naster)y* ⁎ *wanho[...]o*; w polu pieczęci postać Matki Bożej z Dzieciątkiem na lewej ręce, zasiadającej na dużym tronie z zatartą dekoracją;

[97] ACM, dok. perg. nr 132 (1390 r.), 133 (1391 r.); AKKK, dok. perg. nr 518 (1468 r.); AKKS, dok. perg. nr 42 (1420 r.); BCz, dok. perg. nr 473 (1444 r.), 893 (1552 r.), 926 (1563 r.); zob. też: F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie…*, op. cit., nr 482, s. 254–255; *Diplomata monasterii…*, op. cit., nr 101–102, s. 85–87; ZDM, t. 5, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, nr 1325, s. 244–246.

[98] AKKK, Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 109 (odcisk w wosku ciemnozielonym); ANK, Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 80 (odcisk w wosku barwy naturalnej); zob. też M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów...*, op. cit., s. 40, il. 25.

Maria jest przedstawiona w koronie i obszernej szacie, a w prawej ręce być może trzyma berło; nad głową Marii półokrągły łuk pełniący funkcję nimbu, uformowany z linii oddzielającej otok od wyobrażenia; pole pieczęci wypełniają gwiazdki[99].

II/7. Pieczęć konwentu szczyrzyckiego II – ze sceną kultową; odcisk w wosku barwy naturalnej (ciemnej), zawieszony na sznurkach z czerwonych nici (1560 r.), wym. ø 44 mm; legenda: minuskuła gotycka, *+ s(igillum) · conuentus · de · ciri[cz]s […] · s(an)c(t)e · marie*; w polu pieczęci stojąca postać Matki Bożej z Dzieciątkiem na lewej ręce; Maria jest przedstawiona w welonie i koronie na głowie, obszernym płaszczu, a w prawej ręce trzyma berło zwieńczone lilią heraldyczną; wokół głowy Dzieciątka nimb; głowa Marii w koronie zachodzi na otok pieczęci; pole pieczęci wypełniają duże sześcioramienne gwiazdki[100].

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że konwent mogilski używał pieczęci przed 1335 rokiem (nr II/1). Jest to dosyć zaskakujące, ponieważ cystersi z reguły ściśle przestrzegali zarządzeń kapituły generalnej, na mocy których, jak wiadomo, dopiero w 1335 roku nakazano konwentom wykonanie własnych pieczęci. Czy mógł to być zatem efekt rozluźnienia dyscypliny oraz zmniejszenia kontroli opactw macierzystych nad filialnymi, do czego dochodziło w całym zakonie już w XIII wieku? Hipotezie tej przeczy jednak to, że niemal we wszystkich klasztorach cysterskich na ziemiach polskich najstarsze pieczęcie konwentualne pojawiły się właśnie po 1335 roku. Wyjątek stanowią dwa klasztory: żeński w Trzebnicy (około połowy XIII wieku) i męski w Kołbaczu (1299 rok)[101]. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku klasztorów czeskich, z których jedynie Tišnov i Zbraslav używały pieczęci konwentu przed 1335 rokiem[102]. Warto dodać, że w XII i na początku XIII wieku niektóre konwenty posiadały pieczęcie, ale decyzją kapituły generalnej niszczono je[103]. Konwent mogilski był więc jednym z nielicznych, które dysponowały pieczęcią przed 1335 rokiem. Odpowiedzi na pytanie, co o tym zdecydowało, powinny dostarczyć dalsze badania.

Z przejrzanego materiału dyplomatycznego wynika, że po prawej, ważniejszej stronie dokumentu przywieszano pieczęć opata, a po lewej – konwentu. W ten sposób przypominano o wyższej pozycji opata w klasztorze. Także w koroboracji dokumentów jest najpierw wymieniona pieczęć opata, a potem konwentu (na przykład: *abbatis et conuentus nostri predicti sigilla presentibus sunt appensa* – 1368 rok, Wąchock; *sigillum nostrum et nostri conuentus sunt*

[99] AGAD, dok. perg. nr 1989 (1504 r.), pap. nr 4434 (1678 r.).
[100] BCz, dok. perg. nr 911.
[101] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie… (cz. I)*, op. cit., s. 186–188.
[102] Ibidem, s. 188–189.
[103] Idem, *Pieczęcie cysterskie… (cz. II)*, op. cit., s. 148.

appensa – 1420 rok, Koprzywnica; *Sigillis nostris Abbatiali et Conventuali subappensis* – 1462 rok, Wąchock)[104]. Równie często nie podawano żadnego z dwóch właścicieli pieczęci, określając je wspólnym mianem „naszych", czyli klasztornych (na przykład: *nostrorum sigillorum appensione* – 1353 rok, Szczyrzyc; *Sigilla nostri monastery praesentibus sunt appensa* – 1438 rok, Mogiła; *sigilla nostra presentibus sunt subappensa* – 1444 rok, Koprzywnica)[105].

Na każdej z powyższych pieczęci, zgodnie z postanowieniem kapituły generalnej zakonu, wyobrażono stojącą lub tronującą Matkę Bożą z Dzieciątkiem. Należy podkreślić, że kult Matki Bożej był charakterystyczną cechą pobożności cystersów. Kościołom klasztornym w pierwszej kolejności nadawano właśnie wezwanie maryjne (stąd też opactwa „szarych mnichów" zwyczajowo nazywano „klasztorami Marii")[106]. Było ono obowiązkowe u cystersów. Według ich statutów „omnes ecclesiae nostre […] Sancte Marie fundentur ac decentur"[107]. Powszechnie jednak funkcjonowało wezwanie podwójne, przy czym drugie najczęściej nawiązywało do lokalnego kultu[108]. Pomimo to na omawianych pieczęciach, podobnie jak na innych średniowiecznych pieczęciach polskich konwentów cysterskich, nie występuje wizerunek drugiego patrona kościoła klasztornego[109]. Generalnie bowiem w zakonie obowiązywał zakaz przedstawień figuralnych, początkowo rygorystycznie przestrzegany. Kult maryjny sprawił, że nie dotyczył on postaci Matki Bożej z Dzieciątkiem. Średniowieczna sztuka cystersów, a więc i pieczęcie konwentualne, oprócz podkreślania głównych ideałów zakonu, czyli ubóstwa, surowości i prostoty, mogła propagować kilka dozwolonych kultów, przede wszystkim maryjny i Eucharystii[110]. Skoro na każdej pieczęci konwentualnej wyobrażano tylko najważniejszego z patronów kościoła, którym zawsze była Matka Boża, to można przyjąć, że pieczęcie te w większym stopniu służyły manifestacji tego, co łączyło cały zakon cystersów, niż tego, co wyróżniało poszczególne klasztory. Elementem

[104] AKKK, dok. perg. nr 162 (1368 r.); AKKS, dok. perg. nr 42 (1420 r.); AGAD, dok. perg. nr 1858 (1462 r.).

[105] AKKK, dok. perg. nr 131 (1353 r.); ANK, dok. perg. nr 203 (1438 r.); BCz, dok. perg. nr 473 (1444 r.).

[106] H. Madej, *Cystersi. Sztuka sakralna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 739–740; P. Wiszewski, *Średniowieczna śląska pieczęć*..., op. cit., s. 14–15.

[107] Cyt. za: Z. Kozłowska-Budkowa, S. Szczur, op. cit., s. 11, przyp. 26.

[108] Ibidem.

[109] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie... (cz. I)*, op. cit., s. 184–186, 190–193, ryc. 1–8; P. Wiszewski, *Średniowieczna śląska pieczęć*..., op. cit., s. 14–16, 20, fot. 3; idem, *Elementy natury*..., op. cit., s. 81; M. L. Wójcik, *Średniowieczne pieczęcie*..., op. cit., s. 412–413, fot. 6; idem, *Pieczęcie cystersów jemielnickich*..., op. cit., s. 33, 36–37, fot. 5; Z. Zyglewski, op. cit., s. 154–155, fot. 13; D. Karczewski, op. cit., s. 143, ryc. 17.

[110] J. Stożek, op. cit., kol. 734–735; H. Madej, op. cit., kol. 739.

wskazującym na dane opactwo była rzecz jasna legenda napieczętna, o której więcej opowiem poniżej.

Jak już wspomniano, na omawianych pieczęciach postać Marii występuje z Dzieciątkiem. Trzeba bowiem pamiętać, że dla cystersów kult Matki Bożej był w głównej mierze kultem pośredniczki prowadzącej do Chrystusa, a więc do doskonałości[111]. Dlatego też na kilku pieczęciach Maria trzyma w prawej ręce ulistnioną gałązkę z kwiatami róży bądź lilii, które są jej atrybutami, ale mają również znaczenie chrystologiczne. W takim ujęciu symbolizują one nieśmiertelność i odrodzenie[112]. Lilia uchodziła za wielkanocny kwiat zmartwychwstania[113], a św. Bernard z Clairvaux dopatrywał się w pięciu płatkach róży symbolu pięciu ran Chrystusa[114].

Za pomocą przedstawienia Matki Zbawiciela podkreślano jej opiekę, jako patronki kościoła klasztornego, nad wspólnotą zakonników[115]. Wszystkie dodatkowe elementy służyły wzmocnieniu przekazu, jaki niosło wyobrażenie napieczętne, oraz uwypukleniu treści ideowych z nim związanych. Ponadto ich zadaniem było podkreślenie godności i dostojeństwa Marii i Dzieciątka.

W przypadku pieczęci konwentualnych z diecezji krakowskiej legenda jest bardzo stereotypowa. Na jej treść składają się nazwa właściciela pieczęci oraz nazwa miejscowości, w której znajdował się klasztor. Niewielka liczba przekazywanych przez legendę informacji umożliwiała odbiorcy szybkie i precyzyjne zidentyfikowanie właściciela pieczęci. Jedynie na drugiej pieczęci konwentu szczyrzyckiego (nr II/7) podano jeszcze imię patronki kościoła klasztornego (*Sancte Marie*). Nie wiadomo natomiast, jaka była treść legendy na najstarszej pieczęci konwentu mogilskiego (nr II/1), gdyż zachowała się ona we fragmencie.

Z powyższych pieczęci niewątpliwie wyróżniają się te z konwentu mogilskiego. Oprócz wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem pojawiają się na nich dwa ważne z punktu widzenia zakresu władzy elementy, których nie spotkamy na pozostałych pieczęciach konwentów cysterskich, także tych spoza diecezji krakowskiej (jest jeden wyjątek, który przedstawię poniżej). Są to: postać modlącego się mnicha, zapewne opata (nr II/1, II/5), oraz ręka trzymająca pastorał (nr II/3, II/5). Jak pamiętamy, pieczęcie konwentualne miały propagować ubóstwo i prostotę cystersów oraz kult maryjny. Stąd jedynym dopuszczalnym przedstawieniem była postać Matki Bożej z Dzieciątkiem wraz z atrybutami

---

[111] J. Stożek, op. cit., kol. 734.

[112] D. Forstner, op. cit., s. 192–193; M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006, s. 112–113; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 199–200, 361–362.

[113] Ibidem, s. 200.

[114] D. Forstner, op. cit., s. 193.

[115] P. Wiszewski, *Średniowieczna śląska pieczęć*..., op. cit., s. 15.

i w różnych wariantach ikonograficznych (na przykład Hodegetria, Eleusa, Niewiasta Apokaliptyczna). Nie umieszczano postaci mnichów, gdyż, po pierwsze, mogło to być odebrane jako przejaw pychy, a po drugie, w szerzeniu kultu maryjnego wystarczyła postać Matki Bożej z Dzieciątkiem. Najwidoczniej konwent mogilski nie do końca stosował się do tych zasad, co po raz kolejny może świadczyć o dosyć swobodnym traktowaniu przez niego postanowień kapituły generalnej zakonu. Należy przypomnieć, że używał on pieczęci, zanim kapituła generalna zezwoliła konwentom na jej posiadanie. Od powyższego schematu odbiega również pieczęć konwentu lubiąskiego, znana z jednego odcisku z 1343 roku. Ukazuje ona stojącą Marię, otaczającą płaszczem zgromadzonych u jej stóp mnichów, a w jednej z bocznych arkad klęczącego opata z pastorałem, zwróconego w stronę Marii[116]. Warto zauważyć, że opactwem macierzystym dla cystersów z Mogiły był właśnie klasztor w Lubiążu[117]. Można przypuszczać, że nie pozostało to bez wpływu na odbiegające od reguły wyobrażenia pieczęci zarówno konwentu mogilskiego, jak i lubiąskiego.

Eksponując na swoich pieczęciach postać opata oraz/lub rękę trzymającą pastorał, konwent mogilski w o wiele większym stopniu niż inne konwenty z diecezji krakowskiej przypominał o dominującej pozycji opata w klasztorze oraz o jego władzy pasterskiej nad zakonnikami. Opat był przecież najważniejszym z mnichów, pierwszym z konwentu. Stąd wątpliwe, by na pieczęciach widniała postać innego zakonnika. W odniesieniu do pieczęci nr II/5 dodatkowo przemawia za tym umieszczenie ręki z pastorałem nad postacią mnicha. Tym samym na pieczęciach konwentu mogilskiego manifestowano także władzę przełożonego. Jest to dziwne dlatego, że temu celowi służyła pieczęć opacka. Czy zatem oznacza to, że władza opatów w klasztorze mogilskim oraz ich wpływ na mnichów były większe niż opatów w innych klasztorach cysterskich? Istnieje taka możliwość, ale trudno ją zweryfikować. Kwestia ta pozostaje nierozstrzygnięta.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na symbolikę postaci opata oraz ręki trzymającej pastorał z pieczęci konwentu w Mogile. Na pieczęci nr II/5 przełożony klasztoru znajduje się w pozycji klęczącej. Tymczasem na pieczęci nr II/1 zachował się jedynie zarys głowy opata. Na obu pieczęciach opat jest zwrócony w stronę Matki Bożej. Przedstawienie to ukazuje jego żarliwą modlitwę kierowaną do Marii oraz pokorę wobec Niej[118]. W ten sposób podkreślono pobo-

[116] Według Przemysława Wiszewskiego postacią klęczącą może być św. Benedykt. Wokół jego głowy nie widać jednak nimbu. Zob. ibidem, s. 16, fot. 3.

[117] T. Kawka, H. Leszczyński, op. cit., s. 99.

[118] P. Mrozowski, *Klęczenie w kulturze Zachodu Średniowiecznego: gest ekspiacji – postawa modlitewna*, „Kwartalnik Historyczny" 1988, t. 95, s. 53; J. C. Schmitt, *Gest w średniowiecznej Europie*, Warszawa 2006, s. 308.

ność i szczególne przywiązanie opata oraz wszystkich zakonników mogilskich, reprezentowanych na pieczęci przez postać przełożonego, do patronki kościoła klasztornego i związanego z nią kultu.

Natomiast wyłaniająca się ręka z pastorałem symbolizowała nie tylko władzę pasterską opata, ale również jego samego. Na najstarszych pieczęciach opackich, pochodzących z XII wieku, wyobrażano właśnie rękę trzymającą pastorał bądź postać opata od pasa lub w trzech czwartych z pastorałem. Później, na przełomie XII i XIII wieku, kapituła generalna dopuściła na pieczęciach opackich dwa motywy: rękę z pastorałem oraz postać stojącego opata z pastorałem. Z czasem dominujący stał się drugi motyw, a pierwszy niekiedy stosowano na pieczęci mniejszej opatów (*contrasigillum*), na przykład na okrągłej pieczęci z klasztoru w Byszewie-Koronowie, zachowanej przy dokumencie z 1288 roku[119]. Skoro w zakonie cystersów, szczególnie na początku, bardzo przestrzegano zakazu przedstawień figuralnych, to zrozumiałe jest, że na pieczęciach opackich czasem umieszczano elementy zastępujące postać przełożonego. Podobnie postąpiono około 1230 roku przy wykonywaniu płyty nagrobnej nieznanego opata w Wąchocku. Ukazano na niej pastorał na tle symetrycznej plecionki, otoczony majuskułowym napisem i bordiurą z wici palmetowej[120].

Biorąc pod uwagę wartość artystyczną, z pieczęci konwentualnych z diecezji krakowskiej wyróżnia się późnogotycka pieczęć konwentu mogilskiego (nr II/5). Jakość wykonania jej rozbudowanego wyobrażenia z okazałym wizerunkiem Niewiasty Apokaliptycznej jest bardzo wysoka. Pod tym względem dorównuje jej chyba tylko pieczęć konwentu wąchockiego (nr II/6). Z kolei nieco większych pieczęci od pozostałych używały konwenty w Szczyrzycu (nr II/7) i Wąchocku (nr II/6).

PODSUMOWANIE

Reasumując należy stwierdzić, że średniowieczne pieczęcie cysterskie z diecezji krakowskiej stanowią ważne i pożyteczne źródło w badaniach zarówno nad zakresem, jak i symboliką władzy opatów i konwentów. Już samo dysponowa-

[119] P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie… (cz. II)*, op. cit., s. 145, 148; I. Eberl, op. cit., s. 334.

[120] *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3: *Województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 2: *Powiat iłżecki*, inwentaryzację przeprowadzili O. Puciata, Z. Świechowski, Warszawa 1957, s. 34, fig. 65; J. Dobosz, L. Wetesko, *Wąchock*, op. cit., s. 337; Z. Świechowski, *Geneza ornamentu architektonicznego w architekturze cysterskiej Małopolski*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, M. Pobóg-Lenartowicz, Opole–Wrocław 1996, s. 296, il. 5; P. Stróżyk, *Symbole władzy opata…*, op. cit., s. 55, przyp. 94; H. Madej, op. cit., kol. 739.

nie pieczęcią przez opata i konwent mówi nam wiele o ich władzy w klasztorze. W przypadku opata tłok pieczęci był bowiem jednym z jego insygniów, symbolizującym władzę nad przestrzenią klasztoru. Natomiast konwent dopiero od 1335 roku mógł używać własnej pieczęci, czyli do tego momentu faktycznie nie funkcjonował jako podmiot prawny. Nakaz posiadania pieczęci przez każdy z konwentów oznaczał więc wzrost ich pozycji w opactwach.

Omówione pieczęcie wykonywano zgodnie z zarządzeniami kapituły generalnej zakonu. Miały one największy wpływ na ich wygląd. Pod tym względem pieczęcie te nie różnią się od innych pieczęci cysterskich z ziem polskich. Wyjątek stanowią pieczęcie konwentu mogilskiego (nr II/1, II/3, II/5). Pierwszej z nich używano, zanim kapituła generalna zezwoliła na to konwentom, a na dwóch pozostałych umieszczono nie tylko jedyne dopuszczalne przedstawienie, czyli postać Matki Bożej z Dzieciątkiem, ale również ważne dla badania zakresu władzy elementy, czyli postać modlącego się mnicha, zapewne opata, i/lub rękę trzymającą pastorał. Z jednej strony zatem jeszcze bardziej podkreślono władzę konwentu, bo postać opata oraz symbolizująca go ręka z pastorałem reprezentowały jakby całą wspólnotę zakonną, a z drugiej przypomniano o kluczowej roli opata w klasztorze oraz uwypuklono jego władzę pasterską nad mnichami. Trudno jednak stwierdzić, czy manifestowanie władzy przełożonego na pieczęciach konwentu mogilskiego przekładało się na większy niż w innych klasztorach wpływ opatów na podległych im zakonników.

Wielkość omówionych pieczęci, kolejność ich przywieszenia do dokumentów oraz treść legend i wyobrażeń napieczętnych w dużym stopniu odzwierciedlały zakres i przestrzeń władzy opatów i konwentów. Z elementów pieczęci jedynie barwa wosku nie odgrywała roli w kwestii manifestacji władzy. Pieczęcie opackie do około połowy XIV wieku były niewielkie, bezimienne i ze skromnym przedstawieniem (tylko postać opata w habicie, z pastorałem w prawej ręce i księgą w lewej). Poprzez używanie takich pieczęci opaci propagowali ideały monastyczne cystersów, czyli ubóstwo, surowość i prostotę. Cała ich postać na pieczęci symbolizowała właśnie te ideały. To oni bowiem mieli być wzorem cnót moralnych i duchowymi mistrzami dla pozostałych mnichów. Tym samym demonstrowali na pieczęciach swoją władzę duchową i pasterską nad wspólnotą klasztorną. W sposób szczególny celowi temu służyło eksponowanie podstawowego insygnium opata, czyli pastorału. Widnieje on na każdej pieczęci opackiej. Kierunek jego krzywaśni ukazywano bardzo dowolnie, dlatego prawdopodobnie nie miał on większego znaczenia dla właścicieli pieczęci oraz określenia ich władzy. Dodajmy, że do 1335 roku pieczęć opacka pełniła funkcję pieczęci wszystkich zakonników w klasztorze, gdyż nie było jeszcze pieczęci konwentu (tylko w opactwie mogilskim występowała ona wcześniej).

W XIV wieku, w wyniku rozluźnienia dyscypliny w całym zakonie, osłabienia więzów pomiędzy klasztorami macierzystymi a filialnymi oraz powiększenia

się bogactwa klasztorów, cystersi częściowo odeszli od surowości i prostoty w swojej twórczości artystycznej, co nie pozostało bez wpływu na ich pieczęcie, także te z diecezji krakowskiej. Omówione pieczęcie opackie z okresu od połowy XIV wieku są przede wszystkim imienne (z wyjątkiem dwóch – nr I/13, I/16), dużo większe i bardziej ozdobne w porównaniu z wcześniejszymi pieczęciami (na szczególną uwagę zasługują pieczęcie opatów mogilskich z XV wieku i opata jędrzejowskiego Mikołaja Odrowąża z Rębieszyc – nr I/11–I/14, I/16, I/17, I/19, I/20). Poza postacią zwierzchnika klasztoru umieszczono na nich elementy podkreślające godność i dostojeństwo (baldachimy, podnóżki, tron skrzyniowy), uprawnienia pontyfikalne (infuła – na jednej pieczęci) oraz, w kilku przypadkach, szlacheckie pochodzenie opatów (herby rodowe). W ten sposób owe pieczęcie w większym stopniu niż te z okresu do połowy XIV wieku ukazywały majestat i splendor pełnionej przez opatów władzy duchowej w klasztorze i świeckiej nad poddanymi. Wynikało to również z faktu, że poprzez występowanie w legendzie imienia przełożonego nie były to już pieczęcie całej wspólnoty klasztornej, lecz indywidualne pieczęcie opatów. Należy zatem stwierdzić, że od połowy XIV wieku na wygląd pieczęci opackich z diecezji krakowskiej, a więc i na demonstrowanie za ich pomocą sprawowanej władzy, znaczny wpływ miały nie tylko postanowienia kapituły generalnej, ale także zmiany w podejściu cystersów do swoich pierwotnych ideałów.

Wyobrażenia omówionych pieczęci opatów cysterskich nie zawsze w pełni oddawały zakres ich władzy, czego przykładem są pieczęcie opatów mogilskich od 1426 roku (nr I/11–I/14, I/16, I/19–I/21) oraz być może pieczęć opata koprzywnickiego Mikołaja Trebnic z drugiej połowy XV wieku (nr I/18). Na pieczęciach tych stojącego opata nie przedstawiono w infule, choć ich właściciele dysponowali papieskim przywilejem na używanie insygniów pontyfikalnych (nie jest to jednak pewne w przypadku Mikołaja Trebnic). Trzeba pamiętać, że rezultatem otrzymania pontyfikaliów było poszerzenie kompetencji opatów. Trudno jednoznacznie wyjaśnić, dlaczego powyżsi przełożeni nie byli zainteresowani manifestowaniem na pieczęciach swych dodatkowych, niezwykle prestiżowych uprawnień.

Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia w odniesieniu do pieczęci opata jędrzejowskiego Teodoryka z 1219 roku (nr I/1). Jego postać ukazano na niej w infule, choć następni opaci jędrzejowscy przynajmniej do około 1320 roku nie posługiwali się pontyfikaliami. Albo więc Teodoryk uzyskał indywidualną papieską zgodę na używanie infuły, albo jej umieszczenie na pieczęci należy uznać za uzurpację. Bardziej prawdopodobne wydaje się pierwsze rozwiązanie, ale nie można tego przesądzić.

Pieczęcie konwentów cysterskich z diecezji krakowskiej dostarczają istotnych informacji o ich władzy w obrębie opactw oraz o władzy duchowej. Poza konwentem mogilskim każdy z pozostałych dysponował pieczęcią po 1335 roku,

zgodnie z postanowieniami papieża Benedykta XII i kapituły generalnej zakonu. Od tej pory konwenty współpieczętowały dokumenty wystawiane przez opatów. Wcześniej nie miały takiej możliwości, czyli ich władza w klasztorach była dużo niższa. Jak wynika z przeprowadzonych badań, dla pieczęci konwentualnej (okrągłej) rezerwowano lewą stronę dokumentu, podczas gdy po prawej stronie przywieszano pieczęć opacką (przeważnie ostroowalną)[121]. Obrazuje to nadrzędną rolę opatów w stosunku do konwentów.

Na wszystkich omówionych pieczęciach konwentualnych obowiązkowo umieszczono wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem, głównej patronki każdego kościoła klasztornego cystersów. W ten sposób podkreślano jej opiekę nad wspólnotą zakonników. Pieczęcie te służyły zatem propagowaniu charakterystycznego dla „szarych mnichów" kultu maryjnego oraz ich podstawowych ideałów, czyli ubóstwa i prostoty. Dlatego też nie występują na nich postaci zakonników (wyjątek stanowią pieczęcie konwentu mogilskiego – nr II/1, II/5). W tym wszystkim wyrażała się władza duchowa konwentów.

Warto jeszcze odnotować, że na pieczęciach konwentualnych, także tych spoza diecezji krakowskiej, przedstawiano tylko najważniejszego z patronów kościoła (Matkę Bożą). Wobec tego, biorąc pod uwagę samo wyobrażenie napieczętne, można zaryzykować twierdzenie, że bardziej manifestowały one to, co było wspólne dla zakonu cystersów, niż to, co wyróżniało każdy z klasztorów. Elementem odróżniającym opactwa była naturalnie legenda napieczętna. Wprawdzie jest ona stereotypowa, zawierająca niewielką liczbę informacji, ale właśnie dzięki temu odbiorca mógł szybko zidentyfikować właściciela pieczęci.

Średniowieczne pieczęcie cysterskie z diecezji krakowskiej przynoszą zatem różnorodne informacje o zakresie władzy opatów i konwentów. Dowodzą, że w tego typu badaniach nie należy pomijać pieczęci. Wnioski płynące z ich analizy mogą bowiem wydatnie wzbogacić naszą wiedzę na temat funkcjonowania klasztorów w średniowieczu.

[121] Tylko pierwsza pieczęć konwentu mogilskiego (nr II/1) nie ma kształtu okrągłego – jest ostroowalna. Natomiast opaci mogilscy Jan Stecher (nr I/11), Paweł Paychbirner (nr I/13) i Tomasz (nr I/16) używali okrągłej pieczęci (Paweł Paychbirner posiadał także pieczęć ostroowalną – nr I/12).

MEDIEVAL CISTERCIAN SEALS FROM A DIOCESE OF KRAKOW AS A MATERIAL FOR HISTORICAL RESEARCH ON SCOPE OF REIGN BY ABBOTS AND CONVENTS

ABSTRACT

The main purpose of this article was to prove, that medieval seals from Cistercian monasteries in Diocese of Krakow (female convents did not occur here) can be found a reliable source of data in research on scope of reign by their owners, which are abbots and convents. Those are seals from five abbeys: Jędrzejów, Wąchock, Koprzywnica, Mogiła, Szczyrzyc. So far they have not been examined (except for Mogiła seals). The source material include 44 imprints from 29 seals. The research shows, that seals were usually made according to regulations of a General Chapter of Cistercian Order. In case of abbots seals, initially, they were small and nameless, with a picture of an abbot in a habit, holding baculus pastoralis and a book. By using them, abbots spreaded Cistercian ideals: poverty, austerity and simplicity. In this way they demonstrated their spiritual and pastoral reign over monks and secular over subjects. Even greater majesty has been displayed by seals since the second half of the XIV century. Their imprints include names, elements like canopy and footstool. Seals are much bigger and ornamented. However, seals didn't always show the full scope of reign. Mogiła seals from XV century pictured an abbot not wearing a mitre, although their owners could use it. According to a General Chapter almost every convent (excluding Mogiła) had seals after year 1335, increasing their position in a monastery. Every conventual seal had to hold a picture of Mother of God. Imprints didn't show monks (excluding Mogiła seals). Therefore seals were used to spread Saint Mary's cult and main Cistercian ideals. By doing that they expressed spiritual reign of convents.

KEYWORDS

Seal, monastery, cistercians, abbot, convent, monk, Mother of God, baculus pastoralis, mitre, scope of reign, iconography

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA ARCHIWALNE I DRUKOWANE

1. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, dok. perg. nr 1858, 1989, 2638, pap. nr 4434.
2. Archiwum Kapituły Katedralnej w Sandomierzu, dok. perg. nr 42.
3. Archiwum Klasztoru Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie, dok. perg. nr 59.
4. Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej, dok. perg. nr 131, 162, 322, 475, 518; Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 109.

5. Archiwum Narodowe w Krakowie, dok. perg. nr 203; Zbiór Pieczęci Luźnych, nr 80, 81, 85, 86.
6. Archiwum OO. Cystersów w Mogile, dok. perg. nr 34, 55, 111, 132, 133, 134, 208, 225.
7. Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Klasztor Cystersów w Koronowie (zespół nr 437), dok. perg. nr 4, 6.
8. Archiwum Państwowe we Wrocławiu, Rep. 55, dok. perg. nr 41 (105 a); Rep. 67, dok. perg. nr 14 (15); Rep. 125, dok. perg. nr 256 (270).
9. Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, dok. perg. nr 191, 243.
10. Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dok. perg. nr 2.
11. Biblioteka XX. Czartoryskich w Krakowie (zbiory Fundacji XX. Czartoryskich), dok. perg. nr 62, 473, 893, 911, 926, 973.
12. *Diplomata monasterii Clarae Tumbae prope Cracoviam*, ed. E. Janota, Cracoviae 1865.
13. *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, Lib. 9, eds. S. Budkowa et al., Varsaviae 1978.
14. *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej św. Wacława*, cz. 1, Kraków 1874.
15. *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257–1506*, cz. 2, 3 i 4, Kraków 1882.
16. *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 2, Wrocław 1959.
17. *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 3, Poznań 1879.
18. *Statuta Capitulorum Genaralium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1789*, t. 3, Louvain 1935.
19. *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, cz. 1, Lublin 1965.
20. *Zbiór dokumentów małopolskich*, t. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
21. *Zbiór dokumentów małopolskich*, t. 5, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.

OPRACOWANIA

1. Bandmann G., *Baldachin, Ciborium*, [w:] *Lexikon der christlichen Kunst*, Bd. 1, Rom 1968.
2. Bogacka K., *Insygnia biskupie w Polsce. Pierścień, pektorał, infuła XI–XVIII w.*, Warszawa 2008.
3. Bogacka K., *Pastorały w Polsce XI–XVIII w.*, Marki 2004.
4. Borkowska M., *Z dziejów opactwa cystersów w Wąchocku*, Kielce 1998.
5. Bukowski W., *Katalog opatów jędrzejowskich. Próba ustalenia chronologii*, [w:] *Cystersi w Polsce. W 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, red. D. Olszewski, Kielce 1990.
6. Daniluk M., Kiełtyka S., *Cystersi. Dzieje*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979.
7. Daniluk M., Leszczyński Z., *Cystersi. W Polsce*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979.
8. Derwich M., *Rola opata w koronacjach królów polskich*, [w:] *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w.*, red. J. Banszkiewicz, Warszawa 1994.

9. Dobosz J., Wetesko L., *Koprzywnica*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999.
10. Dobosz J., Wetesko L., *Wąchock*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999.
11. Dobosz J., Wetesko L., *Jędrzejów*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999.
12. Eberl I., *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, Kraków 2011.
13. Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001.
14. Gronowski M., *Insygnia władzy opackiej i ich symbolika*, [w:] *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002.
15. Gumowski M., *Handbuch der Polnischen Siegelkunde*, Graz 1966.
16. Hlebionek M., *Katalog pieczęci przy dokumentach samoistnych w zasobie Archiwum Państwowego w Bydgoszczy*, Warszawa 2012.
17. *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII–XX wieku*, oprac. F. Kiryk, Sandomierz 2010.
18. Karczewski D., *Materiały do sfragistyki opactwa pelplińskiego*, [w:] *Pelplin. 725 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. A. Dekański, Pelplin–Tczew 2002.
19. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3: *Województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 2: *Powiat iłżecki*, inwentaryzację przeprowadzili O. Puciata, Z. Świechowski, Warszawa 1957.
20. Kawka T., Leszczyński H., *Kacice-Mogiła*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999.
21. Kobielus S., *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989.
22. Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
23. Kozłowska-Budkowa Z., Szczur S., *Dzieje opactwa cystersów w Koprzywnicy do końca XIV wieku*, „Nasza Przeszłość" 1983, t. 60.
24. Kwiatkowska-Kopka B., *Ludźmierz-Szczyrzyc*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999.
25. Laag H., *Thron*, [w:] *Lexikon der christlichen Kunst*, Bd. 4, Rom 1972.
26. Madej H., *Cystersi. Sztuka sakralna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979.
27. Marszalska J. M., Graczyk W., *Opaci i przeorzy Klasztoru OO. Cystersów w Szczyrzycu od XIII do XX wieku*, Kraków 2006.
28. Mitkowski J., *Jan (2. poł. XIII w.)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 10, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
29. Moulin L., *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X–XV wiek)*, Warszawa 1986.
30. Mrozowski P., *Klęczenie w kulturze Zachodu Średniowiecznego: gest ekspiacji – postawa modlitewna*, „Kwartalnik Historyczny" 1988, t. 95.
31. Niwiński M., *Średniowieczni opaci klasztoru wąchockiego*, Kraków 1931.
32. *Nowy katalog dokumentów i listów Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*, oprac. A. Modlińska-Piekarz, Lublin 2012.

33. Pastoureau M., *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006.
34. Piekosiński F., *Pieczęcie polskie wieków średnich doby piastowskiej. Uzupełnienie*, Kraków 1936.
35. Piekosiński F., *Pieczęcie polskie wieków średnich*, część I: *Doba piastowska*, Kraków 1899.
36. Pikulski A., *Mitra. Studium historyczno-artystyczne*, Lublin 2002.
37. Puławski S., *Katalog czyli kronika Opatów XX. Cystersów w Koprzywnicy*, „Kronika Dyecezyi Sandomierskiej" 1911, R. IV.
38. Samsonowicz H., *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Poznań 2001.
39. Schmitt J. C., *Gest w średniowiecznej Europie*, Warszawa 2006.
40. Sczaniecki P., *„Pontyfikalia" tynieckich opatów w średniowieczu*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1976.
41. Starzyński M., *„Confraternitas cum monasterio de Mogila" – przyczynek do historii wrocławskiego klasztoru kanoników regularnych na Piasku w średniowieczu*, „Rocznik Krakowski" 2006, t. 72.
42. Starzyński M., *Geschichte des Wappens der Cisterciense*rabtei in Mogiła, „Analecta Cisterciensia" 2012, nr 62.
43. Starzyński M., *Herby i pieczęcie opactwa i opata klasztoru Cystersów w Mogile. Tradycja i współczesność*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura" 2010, nr 4.
44. Starzyński M., *Herby średniowiecznych opatów mogilskich*, Kraków 2005.
45. Starzyński M., *Katalog opatów mogilskich w średniowieczu*, „Nasza Przeszłość" 2003, t. 100.
46. Stawski M., *Benedykcja opata cysterskiego w średniowieczu*, [w:] *Pelplin. 725 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. A. Dekański, Pelplin–Tczew 2002.
47. Stożek J., *Cystersi. Duchowość*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979.
48. Stróżyk P., *Herby na pieczęciach cysterskich – wybrane zagadnienia*, [w:] *Pieczęcie herbowe – herby na pieczęciach*, red. W. Drelicharz, Z. Piech, Warszawa 2011.
49. Stróżyk P., *Herby na pieczęciach cysterskich. Tablice*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura" 2012–2013, nr 6.
50. Stróżyk P., *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie – Wągrowcu (cz. I)*, „Studia i Materiały do dziejów Pałuk", t. 4, red. A. M. Wyrwa, Poznań 2003.
51. Stróżyk P., *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie – Wągrowcu (część II)*, „Studia i Materiały do dziejów Pałuk", t. 6, red. A. M. Wyrwa, Warszawa 2006.
52. Stróżyk P., *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie – Wągrowcu (cz. III)*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura" 2012–2013, nr 6.
53. Stróżyk P., *Symbole władzy opata w przestrzeni klasztoru cysterskiego*, [w:] *Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich*, red. A. M. Wyrwa, Poznań–Katowice–Wąchock 2007.
54. Szymoniak M., *Stan i perspektywy badań nad średniowiecznymi pieczęciami klasztorów męskich w diecezji krakowskiej*, [w:] *Źródła staropolskie i nauki pomocnicze historii*, red. J. Rogulski, Kraków 2013.

55. Świechowski Z., *Geneza ornamentu architektonicznego w architekturze cysterskiej Małopolski*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, M. Pobóg-Lenartowicz, Opole–Wrocław 1996.
56. Tabor D., *Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*, Kraków 2004.
57. Weiss A., *Heraldyka kościelna*, [w:] *Encyklopedia katolicka,* t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993.
58. Wiszewski P., *Elementy natury na wizerunkach wybranych średniowiecznych pieczęci śląskich*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa 2000.
59. Wiszewski P., *Średniowieczna śląska pieczęć klasztorna jako środek przekazu informacji (XIII – 1 połowa XVI w.)*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*. *Zbiór studiów*, red. P. Dymmel, Lublin 1998.
60. Wójcik M. L., *Pieczęcie cystersów jemielnickich do połowy XVI wieku (z zespołu Rep. 85 Archiwum Państwowego we Wrocławiu)*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*. *Zbiór studiów*, red. P. Dymmel, Lublin 1998.
61. Wójcik M. L., *Pieczęcie opatów rudzkich*, [w:] *Klasztor cystersów w Rudach. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej odbytej 7 czerwca 2008 r. w Rudach*, red. N. Mika, Racibórz 2008.
62. Wójcik M. L., *Średniowieczne pieczęcie cystersów rudzkich*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań–Kraków–Mogiła, 5–10 października 1998*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000.
63. Zdanek M., *Opat Teodoryk i cystersi jędrzejowscy w 1. połowie XIII wieku*, [w:] *Cystersi – Jędrzejów – Ziemia Jędrzejowska. Wspólne dziedzictwo*, red. K. Ślusarek, Jędrzejów–Kraków 2006.
64. Zyglewski Z., *Pieczęcie klasztoru cystersów w Koronowie*, „Nasza Przeszłość" 2001, t. 96.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

ARTUR KARPACZ
(Uniwersytet Jagielloński)

TYPARIUSZ PIECZĘTNY Z DAWNEGO KOŚCIOŁA PW. ŚW. KATARZYNY ALEKSANDRYJSKIEJ W KRZESZOWIE A PRZESTRZEŃ WIEJSKIEJ ŚWIĄTYNI

STRESZCZENIE

Tekst dotyczy problematyki tłoka pieczętnego z kościoła parafialnego w Krzeszowie koło Żywca. Szczęśliwie zachowany do dzisiejszych czasów typariusz, pochodzący najprawdopodobniej z drugiej połowy XVIII wieku, zawiera ryte przedstawienie św. Katarzyny Aleksandryjskiej, patronki dawnego kościoła filialnego w Krzeszowie. Autor poddaje analizie sam tłok w ujęciu kościelno-prawnym, semiotycznym oraz formalnym. Następnie szuka związków pomiędzy wyobrażeniem odciśniętym na pieczęciach wykonanych za pomocą wzmiankowanego typariusza (oraz kolejnych stempli tuszowych) a wezwaniem kościoła krzeszowskiego i ikonografią świętych patronów tej świątyni.

SŁOWA KLUCZOWE

Krzeszów, kościół, świątynia, św. Katarzyna, parafia, pieczęć, tłok, sfragistyka, wyobrażenie, symbol, legenda, księgi metrykalne, *patrocinium*, semiotyka, znak ikoniczny, święty patron

INFORMACJE O AUTORZE

Artur Karpacz
Zakład Nauk Pomocniczych Historii
Uniwersytet Jagielloński
artur.karpacz@gmail.com

WSTĘP

Badania nad sfragistyką kościelną od dawna cieszą się dużym zainteresowaniem wśród historyków, zwłaszcza kiedy spojrzymy na opracowania dotyczące pieczęci biskupich, kapitulnych i klasztornych[1]. Niewątpliwie jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest bogactwo wyobrażeń występujących na pieczęciach, a co za tym idzie różnorodność programów ideowych, niekiedy kluczowych dla zrozumienia sytuacji społecznej, politycznej, a przede wszystkim religijnej danej epoki. Nieco inaczej na tym tle wyglądają badania nad pieczęciami parafialnymi, które przez długi czas były pomijane przez historyków ze względu na powszechną od lat sześćdziesiątych XX wieku opinię, że nie prezentują one żadnej wartości artystycznej i merytorycznej[2]. Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero w ostatnich latach, wraz z ukazaniem się w 2004 roku tekstu

---

[1] Zob. E. Gigilewicz, *Pieczęcie biskupów warmińskich jako źródło heraldyczne*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, red. P. Dymmel, Lublin 1998, s. 73–87; P. Jóźwiak, *Pieczęcie biskupów wrocławskich do 1376 roku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo. Studia historyczno-prawne", 264, 1999, s. 25–56; K. Łatak, *Średniowieczne pieczęcie klasztoru kanoników regularnych w Krakowie*, „Echa Przeszłości", 3, 2002, s. 19–25; J. Obłąk, *Pieczęcie kancelarii biskupiej i kapitulnej na Warmii,* „Rocznik Olsztyński", 2, 1959, s. 119–134; J. Pakulski, *Średniowieczne pieczęcie biskupów i kapituły włocławskiej oraz ich symbolika*, [w:] *Religijność na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej w czasach staropolskich*, red. A. Mietz, Włocławek 2003, s. 70–77; idem, *Średniowieczne pieczęcie prałatów i kanoników kapituł katedralnych metropolii gnieźnieńskiej*, [w:] *Duchowieństwo kapitulne w Polsce średniowiecznej i wczesnonowożytnej*, red. A. Radzimiński, Toruń 2000, s. 177–198; P. Pokora, *Herby na pieczęciach episkopatu doby jagiellońskiej (do końca XV wieku*), [w:] *Pieczęcie herbowe. Herby na pieczęciach*, red. W. Drelicharz, Z. Piech, Warszawa 2011, s. 109–190; M. Starnawska, *Pieczęcie zakonów krzyżowych na ziemiach polskich w średniowieczu jako źródło do ich dziejów. Perspektywy badawcze*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, op. cit., s. 89–119; P. Stróżyk, *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie-Wągrowcu (cz. 1)*, [w:] *Studia i materiały do dziejów Pałuk*, t. 4, red. M. A. Wyrwa, Poznań 2003, s. 179–202; idem, *Herby na pieczęciach cysterskich – wybrane zagadnienia*, [w:] *Pieczęcie herbowe. Herby na pieczęciach*, op. cit., s. 191–216; P. Wiszewski, *Herb mało użyteczny. O słabości tradycji heraldycznej wybranych klasztorów żeńskich na Śląsku (XIII–1 połowa XIX w.)*, [w:] *Polska heraldyka kościelna. Stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński, A. Weiss, Warszawa 2004, s. 59–77; idem, *Średniowieczna śląska pieczęć klasztorna jako środek przekazu informacji (XIII–1 połowa XVI w.)*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, op. cit., s. 11–29; L. Wójcik, *Heraldyka klasztorów cysterskich na Śląsku*, [w:] *Polska heraldyka kościelna...*, op. cit., s. 43–58; idem, *Średniowieczne pieczęcie cystersów rudzkich*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy środkowej*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 405–415.

[2] *Sfragistyka*, oprac. M. Gumowski, M. Haisig, S. Mikucki, Warszawa 1960, s. 217.

Marcina Hlebionka[3]. Następnie kwestia ikonografii pieczęci administracji kościelnej regionu radomszczańskiego została podniesiona przez Pawła Wolnickiego[4]. Jednak największy przełom w badaniach nad poruszaną przeze mnie problematyką wniosły prace Marka Adamczewskiego z 2006 i 2010 roku[5]. Zawierają one najobszerniejsze i najbardziej wnikliwe omówienia kwestii genezy pieczęci parafialnych i dekanalnych, a także błyskotliwe analizy i interpretacje wyobrażeń napieczętnych. Ponadto, pokazują różne metody badań tego tematu, łącząc sfragistykę z ikonografią i prawodawstwem kościelnym. Postulaty stawiane przez Adamczewskiego, dotyczące konieczności dalszych badań nad pieczęciami parafialnymi w różnych regionach Polski, częściowo doczekały się realizacji we wspólnym tekście Tomasza Kałuskiego i Ilony Matejko z 2012 roku[6]. Znajdziemy tam również nowatorskie spojrzenie metodologiczne na ikonografię pieczęci parafii wiejskich, znajdujących się poza granicami ówczesnej Rzeczypospolitej[7].

PIECZĘĆ W SYSTEMIE SFRAGISTYCZNYM KOŚCIOŁÓW PARAFIALNYCH

Narodziny pieczęci parafialnych w Polsce ściśle wiążą się z zaleceniami prawa kanonicznego na temat uwierzytelniania dokumentów wychodzących z parafii[8]. Już na synodzie w Łęczycy w 1257 roku nakazano, aby plebani

[3] M. Hlebionek, *W połowie drogi do herbu. Ze studiów nad pieczęciami gmin wyznaniowych na przełomie XVIII i XIX w.*, [w:] *Polska heraldyka kościelna...*, op. cit., s. 154–176.

[4] P. Wolnicki, *Pieczęcie kancelarii kościelnych regionu radomszczańskiego w pierwszej połowie XIX stulecia*, „Nasza Przeszłość", CVIII, 2007, s. 235–260.

[5] M. Adamczewski, *Ikonografia pieczęci kościołów parafialnych dekanatu Szadkowskiego w wizytacjach kanonicznych z przełomu XVIII i XIX wieku*, „Biuletyn Szadkowski", VI, 2006, s. 69–109; idem, *Pieczęcie urzędowe władz lokalnych z obszaru Polski centralnej. Część 1. Pieczęcie władz kościelnych do połowy XX wieku*, Łódź 2010.

[6] T. Kałuski, I. Matejko, *Treści ideowe pieczęci parafii wiejskich na obszarze archidiakonatu głogowskiego (XVIII–XX w.)*, [w:] *Wieś w heraldyce i sfragistyce polskiej*, red. A. Gut i P. Gut, Warszawa 2012, s. 149–172.

[7] Por. E. Bünz, P. Kubin, *Sigillum Petri plebani de Glathovia. Ein spätmittelalterliches Pfarresiegel aus Klattau (Böhmen)*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde", Bd. 50, 2004, s. 35–45; E. Bünz, *Spätmittelalterliche Pfarrei und Pfarresiegel*, [w:] *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung im Mittelalter*, hrsg. v. G. Signori, Darmstadt 2007, s. 31–43.

[8] Niewątpliwie miało to związek z pojawieniem się w połowie XII wieku pojęcia pieczęci autentycznej (*sigillum autenthicum*), zatwierdzonej prawnie przez papieża Aleksandra III bullą *De fide instrumentorum* w 1166 roku – M. Hlebionek, *Standardy*

opatrywali wszelką korespondencję pieczęcią z nazwą kościoła, przy którym pełnią posługę[9]. Zapis synodu pomezańskiego z 1411 roku dodaje polecenie o umieszczaniu wyobrażeń świętych patronów świątyń w polu pieczęci[10]. Jednak w większości przypadków średniowieczne dokumenty parafialne były uwierzytelniane osobistymi herbowymi pieczęciami proboszczów[11]. Zmieniły to dopiero postanowienia soboru trydenckiego (1545–1563), przyjęte przez polskie duchowieństwo w 1577 roku. Plebani zostali zobowiązani do prowadzenia dokumentacji parafialnej w formie ksiąg ochrzczonych (*Libri baptisatorum*), zaślubionych (*Libri copulatorum*) i zmarłych (*Libri mortuorum*)[12]. Wykonywanie czynności urzędowych przez proboszczów wymusiło powstanie kancelarii parafialnych, które pełniąc funkcję urzędów, musiały posiadać własną pieczęć. Regulację dotyczącą poprawnego uwierzytelniania aktów opuszczających kancelarie przykościelne wydał arcybiskup gnieźnieński Władysław Łubieński (1759–1767) w połowie XVIII wieku. Nałożył on na plebanów i dziekanów obowiązek składania podpisów i odciskania pieczęci miejscowej świątyni oraz pieczęci dziekańskiej pod protokołami wizytacyjnymi[13]. Ponadto, zdolność proboszczów do poświadczania wypisów z metryk kościelnych wymagała posłużenia się uniwersalną pieczęcią gminy wyznaniowej, reprezentującą silniej pozycję parafii niż osobisty stempel plebana[14].

---

międzynarodowe w archiwalnym opisie materiałów sfragistycznych. Przykład francuski i włoski, [w:] *Toruńskie konfrontacje archiwalne*, T. III. *Archiwistyka między różnorodnością a standaryzacją*, red. W. Chorążyczewski i A. Rosa, Toruń 2013, s. 220.

[9] *Item statuimus, ut omnes ecclesiarium rectores teneantur habere sigilla sub nomine ecclesiarium suarum, ut litteras que ad eos dirigentur restituant sigillatas*. Zob. *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski*, t. I, Poznań 1877, nr 361; *Synody prowincjonalne oraz czynności Funkcjonaryuszów Apostolskich w Polsce do r. 1357*, red. T. Gromnicki, Kraków 1885, s. 87.

[10] J. Pakulski, *Średniowieczne pieczęcie*..., op. cit., 194–196.

[11] M. Adamczewski, *Pieczęcie urzędowe*…, op. cit., s. 120.

[12] H. E. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 278.

[13] Z powodu reorganizacji dekanatów, zapoczątkowanej już na synodzie poznańskim w 1720 roku przez abpa Stanisława Szembeka, większość postanowień statutów dotyczyła dziekanów. Miejsce pracy kancelaryjnej dziekana nazwano wówczas urzędem (*officialis*), a dziekanów zobowiązano między innymi do pieczętowania ekstraktów z metryk kościelnych kierowanych do władz świeckich. – zob. M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, „Prawo Kanoniczne", 3, 1960, s. 120, 174–175; P. Wolnicki, op. cit., s. 242.

[14] M. Adamczewski, *Pieczęcie urzędowe*…, op. cit., s. 124.

PIECZĘĆ W UJĘCIU SEMIOTYCZNYM

Decyzję o wykonaniu pieczęci parafialnej podejmował zapewne sam proboszcz w oparciu o obowiązujące normy, określające treść legend otokowych i schemat wyobrażeń napieczętnych, opartych na dawno już ukształtowanej ikonografii świętych chrześcijańskich. Pierwsze przekazywały odbiorcy cenny komunikat o dysponencie tłoka – jego kategorii kościelno-prawnej (parafia, dekanat), zasięgu terytorialnym (parafia, dekanat, diecezja) i niekiedy *patrocinium* (święci patronowie kościołów, lokalni święci czy nawet święci diecezjalni)[15]. Pod kątem legend Marek Adamczewski dzieli pieczęcie parafialne z terenu Polski centralnej na kilka grup, zaznaczając jednocześnie, że mocno rozbudowane legendy były rzadkością[16]. Formułowano je raczej według prostych zasad, skupiając się przede wszystkim na identyfikacji właściciela pieczęci[17]. Obowiązującym językiem była nadal łacina, co wynikało z ciągłego używania jej w liturgii oraz w innych kancelariach kościelnych[18].

Najważniejszym elementem komunikatu sfragistycznego było wyobrażenie napieczętne, stanowiące główny nośnik treści ideowych. Jego funkcję należy wiązać z siłą przekazu wizualnego, który miał katechizować niepiśmiennych wiernych skuteczniej aniżeli liczne traktaty teologiczne[19]. Postrzegając te przedstawienia w kategorii znaku, wkraczamy na grunt semiotyki[20]. W przypadku

[15] Ibidem, s. 125.

[16] Są to między innymi stemple napisowe, stemple z monogramami MARIA i IHS, pieczęcie przywołujące wezwanie kościoła parafialnego, pieczęcie wskazujące na świętych jako dysponentów tłoków, pieczęcie akcentujące patronat świętego nad lokalną społecznością, pieczęcie z imionami świętych w otoku lub w polu pieczętnym, pieczęcie identyfikujące dekanaty i granice diecezji czy pieczęcie polskojęzyczne (sic!) – ibidem, s. 124–134.

[17] Z kolei moja dotychczasowa kwerenda pokazuje, że w diecezji krakowskiej pieczęcie parafialne zawierały zazwyczaj podwójną informację, określając związki świątyń z dekanatem i diecezją. Przykładem może być tutaj typariusz pieczętny z kościoła pw. św. Wincentego w Krakowie-Pleszowie z 1750 roku, z legendą: * SIGILL(UM) : ECCLE(SIAE) : PAR(OCHIA)L(IS) : PLESZOVIEN(SIS) : DECANAT(UM) : PROSSOVIC(ENSIS) : DIO(ECESIS) : CRAC(OVIENSIS).

[18] W odróżnieniu do kancelarii urzędów świeckich, w których coraz częściej pojawiał się język polski – zob. B. Kaczmarczyk, *Język polski w kancelarii królewskiej w pierwszej połowie XVI wieku*, Wrocław 2003.

[19] Już św. Grzegorz Wielki (papież) pisał: „niechaj malarstwo zapełnia kościoły, aby ci którzy nie umieją czytać, mogli przynajmniej z murów poznać to, czego nie mogą dowiedzieć się z manuskryptów" – A. Brykczyński, *Podręcznik praktyczny ikonografii chrześcijańskiej*, Warszawa 1894, s. 12–13. Opinię tę możemy odnieść również do ikonografii pieczęci.

[20] Rozumianej tutaj według triadycznego podziału Charlesa W. Morrisa na elementy syntaktyczne (relacja między znakami), semantyczne (relacja między znakiem a jego

pieczęci parafialnych posługiwano się najczęściej uproszczonymi wizerunkami, odwołującymi się do świętych patronów kościołów bądź innych świętych w jakiś sposób związanych z danym miejscem (podwójne wezwanie, lokalny święty, patron dekanatu lub diecezji, kult cudownego obrazu bądź rzeźby etc.). Wydaje się, że było to naturalne rozwiązanie z religijnego i prawnego punktu widzenia[21]. Wyobrażenia te zawierają duży ładunek informacyjny, zwłaszcza w warstwie ikonicznej i symbolicznej. Pierwsza nawiązuje do sytuacji, w której znak wywołuje myśl o jakimś innym przedmiocie na zasadzie podobieństwa w wyglądzie[22]. Jeżeli swoje znaczenie zawdzięcza konwencji, bez której nie da się go odczytać, wtedy mówimy o znakach umownych[23]. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że znaki ikoniczne mogą reprezentować tylko przedmioty postrzegalne zmysłowo, podczas gdy znaki umowne odnoszą się do wszelkiej materii[24]. Co więcej, pełnią one trojaką funkcję: reprezentacyjną (prezentują przedmiot inny niż on sam), komunikatywną (wywołują myśl o tym przedmiocie) oraz ekspresyjną (wyrażają zamysł swojego twórcy, jeżeli zostały wytworzone przez osobę żyjącą)[25]. W kontekście niniejszych rozważań wszystkie te funkcje wydają się niezwykle ważne. Poprawne odczytanie znaku, „[…] w odniesieniu do danej społeczności i na danym etapie historii", umożliwia zrozumienie intencji wystawcy dokumentu oraz rozszyfrowanie komunikatu przez odbiorcę[26]. Treści zawarte na pieczęciach parafialnych musiały być znane obu stronom, co zapewniało ich długoletnie używanie w praktyce kancelaryjnej. Niestety dynamicznie zmieniający się charakter znaków nastręcza niekiedy trudności interpretacyjnych, zwłaszcza jeżeli spojrzymy na ich war-

---

desygnatem) i pragmatyczne (relacja między znakiem a jego użytkownikiem) – J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982, s. 227–302.

[21] Zastanawiają zatem przypadki, w których odstąpiono o tych nieformalnych reguł. Mogło to wynikać ze słabej tradycji religijnej niektórych parafii czy częstych zmian kolejności wezwań w *patrociniach* złożonych, na przykład podczas opisu kościołów w trakcie wizytacji biskupich lub konsekracji nowych obiektów po klęskach żywiołowych – M. Adamczewski, *Pieczęcie urzędowe*…, op. cit., s. 142, 144.

[22] M. Wallis, *Sztuki i znaki – Pisma semiotyczne*, Warszawa 1983, s. 31.

[23] Zaliczamy do nich wszystkie znaki rozpoznawcze, własnościowe, osobowe czy prawne – zob. Z. Piech, *Znak jako przedmiot badań historycznych*, [w:] *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, cz. 2, red. J. Staszewski, Gdańsk–Toruń 1995, s. 256.

[24] Nie oznacza to jednak, że wszystkie znaki ikoniczne są ubogie w swej treści. Obok takowych (zwanych potocznie „schematami") Wallis wymienia „pleromaty": znaki bogate w szczegóły o wielu poziomach znaczeń – zob. M. Wallis, op. cit., s. 41–43.

[25] Podczas gdy znaki ikoniczne spełniają tylko dwie pierwsze funkcje: reprezentatywną i komunikatywną – ibidem, s. 33–34, 37–38.

[26] M. Pastoreau, *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006, s. 28.

stwę symboliczną[27]. Samo powstawanie symbolu jest stopniowe i zaczyna się od wyrwania przedmiotu z naturalnego kontekstu. Później dochodzi do połączenia go z innymi znakami ikonicznymi, dzięki czemu tworzy się znacząca całość[28]. Nie traci on bynajmniej swojej funkcji znaczeniowej, lecz nawet zyskuje funkcję ewokowania głębszych, ponadczasowych treści[29]. Ponadto, dzięki asocjacjom kulturowym wskazuje na pozycję społeczną i aspiracje użytkowników oraz przekazuje bezcenne informacje o właścicielu przedmiotu[30]. Wspomniane problemy w interpretacji może sprawiać jedynie fakt, że między symbolem a jego desygnatem zachodzi bardzo słaba więź, na zasadzie metafory czy metonimii, łatwa do przeoczenia i nie zawsze zrozumiała dla odbiorców[31].

STRUKTURA FORMALNA I DATACJA TŁOKA PIECZĘTNEGO Z DAWNEGO KOŚCIOŁA PW. ŚW. KATARZYNY ALEKSANDRYJSKIEJ W KRZESZOWIE

Badania nad sfragistyką parafialną określa dziś zakres bazy źródłowej. W większości są to dokumenty XIX-wieczne o charakterze zarówno czasowym (korespondencja z konsystorzem biskupim, wikariuszem generalnym diecezji czy urzędami oficjalatu), jak i wieczystym (księgi metrykalne)[32]. Pieczęcie odciśnięte na nich bez cienia wątpliwości wskazują na kościół parafialny jako dysponenta tłoka. Obok zazwyczaj pojawia się podpis proboszcza wraz z datą sporządzenia dokumentu[33].

---

[27] Gdzie symbol jest definiowany przez Mieczysława Wallisa jako „przedmiot spostrzegany zmysłowo, istniejący w przyrodzie albo wytworzony lub używany przez człowieka i mający zdolność wywoływania w odbiorcy myśli o przedmiocie innym niż on sam, […] na podstawie pewnej analogii między nim a tamtym przedmiotem, analogii dalekiej i trudno uchwytnej" – M. Wallis, op. cit., s. 56.

[28] S. Wysłouch, *Znak ikoniczny jako symbol*, [w:] *Posługiwanie się znakami*, red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Wrocław 1991, s. 132.

[29] Należy pamiętać o zasadzie, że każdy symbol jest znakiem, ale nie każdy znak jest symbolem – Z. Piech, op. cit., s. 257.

[30] Ibidem.

[31] J. Pelc, op. cit., s, 169–170.

[32] W Krzeszowie zachowała się bardzo bogata dokumentacja kancelaryjna z okresu przynależności parafii do diecezji tarnowskiej (od 1782 roku) i krakowskiej (od 1880 roku). Niestety zły stan zachowania i ogrom materiału archiwalnego spowodował, że niniejszy tekst oparłem w dużej mierze na zasobach Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

[33] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKKM), APA 166 Krzeszów, korespondencja z Konsystorzem Biskupim w Krakowie, lata 1882–1892.

Jak już wcześniej wspomniałem, forma i treść pieczęci parafialnych zależała w dużej mierze od inwencji proboszczów, umiejętności grawerów oraz konwencji właściwej tego typu zabytkom. Plebani mieli w zasadzie pełną decyzyjność w tej materii, ograniczoną jedynie wzorcami ikonograficznymi lub zaleceniami zwierzchników czy fundatorów świątyń[34]. Ponieważ najczęściej na pieczęciach parafialnych umieszczano postać patrona lokalnej społeczności, wybór motywu determinowało *patrocinium* kościoła lub szczególny kult świętych w danym miejscu. Z kolei od grawera zależało, aby komunikat zawarty w przedstawieniu był jednoznacznie czytelny i bez żadnych wątpliwości określał właściciela. W przypadku Krzeszowa zachował się typariusz pieczętny ze starego kościoła pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej (Ryc. 1)[35]. Jest to metalowy tłok z wywiniętą krawędzią i pierścieniem u nasady, owalny, o wymiarach 47×40 mm. Łącznie z cylindrycznym, drewnianym uchwytem, wciętym w połowie wysokości i płasko zakończonym, mierzy 103 mm. Tłok pieczętny, przechowywany wtórnie w metalowym pudełku przeznaczonym na późniejszy, tuszowy stempel parafialny (Ryc. 2), przetrwał do dnia dzisiejszego w stanie dobrym (widoczne jedynie nieliczne ubytki i zaciemnienia drewna). Jego matrycę zdobi ryta legenda otokowa o treści: SIGILLUM · ECCLESIAE · KRZESZOW, rozpoczynająca się nie jak zazwyczaj w górnej części, lecz na wysokości „godziny dziewiątej". Oddzielona została imitacją splecionego sznurka od wyobrażenia św. Katarzyny Aleksandryjskiej, patronki miejscowej świątyni. Pochodząca z królewskiego rodu panującego w Egipcie gorliwa chrześcijanka w obliczu prześladowań nie wyrzekła się wiary, za co poddano ją torturom, a następnie ścięto z rozkazu cesarza rzymskiego Maksencjusza w 305 roku[36]. Świętą przestawiono tutaj zgodnie z obowiązującym typem ikonograficznym, w postawie stojącej, ubraną w długą suknię i obszerny płaszcz, spięty na piersi okrągłą zaponą[37]. Jej głowę, ujętą w promienisty nimb, zdobi korona, szyję zdobi podwójnie skręcony łańcuch z pereł. W prawej ręce trzyma miecz skierowany sztychem w dół, a w lewej gałązkę palmową uniesioną do góry. Stopy wspiera na kole egzekucyjnym, które przypomina o jej męczeńskiej śmierci, podobnie jak dwa drzewa granatowca ustawione po bokach (Ryc. 3)[38].

[34] M. Adamczewski, *Pieczęcie urzędowe*…, op. cit., s. 124–125.

[35] Materiał fotograficzny prezentuję dzięki uprzejmości dra Józefa Skrabskiego, kierownika grantu naukowego pt. *Rzemiosło artystyczne w kościołach Archidiecezji Krakowskiej* (nr 11H 12 0116 81), dzięki któremu udało mi się dotrzeć do omawianego poniżej typariusza pieczętnego.

[36] J. Zbiciak, *Katarzyna Aleksandryjska. I. Życie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, T. VIII, Lublin 2000, s. 986. Tam też dalsza literatura.

[37] M. Jacniacka, *Katarzyna Aleksandryjska. V. Ikonografia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, op. cit., s. 987.

[38] „Owoc granatu […] symbolizował przede wszystkim […] mękę Pańską, a także męczenników, którzy wyzbywali się wad i grzechów krwawych […]. Moc bowiem

Odciski wykonane za pomocą krzeszowskiego tłoka znajdziemy w kopiach akt metrykalnych, przesłanych do Kurii Krakowskiej po odnowieniu diecezji w 1880 roku[39]. Łącznie są to trzydzieści dwa odciski z lat 1880–1889 (po dwanaście przy kopiach metryk chrztów i ślubów oraz osiem przy kopii metryk zgonów)[40]. Umieszczano je na stronie głównej bądź odwrocie ostatniej karty, tuż pod informacją o sporządzonej kopii dokumentu i podpisem proboszcza oraz dziekana. Niestety stan zachowania odcisków nie jest zadowalający – stosowany czerwony lub bordowy lak wykruszył się na przestrzeni lat, a próby odciśnięcia typariusza w atramencie (sic!) spowodowały niepełne przeniesienie przedstawienia z jego awersu na dokument (Ryc. 4). Jednak przede wszystkim określenia wymaga datacja pieczęci. Najwcześniej odciski pojawiają się w 1880 roku, czyli w momencie reaktywacji parafii w Krzeszowie po 245 latach filialnej zależności od fary w Suchej Beskidzkiej[41]. Nie wydaje się zatem, żeby niniejszy tłok został sporządzony właśnie z tej okazji. Zakładając, że musiało to być niezwykle ważne wydarzenie dla całej lokalnej społeczności, proboszcz zdecydowałby się raczej na zamówienie nowego typariusza, podkreślającego zmieniony stan rzeczy. Takowy rzeczywiście powstał i był używany dopiero od 1891 roku[42]. Jest to owalny stempel tuszowy, o wymiarach 35×31 mm, z legendą rozpoczynającą się w okolicach „godziny siódmej" o treści: SIGILLUM ECCLESIAE PAROCHIALIS in KRZESZÓW S(anc)T(a) CATHERINA V(irgina) M(artyr). W polu znalazło się skonwencjonalizowane przedstawienie św. Katarzyny do pasa, ubranej w suknię i koronę, z nimbem wokół głowy, palmą męczeństwa w dłoni i kołem do łamania w oddali (Ryc. 5). Tymczasem legenda otokowa w interesującym nas tłoku nie zawiera charakterystycznego wyrażenia *parochialis*, a przedstawienie wyryte na jego matrycy jest nieco uproszczone,

---

i czerwień granatu wskazuje na cierpliwość podczas cierpienia" – S. Kobielus, *Florarium christianum, Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006, s. 81.

[39] B. Kumor, *Ustrój i organizacja kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 173.

[40] AKKM, *Kopie metryk parafii Krzeszów*, 1880–1889.

[41] AKKM, APA 166 Krzeszów, *Akt fundacji*, 1880 r. Pierwotnie świątynia w Krzeszowie (do 1772 roku) administracyjnie podlegała dziekanowi zatorskiemu. Po rozbiorach Rzeczypospolitej i powołaniu diecezji tarnowskiej w 1786 roku, zgodnie z reorganizacją terytorialno-kościelną Galicji, parafia w Suchej wraz z Krzeszowem trafiły do Cyrkułu Myślenice (później Wadowice) i dekanatu Żywiec. W 1843 roku kolejna reorganizacja objęła dekanaty, co spowodowało przeniesienie probostwa w Suchej do nowo utworzonego dekanatu makowskiego – B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985, s. 13, 63, 106, 552–553.

[42] AKKM, IPK. A. 105, *Kopia Odpisu inwentarza nowoutworzonego rzym. – kat. Probostwa w Krzeszowie w powiecie Żywieckim* […], odcisk z 8 lipca 1891.

stylowo odpowiadające produkcji z drugiej połowy XVIII wieku[43]. Niestety nie znamy odcisków z tego okresu. Kwerenda w parafii oraz w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie wskazuje, że świątynia w Krzeszowie używała pieczęci dopiero od 1845 roku, po włączeniu do dekanatu makowskiego[44]. Świadczą o tym liczne odciski lakowe, papierowe i tuszowe, wykonane za pomocą jednego typariusza (Ryc. 6, 7). Owalne pieczęcie o wymiarach 35×30 mm zawierają w polu wyobrażenie stojącej św. Katarzyny z koroną na głowie. Ubrana w długą suknię i rozwiany płaszcz, w prawej dłoni trzyma palmę męczeństwa, a w lewej bicz z żył wołowych, którym miano ją smagać podczas tortur. W tle możemy dostrzec fragment koła egzekucyjnego, a po obu stronach przedstawienia podzieloną datę 18 (po prawej) i 45 (po lewej) wraz na napisem objaśniającym poniżej. W takiej sytuacji pełna legenda otokowa brzmi: SIGILLVM ECCLESIAE KRZESZOVIENSIS DIECESIS TARNOV(iensis) S(ancta) CATHERINA V(irgina) M(artyr)[45]. Jak mogliśmy zaobserwować, pieczęcie te pojawiają się w kopiach ksiąg metrykalnych razem z odciskiem omawianego tutaj tłoka i niekiedy pieczęcią dekanatu makowskiego (Ryc. 8). Z prawnego punktu widzenia posługiwanie się nieaktualnym typariuszem w obliczu nowej sytuacji administracyjnej parafii powinno skutkować nieważnością dokumentu. Wiemy jednak, że zasady te nie były do końca przestrzegane w praktyce kancelaryjnej kościołów parafialnych[46]. Użycie tłoka mogło wynikać z ergonomii pracy i względów czysto praktycznych. Po reaktywacji diecezji krakowskiej i zerwaniu zależności łączącej świątynię w Krzeszowie z farą w Suchej Beskidzkiej proboszcz zapewne świadomie użył obu pieczęci. Jednej, z datą 1845, z racji nieposiadania jeszcze nowego typariusza oraz faktu, że odcisk ten był czytelny dla szerokiej rzeszy odbiorców. Drugiej natomiast, jeżeli przyjmiemy założenie, że rzeczywiście pochodzi z drugiej połowy XVIII wieku, dla podkreślenia dawnych, przedrozbiorowych związków kościoła w Krzeszowie z odrodzonym biskupstwem w Krakowie.

[43] M. Adamczewski, *Pieczęcie urzędowe*…, op. cit., s. 141.

[44] Patrz przyp. 41.

[45] AKKM, APA 166 Krzeszów, korespondencja z Konsystorzem Biskupim w Krakowie, 1878–1892.

[46] M. Adamczewski, *Pieczęcie urzędowe*…, op. cit., s. 142.



Ryc. 1. Tłok pieczętny z dawnego kościoła pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie, widok ogólny (fot. A. Karpacz)



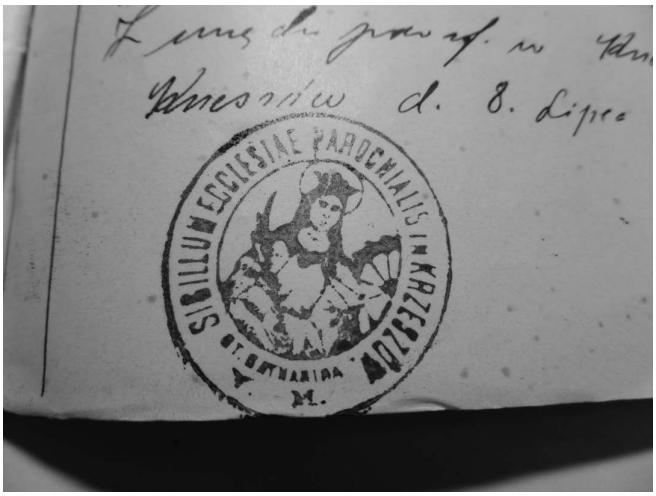
Ryc. 2. Pudełko na stempel tuszowy z dawnego kościoła parafialnego pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie (fot. A. Karpacz)



Ryc. 3. Awers tłoka pieczętnego z dawnego kościoła
pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie (fot. A. Karpacz)



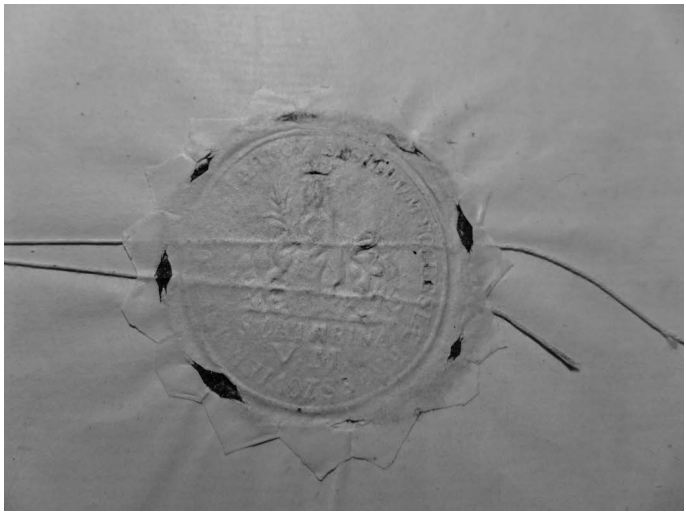
Ryc. 4. Odcisk pieczęci w bordowym laku, dawny kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie, AKKM, *Copiae Copulatorum Parochiae Krzeszów*, 12 stycznia 1886 (fot. A. Karpacz)



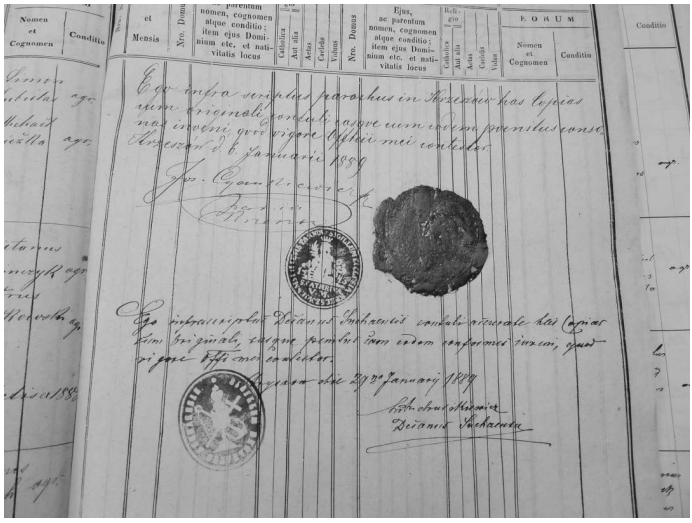
Ryc. 5. Odcisk stempla tuszowego z dawnego kościoła pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie, AKKM, IPK. A. 105, *Kopia Odpisu inwentarza nowoutworzonego rzym. – kat. Probostwa w Krzeszowie w powiecie Żywieckim* […], odcisk z 8 Lipca 1891 (fot. A. Karpacz)



Ryc. 6. Odcisk pieczęci w bordowym laku, dawny kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie, AKKM, APA 166 Krzeszów, Korespondencja z Konsystorzem Biskupim w Tarnowie, 12 marca 1879 r.6 (fot. A. Karpacz)



Ryc. 7. Odcisk pieczęci na podkładce papierowej, dawny kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie, AKKM, APA 166 Krzeszów, Korespondencja z Wysokim C. K. Namiestnictwem we Lwowie, 19 luty 1878 r. (fot. A. Karpacz)



Ryc. 8. Odcisk pieczęci w bordowym laku i granatowym tuszu, dawny kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie oraz odcisk pieczęci dekanatu makowskiego w czarnym tuszu, AKKM, *Copiae Natorum Parochiae Krzeszów*, 29 stycznia 1889 r. (fot. A. Karpacz)



Ryc. 9. Obraz *Mistyczne Zaślubiny św. Katarzyny*, olej na płótnie, 1663 r., dawny kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krzeszowie (fot. R. Nestorow)



Ryc. 10. Świątynia pw. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy
w Krzeszowie, 1903 r., widok od pd. – zach. (fot. R. Nestorow)



Ryc. 11. Kopia ikony Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w ołtarzu głównym w świątyni pw. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Krzeszowie, po 1903 r. (fot. T. Śliwiński)

IKONOGRAFIA ŚW. KATARZYNY ALEKSANDRYJSKIEJ W PRZESTRZENI KOŚCIELNEJ NA PRZYKŁADZIE KRZESZOWA

Wezwania większości obiektów sakralnych w dużej mierze determinowały ich ikonografię, zarówno w zakresie małej architektury, jak i rzeźby, malarstwa czy rzemiosła artystycznego. Nie inaczej było w przypadku Krzeszowa, gdzie parafia istniała przed 1355 rokiem[47]. Wizytacja kanonicza z polecenia biskupa krakowskiego kardynała Jerzego Radziwiłła z 1598 roku podaje, że we wsi stoi niekonsekrowany, drewniany kościół pw. św. Katarzyny, wybudowany w miejscu starego[48]. Kolejne wizytacje z lat 1602 i 1610 odnotowują zły stan świątyni i braki w posłudze kapłańskiej, co musiało wpłynąć na decyzję o budowie nowego obiektu[49]. Prace rozpoczęte w 1614 roku z inicjatywy Piotra Komorowskiego, starosty oświęcimskiego, hrabiego na Liptowie i Orawie oraz właściciela tak zwanego państwa suskiego[50], zakończono rok później dzięki pomocy miejscowych cieśli – niejakich Babickiego i Gratiasa[51]. Niestety konsekracja nowo ufundowanego kościoła w Suchej położyła kres działalności parafii w Krzeszowie, którą zredukowano do funkcji świątyni filialnej, zarządzanej od 1635 roku przez sprowadzonych z Kazimierza pod Krakowem Kanoników Regularnych[52]. Z inicjatywy proboszcza suskiego Stefana Ranatowicza[53] i administratora krzeszowskiego Kazimierza Konrada w 1653 roku erygowano Bractwo św. Anny[54].

[47] *Monumenta Poloniae Vaticana*, T. II, *Acta Camerae Apostolicae*, Vol. 2, 1344–1374, red. J. Praśnik, Cracoviae 1913, p. 273. Por. W. Bukowski, *Krzeszów*, [w:] *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, red. W. Bukowski, cz. 3, z. 2, Wrocław 1997, s. 228–229.

[48] […] *Eccl(es)ia Paro(chia)lis lignea tituli s(an)ctae Catherinae non consecrata in loco antiquae consecratae aedificata.* – AKKM, A. V. Cap. 17, k. 173.

[49] *Eiusdem Eccl(esi)ae nulla data eo quod nec preaesbiter nec cantor, quentus(?) est, neq(ue) ullus vitricus sed inventario in templo reperto descripta haec sunt* […] – AKKM, A. V. Cap. 20, s. 159; […] *Tectum Templi ossory Septoru(m) cimoetery no(n) bonu(m).* – AKKM, A. V. Cap. 28, k. 151.

[50] Zob. A. Przyboś, *Komorowski Piotr z Komorowa h. Korczak (1580–1640)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1967–1968, s. 430.

[51] A. Komoniecki, *Chronografia albo Dziejopis Żywiecki*, Żywiec 1987, s. 599.

[52] Ibidem, s. 600.

[53] Zob. K. Łatak, *Ksiądz Stefan Ranatowicz CRL (1617–1694): barokowy kronikarz i pisarz klasztorny*, Kraków 2010.

[54] Po którym zachowała się *in situ* niezwykle cenna księga bracka ze spisem członków i kilkoma iluminowanymi kartami, z których pierwsza zawiera tytuł o treści: ALBVM | CONFRA | TERNITATIS | Sanctae Annae | In Ecclesia Paroch(ia)li(s) | Canonicorum Regulari(s) | In villa Krzeszow | Anno Domini 1653 | Die 5 Nouebris fundata.

Nie sposób określić, jak mógł wyglądać interesujący nas obiekt. Jerzy Szablowski w wydanym tuż po II wojnie światowej inwentarzu zabytków powiatu żywieckiego pisał, że wzniesiony w 1615 roku, a rozbudowany w trzeciej ćwierci XVII wieku drewniany kościół pw. św. Katarzyny w Krzeszowie od zachodu posiadał wieżę z izbicą i otwarte soboty dookoła[55]. Podobne informacje podaje inwentarz świątyni spisany w 1752 roku[56]. Marian Kornecki, analizując sakralne budownictwo drewniane z terenu Małopolski, zauważył, że na początku XVII wieku budowano niewiele, a jeżeli już, to na tradycyjnym, dwuczłonowym założeniu (z podłużną, prostokątną nawą i trójbocznie zamkniętym prezbiterium), z zakrystią od północy oraz otworami wejściowymi od zachodu i południa[57]. Przeobrażeniom uległy płaskie stropy z zaskrzynieniami, powoli ustępując miejsca sklepieniom pozornym w dwóch wariantach[58]. Kalenicę dachu dla całej świątyni nadal wyznaczała wspólna więźba dachowa w typie storczykowym[59]. Zdawać się może, że osobnymi konstrukcjami były dzwonnice, wznoszone pierwotnie przed zachodnim wejściem do kościołów, lecz później łączone z bryłą obiektów poprzez kruchty w przyziemiu. Dominującym typem stała się wieża na rzucie kwadratu, o pochyłych bokach z nadwieszoną izbicą[60]. Natomiast nowatorskim elementem, wzbogacającym drewniane świątynie z terenu Małopolski, były podcienia zwane „sobotami", obiegające dookoła korpus, prezbiterium oraz niekiedy wieżę budowli. Ich funkcja nie jest do końca znana, ale najprawdopodobniej służyły za schronienie dla wiernych podczas nabożeństw odprawianych na zewnątrz świątyni. Kornecki datuje popularność „sobótek" w zasadzie na cały wiek XVII, z naciskiem na drugą połowę tegoż stulecia[61]. Zastanawiające jest jednak, do czego miałaby

---

[55] *Zabytki sztuki w Polsce. Inwentarz topograficzny. III. Powiat żywiecki, województwo krakowskie*, oprac. J. Szablowski, Warszawa 1948, s. 58.

[56] „Kościół cały drewniany, gontami pokryty na fundamencie kamiennym, przy którym wersus occidentem od wielkich drzwi przybudowana dzwonnica i spojona z Kościołem, około kościoła krudżganki pod dachem dla processyi podczas deszcza" – AKKM, IPK. A. 106, *Documenta Ecclesiae (nunc) filialis autem* […] *Krzeszow ad Sucha* […], *Inventarium Ecclesiae Parochialis Krzeszoviensis sub Titulo Sanctae Catherinae Virginis et Martyris* […], s. 1.

[57] M. Kornecki, *Kościoły drewniane w Małopolsce. Zagadnienia uwarunkowań oraz systematyki typów i form architektury (od średniowiecza do XX wieku)*, Kraków 1999, s. 102–103.

[58] W pierwszym sklepienie zawieszono między zaskrzynieniami. W drugim zaś sklepienie zawarte między płaskimi odcinkami stropowymi podciągnięto do góry, zyskując dzięki temu dodatkową przestrzeń w partii poddasza – ibidem, s. 104.

[59] Ibidem.

[60] Ibidem, s. 106.

[61] Ibidem, s. 109.

się odnosić wzmiankowana rozbudowa kościoła krzeszowskiego z okresu 1650–1675. Na pewno nie mogła dotyczyć dzwonnicy i „sobótek", gdyż te wymienia już inwentarz z 1644 roku[62]. Informacja o ponownej konsekracji świątyni przez biskupa Mikołaja Oborskiego w 1668 roku pozwala przypuszczać, że jej powodem musiały być jakieś zniszczenia i desakralizacja poprzedniego obiektu[63].

Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej rozwijał się w Polsce już od końca XII wieku, o czym mogą świadczyć fundacje kościołów w Niemczy, Służewie czy Gdańsku oraz ołtarzy noszących wezwanie świętej w Trzemesznie i Płocku[64]. Jego propagatorami byli w dużej mierze kolonizatorzy niemieccy i zakonnicy, osiedlający się w nowo lokowanych wsiach, miastach i zgromadzeniach zakonnych[65]. W Małopolsce, pomimo dość późnej recepcji kultu świętej w połowie XIV stulecia, jej *patrocinium* zdobyło niemałą popularność, plasując się pod koniec XVI wieku na ósmym miejscu z liczbą trzydziestu siedmiu wezwań[66]. Do najstarszych obiektów dedykowanych św. Katarzynie możemy zaliczyć fundacje książęcych kaplic grodowych w Połańcu i Żmigrodzie Starym (koniec XII wieku) oraz w Spytkowicach i Przemykowie (XIII wiek). Stanowiły one zaczątek kultu świętej, który później stopniowo rozpowszechniali koronowani władcy czy rycerstwo[67].

---

[62] „Dzwonica przy tymze kościele gontami obita i zwierzczem, na ktorey są dwa dzwony niewielkie, kruczgunki około koszczoła zwierzcz i pobok obite". – AKKM, APA 166 Krzeszów, *Memorabilia Ecclesiae Krzeszoviensis et Sucha ab anno 1624 usque 1813,* Thom I, *Compendium Fundationis ac Dedicationis Ecclesiae parochialis Krzeszowiensis* […], s. 1, 1v.

[63] AKKM, IPK. A. 106, *Documenta Ecclesiae*…, s. 2.

[64] P. Pieńkowska-Wiederkehr, *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych*, [w:] *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. R. Michałowski, „Fasciculi Historici Novi", t. 11, Warszawa 2011, s. 164.

[65] Ibidem, s. 172–175.

[66] *Ex aequo* ze św. Stanisławem B. M., z którym często tworzyli podwójne wezwanie, a tuż za *patrociniami* maryjnymi (121), św. Mikołajem (74), Wszystkimi Świętymi (58), św. Janem Chrzcicielem (52) św. Marcinem (40) i św. Bartłomiejem (38) – zob. D. Szymański, *Wezwania kościołów parafialnych w diecezji krakowskiej w końcu XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne", 41, 1993, z. 2, s. 103.

[67] Przykładem mogą być fundacje świątyń przez króla Kazimierza Wielkiego w Nowym Targu (1346 r.) i na Kazimierzu (1363 r.) oraz uposażenia rodziny Melsztyńskich w Katedrze Wawelskiej, kościele pw. Trójcy Świętej w Krakowie i majątku rodowym w Piasku Wielkim – zob. P. Kołpak, *Recepcja i rozwój kultu św. Katarzyny aleksandryjskiej w średniowiecznej diecezji krakowskiej w świetle analizy patrociniów*, [w:] *Problem pogranicza w średniowieczu*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2013, s. 9–24.

Wezwanie św. Katarzyny w Krzeszowie musiało przełożyć się na wystrój świątyni[68]. Inwentarz, spisany dwadzieścia lat po konsekracji obiektu w 1624 roku przez biskupa pomocniczego Tomasza Oborskiego, podaje, że w ołtarzu głównym zawieszono „[…] S(więtej) Katarzyny obraz oszobny robotą snyczerską pięknie robiony, malowany i złoczony”[69]. Potwierdza to kolejny spis wyposażenia kościelnego z 1723 roku[70], ale już wspomniany wcześniej inwentarz z 1752 roku wymienia inny obraz „[…] S(więtej) Katarzyny z Nayswiętszą Panną i P(anem) Jezusem Malenkim, na ktorych osobach sukienki drewniane sniczerską robotą srebrne złociste z lilią, takaż S(więta) Katarzyna”[71] (Ryc. 9). Ponadto znalazła się w nim informacja o malarskiej dekoracji stropu w nawie ze scenami z życia św. Katarzyny, wskazując tym samym na konkretne rozwiązanie konstrukcyjne budowli[72].

Powyższe elementy wyposażenia przetrwały z pewnymi zmianami do 30 lipca 1905 roku[73], kiedy zburzono stary kościół. Urzędujący od sześciu lat proboszcz krzeszowski, ks. Michał Bochenek, niemal od razu po objęciu funkcji plebana w 1899 roku zadecydował o budowie nowego obiektu, gdyż poprzedni był w „strasznie złym stanie”[74]. Nadzór nad pracami powierzono mistrzowi Karolowi Kornowi z Bielska, który już na początku listopada 1901 roku postawił nowe mury świątyni. W lipcu następnego roku ukończył wznoszenie wieży, a pod koniec września przesklepił obiekt i pokrył go ceglaną

---

[68] Badanie *patrociniów* ma duże znaczenie dla odtworzenia prądów ideowych, mentalności religijnej, kultów świętych czy treści dzieł sztuki nie tylko takich jak obrazy, rzeźby, ale też prezentowane tutaj pieczęcie – zob. A. Gieysztor, J. Szymański, *Patrocinia*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskich*, red. G. Labuda i Z. Stieber, t. 4, cz. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 44.

[69] AKKM, APA 166 Krzeszów, *Memorabilia Ecclesiae Krzeszoviensis*…, op. cit., s. 1, 1 v.

[70] „*Altare Maius Ad Orientem. Consecratum in honorem S(anctae) Patronae eiusdem Ecclesiae* […] Ołtarz wielki Snyczerską robotą robiony malowany, y mieysczy złoczony per modernum possessorem sumptem własznym sprawiony” – ibidem.

[71] AKKM, IPK. A. 106, *Documenta Ecclesiae*…, op. cit., s. 3.

[72] „Kosciół in majori Choro wszystek malowany, Pod[...]bitka z tarcic, na którey Historja S(anctae) Catherinae V(irginiae) M(artirae)” – AKKM, IPK. A. 106, *Documenta Ecclesiae*…, op. cit., s. 3.

[73] Z inwentarza nowo utworzonej parafii w Krzeszowie w 1880 roku dowiadujemy się o istnieniu dwóch obrazów z przedstawieniem św. Katarzyny – jednym na zasuwie ołtarza głównego i drugim w osobnym ołtarzu (sic!), dedykowanym świętej patronce kościoła, ulokowanym obok ołtarza bocznego pw. św. Anny – AKKM, IPK. A. 105, *Kopia Odpisu inwentarza*…, op. cit., s. 2–3.

[74] Kancelaria parafialna w Krzeszowie, *Kronika parafii Krzeszów*, Rok Pański 1899, b.n.

dachówką[75]. Powstała tym samym neogotycka świątynia w typie bazyliki, z czteroprzęsłowym korpusem z wyraźnym pseudotranseptem, jednoprzęsłowym prezbiterium zamkniętym trójbocznie z dodatkowymi aneksami oraz smukłą wieżą na rzucie kwadratu od strony fasady (Ryc. 10). Zmieniło się również *patrocinium* kościoła na Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Świątynię z minimalnym wyposażeniem (trzy ołtarze sprowadzone od Ferdinada Stuflessera z St. Ulrich-Gröden w Tyrolu i organy wykonane przez firmę Gebrüder Rieger w Karniowie) najpierw 21 czerwca 1903 roku poświęcił dziekan suski ks. Marceli Klimkiewicz, a następnie 31 sierpnia 1906 roku konsekrował sufragan krakowski ks. Anatol Nowak[76]. Zdecydowano się na popularne wówczas wezwanie Matki Bożej Nieustającej Pomocy, której kult na ziemiach polskich od 1883 roku propagowali redemptoryści[77]. Niedługo potem pojawiła się nowa pieczęć parafii, nawiązująca do *patrocinium* świątyni i kopii cudownej ikony, umieszczonej w ołtarzu głównym. Jest to owalny stempel tuszowy, o wymiarach 35×32 mm, z legendą: * SIGILLUM ECCLESIAE PAROCHIALIS in KRZESZÓW * B(EATAE) V(IRGINIS) M(ARIAE) DE PERP(ETUUM) SCCURSU *. W polu znalazło się przedstawienie Maryi z Dzieciątkiem w typie Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, ze świętymi Archaniołami Michałem i Gabrielem po bokach (Ryc. 11)[78].

[75] Ibidem, R(ok) P(ański) 1901, 1902, b.n.

[76] Ibidem, R(ok) P(ański) 1903, Rok Pański 1906, b.n.

[77] Powyższy kult jest ściśle związany z cudowną ikoną Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, namalowaną według tradycji między X a XIII wiekiem w kręgu bizantyńsko-kreteńskim, a następnie czczoną w Rzymie od 1204 roku. Legenda głosi, że obraz wykradł z jednego z kościołów na Krecie (być może z sanktuarium maryjnego w Lassithi) wenecki kupiec, za co w drodze powrotnej spotkał go sztorm. Szczęśliwie ocalały, po przybyciu do Rzymu niespodziewanie zmarł, a jego przyjaciel ofiarował ikonę świątyni pw. św. Mateusza, pozostającej pod opieką Ojców Augustianów. Jednak analiza technologiczna datuje obraz na XIV/XV wiek, a stylistyczna na wiek XVIII, co wskazuje na późniejsze przemalowania bądź kopię sporządzoną na drugiej stronie tej samej deski. Z kolei źródła historyczne poświadczają pojawienie się ikony w ww. kościele nie wcześniej niż w roku 1499. Niemniej po wkroczeniu wojsk francuskich do Rzymu w 1798 roku i zniszczeniu świątyni augustianów mnisi przenieśli się do kompleksu przy kościele Santa Maria in Posterula. W 1855 roku na dawnych terenach konwentu pw. św. Mateusza Ojcowie Redemptoryści wybudowali swój kościół klasztorny pw. św. Alfonsa Marii Liguoriego. Zapomniany obraz odnalazł w 1862 roku w kaplicy przy Santa Maria in Posterula młody zakonnik M. Marchi, a już w 1867 roku koronował go papież Pius IX. Od tej pory słynąca z łask ikona znajduje się w świątyni Ojców Redemptorystów w Rzymie i jest kopiowana na całym świecie – zob. T. Majczyna, *Ikona Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Radzyniu Podlaskim*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny", 3 (2005), s. 170–176.

[78] AKKM, APA 166 Krzeszów, Korespondencja z Konsystorzem Biskupim w Krakowie, 3 listopada 1915 r.

ZAKOŃCZENIE

Polska sfragistyka parafialna potrzebuje dalszych badań. Przedstawione we wstępie publikacje jedynie sygnalizują tę problematykę. Jak pokazują powyższe rozważania, dotyczące pieczęci krzeszowskiej parafii, jest to tematyka niezwykle bogata w różnego rodzaju treści, a jednocześnie trudno uchwytna, głównie z racji rozproszenia bazy źródłowej[79]. Ponadto, częste nieprzestrzeganie przez proboszczów zaleceń ustawodawstwa kościelnego w kwestii prowadzenia kancelarii parafialnych i ulotny charakter opieczętowanego materiału archiwalnego stanowią dodatkowy problem. Szczęśliwie wiele odcisków przetrwało do naszych czasów, a niekiedy – jak w przypadku świątyni w Krzeszowie – zachował się sam typariusz. Niestety, brak pełnej kwerendy archiwalnej nie pozwala nam ostatecznie określić czasu powstania interesującego nas typariusza. Założenie, że został wykonany w drugiej połowie XVIII wieku, jest tylko przypuszczeniem, podpartym głównie wynikami kwerendy w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie[80]. Na szczęście analiza zawartej na nim legendy otokowej dostarcza nam cennego komunikatu o dysponencie pieczęci, uzupełnianego przez bodaj najważniejszy element całej misternie wykonanej konstrukcji, jakim jest wyobrażenie osadzone w centralnym polu tłoka. Przedstawienie to stanowi główny nośnik treści ideowych znaku, który zgodnie z jego semiotyczną definicją możemy odczytywać w kategorii symbolu, ewokującego metafizyczne treści. Wykorzystany tutaj typ ikonograficzny św. Katarzyny Aleksandryjskiej bez cienia wątpliwości nawiązuje do wezwania starego, drewnianego kościoła w Krzeszowie, co z kolei przełożyło się na jego wystrój i wyposażenie, utracone w dużej mierze na początku XX wieku.

[79] Bądź nadmiaru materiału archiwalnego, co mimo iż brzmi absurdalnie, stanowi poważny problem w badaniu sfragistyki parafialnej Krzeszowa. Zachowana, głównie XIX-wieczna produkcja kancelaryjna przechowywana jest w fatalnych warunkach, przez co jej stan jest poważnie zagrożony. Niewątpliwie analiza zgromadzonych archiwaliów rzuciłaby inne światło na poruszane przeze mnie zagadnienie, ale wymagałoby to długiej pracy *in situ*, na co ze względu na wiele innych obowiązków nie mogłem sobie pozwolić.

[80] Mam nadzieję, że kolejne badania pozwolą ustalić więcej w pobieżnie nakreślonej przeze mnie problematyce pieczęci parafialnych.

RELATIONS BETWEEN THE SEAL MATRIX FROM THE FORMER ST. CATHERINE CHURCH IN KRZESZOW AND THE RURAL TEMPLE INTERIOR

ABSTRACT

The artcile focuses on the seal matrix from the former St. Catherine church in Krzeszow, which was probably made in the second half of the 18th century. Its surface is carved with the depiction of St. Catherine. The author of the article deals with the seal's depiction in the semiotic way (made by this matrix and the two more) and seeks for the connections between them and the church patrocinium and the saint patron iconography.

KEYWORDS

Krzeszow, church, temple, St. Catherine, parish, preacher, seal, matrix, sigillography, depiction, symbol, sign, legend, *patrocinium*, semiotics

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, *Acta Visitationis Capitulis Dioecesis Cracoviensis,* syg.17, 20, 28.
2. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, APA 166 Krzeszów, *Akt fundacji*, 1880 r.
3. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, APA 166 Krzeszów, korespondencja z Konsystorzem Biskupim w Krakowie, lata 1882–1892.
4. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, APA 166 Krzeszów, *Memorabilia Ecclesiae Krzeszoviensis et Sucha ab anno 1624 usque 1813,* Thom I, *Compendium Fundationis ac Dedicationis Ecclesiae parochialis Krzeszowiensis* […].
5. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, IPK. A. 105, *Kopia Odpisu inwentarza nowoutworzonego rzym. – kat. Probostwa w Krzeszowie w powiecie Żywieckim* […], 1891 r.
6. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, IPK. A. 106, *Documenta Ecclesiae (nunc) filialis autem* […] *Krzeszow ad Sucha* […], *Inventarium Ecclesiae Parochialis Krzeszoviensis sub Titulo Sanctae Catherinae Virginis et Martyris* […].
7. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, *Kopie metryk parafii Krzeszów*, 1880–1889.
8. Kancelaria parafialna w Krzeszowie, *Kronika parafii Krzeszów.*
9. *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski*, t. I, Poznań 1877.
10. Komoniecki A., *Chronografia albo Dziejopis Żywiecki*, Żywiec 1987.
11. *Synody prowincjonalne oraz czynności Funkcjonaryuszów Apostolskich w Polsce do r. 1357*, red. T. Gromnicki, Kraków 1885.
12. *Monumenta Poloniae Vaticana*, T. II, *Acta Camerae Apostolicae*, Vol. 2, 1344–1374, red. J. Praśnik, Cracoviae 1913.

OPRACOWANIA

1. Adamczewski M., *Ikonografia pieczęci kościołów parafialnych dekanatu Szadkowskiego w wizytacjach kanonicznych z przełomu XVIII i XIX wieku*, „Biuletyn Szadkowski", t. VI, 2006, s. 69–109.
2. Adamczewski M., *Pieczęcie urzędowe władz lokalnych z obszaru Polski centralnej. Część 1. Pieczęcie władz kościelnych do połowy XX wieku*, Łódź 2010.
3. Brykczyński A., *Podręcznik praktyczny ikonografii chrześcijańskiej*, Warszawa 1894.
4. Bukowski W., *Krzeszów*, [w:] *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, red. W. Bukowski, cz. 3, z. 2, Wrocław 1997, s. 228–229.
5. Bünz E., Kubin P., *Sigillum Petri plebani de Glathovia. Ein spätmittelalterliches Pfarresiegel aus Klattau (Böhmen),* „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde", Bd. 50, 2004, s. 35–45.
6. Bünz E., *Spätmittelalterliche Pfarrei und Pfarresiegel*, [w:] *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung im Mittelalte*r, hrsg. v. G. Signori, Darmstadt 2007, s. 31–43.
7. Gigilewicz E., *Pieczęcie biskupów warmińskich jako źródło heraldyczne*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, red. P. Dymmel, Lublin 1998, s.73–87.
8. Gumowski M., *Sfragistyka polska. Pieczęcie kościelne*, [w:] *Sfragistyka*, oprac. M. Gumowski, M. Haisig, S. Mikucki, Warszawa 1960, s. 217.
9. Hlebionek M., *Standardy międzynarodowe w archiwalnym opisie materiałów sfragistycznych. Przykład francuski i włoski*, [w:] *Toruńskie konfrontacje archiwalne*, T. III. *Archiwistyka między różnorodnością a standaryzacją*, red. W. Chorążyczewski, A. Rosa, Toruń 2013, s. 220–249.
10. Hlebionek M., *W połowie drogi do herbu. Ze studiów nad pieczęciami gmin wyznaniowych na przełomie XVIII i XIX w.,* [w:] *Polska heraldyka kościelna. Stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński, A. Weiss, Warszawa 2004, s. 154–176.
11. Jacniacka M., *Katarzyna Aleksandryjska. V. Ikonografia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, T. VIII, Lublin 2000, s. 987.
12. Jóźwiak P., *Pieczęcie biskupów wrocławskich do 1376 roku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo. Studia historyczno-prawne", nr 264 (1999), s. 25–56.
13. Kaczmarczyk B., *Język polski w kancelarii królewskiej w pierwszej połowie XVI wieku*, Wrocław 2003.
14. Kałuski T., Matejko I., *Treści ideowe pieczęci parafii wiejskich na obszarze archidiakonatu głogowskiego (XVIII–XX w.)*, [w:] *Wieś w heraldyce i sfragistyce polskiej*, red. A. Gut i P. Gut, Warszawa 2012, s. 149–172.
15. Kobielus S., *Florarium christianum, Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006.
16. Kołpak P., *Recepcja i rozwój kultu św. Katarzyny aleksandryjskiej w średniowiecznej diecezji krakowskiej w świetle analizy patrociniów*, [w:] *Problem pogranicza w średniowieczu*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2013, s. 9–24.
17. Kornecki M., *Kościoły drewniane w Małopolsce. Zagadnienia uwarunkowań oraz systematyki typów i form architektury (od średniowiecza do XX wieku)*, Kraków 1999.
18. Kumor B., *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985.

19. Kumor B., *Ustrój i organizacja kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980.
20. Łatak K., *Ksiądz Stefan Ranatowicz CRL (1617–1694): barokowy kronikarz i pisarz klasztorny*, Kraków 2010.
21. Łatak K., *Średniowieczne pieczęcie klasztoru kanoników regularnych w Krakowie*, „Echa Przeszłości", t. 3 (2002), s. 19–25.
22. Majczyna T., *Ikona Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Radzyniu Podlaskim*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny", 3 (2005), s. 170–176.
23. Obłąk J., *Pieczęcie kancelarii biskupiej i kapitulnej na Warmii,* „Rocznik Olsztyński", t. 2, 1959, s. 119–134.
24. Pakulski J., *Średniowieczne pieczęcie biskupów i kapituły włocławskiej oraz ich symbolika*, [w:] *Religijność na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej w czasach staropolskich*, red. A. Mietz, Włocławek 2003, s. 70–77.
25. Pakulski J., *Średniowieczne pieczęcie prałatów i kanoników kapituł katedralnych metropolii gnieźnieńskiej*, [w:] *Duchowieństwo kapitulne w Polsce średniowiecznej i wczesnonowożytnej*, red. A. Radzimiński, Toruń 2000, s. 177–198.
26. Pastoreau M., *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006.
27. Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982.
28. Piech Z., *Znak jako przedmiot badań historycznych*, [w:] *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, cz. 2, red. J. Staszewski, Gdańsk–Toruń 1995, s. 245–258.
29. Pieńkowska-Wiederkehr P., *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych*, [w:] *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, „Fasciculi Historici Novi", t. 11, red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 149–374.
30. Pokora P., *Herby na pieczęciach episkopatu doby jagiellońskiej (do końca XV wieku*), [w:] *Pieczęcie herbowe. Herby na pieczęciach*, red. W. Drelicharz, Z. Piech, Warszawa 2011, s. 109–190.
31. Przyboś A., *Komorowski Piotr z Komorowa h. Korczak (1580–1640)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967–1968, s. 430.
13. Przybyłko M., *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, „Prawo Kanoniczne", 3 (1960), s. 92–184.
32. Starnawska M., *Pieczęcie zakonów krzyżowych na ziemiach polskich w średniowieczu jako źródło do ich dziejów. Perspektywy badawcze*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, red. P. Dymmel, Lublin 1998, s. 89–119.
14. Stróżyk P., *Herby na pieczęciach cysterskich – wybrane zagadnienia,* [w:] *Pieczęcie herbowe. Herby na pieczęciach*, red. W. Drelicharz, Z. Piech, Warszawa 2011, s. 191–216.
33. Stróżyk P., *Pieczęcie cysterskie z opactwa w Łeknie-Wągrowcu (cz. 1)*, [w:] *Studia i materiały do dziejów Pałuk*, t. 4, red. M. A. Wyrwa, Poznań 2003, s. 179–202.
34. Szymański D., *Wezwania kościołów parafialnych w diecezji krakowskiej w końcu XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne", 41, z. 2, 1993, s. 92–156.
35. Wallis M., *Sztuki i znaki – Pisma semiotyczne*, Warszawa 1983.

36. Wiszewski P., *Herb mało użyteczny. O słabości tradycji heraldycznej wybranych klasztorów żeńskich na Śląsku (XIII–1 połowa XIX w.),* [w:] *Polska heraldyka kościelna. Stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński, A. Weiss, Warszawa 2004, s. 59–77.
37. Wiszewski P., *Średniowieczna śląska pieczęć klasztorna jako środek przekazu informacji (XIII–1 połowa XVI w.),* [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, red. P. Dymmel, Lublin 1998, s. 11–29.
38. Wolnicki P., *Pieczęcie kancelarii kościelnych regionu radomszczańskiego w pierwszej połowie XIX stulecia*, „Nasza Przeszłość", t. CVIII, 2007, s. 235–260.
39. Wójcik L., *Heraldyka klasztorów cysterskich na Śląsku*, [w:] *Polska heraldyka kościelna. Stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński, A. Weiss, Warszawa 2004, s. 43–58.
40. Wójcik L., *Średniowieczne pieczęcie cystersów rudzkich*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy środkowej*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 405–415.
41. Wyczawski H. E., *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989.
42. Wysłouch S., *Znak ikoniczny jako symbol*, [w:] *Posługiwanie się znakami*, red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Wrocław 1991, s. 128–135.
43. *Zabytki sztuki w Polsce. Inwentarz topograficzny. III. Powiat żywiecki, województwo krakowskie*, oprac. J. Szablowski, Warszawa 1948.
44. Zbiciak J., *Katarzyna Aleksandryjska. I. Życie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, T. VIII, Lublin 2000, s. 986.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

ARTUR GOSZCZYŃSKI
(Uniwersytet Jagielloński)

PRZYBYTEK PANA ADAMA, CZYLI O KRÓTKIEJ ŚWIETNOŚCI PAŁACU KAZANOWSKICH W WARSZAWIE

STRESZCZENIE

Spośród rezydencji magnackich powstałych w Warszawie w pierwszej połowie XVII wieku zdecydowanie wyróżniał się pałac należący do faworyta króla Władysława IV, marszałka nadwornego koronnego Adama Kazanowskiego. Zachwyt wzbudzały przede wszystkim wnętrza budynku, które urządzono z iście bizantyjskim przepychem. Pałac ten nie przetrwał jednak próby czasu. Po śmierci Kazanowskiego przeszedł na własność jego żony Elżbiety Słuszczanki, która wniosła go w posagu kolejnemu mężowi, staroście łomżyńskiemu Hieronimowi Radziejowskiemu. Ich związek, mimo posiadanego bogactwa, bynajmniej nie był szczęśliwy. Co więcej, majątek wdowy stał się kością niezgody między małżonkami. Doszło nawet do regularnej bitwy pomiędzy służbą Radziejowskiego a ludźmi Słuszków, w wyniku której starosta łomżyński został obłożony infamią i musiał uciekać z Rzeczypospolitej.

Przełomowe dla dziejów rezydencji były lata potopu szwedzkiego, kiedy w wyniku działań wojennych uległa ona poważnym uszkodzeniom. Właścicielka zdecydowała się sprzedać zrujnowany pałac, który w 1663 roku nabyli koniuszy koronny Aleksander Lubomirski wraz z małżonką Heleną Teklą Ossolińską. Postanowili oni przekazać go na siedzibę zakonowi karmelitanek bosych, których klasztor spłonął podczas wojny ze Szwedami. W związku z koniecznością dostosowania budynku do potrzeb sióstr zakonnych został on gruntownie przebudowany. Po tym remoncie gmach już niemal w niczym nie przypominał dawnego pałacu. Siostry zakonne mieszkały w nim nieprzerwanie aż do likwidacji zgromadzenia w 1819 roku. W tym samym czasie został on przebudowany w stylu klasycystycznym przez Antoniego Corazziego na potrzeby Towarzystwa Dobroczynności Res Sacra Miser, którego stał się siedzibą. W związku z tym do września 1939 roku mury dawnego pałacu służyły jako dom dla starców i kalek. Podczas drugiej wojny światowej budynek został częściowo spalony oraz poważnie uszkodzony

w wyniku bombardowań i ostrzałów artyleryjskich. Odbudowano go dopiero w latach sześćdziesiątych, zaś w 1989 roku przeznaczono na siedzibę Towarzystwa Charytatywnego Caritas.

SŁOWA KLUCZOWE

Adam Kazanowski, Władysław IV Waza, Warszawa XVII w., architektura rezydencjonalna, magnateria polska XVII w.

INFORMACJE O AUTORZE

Artur Goszczyński
Zakład Historii Polski Nowożytnej
Uniwersytet Jagielloński
artur.goszczynski@op.pl

Przeniesienie rezydencji królewskiej do Warszawy przez Zygmunta III sprawiło, że to prowincjonalne wcześniej miasto zaczęło się gwałtownie rozwijać. Stopniowo powstawała nowa zabudowa, co stanowiło jedną z konsekwencji nadania Warszawie stołecznego charakteru. Czynnikiem sprzyjającym tej tendencji była chociażby konieczność zakwaterowania posłów i senatorów przybywających na sejmy[1]. Najbardziej okazałe budowle wznoszono jednak z inicjatywy przebywających stale przy dworze senatorów i dygnitarzy, którzy nie szczędzili majątku na budowę własnych pałaców nieopodal monarszej rezydencji[2]. Szczególnie było to widoczne w ostatnich latach panowania Zygmunta III oraz podczas rządów Władysława IV, gdyż z ich dworami związani byli liczni artyści, między innymi znakomici architekci, tacy jak Matteo Castello, Constantino Tencalla czy Agostino Locci[3]. Według Jolanty Putkowskiej jednymi z najciekawszych budowli powstałych w tym okresie były wyróżniające się rozbudowanym programem architektonicznym pałace magnackie wzniesione z inicjatywy kanclerza wielkiego koronnego Jerzego Ossolińskiego, hetmana wielkiego koronnego Stanisława Koniecpolskiego oraz marszałka nadwornego koronnego Adama Kazanowskiego[4]. Największy podziw spośród nich wzbu-

[1] M. Bogucka, *Narodziny stolicy. Warszawa w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, [w:] *Narodziny stolicy. Warszawa w latach 1596–1668*, red. P. Mrozowski, M. Wrede, Warszawa 1996, s. 39–40.

[2] J. Lileyko, *Życie codzienne w Warszawie za Wazów*, Warszawa 1984, s. 48.

[3] Idem, *Najcenniejsze zabytki Warszawy*, Warszawa 1989, s. 7.

[4] J. Putkowska, *Stołeczność Warszawy a jej rozwój przestrzenny w pierwszej połowie XVII wieku*, [w:] *Narodziny stolicy…*, op. cit., s. 62.

dział gmach należący do tego ostatniego, który, zdaniem Ludwika Kubali, gasił swym przepychem inne stołeczne rezydencje[5].

Na temat pałacu Adama Kazanowskiego nie powstała do tej pory osobna monografia, napisano jednak kilka ciekawych artykułów[6]. Sporo uwagi budynkowi poświęcili również historycy oraz historycy sztuki zajmujący się zagadnieniami związanymi z architekturą XVII-wiecznej Warszawy[7]. Prace te mają nieocenione znaczenie dla aktualnego stanu wiedzy o tym obiekcie, trzeba jednak zaznaczyć, że nadal istnieje wiele kwestii wymagających rozstrzygnięcia[8]. Ponadto należy wspomnieć, że badacze skupiali się głównie na problemach związanych z konstrukcją budynku, jego walorami architektonicznymi oraz miejscem, jakie zajmował w krajobrazie Warszawy. Mniej uwagi poświę-

[5] L. Kubala, *Jerzy Ossoliński*, Lwów 1924, s. 126.

[6] A. Wejnert, *Wiadomość historyczna o pałacu pod nr. 369*, [w:] idem, *Starożytności warszawskie. Dzieło zbiorowo-zeszytowe*, t. 2, Warszawa 1848, s. 201–247; idem, *Wiadomość o pierwszej mennicy w Warszawie*, Biblioteka Warszawska, t. 4, 1848, s. 659–660; M. Sulikowski, *Pałac Kazanowskich. Jego historia, odbudowa i przeznaczenie*, „Stolica" 1952, nr 8, s. 4; Z. Rewski, *Pałac Kazanowskich*, „Stolica" 1954, nr 13, s. 12–13; T. S. Jaroszewski, *Odbudowa zabytków wobec historii i beletrystyki historycznej. Kilka słów o pomyśle wskrzeszenia pałacu, gdzie pan Zagłoba z małpami wojował*, [w:] *Sztuka i historia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, listopad 1988*, red. M. Bielska-Łach, Warszawa 1992, s. 387–396; J. Wachowicz-Makowska, *Pałac jak z bajki*, „Stolica" 2012 nr 5, s. 30–31.

[7] W. Szaniawska, *Zmiany w rozplanowaniu i zabudowie Krakowskiego Przedmieścia do 1733 r.*, „Biuletyn Historii Sztuki" (dalej BHS) 1967, R. XXIX, s. 285–315; A. Kersten, *Warszawa kazimierzowska. Miasto – ludzie – polityka*, Warszawa 1971; A. Miłobędzki, *Architektura polska XVII wieku*, Warszawa 1980; idem, *Architektura XVII w.*, [w:] *Sztuka Warszawy*, red. M. Karpowicz, Warszawa 1986, s. 60–112; M. Lewicka, *Trzy ogrody rezydencji na warszawskiej skarpie wiślanej w dobie wazowskiej*, „Rocznik Historii Sztuki" (dalej RHS) 1988, t. XVII, s. 219–225; J. Putkowska, *Architektura Warszawy XVII wieku*, Warszawa 1991; T. Zarębska, *Wczesne etapy kształtowania placu przed Zamkiem Królewskim*, [w:] *Historyczne place Warszawy. Urbanistyka, architektura, prace konserwatorskie. Materiały sesji naukowej, Warszawa, 3–4 listopada 1994*, red. B. Wierzbicka, Warszawa 1995, s. 27–55; J. Zieliński, *Atlas dawnej architektury ulic i placów Warszawy. Śródmieście historyczne*, t. 7, Warszawa 2001, s. 279–289.

[8] Dotyczą one skomplikowanego układu funkcjonalnego pałacu oraz jego genezy. Ponadto w wątpliwość podawana jest wielokondygnacyjność budynku, a w związku z tym całość wyglądu fasady od strony Wisły znana z panoramy Warszawy Erika Dahlberga. Według Jakuba Lewickiego „wizerunek ogromnej budowli o wielu osiach i pięciu kondygnacjach stanowi raczej wizję niezrealizowanego projektu lub przekazu rysunkowego dotyczącego innej realizacji, którą przekręcono i wpisano w miejsce omawianego pałacu". J. Lewicki, *Warszawska architektura rezydencjonalna I poł. XVII w. Wyniki najnowszych badań i dalsze postulaty badawcze*, [w:] *Kultura artystyczna Warszawy XVII–XXI w.*, red. Z. Michalczyk, A. Pieńkos, M. Wardzyński, Warszawa 2010, s. 20–23.

cono natomiast zagadnieniom związanym z historią obiektu. Wyjątkiem jest artykuł Jacka Gajewskiego, poświęcony przemianom terenu i zabudowy na miejscu późniejszego pałacu Kazanowskich od lat sześćdziesiątych XVI wieku do końca panowania Zygmunta III[9]. Do historii rezydencji w późniejszym okresie szerzej odnoszą się natomiast prace Aleksandra Wejnerta[10] oraz Jarosława Zielińskiego[11].

Celem niniejszego tekstu jest uporządkowanie wiedzy na temat dziejów pałacu Kazanowskich, z naciskiem na przedstawienie okoliczności poszczególnych etapów niszczenia obiektu oraz ukazanie tła historycznego towarzyszącego zmianom jego właścicieli. Szczególnie istotna dla dziejów rezydencji wydaje się kwestia jej posiadaczy, bowiem to właśnie oni decydowali o wyglądzie i przeznaczeniu obiektu. W związku z tym konieczne jest poświęcenie większej uwagi ich charakterystyce oraz pobudkom, jakimi kierowali się, podejmując decyzje dotyczące pałacu. Przede wszystkim zostanie obszernie przedstawiona osoba Adama Kazanowskiego, który nadał gmachowi charakter pełnej przepychu rezydencji[12]. W tekście zostaną również uwzględnione zagadnienia dotyczące wyglądu budynku w poszczególnych okresach. Ich celem nie jest jednak polemika z dotychczasowymi ustaleniami historyków sztuki, ale oddanie skali zmian, jakie obiekt ten przeszedł na przestrzeni dziejów.

Adam Kazanowski od 1634 roku pełnił na dworze Władysława IV funkcję podkomorzego koronnego, zaś od 1642 roku marszałka nadwornego koronnego. Swoją pozycję oraz bogactwo zawdzięczał szczególnej relacji, jaka od młodzieńczych lat łączyła go z królem, ten bowiem, widząc w nim powiernika i przyjaciela, jeszcze przed objęciem tronu obsypywał go drogimi podarunka-

[9] J. Gajewski, *Od dworu-wieży mieszkalnej kanonika Sadłochy Niżeńskiego – do prywatnej własności Zygmunta III. Uwagi w sprawie przemian terenu i zabudowy późniejszego kompleksu architektonicznego Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności zw. Res Sacra Miser (i inne uwagi)*, „Arteria – Rocznik Wydziału Sztuki Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego w Radomiu" 2013, nr 11, s. 89–116.

[10] A. Wejnert, *Wiadomość…*, op. cit., s. 201–247.

[11] J. Zieliński, op. cit., s. 279–289.

[12] Na temat Adama Kazanowskiego zob. W. Czapliński, A. Przyboś, *Kazanowski Adam*, PSB, t. XII, 1966–1967, s. 250–253; K. Zemeła, *Adam Kazanowski – dzierżawca żup wielickich w latach 1642-1647*, „Przegląd Historyczny" 1985, t. LXXVI, s. 255–267; idem, *Małżeństwo Adama Kazanowskiego z Elżbietą Słuszczanką*, „Mówią Wieki" 1988, nr 10, s. 28–32; K. Zemeła, *Kazanowski Adam h. Grzymała*, [w:] *Świętokrzyski Słownik Biograficzny*, t. I, red. J. Wijaczka, Kielce 2002, s. 69–72; A. Goszczyński, *Działalność polityczna Adama Kazanowskiego (1599–1649)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 2013, t. CXL, s. 161–179; idem, *Listy Adama Kazanowskiego do Krzysztofa II Radziwiłła*, [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. IV, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2013, s. 55–70.

mi[13]. Ponadto, dla podniesienia prestiżu oraz uzyskania rodowych koligacji przez ulubieńca, przyczynił się do uzyskania przezeń zgody kasztelana mińskiego Aleksandra Słuszki na małżeństwo z jego córką Elżbietą. Władysław Zygmunt Waza wstawił się za swoim faworytem oraz przekazał mu starostwo borysowskie, aby ten mógł zapewnić przyszłej żonie godny byt[14]. Dzięki temu Kazanowski uzyskał dochody wynoszące ok. 30000 zł rocznie[15]. Faworyt czerpał pełnymi garściami z łaski królewicza, ten zaś, nie zwracając uwagi na własne długi, nadal rozpieszczał pana Adama do tego stopnia, że na początku 1631 roku ze 150000 zł, jakie powinny spływać do skarbca młodego Wazy, 80000 lądowało w kieszeni ulubieńca[16]. Jakby tego było mało, 16 sierpnia 1632 roku z inicjatywy królewicza spadkobiercy zmarłego w tym samym roku króla Zygmunta III darowali Adamowi Kazanowskiemu gmach na Krakowskim Przedmieściu[17].

W latach sześćdziesiątych XVI wieku znajdował się w tym miejscu dwór sekretarza królewskiego, prepozyta kapituły warszawskiej, kanonika Kaspra Sadłochy Niżeńskiego. Jak twierdzi Jacek Gajewski, budynek ten, wzniesiony w formie wieży, miał szczególny charakter, bowiem otwierał topograficznie

---

[13] „Znają zaś w tym affekt WKMci ku niemu, że etiam ad monitus nie tracisz do niego serca, że mu dajesz siła, tak iż to słyszano kiedy snadź rzeczono. Po cóż mamy dawać podobno nie jemu ale Panu Kazanowskiemu. Produnt drudzy secretiora, że co WKMci to też i jego, a snadź to przydaję, że jest taka familiaritas, iż w koszulach i odzieniach WKMci chodzą i na jednym łóżku z WKMcią sypia…" (Krzysztof Zbaraski do Władysława Zygmunta Wazy, z Końskowoli 16 sierpnia 1622 r., Biblioteka Narodowa, Biblioteka Ordynacji Zamoyskiej (dalej: BN BOZ), rkps 855, s. 227); „…Kazanowski uzyskiwał swymi natrętnymi prośbami wszystko, co chciał. Królewicz niczego mu nie odmawiał: ani herbów rodowych królewskiego domu, ani obrazów, ani drogocennych kamieni, które dostał od ojca…" (S. Kobierzycki, *Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego*, tłum. M. Krajewski, Wrocław 2005, s. 405).

[14] Władysław Zygmunt Waza do Krzysztofa Radziwiłła, z Warszawy 5 stycznia 1628 r., [w:] *Listy Władysława IV do Krzysztofa Radziwiłła hetmana polnego W. X. Litewskiego pisane 1612-1632 roku z autografów biblioteki cesarskiej w Petersburgu*, Kraków 1867, s. 87–88; *Aleksander Słuszka do Krzysztofa Radziwiłła, z Warszawy 7 stycznia 1628 r.*, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej AGAD), Archiwum Radziwiłłów (dalej AR), dz. V, nr 14648/III, s. 57; *Memoriał ks jm panu hetmanowi i mojemu wielce mściwemu panu a panu do zniesienia się z jm panem żmudzkim i jej mcią dobrodziejami memi w mej sprawie podany*, AGAD, AR, dz. V, nr 6558, s. 79–81.

[15] *Adam Kazanowski do Dadziboga Kierły, z Warszawy 22 marca 1628 r.*, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 13622, s. 53.

[16] W. Leitsch, *Das Leben am Hof König Sigismundus III von Polen*, Bd 1, Wien 2009, s. 163–164.

[17] A. Wejnert, *Wiadomość*..., op. cit., s. 236–244.

ciąg podmiejskich rezydencji w pierzei wschodniej Zamku Warszawskiego[18]. W 1572 roku majątek został przejęty za długi przez wojewodzinę witebską Annę z Radziwiłłów Kiszczynę[19]. W posiadaniu Kiszków dwór znajdował się do 1589 roku, kiedy starosta drohicki Mikołaj Kiszka odsprzedał go staroście łukowskiemu Mikołajowi Mniszchowi[20]. Ten zaś w ciągu kilku kolejnych lat powiększył posesję o przylegające do niej grunty[21]. W 1598 roku rezydencję przejął jego brat, wojewoda sandomierski Jerzy Mniszech[22]. Magnat ten borykał się z permanentnymi problemami finansowymi, w związku z czym w 1611 roku sprzedał dwór na Krakowskim Przedmieściu podkomorzemu koronnemu Andrzejowi Boboli, którego spadkobiercy w 1617 roku darowali go królowi Zygmuntowi III[23]. Z inicjatywy władcy budynek został przerobiony na mennicę i jako taki funkcjonował w latach 1622–1628, po czym rozpoczęto jego przebudowę na rezydencję dla królewicza Władysława[24].

Trudno powiedzieć, jak daleko posunięte były prace budowlane nad gmachem w 1632 roku. Biorąc jednak pod uwagę, że Kazanowski wprowadził się

---

[18] J. Gajewski, op. cit., s. 90.

[19] W. Szaniawska, *Zmiany w rozplanowaniu,* op. cit., s. 292.

[20] A. Wejnert, *Wiadomość*…, op. cit., s. 203–204. Dokumenty dotyczące odstąpienia dworu staroście łukowskiemu znajdują się w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy w Kijowie, w zbiorze Archiwum Mniszchów (Fond 250). P. Bańkowski, *Polskie archiwa magnackie w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym w Kijowie*, „Archeion" 1964, t. XL, s. 179–180.

[21] J. Gajewski, op. cit., s. 93.

[22] *Nasze ryciny*, „Tygodnik Ilustrowany" 1897, nr 10, s. 196.

[23] A. Wejnert, *Wiadomość…*, op. cit., s. 660. Według Jacka Gajewskiego darowiznę uczynił sam Bobola kilka miesięcy po zakupie budynku od Jerzego Mniszcha. Badacz nie podaje niestety źródła, na podstawie którego wysnuwa takie twierdzenie. J. Gajewski, op. cit., s. 93–94.

[24] J. Putkowska, *Architektura…*, op. cit., s. 112. Jolanta Putkowska uważa, że przebudowy dokonano według projektu Consantino Tencalli, brakuje jednak źródeł, które mogłyby ten fakt potwierdzić. Według badań historyków sztuki, udział włoskiego architekta w przebudowie królewskiej mennicy w Warszawie wydaje się wątpliwy. Tencalla bowiem od swojego przybycia do Rzeczypospolitej pod koniec 1623 roku do około 1634 roku przebywał głównie w Wielkim Księstwie Litewskim, gdzie między innymi prowadził prace nad budową Kaplicy św. Kazimierza przy katedrze pw. św. Stanisława w Wilnie. Dużo bardziej prawdopodobne wydaje się, że projekt przebudowy mennicy wyszedł na początku lat dwudziestych XVII wieku spod ręki głównego architekta królewskiego Matteo Castello, który przebywał w tym okresie w Warszawie, nadzorując przebudowę Zamku Królewskiego oraz rozpoczęcie prac nad budową Pałacu Ujazdowskiego. zob. M. Karpowicz, *Matteo Castello. Architekt wczesnego baroku*, Warszawa 1994, s. 34–37; P. J. Jamski, *Kaplica św. Kazimierza w Wilnie i jej twórcy*, „BHS" 2006, R. LXVIII, nr 1, s. 28–30.

do rezydencji dopiero w latach 1637–1643, należy przypuszczać, że w momencie przejścia jej na własność królewskiego faworyta wymagała ona jeszcze sporych nakładów pracy oraz środków finansowych[25].

W momencie wystawienia aktu darowizny dla Kazanowskiego królewicz Władysław Zygmunt Waza był głównym kandydatem do tronu Rzeczypospolitej. Mając w perspektywie uzyskanie korony królewskiej, nie żal mu było odstąpić niewykończoną rezydencję swemu faworytowi, który dzięki temu mógł przebywać w stałej bliskości zamku królewskiego. Niewykluczone zresztą, że sam Kazanowski mógł podsunąć mu ten pomysł. Niezależnie od faktycznych pobudek, jakimi kierowano się w tej sprawie, jako oficjalną przyczynę nadania uznano zasługi faworyta dla króla oraz jego synów[26].

Mianowany w 1634 roku podkomorzym koronnym, Kazanowski doskonale zdawał sobie sprawę ze swojej pozycji oraz wpływów, jakie posiadał na dworze królewskim. Jego wstawiennictwo u Władysława IV mogło znacznie pomóc w sprawach wymagających zgody królewskiej, przykładowo w staraniach o wakanse. Faworyt zręcznie wykorzystywał te możliwości, czyniąc z nich jedno z istotnych źródeł swoich przychodów. Dodatkowo w krótkim czasie po objęciu tronu przez Władysława IV Kazanowski otrzymał kilka dochodowych nadań. 21 marca 1633 roku uzyskał prawa do dochodowych dóbr Rumno i Niedźwiedzie w województwie kijowskim[27]. Kilka miesięcy później otrzymał starostwo kozienickie[28], przynoszące 20 000 zł rocznie[29]. W 1634 roku objął w dzierżawę starostwo soleckie[30], z którego czerpał 25 000 zł rocznie[31], zaś w 1637 roku król nadał mu kasztelanię sandomierską, przynoszącą do 15 000 zł rocznie[32]. Przy-

---

[25] T. S. Jaroszewski, op. cit., s. 394.

[26] A. Wejnert, *Wiadomość…*,op. cit., s. 242.

[27] *Sumariusz Metryki Koronnej. Księga wpisów kancelarii koronnej podkanclerzego Tomasza Zamoyskiego z lat 1628-1635 ze zbiorów sztokholmskiego Riksarkivet sygnatura Skokloster E[nskilda] 8636*, oprac. W. Krawczuk, Kraków 1999, s. 67. Rumno przynosiło wysokie dochody ze względu na liczbę znajdujących się tam gospodarstw, która w latach czterdziestych XVII wieku dochodziła do 6000. Zob. A. Przeździecki, *Podole, Wołyń, Ukraina. Obrazy miejsc i czasów*, t. I, Wilno 1841, s. 44.

[28] A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. I, oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Warszawa 1980, s. 434.

[29] A. Kersten, *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 1988, s. 216.

[30] Władysław IV do Jakuba Zadzika, ze Lwowa 3 października 1634 r., [w:] *Władysława IV króla polskiego W. Xiążęcia Lit. etc. listy i inne pisma urzędowe, które do znakomitych w kraju mężów, z kancellaryi król. wychodziły, w których tak sprawy państwa jako i prywatne królewskie są traktowane*, Kraków 1845, s. 10.

[31] A. Kersten, *Hieronim Radziejowski...*, op. cit., s. 216.

[32] A. S. Radziwiłł, op. cit., t. II, s. 323.

puszczalnie w chwili objęcia funkcji senatora dochody Adama Kazanowskiego mogły znacznie przekraczać 300 000 zł rocznie, dzięki czemu mógł on wreszcie zadbać o dokończenie przebudowy pałacu. Niewątpliwie temu przedsięwzięciu sprzyjały kolejne nadania, jakie otrzymał w 1638 roku[33].

Sześcioletnie prace nad rezydencją królewskiego faworyta przyniosły wspaniały efekt, który wprawiał w zdumienie goszczące w niej osoby. Niestety, do dnia dzisiejszego zachowało się niewiele opisów bogactwa, jakie kryły ściany siedziby ulubieńca Władysława IV. O jej wnętrzach obszernie pisał królewski muzyk i budowniczy pałacu ujazdowskiego Adam Jarzębski w dedykowanym Kazanowskiemu dziele pt. *Gościniec abo krótkie opisanie Warszawy*[34]. Opis ten uzupełnia relacja Jeana de Labourera, sekretarza poselstwa nadzwyczajnego do Rzeczypospolitej hrabiny Renée de Guebriant, który w 1646 roku miał okazję przebywać w murach rezydencji[35]. Pewne wyobrażenie daje również kronika klasztorna warszawskich karmelitanek bosych, w której odnaleźć można informacje dotyczące przebudowy pałacu na klasztor w latach sześćdziesiątych XVII wieku[36]. Cennym źródłem ikonograficznym jest ponadto panorama Warszawy od strony Wisły z 1656 roku autorstwa szwedzkiego marszałka polnego Erika Jönsona Dahlberga, który oddał przybliżony wygląd frontowej elewacji pałacu Adama Kazanowskiego[37].

Jak twierdzi Teresa Zarębska, pałac Adama Kazanowskiego w postaci, w jakiej widoczny jest na panoramie Dahlberga, został zaprojektowany przez Constantina Tencallę jako fragment wschodniej pierzei forum Wazów, obejmu-

[33] Starostwo i leśnictwo bielskie przynoszące około 10000 zł rocznie oraz starostwo nowotarskie, na które składało się miasto i trzydzieści osiem wsi. Zob. K. Zemeła, op. cit., s. 71.

[34] A. Jarzębski, *Gościniec abo krótkie opisanie Warszawy*, oprac. W. Tomkiewicz, Warszawa 1974. O funkcjach pełnionych przez Jarzębskiego na dworze Władysława IV zob. M. Lewicka, B. Szymanowska, *Piękno ocalone. Z Jarzębskim po współczesnej Warszawie*, Warszawa 1982, s. 8–10; W. Szaniawska, *Dwa rękopisy Adama Jarzębskiego*, „Studia Warszawskie" 1974, t. XX, s. 109–125.

[35] *Wypis z podróży pani de Guebriant posłowej nadzwyczajnej do Polski, za Władysława IV*, [w:] *Zbiór pamiętników historycznych o dawney Polszcze z rękopismów, tudzież dzieł w różnych językach o Polszcze wydanych oraz z listami oryginalnemi królów i znakomitych ludzi w kraju naszym*, t. IV, Lipsk 1839, s. 121–199.

[36] *Klasztory Karmelitanek Bosych w Polsce, na Litwie i Rusi. Ich początek, rozwój i tułactwo w czasie rozruchów wojennych w XVII wieku. Rzecz osnuta na kronikach klasztornych. Warszawa*, oprac. R. Kalinowski, Kraków 1902.

[37] E. J. Dahlberg, *Urbs Warsovia Sedes Ordinaria Regum Poloniae ea facie exhibita qua conspiciebatur postquam amisso praelio a Ser[enissimum] R[egnum] Poloniae deserta et a S[acra] R[egia] M[aiestas] Sueciae secunda vice occupata fuit d[ie] 22 jul[ii] an[no] 1656*, [w:] *Samuelis Liberi Baronis de Pufendorf de Rebus a Carolo Gustavo Sueciae Rege Gestis Commentariorum Libri Septem*, Norimbergae 1729, s. 262.

jącego dzisiejszy plac Zamkowy oraz fragment Krakowskiego Przedmieścia[38]. Architekt postanowił zastosować podczas budowy rozwiązania projektowe rodem z Italii, podobnie zresztą jak w przypadku Zamku Królewskiego, którego rozbudową kierował w latach 1637–1645[39]. Włoskie inspiracje wyraźnie zdradzał wygląd zewnętrzny rezydencji królewskiego faworyta, wykazujący duże podobieństwo do weneckiego pałacu Fondaco dei Tedeschi, na którym prawdopodobnie wzorował się Tencalla[40].

Pałac Kazanowskich był usytuowanym na skarpie nadwiślańskiej trzypiętrowym gmachem. Został wzniesiony na planie prostokąta, a jego boczne pawilony przykryto osobnymi miedzianymi dachami z lukarnami, hełmami oraz masztami zwieńczonymi blaszanymi chorągiewkami z herbem Grzymała, co upodobniało je do narożnych wież[41]. Według Teresy Zarębskiej rozwiązanie to zostało zaczerpnięte z architektury Gdańska, a dokładnie z wieży przedbramia Bramy Długoulicznej[42]. Z kolei Zbigniew Bania twierdzi, że obszerne pawilony nawiązują raczej do koncepcji układów rezydencjonalnych, jakie wykształciły się we Francji w okresie nowożytnym[43]. Frontowe skrzydło pomiędzy nimi zwieńczone było ozdobną attyką, zasłaniającą dach nad centralną częścią budynku. Tego rodzaju konstrukcja pokrycia dachowego pozwoliła na urządzenie tarasu widokowego-belwederu, skąd rozpościerał się widok na okolicę[44]. Niżej, wzdłuż tej części pałacu rozciągała się spełniająca funkcję oranżerii arkadowa loggia, której sklepienie tworzyło taras dla pierwszej kondygnacji. W jego centrum, vis-à-vis znajdującej się na parterze sieni, wznosiła się niewielka „altaneczka" z widokiem

[38] Ibidem; T. Zarębska, op. cit., s. 48.

[39] J. Lileyko, *Zamek warszawski. Rezydencja królewska i siedziba władz Rzeczypospolitej 1569-1763*, Wrocław 1984, s. 98. Według Teresy Zarębskiej, Tencalla chciał przenieść na grunt warszawski genueński model urbanistyczny, w którym rezydencje po obu stronach ulicy pozostają w stosunku do siebie w korespondencji kompozycyjnej. Jakub Lewicki wyraża się na ten temat z większą dozą ostrożności, wspominając jedynie o istnieniu dużego prawdopodobieństwa inspirowania się przez architekta rozwiązaniami zastosowanymi w architekturze rezydencjonalnej Genui. T. Zarębska, op. cit., s. 44; J. Lewicki, op. cit., s. 23.

[40] Z. Rewski, op. cit., s. 12.

[41] A. Jarzębski, op. cit., s. 104; E. J. Dahlberg, op. cit., 262.

[42] T. Zarębska, op. cit., s. 45–46.

[43] Z. Bania, *Pałac w Podhorcach*, „RHS" 1981, t. XIII, s. 145.

[44] A. Jarzębski, op. cit., s. 104; E. J. Dahlberg, op. cit., s. 262. Aby zapobiec uszkodzeniom sklepienia, do których mogła doprowadzić nadmierna wilgoć, dookoła tarasu zamontowano ołowiane rynny, do których spływała woda gromadząca się na posadzce. „…choć deszcz lał, to dokoła rynienkami ołowianemi woda spadała z posadzki i nic nie szkodziła sklepieniu, a tylko po pas miała mur koło siebie, tam bywały pańskie krotofile, tańce, muzyka i kto chciał widzieć wszystką Warszawę, to ją sposobnie z tej sali obaczył…". *Klasztory*..., op. cit., s. 39.

na rzekę i pałacowe ogrody[45]. Na prawo od altany usytuowano zbrojownię, zaś w mieszczących się za nią piwnicach kuchnię wraz ze spiżarnią[46].

Skrzydła boczne były niższe od części frontowej. W południowym ramieniu rezydencji, przy ulicy Bednarskiej znajdowały się pomieszczenia gospodarcze, takie jak stajnia i wozownia[47]. Po przeciwległej stronie, naprzeciwko klasztoru Bernardynów były natomiast pomieszczenia mieszkalne, użytkowane przez Kazanowskich. Tam również usytuowano boczną bramę, która służyła jako wjazd od strony Wisły. Przez nią można było dostać się do zwierzyńca, łaźni oraz miejsca przeznaczonego na inspekty ogrodnicze, w których przez cały rok hodowano warzywa na potrzeby pańskiej kuchni[48]. Z kolei od strony Krakowskiego Przedmieścia ulokowano główną bramę oraz skarbiec z umocnieniami. Część ta była oblana fosą, która okalając boczne skrzydła budynku, wpadała do Wisły[49]. Na dziedziniec rezydencji można się było dostać, przekraczając zwodzony most, a następnie wchodząc przez potężną bramę główną, przy której umieszczono straż oraz kuźnie[50]. Podworce pełniły zazwyczaj funkcje gospodarcze, w tym jednak przypadku, ze względu na usytuowanie wejścia do części pałacowej właśnie od strony dziedzińca, miał on przede wszystkim charakter reprezentacyjny[51].

Według Jeana de Labourera wygląd zewnętrzny pałacu Kazanowskiego nie oddawał bogactwa jego „czarodziejskiego" wnętrza. Wprawiło ono w zachwyt goszczącego w progach rezydencji Francuza[52]. Wchodząc z podworca, goście marszałka nadwornego trafiali do sieni, ozdobionej wiszącą na ścianach bronią. Centralnym punktem pomieszczenia był marmurowy portal, który prowadził na kręcone schody, wiodące na reprezentacyjne *piano nobile*. Nad wejściem zawieszono konterfekt Władysława IV, pod którym umieszczono tablicę z wypisanymi złotym duktem łaskami, jakich gospodarz pałacu doznał od monarchy[53]. Na tej

[45] A. Jarzębski, op. cit. s. 107–108. Więcej o pałacowym ogrodzie zob. M. Lewicka, *Trzy ogrody rezydencji…*, s. 223–224.

[46] A. Jarzębski, op. cit.., s. 106.

[47] Ibidem, s. 110–111.

[48] Ibidem, s. 110–112, 120–121; J. Putkowska, *Architektura...*, op. cit., s. 112–113; J. Lileyko, *Życie...*, op. cit., s. 184–185.

[49] A. Jarzębski, *Gościniec...*, op. cit., s. 110.

[50] Ibidem.

[51] J. Lileyko, *Życie...,* op. cit., s. 184; J. Putkowska, *Architektura...*, op. cit., s. 113.

[52] „Włochy, któreśmy potem widzieli, nic tak okazałego nie mają, ani prawdziwie pańskiego. Przyznam się żem bym omamiony, i żem się mniemał przeniesionym we śnie do jakiego czarodziejskiego pałacu: bo chociaż ten jest regularnie po włosku zbudowanym, około wielkiego czworograniastego podwórza, powierzchowność jego nie obiecywała tego, co się nam wewnątrz widzieć dało". *Wypis...*, op. cit., s. 173–174.

[53] A. Jarzębski, op. cit., s. 113.

samej kondygnacji znajdowała się urządzona z wielkim przepychem, wysoka na dwa piętra sala stołowa. W jej centrum wisiał okazały żyrandol z wbudowanym zegarem[54]. Ściany zdobiły przetykane złotą nicią arrasy, wykonane prawdopodobnie w Niderlandach na specjalne zamówienie Kazanowskiego[55]. Ponadto, pod rozjaśniającymi pomieszczenie podwójnymi oknami wisiały landszafty, najpewniej również flamandzkiego pochodzenia[56]. Goście bawiący w tej sali zasiadali na krzesłach obitych złoconym kurdybanem oraz zdobionych herbami szlacheckimi, wśród których, jak można przypuszczać, wyróżniały się herby króla oraz gospodarza pałacu[57]. Nad drzwiami wejściowymi usytuowano balkon, z którego kapela pałacowa Kazanowskiego przygrywała ucztującym[58]. Najciekawszym obiektem jadalni królewskiego faworyta była usytuowana w centrum pomieszczenia fontanna, która tryskała na kilka łokci zdrojem wonnych wód lub winem z piwniczki gospodarza[59]. Poza tym do zaspokojenia pragnienia gości służyła niemal stulitrowa srebrna beczka z winem, znajdująca się na wyposażeniu sali, ozdobiona naturalnej wielkości rzeźbą Bachusa. Baryłkę tę podczas uczt umieszczano na specjalnych kołach i przetaczano po stole, tak aby każdy z gości mógł odkręcić kurek i wedle własnego uznania nalać sobie trunek[60].

Na potrzeby przygrywających w jadalni muzyków na tej samej kondygnacji znajdowało się pomieszczenie, w którym trzymano instrumenty[61]. Pozostałą część piętra zajmowały równie bogato urządzone pokoje mieszkalno-reprezentacyjne. Podobnie jak w sali stołowej, ich ściany ozdobiono arrasami oraz obrazami, z tą jednak różnicą, że płótna zamiast pejzaży przedstawiały martwą naturę[62]. Ku uciesze gości Kazanowskiego, znajdowały się w nich również klatki z ptactwem egzotycznym[63]. Pomieszczenia te, podobnie jak zresztą cały pałac, urządzono z wykorzystaniem dużej ilości marmuru, z którego wykonano posadzki i blaty niektórych stołów[64].

---

[54] Ibidem, s. 108.

[55] Ibidem; M. Lewicka, B. Szymanowska, *Piękno*..., op. cit. s. 188.

[56] A. Jarzębski, op. cit., s. 109.

[57] Ibidem.

[58] Ibidem, s. 113; *Wypis*..., op. cit., s. 175.

[59] „W środku znajduje się wielka srebrna fontanna, z której sztucznie wytryskiwały wody pachniące wszelkiego rodzaju; a podczas kolacyi lały się z niej wina…" (ibidem).

[60] „…Wszystkie sztuki jak najsubtelniej wyrobione, niepospolity kształt miały; wspomnę tylko o Bachusie wielkości naturalnej człowieka, siedzącym na beczce srebrnej, której obręcze złote były…" (ibidem).

[61] A. Jarzębski, op. cit., s. 113.

[62] Ibidem, s. 114.

[63] Ibidem.

[64] Ibidem; *Wypis*..., op. cit., s. 175.

Podobnie urządzona była sypialnia gospodarza, służąca mu nie tylko jako miejsce wypoczynku, ale również jako pomieszczenie reprezentacyjne, w którym mianował królewskich dworzan[65]. Wyróżniała się ona bogatymi zdobieniami, kolumnadą kolistą w centrum pomieszczenia oraz wyeksponowaniem laski marszałkowskiej, będącej atrybutem urzędu pełnionego przez Kazanowskiego[66]. Z kolei płótna wiszące na ścianach pokoju sypialnego gospodarza znacząco różniły się od wspomnianych wcześniej, malowidła te przedstawiały bowiem sceny inspirowane tematyką biblijną oraz tryumfy militarne[67].

Nieopodal znajdowała się pałacowa kaplica, z drugiej zaś strony bogato wyposażona biblioteka oraz pokoje pani marszałkowej[68]. W pierwszym z nich, na co zwraca uwagę Jarzębski, znajdowały się wykonane z szylkretu szkatułki, służące najprawdopodobniej do przechowywania biżuterii[69]. Łoże ustawiono przy jednej ze ścian, w centrum pokoju stał stół, a nad nim umocowano lustro ze srebrnej blachy[70]. Posadzki ozdobiono przedstawiającymi zwierzęta mozaikami wykonanymi z barwnych kamieni[71]. Na obitych złotogłowiem i innymi tkaninami ścianach pokoi pani domu wisiały portrety, wśród których wyróżniały się konterfekty Aleksandra i Zofii Konstancji Słuszków – rodziców Kazanowskiej[72].

Z opisu Jarzębskiego trudno wywnioskować dokładną lokalizację pomieszczeń na wyższych kondygnacjach budynku. Przypuszczalnie jednak na drugim piętrze znajdowały się pokoje dla fraucymeru Kazanowskiej oraz bogata w obrazy galeria[73]. W jej centrum ustawiono stół, na którym umieszczono posąg Atlasa podtrzymującego ogromny globus[74]. Znajdujący się w pałacu apartament dla gości marszałkostwa również mieścił się na jednej z wyższych kondygnacji[75]. Jak twierdzi Jerzy Lileyko, do niego właśnie wiodły kręte schody

[65] Nadanie sypialni charakteru pomieszczenia reprezentacyjnego było zabiegiem często stosowanym w architekturze rezydencjonalnej tego okresu i wynikało z wzorowania się na ceremoniale królewskim. Zob. J. Lileyko, *Zamek*..., op. cit. s. 138–139; A. Rottermund, *O programie funkcjonalnym rezydencji monarszej w XVIII wieku*, Materiały Muzeum Wnętrz Zabytkowych w Pszczynie, t. III, Pszczyna 1984, s. 18.

[66] A. Jarzębski, op. cit., s. 115.

[67] Ibidem, s. 115–116.

[68] Ibidem, s. 114–116.

[69] Ibidem.

[70] Ibidem, s. 117.

[71] Ibidem, s. 118.

[72] Ibidem. s. 117.

[73] Ibidem, s. 106.

[74] Ibidem, s. 108–109.

[75] Według Zbigniewa Bani apartament znajdował się na drugim piętrze (Z. Bania, *Pałac*…, op. cit., s. 145).

opodal sieni[76]. Wygląd apartamentu można do pewnego stopnia odtworzyć dzięki relacji Jeana Labourera. Posiadał on pięć lub sześć położonych obok siebie dwupokojowych układów pomieszczeń, w których łoża ze złotogłowiu oraz obite adamaszkiem ściany robiły wrażenie iście bizantyjskiego przepychu. Meble z kolei ozdobiono ogromną ilością złota, srebra, bursztynu, a także drogich kamieni, wzbudzających zachwyt odwiedzających[77].

Opis Jarzębskiego nie pozwala stwierdzić, co znajdowało się w pokojach na najwyższym piętrze budynku. Biorąc pod uwagę, że nie widział on potrzeby odnotowania ich w opisie domostwa Adama Kazanowskiego, można przypuszczać, że stanowiły one pomieszczenia mieszkalne dla służby. Wskazuje na to zresztą powszechność stosowania tego rozwiązania w polskiej architekturze rezydencjonalnej tego okresu[78]. Możliwe również, że kondygnacja ta nie była wykończona w czasie wizyty Jarzębskiego w rezydencji[79].

Autor *Gościńca* sporo miejsca poświęcił opisowi pałacowego skarbca. W jednym z jego pomieszczeń znajdowały się wschodnie tkaniny oraz ozdobna broń palna, którą rozwieszono na ścianach. W drugiej izbie natomiast zalegało jeszcze więcej kosztowności, od siodeł i ozdobnej broni białej, po srebrne naczynia. Co więcej, zawieszony pod sufitem wypchany jaszczur oraz sprowadzony z Indii spreparowany żółw nadawały wnętrzu charakter zbliżony do gabinetu osobliwości[80].

W pałacu znajdowało się również więzienie. Jak twierdzi Jarzębski, podczas jego wizyty przetrzymywani byli w nim Tatarzy. Przypuszczalnie jednak Kazanowski stronił od osadzania więźniów w lochach swojej rezydencji[81].

Warto także zwrócić uwagę na osoby przebywające na co dzień w rezydencji. Podczas wizyty Renée Guebriant w 1646 roku miało się tam znajdować trzystu hajduków, zatrudnionych prawdopodobnie jako straż pałacowa. Ponadto, marszałka nadwornego otaczać miało ponad pięćdziesięciu dworzan ze szlacheckich

---

[76] J. Lileyko, *Życie...*, op. cit., s. 185.

[77] „Apartament składa się z pięciu, lub sześciu pokojów ciągiem idących, i wstęp dających do tyluż pobocznych. Wszystkie są okryte obiciami wschodniemi najrzadszemi, w srebrnych i złotych materyach; jeźli się w niektórych znajdują łóżka, są z złotogłowia, którego blask przypomina słońce przy wschodzie. Pokoje zdobią wielorakie szafy najprzedniejszej roboty, jaką widzieć można; i stoły rozmaicie okryte najpiękniejszemi sztukami, ze złota, srebra, bursztynu i drogich kamieni…" (*Wypis...*, op. cit., s. 174).

[78] A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą szlachecką*, Warszawa 1991, s. 372.

[79] J. Putkowska, *Architektura...*, op. cit., s. 112.

[80] A. Jarzębski, op. cit., s. 118–120; J. Lileyko, *Życie…*, op. cit., s. 187.

[81] Dla porównania w 1648 roku Kazanowski więził szlachcica nazwiskiem Koryzno w swoich dobrach w Solcu. Zob. *Instrukcja sejmiku trockiego na sejm konwokacyjny 1648 r.*, BN BOZ 931, s. 169.

rodzin[82]. W tym czasie małżonce Kazanowskiego również towarzyszyła spora grupa dwórek, Labourer nie podaje jednak dokładnej ich liczby[83]. Zamiłowanie gospodarza do osobliwości było odczuwalne przez osoby na co dzień przebywające w pałacu. Laboreur wspomina o dwóch karliczkach, które „stały jak na warcie, i strzegły dwóch piesków, niemniej karłów w swoim rodzaju, gdyż nie były większe od myszy"[84]. W rezydencji można było napotkać więcej łokietków, Francuz wspomina też o niziołku, który był mężem jednej ze wspomnianych karliczek[85]. Prawdopodobnie ich głównym zadaniem, prócz samego szokowania gości swoją fizjonomią, było odgrywanie roli błaznów. Podobnie postrzegano także psychicznie chorą kobietę, której wydawało się, że jest mężczyzną[86].

Adam Miłobędzki twierdzi, że rezydencja Kazanowskiego obrazowała wczesny etap przemiany wczesnobarokowego zamku w pałac[87]. Tego zdania jest również Jolanta Putkowska, według której zgodnie z barokową koncepcją rozkładu pomieszczeń obiekt stanowił bardzo funkcjonalnie zaplanowane „palazzo in fortezza", wyróżniające się na tle innych warszawskich pałaców[88]. Otoczony fosą ogromny budynek z własną zbrojownią istotnie dawał możliwość wykorzystania go jako bastionu obronnego, z czego zresztą skorzystali Szwedzi podczas bitwy o Warszawę w 1656 roku.

Wystrój domostwa Adama Kazanowskiego cechował się charakterystycznym dla polskiej magnaterii przepychem w myśl zasady: „co drogie, to piękne"[89]. Podobnie urządzano w tym czasie również inne magnackie rezydencje[90], ale pałac królewskiego faworyta wyróżniał się na ich tle. Przyczyny takiego właśnie sposobu zagospodarowania wnętrz można upatrywać między innymi w osobistych przymiotach marszałka nadwornego[91]. W porównaniu do więk-

[82] *Wypis...*, op. cit., s. 175–176.

[83] Ibidem, s. 174.

[84] Ibidem.

[85] Ibidem.

[86] Ibidem; J. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. II, Warszawa 1976, s. 257.

[87] A. Miłobędzki, *Architektura…*, op. cit., s. 81.

[88] J. Putkowska, *Architektura...,*op. cit., s. 115.

[89] W. Tomkiewicz, *Warszawa w XVII w.,* „Kwartalnik Historyczny" 1965, t. LXXII, s. 604.

[90] Jak przypuszcza Cecylia Bąk-Koczarska, Adam Kazanowski w podobny sposób mógł urządzić kamienicę „pod Krzysztofory" w Krakowie, którą nabył w 1644 roku. Zob. C. Bąk-Koczarska, *Mieszkańcy pałacu „pod Krzysztofory" w Krakowie. Właściciele i lokatorzy od XIV do XX wieku*, Kraków 1999, s. 52.

[91] Jak uważa Władysław Tomkiewicz, miernikiem dzieła sztuki dla Adama Kazanowskiego nie była jego wartość artystyczna, ale materiałowa. Zob. W. Tomkiewicz, op. cit., s. 604.

szości członków ówczesnej elity władzy Kazanowski był parweniuszem, który jako pierwszy z rodu piastował godność senatorską. Ze względu na kontakty z władcą udało mu się jednak zgromadzić ogromną fortunę, przewyższającą niejednokrotnie majątki reprezentantów rodów od dziesięcioleci związanych z dworem monarszym. Wykorzystując swoją zamożność, mógł więc wzorem Trymalchiona, bohatera *Satyriconu* Gajusza Petroniusza, podświadomie starać się nadrobić swoje nuworyszowskie pochodzenie trudną do przebicia wystawnością. Dodatkowo, sposób urządzenia pałacu może świadczyć o chęci sprostania przez Kazanowskiego modzie obowiązującej na europejskich dworach. Pod tym kątem należy rozważać obecność karłów oraz psychicznie chorych sług w rezydencji[92]. Z drugiej jednak strony mogło to świadczyć o chęci dorównania innym magnatom, w tym przypadku kanclerzowi wielkiemu koronnemu Jerzemu Ossolińskiemu, który od początków kariery Kazanowskiego u boku królewicza Władysława był jego stałym adwersarzem. Królewski faworyt miał w swoim pałacu kobietę, której roiło się, że jest mężczyzną, natomiast w rezydencji Ossolińskiego można było spotkać chłopca, któremu wydawało się, że jest kobietą[93].

Królewski faworyt, urządzając swoją siedzibę, myślał zapewne o przyszłych gościach. Kazanowski prócz wspomnianego poselstwa francuskiego przyjmował między innymi wysłanników z Porty Otomańskiej, Hiszpanii czy Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, wobec których nie szkodziło zaimponować bogactwem[94]. Częstym bywalcem pałacu pana Adama, ku niezadowoleniu królowej Cecylii Renaty, był Władysław IV[95]. Trudno określić dzisiaj gusta Kazanowskiego, niewykluczone jednak, że nagromadzenie flamandzkich obrazów w jego rezydencji wynikało z upodobań monarchy, lubującego się w malarstwie z tego kręgu[96]. Jak uważa Wiktor Czermak, schlebianie pańskim zachciankom było częścią strategii Kazanowskiego, dzięki której utrzymywał on swoją pozycję na dworze[97]. O podobnych upodobaniach lub też chęci naśladowania zamiłowań władcy może również świadczyć wspomniana obecność karłów, do których Władysław IV miał słabość[98].

---

[92] B. Fabiani, *Niziołki, łokietki, karlikowie. Z dziejów karłów nadwornych w Europie*, Warszawa 1980, s. 42–44.

[93] *Wypis*..., op. cit., s. 230–231.

[94] A. Jarzębski, op. cit., s. 109.

[95] A. Kersten, *Hieronim*..., op. cit., s. 58.

[96] R. Szmydki, *Kontakty artystyczne królewicza Władysława Zygmunta Wazy z Antwerpią. Misja Mathieu Rouaulta do Polski w 1626 r.*, Warszawa 2002.

[97] W. Czermak, *Na dworze Władysława IV*, [w:] idem, *Studya historyczne*, Kraków 1901, s. 95.

[98] B. Fabiani, *Niziołki, łokietki, karlikowie*..., op. cit., s. 41.

W ostatnich latach życia Adam Kazanowski wyraźnie podupadł na zdrowiu. Dwa tygodnie przed Bożym Narodzeniem 1649 roku został dotknięty silnym paraliżem[99]. Król Jan Kazimierz, przewidując rychły koniec żywota marszałka nadwornego, za pośrednictwem kanclerza wielkiego litewskiego Albrychta Stanisława Radziwiłła wysłał do niego dwóch urzędników z poleceniem wysłuchania jego ostatniej woli. Utrata mowy uniemożliwiła mu wydanie dokładniejszych dyspozycji testamentowych. Według Radziwiłła bezdzietny marszałek nadworny koronny skinieniem głowy miał potwierdzić przekazanie całego majątku żonie[100]. Śmierć Kazanowskiego odnotowały *Gazette de France* oraz *Theatrum Europeanum*[101]. Niewykluczone, że wpływ na to miała między innymi sława jego pałacu, który podziwiali zagraniczni dyplomaci i dygnitarze oraz członkowie ich orszaków, jak choćby Jean de Labourer, którzy po powrocie do swoich krajów opisywali wrażenia z wizyty w tym przybytku.

Zgodnie z wolą zmarłego majątek, którego „nigdy Polska nie widziała ani widzieć będzie w ręku prywatnego człowieka”[102], odziedziczyła jego małżonka, stając się tym samym najbogatszą wdową w Rzeczypospolitej. Niedługo po pogrzebie marszałka nadwornego w konkury o rękę Kazanowskiej stanęli najdostojniejsi magnaci, na czele z marszałkiem nadwornym koronnym Jerzym Sebastianem Lubomirskim i podskarbim wielkim koronnym Bogusławem Leszczyńskim[103]. Słuszczanka ostatecznie zdecydowała się poślubić starostę łomżyńskiego Hieronima Radziejowskiego[104]. Według Adama Kerstena do podjęcia przez wdowę takiej właśnie decyzji przyczynił się król Jan Kazimierz, w którego interesie leżało, aby tak wielka fortuna nie wpadła w ręce wpływowych rodzin magnackich Lubomirskich czy Leszczyńskich[105]. W konsekwencji małżeństwa zawartego w maju 1650 roku w posiadaniu Radziejowskiego znalazła się jedna z największych fortun w Rzeczypospolitej, w której skład wchodził między innymi wzniesiony wielkim sumptem pałac na Krakowskim Przedmieściu[106].

---

[99] A. S. Radziwiłł, op. cit., t. III, s. 232.

[100] Ibidem. Prawdopodobnie choroba dotknęła Kazanowskiego wcześniej, niż podaje Radziwiłł. Ustny testament, o którym wspomina pamiętnikarz, został bowiem oblatowany w księgach grodzkich warszawskich już 4 grudnia 1649 roku. C. Bąk-Koczarska, op. cit., s. 53.

[101] K. Zemeła, *Kazanowski...*, op. cit., s. 71.

[102] W. J. Rudawski, *Historja Polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 do 1660 r.,* t. I, Petersburg-Mohylew 1855, s. 102.

[103] W. Kłaczewski, *Jerzy Sebastian Lubomirski*, Wrocław 2002, s. 87.

[104] S. Temberski, *Annales 1647-1656*, Scriptores Rerum Polonicarum (dalej SRP), t. XVI, Kraków 1897, s. 151.

[105] A. Kersten, *Hieronim...*, op. cit., s. 220.

[106] W. J. Rudawski, op. cit., s. 122.

Związek Radziejowskich mimo posiadanego bogactwa bynajmniej nie był szczęśliwy. Wpływ na to miały między innymi szyderstwa, jakie pod adresem starosty łomżyńskiego słał marszałek nadworny koronny Jerzy Sebastian Lubomirski. W uszczypliwej mowie podczas grudniowego sejmu 1650 roku stwierdził on, że nadanie Radziejowskiemu pieczęci mniejszej koronnej to wyłącznie zasługa majątku wniesionego mu przez żonę w posagu[107]. Świeżo mianowany podkanclerzy najwyraźniej wziął do siebie złośliwe uwagi hrabiego na Wiśniczu, ponieważ w niedługi czas później zaczęło go drażnić wszystko, co było związane z wianem jego małżonki. Przede wszystkim irytował go wiszący w komnacie Słuszczanki portret Adama Kazanowskiego, który z pewnością musiał przypominać mu o drwiących słowach Lubomirskiego[108]. Pozornie błaha sprawa konterfektu faworyta Władysława IV okazała się mieć poważny wpływ na relacje między Radziejowskimi. Słuszczanka prosiła podkanclerzego, aby zgodził się na pozostawienie obrazu na swoim miejscu jako pamiątki po pierwszym mężu, ten jednak stanowczo nakazał jej zdjąć płótno z wizerunkiem Kazanowskiego. Opór małżonki odebrał z kolei jako złamanie ślubów wierności, czym dał powód do plotek na temat ich pożycia[109].

Czara goryczy przelała się w lipcu 1651 roku. Radziejowska na wieść o tym, że jej mąż publicznie następuje na jej honor, zabrała z pałacu na Krakowskim Przedmieściu niemal wszystkie ruchomości i przeprowadziła się do klasztoru Klarysek[110]. Na nic zdały się próby sprowadzenia żony na powrót do pałacu, czynione przez podkanclerzego. Słuszczanka rozpoczęła starania o rozwód, podkanclerzy zaś w odpowiedzi na to zajął pałac wzniesiony przez jej pierwszego męża. Krok ten uraził z kolei braci Radziejowskiej, którzy niedługo później zjawili się w Warszawie i postanowili wypędzić szwagra z murów rezydencji odziedziczonej przez ich siostrę[111]. 4 stycznia 1652 roku Słuszkowie zajęli pałac, a następnie w nocnej potyczce pokonali siły podkanclerzego, który próbował odzyskać budynek[112].

Za spowodowanie tumultu i bitwy Hieronim Radziejowski oraz Elżbieta Słuszczanka wraz z podskarbim litewskim Bogusławem Słuszką stanęli przed sądem marszałkowskim. Wszystkim im groziła infamia, ostatecznie jednak kara ta spotkała wyłącznie podkanclerzego, Słuszkowie natomiast, dzięki wstawiennictwu kanclerza wielkiego koronnego Andrzeja Leszczyńskiego oraz litewskie-

[107] A. S. Radziwiłł, op. cit., t. III, s. 272.

[108] K. Szajnocha, *Hieronim i Elżbieta Radziejowscy*, [w:] idem, *Szkice Historyczne,* t. IV, Lwów 1869, s. 119.

[109] Ibidem.

[110] S. Oświęcim, *Dyaryusz 1643-1651*, SRP, t. XIX, Kraków 1907, s. 365.

[111] A. S. Radziwiłł, op. cit., t. III, s. 325.

[112] Ibidem.

go Albrychta Stanisława Radziwiłła, skazani zostali na zapłatę 4000 grzywien oraz półtora roku wieży[113]. Słuszczanka podczas odbywania kary ciężko się rozchorowała. Dzięki pomocy królowej już w kwietniu 1652 roku opuściła więzienie i wróciła do pałacu na nadwiślańskiej skarpie[114]. Wdowa po Kazanowskim prawdopodobnie przebywała w rezydencji do inwazji Szwedów na Rzeczpospolitą w 1655 roku.

Lata potopu były przełomowe dla dziejów pałacu, z którego Szwedzi uczynili jeden z podstawowych punktów oporu podczas bitwy o Warszawę w 1656 roku[115]. W wyniku działań wojennych pałac Kazanowskich uległ poważnym uszkodzeniom, przez co praktycznie nie nadawał się do zamieszkania. Proces niszczenia rezydencji rozpoczął się od polskiego ostrzału artyleryjskiego na początku czerwca 1656 roku[116]. Pod koniec miesiąca w wyniku kolejnej kanonady wybito węgieł w murach[117]. Z kolei podczas ataku Siedmiogrodzian na Warszawę, w czerwcu 1657 roku pałac został podpalony przez dowodzącego jego obroną niejakiego Regulskiego[118].

Wojna doprowadziła rezydencję do ruiny. Ponadto, podobnie jak inne posiadłości magnackie, także pałac Kazanowskich został ograbiony ze znajdujących się w nim kosztowności[119]. Zrabowano między innymi dwa spiżowe lwy, które aktualnie zdobią wejście do Zamku Królewskiego w Sztokholmie[120]. Dodatkowo w wyniku działań wojennych poważnie uszkodzone zostały górne kondygnacje budynku, a wraz z nimi jego charakterystyczna bryła[121]. Według Alfreda Lauterbacha była to największa strata Warszawy pod względem architektonicznym w trakcie wojny ze Szwedami[122].

Właścicielka rezydencji była osobą przyzwyczajoną do zbytku, jaki przez wiele lat ją otaczał, pałac tymczasem utracił swe walory użytkowe. W związku z tym 8 czerwca 1661 roku Elżbieta Słuszczanka sprzedała go koniuszemu koronnemu Aleksandrowi Lubomirskiemu i jego żonie Helenie Tekli Ossolińskiej za cenę 120 000 zł[123]. Małżeństwo nabyło zrujnowany budynek w celu

[113] Ibidem, s. 327.

[114] K. Szajnocha, *Hieronim i Elżbieta...*, s. 149–150.

[115] M. Nagielski, *Warszawa 1656*, Warszawa 2009, s. 49.

[116] J. Wegner, *Warszawa w czasie najazdu szwedzkiego 1655-1660*, Warszawa 1957, s. 17.

[117] M. Nagielski, op. cit., s. 75.

[118] J. Wegner, op. cit., s. 26.

[119] W. Tomkiewicz, op. cit., s. 605.

[120] J. Świerczyński, *Grabieżcy kultury i fałszerze sztuki*, Warszawa 1986, s. 40.

[121] W. Szaniawska, *Zmiany w rozplanowaniu…*, op. cit., s. 306.

[122] A. Lauterbach, *Warszawa*, Warszawa 1925, s. 53.

[123] Akt sprzedaży pałacu Adama Kazanowskiego, AGAD, Archiwum Lubomirskich z Małej Wsi 1602, s. 6. Według kroniki klasztornej Słuszczanka rzekomo zgodziła się

ofiarowania go na siedzibę karmelitankom bosym, których klasztor spłonął podczas wojny[124]. Koniuszyna koronna uczyniła w ten sposób zadość zobowiązaniom wobec swoich rodziców, którzy w 1641 roku ufundowali karmelitankom klasztor w Warszawie, swą córkę zaś, wobec przedwczesnej śmierci jedynego syna, Franciszka, zobligowali do opieki nad siostrami zakonnymi[125]. Ossolińska miała także wsparcie przychylnego zakonowi męża, którego ojciec, wojewoda krakowski Stanisław Lubomirski, zapisał się w historii między innymi jako fundator klasztoru i kościoła Karmelitów Bosych w Wiśniczu[126].

Pomysł osadzenia karmelitanek bosych w byłej rezydencji Adama Kazanowskiego nieoczekiwanie okazał się problematyczny. Pałacowe mury, choć nie lśniły dawnym blaskiem, nadal wyraźnie zdradzały czasy swej świetności. Przypominały o tym między innymi architektura budynku oraz pokaźne marmurowe fragmenty wyposażenia wnętrz, których Szwedzi najwyraźniej nie zdążyli rozebrać i wywieźć z Warszawy[127]. Ślady dawnego przepychu kłóciły się z założeniami zakładającej ubóstwo mniszek reguły Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel. W związku z tym niektórzy sceptycznie podchodzili do pomysłu zamieszkania karmelitanek w pałacu, który jeszcze niedawno słynął ze swej wystawności. Obiekcje w tej kwestii przejawiał prowincjał zakonu karmelitów o. Ignacy od św. Jana Ewangelisty, który początkowo nie chciał się zgodzić na osadzenie swych podopiecznych w tym miejscu[128]. W związku z tym wiele osób starało się odkupić pałac od sióstr zakonnych lub namówić je na przeprowadzkę do nowego budynku klasztornego, oferowanego im w zamian[129]. Kupnem dawnej rezydencji Adama Kazanowskiego była zainteresowana nawet królowa Ludwika Maria Gonzaga, która proponowała karmelitankom budowę klasztoru w dawnej lokalizacji, co pozwoliłoby uniknąć

---

obniżyć cenę budynku do 60 000 zł, kiedy dowiedziała się, że zostanie on przeznaczony na siedzibę karmelitanek. Zob. *Klasztory...*, op. cit., s. 28.

[124] *Klasztory Karmelitanek Bosych w Polsce, na Litwie i Rusi. Ich początek, rozwój i tułactwo w czasie rozruchów wojennych w XVII wieku. Rzecz osnuta na kronikach klasztornych. Lwów–Warszawa*, oprac. R. Kalinowski, Kraków 1901, s. 89.

[125] B. Fabiani, *Habit królewny. Portret Wazówny 1651*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 1972, t. XVI, s. 59, 77.

[126] A. Bruździński, *Stanisław Lubomirski (1583-1649) – fundator wiśnickiego klasztoru Karmelitów bosych*, „Folia Historica Cracoviensia" 2013, Vol. XIX, s. 112.

[127] B. Fabiani. *Habit królewny*..., op. cit., s. 78-80.

[128] „Ojciec Nasz Ignacy stary, natenczas Prowincyał, był bardzo przeciwny temu Pałacowi na Klasztor i uczynił wielki skrupuł, że przeciwko ubóstwu i duchowi S. Matki Naszej, taka machina wielka i nigdy niesposobna do naprawienia i przerobienia na sposobny klasztor…" (*Klasztory*..., op. cit., 1902, s. 35).

[129] *Klasztory*..., op. cit., 1901, s. 93.

przebudowy i rozbiórki pałacu Kazanowskich[130]. Same siostry zakonne również skłaniały się do powrotu na zajmowane poprzednio miejsce, ostatecznie jednak nie udało się namówić Lubomirskich do porzucenia pomysłu osadzenia karmelitanek w pałacu[131]. Zamysł ten podobał się zresztą wizytatorowi generalnemu zakonu Józefowi od św. Krzyża, który w sierpniu 1663 roku, podczas pobytu w Warszawie, oglądał miejsce przewidziane na klasztor[132]. Po wizytacji dostojnik przekonał niechętnego wcześniej prowincjała do przyzwolenia na koncepcję Lubomirskich[133].

Helena Tekla i Aleksander Lubomirscy 19 października 1663 roku przekazali karmelitankom budynek na własność[134]. Przed oddaniem go do użytku siostrom zakonnym wykonano jednak niezbędne naprawy, sfinansowane przez darczyńców, oraz odpowiednio zaadaptowano gmach dla potrzeb przyszłych mieszkanek. Przebudowę przeprowadzono według projektu włoskiego architekta Giovanniego Battisty Gisleniego[135]. Remont ten, kontynuowany w kolejnych latach, okazał się dla pałacu niemal równie tragiczny jak wojenna pożoga. W pierwszej kolejności postanowiono uczynić zadość regule zakonu karmelitów, pozbywając się wszelkich pozostałości dawnego przepychu. W tym celu usunięto marmurowe posadzki oraz elementy dekoracyjne. Następnie przysposobiono pomieszczenia, w których miały się znajdować cele dla sióstr zakonnych. 30 października 1663 roku karmelitanki wprowadziły się do nowego klasztoru[136]. Budynek wymagał jednak dalszych renowacji, związanych między

[130] „Toż i Królowa JM. Ludwika perswadowała, upewniając, że nie będziemy kontente z tego Klasztoru, ustawicznie musimy koszt prowadzić, rozwalając, a poprawując, nowybyśmy za te pieniądze zmurowały prędzej Klasztor na tym placu, gdzie był pierwszy, i ona sama podejmowała się kazać nam nowy zmurować z tą kondycyją, żebyśmy jej ustąpiły tego Pałacu kupionego, który chciała dla siebie otrzymać…" (*Klasztory*..., op. cit., 1902, s. 35).

[131] „[...] bo przez doświadczenie uznawać musimy, że nam było lepiej na starem miejscu murować nowy klasztor, gdzie już były fundamenta wywiedzione, plac bardzo obszerny i bezpieczny od ognia, bo niepodległy bliskim na około sąsiadom […] Państwo też nasze, osobliwie sama JM Córka Fundatorska, że to już ona ten Pałac na Klasztor obrała, mając po sobie O. N. Wizytatora, nie chciała się dać inaczej nakłonić, tylko Pałac kupiony na Klasztor restaurować, obiecując na to koszt ile będzie potrzeba" (ibidem, s. 35–36).

[132] Ibidem. s. 36.

[133] *Klasztory*..., op. cit., 1901, s. 90.

[134] Ibidem. Formalności dopełniono 26 października, czyniąc zapis w księgach wójtowskich Starej Warszawy, zaś 30 października karmelitanki wprowadziły się do nowego klasztoru. A. Wejnert, *Wiadomość historyczna o pałacu*..., op. cit., s. 225–226.

[135] J. Chrościcki, A. Rottermund, *Atlas architektury Warszawy*, Warszawa 1977, s. 80.

[136] „Gdy już taka stanęła konkluzyja, starała się M. N., żeby jak najprędzej wyprowadzono nas do tego Pałacu na Klasztor kupionego, ale coraz wynaleziono jaką prze-

innymi z naprawą pieców, które w większości nie nadawały się do użytku. Ze względu na niskie zimowe temperatury karmelitanki zgromadzono w dwóch pokojach, które do pewnego stopnia dało się ogrzać[137]. W pomieszczeniach tych, podzielonych tarcicami na cele, było co prawda cieplej niż w pozostałych komnatach, jednak siostrom zakonnym doskwierały inne niedogodności. Przeor z obawy, iż jego podopieczne mogłyby ulec pokusie spoglądania na dziedziniec, nakazał niemal całkowicie zamurować okna, pozostawiając zaledwie kilka umieszczonych wysoko niewielkich otworów, którymi do izb wpadały nieliczne promienie światła słonecznego[138].

Remont kontynuowano wiosną 1664 roku. Zamierzeniem, jakie w pierwszej kolejności starano się wówczas zrealizować, było wyburzenie części budynków wchodzących w skład kompleksu pałacowego oraz przebudowa głównego gmachu, sprowadzająca się do jego częściowej dekonstrukcji. W wyniku tych działań pałac Kazanowskich zatracił większość cech architektonicznych, które niegdyś wyróżniały go w panoramie Warszawy. Prace remontowe rozpoczęto od najwyższej kondygnacji, prowadząc rozbiórkę górnej części bocznych pawilonów budynku oraz tarasu usytuowanego pomiędzy nimi[139]. W następnej kolejności przebudowano obszerną salę stołową, a na jej miejscu powstało dwanaście przestronnych cel oraz duże dormitorium[140]. W ten sposób bezpowrotnie zatracono walory artystyczne wnętrza głównej sali pałacu Kazanowskich, nad czym bolały same karmelitanki, według których ze względu na bogactwo należało

---

szkodę i odwłokę. Było niektórych osób to rozumienie, iż dlatego, aby tymczasem powynoszono z niego posadzki i sztuki różne, misternie robione marmurowe, które w różnych miejscach, odrzwiach i kominach w tym pańskim i bardzo wyśmienitym pałacu były" (*Klasztory*..., op. cit., 1902, s. 36, 38).

[137] Ibidem.

[138] „Gdy W. O. N. Przeor, który z miłości swojej ojcowskiej w niebytności jeszcze naszej ten nam pałac przysposabiał kosztem naszym na Klasztor, z świętej żarliwości i ostrożności, żebyśmy do patrzenia w dziedziniec nasz (który nie wszedł był w klauzurę) nie miały przystępu, kazał z tych pokojów okna pozasłaniać i pomurować wysoko, tylko pod wierzchem każdego okna, okienka małe w kilka szyb wprawić, to było bardzo ciemno w celach, które przeciwko tym oknom postawiono z tarcic, a do każdej celi wyrżnięto okienko, którym światło owo zaćmione przychodziło i tak było ciemno w celach, że się nic ani zrobić ani przeczytać mogło" (ibidem, s. 38–39).

[139] „Jak tedy poczęło się trochę wiosenne ciepło pokazować, zaraz M. N. kazała rozbierać i walić niepotrzebne budynki, mając koszt na to od Ichmości Dobrodziejki N. Wieże dwie, które były na wierzchu pałacu, a między niemi salę otworzystą, bez przykrycia, bardzo długą i szeroką jako cała ta strona Klasztoru od Wisły" (ibidem, s. 39).

[140] „Na tej tedy stronie od Wisły, gdzie była pomieszczona izba wielka stołowa i przy niej niektóre pokoiki, stanęło cel dwanaście, bardzo przestronych i wszeż i wzdłuż. Dormitarz przed niemi, także szeroki i wciąż przez wszystką stronę długi" (ibidem, s. 40).

zaadaptować ją na kościół[141]. Ostatecznie świątynię ulokowano na tej samej kondygnacji po przeciwległej stronie. Tam również usytuowano siedem kolejnych cel[142]. W następnym roku pomieszczenia w piwnicach przerobiono na oficyny oraz lokutorium świeckie i duchowne. Wykończono także refektarz i kuchnię oraz rozpoczęto budowę chóru[143]. Ze względu na ograniczone finanse nie było możliwości przeprowadzenia całkowitego remontu w tak krótkim czasie. Można było jednak wykonywać fragmentaryczne naprawy, co starano się czynić w zależności od potrzeb oraz posiadanych środków[144]. W tej sytuacji siostry zakonne wciąż musiały podejmować działania mające na celu kolejne reparacje budynku. W kronice klasztornej można o nich znaleźć wzmianki jeszcze po dwudziestu pięciu latach od osadzenia w nim karmelitanek[145]. Środki na

[141] „Najwięcej nam żal było jednej stołowej izby, która była, gdzie teraz kurytarz i cele od Wisły, na drugiem piętrze, bardzo sposobna na kościół, po dwóch stronach dwoiste miała okna, ganek muzyczny, sklepienie bardzo wyborne, każdy z osób świeckich i duchownych, kto ją widział, okrutnie żałował, że pójdzie w ruinę. Ale musiała iść, kiedy P. Bóg nie oświecił natenczas architektów i naszych Przełożonych, żeby ją na Kościół zostawiono, nie mogąc wymyślić facyaty i przystępu świeckim do tego Kościoła" (ibidem, s. 39).

[142] Według kroniki klasztornej kościół powstał na miejscu drugiej sali stołowej. Jarzębski tymczasem nie wspomina o istnieniu tego pomieszczenia, możliwe więc, że jako pomieszczenie jadalne omyłkowo potraktowano jeden z apartamentów lub nawet pałacową kaplicę. „Na drugiej stronie zaś od Bernardynów siedm cel i na końcu Kościół z drugiej izby stołowej, lubo nie tak piękny i sposobny jako ta była co ją rozebrali" (ibidem, s. 40).

[143] „Po roku czyli dalej znowu Dobrodziejka Nasza dodała pieniędzy na dobrą restauracyę Klasztoru. Skończono tedy Refektarz z jednego sklepu dolnego zrobiony i kuchnią przy nim, gdyż na dole tego pałacu nie było mieszkania słusznego, tylko sienie wielkie i sklepy puste, tak do czasu, przysposobiono ich na oficyny, na lokutoryum świeckie i duchowne" (ibidem, s. 41).

[144] Niekiedy dodatkowo karmelitanki musiały borykać się z uszkodzeniami powstałymi w wyniku pożaru, przykładowo w 1674 roku, kiedy nadpalony został dach budynku (ibidem, s. 69–70).

[145] „A że koło tego Klasztoru nieskończona nigdy prawie robota jako to zwyczajnie bywa, kiedy z pałacu Pańskiego Klasztor się buduje i nie jednego czasu, ale odpoczywając, bo nie każda Przeorysza ma ochotę do fabryki, zwłaszcza przy ubóstwie, dlaczego tak długo się wlecze, blisko już pięćdziesiąt lat, niżeli się jedno naprawi, drugie się tymczasem zepsuje […] Zastawszy tedy Matka Nasza nowo obrana fabrycznych pieniędzy tysiąc i trzysta, w nadziei dalszej opatrzności Boskiej, której i na przeszłem swojem Przełożeństwie, tak na fabrykę, jako i na żywność doznawała, zaczęła zaraz prędko po elekcyi fabrykować. Naprzód podnosząc mury wyżej od Ojców Bernardynów dla spadku lepszego, bo był na tej stronie bardzo płaski i zły dach, dała tedy nowy i dachówkę nową, sklepienie na tej stronie wszystkiej od Kościoła, tak na dormitarzu, jako i nad celami bo jeszcze były tam dawne pałacowe drewniane pułapy, kominy, których nie

tego rodzaju przedsięwzięcia gromadzono z trudem, ostatecznie jednak udawało się przeprowadzać niezbędne naprawy. Co więcej, w 1678 roku rozbudowano kompleks klasztorny o piętrową oficynę dla służby[146].

W 1818 roku w skład obiektu wchodziły jednonawowy, murowany kościół z zakrystią oraz dwukondygnacyjny, podpiwniczony klasztor o trzech skrzydłach. Ponadto, w posiadaniu zgromadzenia była wybudowana jego nakładem trzypiętrowa kamienica przy ul. Bednarskiej wraz ze stajnią i wozownią[147].

Decyzja Aleksandra i Heleny Tekli Lubomirskich o osadzeniu sióstr zakonnych w dawnym pałacu Kazanowskich zapewniła karmelitankom miejsce, w którym mogły oddawać się kontemplacji. Z perspektywy historii pomysł ten należy jednak uznać za nad wyraz niefortunny, miał on bowiem służyć jedynie ukojeniu sumienia córki fundatorów warszawskiego klasztoru, poczuwającej się do roztoczenia opieki nad karmelitankami. Jak słusznie podkreśla Bożena Fabiani, za sprawą prac remontowych, mających na celu przystosowanie budynków pałacowych do funkcji klasztoru, Warszawa straciła obiekt o wyjątkowych walorach architektonicznych[148]. Siostry zakonne uzyskały co prawda dach nad głową, jednakże na jego łatanie musiały co pewien czas organizować znaczne sumy pieniędzy, co było dla nich trudne szczególnie po śmierci córki fundatorów[149]. Ponadto z miejscem tym wiązały się różnego rodzaju niewygody, które karmelitanki musiały znosić[150].

Siostry zakonne przebywały w pałacu Kazanowskich aż do likwidacji zgromadzenia w 1819 roku[151]. Postanowiono wówczas o przekazaniu budynków

dostawało, powywodzono. Posadzkę nową w tychże celach dano. Piekarniczkę przed kuchnią ze dwiema celkami, dla większej wygody Sióstr pracowitych restaurowano. Na to wszystko wydała Matka Nasza złotych dziesięć tysięcy pięćset ośmdziesiąt" (ibidem, s. 109–110).

[146] B. J. Wanat, *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605–1975*, Kraków 1979, s. 661.

[147] Dokładny opis kościoła oraz klasztoru Karmelitanek Bosych w roku 1818 przedstawił Benignus Józef Wanat w pracy poświęconej klasztorom należącym do zgromadzenia (ibidem).

[148] B. Fabiani, *Habit królewny*..., op. cit., s. 79.

[149] Prace remontowe na przestrzeni trzydziestu lat kosztowały ponad 80 000 zł (zob. *Klasztory*..., op. cit., 1902, s. 29).

[150] B. Fabiani, *Habit królewny*..., op. cit., s. 79. „W tychże trzech latach, za rozkazaniem O. N. Wizytatora Generalnego, stało się przeniesienie cel od Wisły, na drugą stroną dormitarza, gdzie okna były w dziedziniec nasz klasztorny, a to dla wielkiej w tych celach na Wisłę wilgotności i niezdrowotności, w których Siostry mieszkając, często zapadały na ciężkie katary i bolenia głowy, przytem bardzo zimne były, a im więcej palono w nich, tem większa występowała wilgoć, jako rosa na ściany celowe" (*Klasztory*..., op. cit., 1902, s. 107).

[151] J. Lileyko, *Najcenniejsze*..., op. cit., s. 58. Na mocy dekretu kasacyjnego arcy-

klasztornych borykającemu się z problemami lokalowymi Towarzystwu Dobroczynności Res Sacra Miser[152]. Na potrzeby instytucji gmach został w tym samym roku przebudowany w stylu klasycystycznym przez Antoniego Corazziego[153]. Co więcej, na miejscu dawnej stajni wystawiono nowe skrzydło gospodarcze, które powiększono w 1829 roku dzięki rozbudowie dawnego cekhauzu[154]. Poza tym w 1839 roku odnowiono również kaplicę św. Teresy, znajdującą się w lewym ryzalicie budynku[155]. W kolejnych latach podejmowano dalsze inicjatywy, mające na celu rozbudowę kompleksu[156].

Zmodernizowane mury dawnego pałacu Kazanowskich do ostatnich miesięcy drugiej wojny światowej służyły jako dom dla starców i kalek[157]. Pierwszych uszkodzeń w wyniku działań militarnych gmach doznał już podczas kampanii wrześniowej, kiedy został częściowo spalony[158]. Mimo powstałych wówczas zniszczeń w murach Towarzystwa Dobroczynności podczas powstania warszawskiego przez około trzy tygodnie działał zorganizowany naprędce szpital polowy[159]. We wrześniu 1944 roku budynek został jednak mocno uszkodzony podczas bombardowań lotniczych oraz ostrzału artyleryjskiego, co uniemożliwiło dalsze użytkowanie go jako szpitala[160]. Mimo pożaru mury oraz sklepienia budynku

---

biskupa Franciszka Skarbka-Malczewskiego z 17 kwietnia 1819 roku, w myśl którego zlikwidowano dwadzieścia pięć klasztorów męskich i cztery żeńskie oraz zatwierdzono likwidację klasztorów nieposiadających środków na utrzymanie i wyludnionych (zob. A. Barańska, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815–1830)*, Lublin 2008, s. 449).

[152] W. Gomulicki, *Rozdział z dziejów dobroczynności*, „Tygodnik Illustrowany" 1897, nr 10, s. 194.

[153] J. Zieliński, *Atlas dawnej architektury…*, op. cit., s. 281.

[154] Ibidem.

[155] K. Mórawski, W. Głębocki, *Bedeker warszawski. W 400-lecie stołeczności Warszawy*, Warszawa 1996, s. 101.

[156] J. Zieliński, *Atlas dawnej architektury…*, op. cit., s. 281.

[157] E. Mazur, *Dobroczynność w Warszawie XIX w.*, Warszawa 1999, s. 58–59. W czasach drugiej wojny w budynku przebywało około trzystu pensjonariuszy. Zob. M. Machowska, *Virtuti na habitach. Warszawskie Termopile 1944*, Warszawa 2005, s. 142.

[158] J. Zieliński, *Atlas dawnej architektury…*, op. cit., s. 282.

[159] K. Osińska, J. Burska-Toborowicz, *Powstańcza służba zdrowia na Powiślu*, [w:] *Grupa bojowa „Krybar" w walce o Powiśle i Uniwersytet Warszawski. Materiały sesji historycznej, zorganizowanej 3 listopada 1994 r. w Warszawie przez Uniwersytet Warszawski i Środowisko Żołnierzy Armii Krajowej Grupy Bojowej „Krybar" z okazji 50 rocznicy Powstania Warszawskiego*, red. K. Boruń, Warszawa 1995, s. 61.

[160] F. Stopniak, *Z życia religijnego w powstaniu warszawskim*, [w:] *Powstanie warszawskie w historiografii i literaturze 1944–1994*, red. Z. Mańkowski, J. Święch, Lublin 1996, s. 109.

zachowały się w stosunkowo dobrym stanie[161]. Między innymi dzięki temu w 1948 roku w projektach odbudowy Warszawy, pomimo wcześniejszych planów rozbiórki, pojawił się pomysł odtworzenia zabudowań byłego Res Sacra Miser[162].

Według zamysłów władzy ludowej na miejscu dawnej rezydencji magnackiej miał powstać upowszechniający wśród mas kulturę narodową „Hotel Turystyczny Wczasów Chłopskich, gdzie pracownicy wiejscy znajdą pomieszczenie w okresie ich wycieczek-wczasów w stolicy"[163]. Na przeszkodzie stanęła jednak konieczność eksmitowania przytułku dla starców, znajdującego się na miejscu przewidywanej budowy, co skutecznie powstrzymywało rozpoczęcie jakichkolwiek prac[164].

Ten i kolejne projekty renowacji powstałe w latach pięćdziesiątych XX wieku nigdy nie doczekały się realizacji. Dopiero w kolejnej dekadzie rozebrano pozostałości siedemnastowiecznych murów, zrekonstruowano w zmienionej postaci elewację od strony ul. Bednarskiej oraz przywrócono spalone podczas powstania warszawskiego drugie piętro[165]. Prace te zaowocowały w 1965 roku wpisaniem budynku do rejestru zabytków[166]. W 1989 roku pałac Kazanowskich stał się siedzibą Towarzystwa Charytatywnego Caritas. Kolejny remont dawnej rezydencji magnackiej miał miejsce w latach 1991–2000. Udało się wówczas wyeksponować elementy pochodzące z czasów Władysława IV. W 2007 roku odbyła się kolejna modernizacja, związana z planami umiejscowienia w budynku zakładu opiekuńczo-leczniczego[167]. W trakcie prac remontowych dokonano odkrycia, które przypomniało o okresie największej świetności gmachu. Okazało się wówczas, że pod warstwą tynku na ścianach kryją się pozostałości z czasów Adama Kazanowskiego. Podczas kucia natrafiono na fragmenty napisów, malowideł oraz motywów dekoracyjnych z XVII wieku, zaś w pomieszczeniach na piętrze odnaleziono dwie warstwy polichromii[168].

---

[161] J. Dąbrowski, *Działalność służby konserwatorskiej przy odbudowie dawnej Warszawy w latach 1945-1963*, „Rocznik Warszawski" 1964, t. V, s. 309.

[162] Ibidem; T. S. Jaroszewski, *Odbudowa zabytków…*, op. cit., s. 389.

[163] M. Sulikowski, op. cit., s. 4.

[164] T. S. Jaroszewski, op. cit., s. 394.

[165] M. Waszkiewicz, *Pałac Kazanowskich*, [online] http://zabytki.um.warszawa.pl/content/palac-kazanowskich [dostęp: 10.05.2013].

[166] Ibidem.

[167] Ibidem.

[168] Ibidem. Według autorki artykułu tematyka świecka jednej z nich świadczy, że pochodzi ona z czasów Adama Kazanowskiego, druga zaś ze względu na tematykę religijną polichromii pochodzić ma z okresu, kiedy budynek był własnością karmelitanek bosych. Biorąc pod uwagę opis Jarzębskiego, w którym wspominał o malowidłach przedstawiających sceny biblijne w sypialni Kazanowskiego, istnieje prawdopodobieństwo, iż obydwie powstały za życia faworyta Władysława IV.

Warto również wspomnieć o wydobytych z Wisły w latach 2011–2012 łupach, zrabowanych przez Szwedów w czasie potopu. Dominują wśród nich dekoracje rzeźbiarskie i marmurowe elementy architektoniczne, które zdaniem badaczy pochodzą w większości z Zamku Królewskiego[169]. Nie można jednak wykluczyć, że część z nich została zrabowana z bogato wyłożonego marmurem pałacu Adama Kazanowskiego.

Wspomniane odkrycia sprzed kilku lat to niestety zaledwie niewielki ułamek tego, co znajdowało się w pałacu Kazanowskich. Czekając na kolejne znaleziska, które przybliżą bogactwo jego wnętrz, można jedynie wyobrażać sobie na podstawie opisów Jarzębskiego czy Labourera, jakie wspaniałości skrywały niegdyś mury rezydencji.

Pałac Kazanowskich na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie był bez wątpienia jedną z najwspanialszych rezydencji magnackich polskiego baroku[170]. Przepych, z jakim urządzono jego wnętrza, ku zadowoleniu gospodarza, wprawiał w zdumienie współczesnych. Niełatwo oszacować, jaką sumę marszałek nadworny poświęcił na budowę i wyposażenie pałacu. Mogła ona znacznie przekroczyć milion złotych. Upodobanie Kazanowskiego do zbytku dzisiaj wydawać się może chorobliwe, jednak w tamtym czasie nie było niczym nadzwyczajnym. Wnętrza wielu magnackich rezydencji tonęły bowiem w złocie i innych kosztownościach. Pałac faworyta Władysława IV, nawet jeśli przodował pod względem przepychu, z jakim został urządzony, nie wyróżniał się aż tak znacząco. Dla porównania w zamku Krzyżtopór, wzniesionym w latach 1627–1644 przez Lorenza Senesa na zlecenie wojewody sandomierskiego Krzysztofa Ossolińskiego, znajdowała się sala, której sklepienie zastąpiono ogromnym akwarium[171].

Kazanowski, dla którego pałac był swego rodzaju pomnikiem, który sam sobie wystawił, nie mógł przypuszczać, że nie przetrwa on próby czasu. Tymczasem, jak się okazało, już na krótko po jego śmierci wdowa po nim pozbawiła rezydencję najcenniejszych ruchomości. Dzieła upadku dopełnili Szwedzi, którzy zagrabili resztę kosztowności oraz przyczynili się do zniszczenia fasady budynku. Za chichot historii uznać można fakt, że mury pałacu, skrywające

[169] Na temat zrabowanych przez Szwedów zabytków odnalezionych w wodach Wisły zob. H. Kowalski, *Zatopione w potopie szwedzkim*, „Cenne, Bezcenne Utracone" 2013, nr 1–4, s. 142–144; W. Pastuszka, *Wisła oddała skarby Wazów*, [online] http://archeowiesci.pl/2011/11/25/wisla-oddaje-skarby-wazow/ [dostęp: 10.05.2013]; W. Pastuszka, *Wisła oddaje kolejne szwedzkie łupy*, [online] http://archeowiesci.pl/2012/09/18/wisla-oddaje-kolejne-szwedzkie-lupy/ [dostęp: 10.05.2013]

[170] Według Jarosława Zielińskiego przepychowi wnętrz pałacu Kazanowskich ustępował nawet Zamek Królewski (zob. J. Zieliński, *Ulica Bednarska*, Warszawa 1997, s. 8).

[171] M. Fabiański, *O genezie architektury pałacu Krzyżtopór w Ujeździe i jego dekoracji*, „BHS" 1996, R. LVIII, s. 273–274.

niegdyś ogromne bogactwo, jakie zgromadził pod swym dachem Adam Kazanowski, już kilkanaście lat po jego śmierci stały się siedzibą kontemplacyjnego zakonu karmelitanek bosych. Co więcej, prace remontowe, jakie podjęto w celu zaadaptowania gmachu na użytek sióstr zakonnych, spowodowały, że budynek przestał przypominać dawną rezydencję. W XIX wieku za sprawą powstania Towarzystwa Dobroczynności dokonano kolejnej przebudowy. W miejscu, które w XVII-wiecznej Warszawie było symbolem przepychu, zaczęła funkcjonować instytucja kojarzona z pomocą osobom biednym i kalekim. Dzisiaj o minionej świetności rezydencji Adama Kazanowskiego, prócz źródeł historycznych, przypominać mogą już tylko pozostałości dawnych napisów i polichromii oraz wmurowana u stóp budynku tablica, informująca, że w miejscu tym bohater *Potopu* Henryka Sienkiewicza, Jan Onufry Zagłoba, stoczył walkę z małpami z pałacowego zwierzyńca. Znakiem rozpoznawczym organizacji znajdującej się w pałacu stała się zaś umieszczona na budynku łacińska sentencja „res sacra miser", pochodząca z *Epigramatów* Seneki, jakże odmienna od ideałów życiowych jego pierwszego właściciela.

SHORT STORY ABOUT KAZANOWSKI PALACE IN WARSAW

ABSTRACT

Among aristocratic residences created in Warsaw in the first half of the seventeenth century a palace belonging to the favorite of King Władysław IV, crown court marshal Adam Kazanowski stood out. Interior of the building was decorated with a truly Byzantine splendor. The palace, however, did not survive the test of time. After Kazanowski death it became the property of his wife Elizabeth of Słuszka, which brought him as a dowry to her next husband, Hieronim Radziejowski, village headman from Łomża. Their relationship despite their acquired wealth was not happy one, what more wealth of widow became a bone of contention between them. At one point there was even a regular battle between servants of Radziejowski and the people of Słuszka's. As a result of that the second Elizabeth's husband was encased with infamy and had to flee from his country. The breakthrough moment in the history of the mansion was the period of Deluge, when as a result of the war, it was seriously damaged. Its owner decided to sell the ruined palace, which was bought in 1663 by the crown equerry Aleksander Lubmirski and his wife Helena Tekla Ossolińska. They decided to give it to the Order of Discalced Carmelites, whose monastery was burned during the war against the Swedes. With the need to adapt the palace to the needs of the nuns, the building was completely rebuilt. After the renovation the building has almost nothing like the old palace. The nuns held the Kazanowski palace until the liquidation theirs assembly in 1819. In the same year the building was rebuilt in neoclassical style by Antoni Corazzi

to the needs of the Charitable Society Res Sacra Miser, which became its seat. Until September 1939 former palace served as the home for the elderly and the handicapped. During World War II the building was partially burned and severely damaged by bombing and artillery shellings. It was rebuilt in the sixties of twentieth century. In 1989 it became head office of the charity organisation Caritas.

KEYWORDS

Adam Kazanowski, Vladislaus IV Vasa, Warsaw in XVII century, polish nobility in XVII century, residential architecture

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

1. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie: Archiwum Lubomirskich z Małej Wsi: rkps 1602; Archiwum Radziwiłłów: dz. V nr 6558; 14648/III.
2. Biblioteka Narodowa: Biblioteka Ordynacji Zamoyskiej: rkps 855, 931.
3. Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu: rkps 13622.

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

1. Jarzębski A., *Gościniec abo krótkie opisanie Warszawy*, oprac. W. Tomkiewicz, Warszawa 1974.
2. Jönson D. E., *Urbs Warsovia Sedes Ordinaria Regum Poloniae ea facie exhibita qua conspiciebatur postquam amisso praelio a Ser[enissimum] R[egnum] Poloniae deserta et a S[acra] R[egia] M[aiestas] Sueciae secunda vice occupata fuit d[ie] 22 jul[ii] an[no] 1656*, [w:] *Samuelis Liberi Baronis de Pufendorf de Rebus a Carolo Gustavo Sueciae Rege Gestis Commentariorum Libri Septem*, Norimbergae 1729.
3. *Klasztory Karmelitanek Bosych w Polsce, na Litwie i Rusi. Ich początek, rozwój i tułactwo w czasie rozruchów wojennych w XVII wieku. Rzecz osnuta na kronikach klasztornych. Lwów – Warszawa*, Kraków 1901.
4. *Klasztory Karmelitanek Bosych w Polsce, na Litwie i Rusi. Ich początek, rozwój i tułactwo w czasie rozruchów wojennych w XVII wieku. Rzecz osnuta na kronikach klasztornych. Warszawa*, Kraków 1902.
4. Kobierzycki S., *Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego*, tłum. M. Krajewski, Wrocław 2005.
5. *Listy Władysława IV do Krzysztofa Radziwiłła hetmana polnego W. X. Litewskiego pisane 1612-1632 roku z autografów biblioteki cesarskiej w Petersburgu*, Kraków 1867.
6. Oświęcim S., *Dyaryusz 1643-1651*, Scriptores Rerum Polonicarum, t. XIX, Kraków 1907.
7. Radziwiłł A. S., *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. I–III, oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Warszawa 1980.

8. Rudawski W. J., *Historja Polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 do 1660 r.,* t. I, Petersburg-Mohylew 1855.
9. *Sumariusz Metryki Koronnej. Księga wpisów kancelarii koronnej podkanclerzego Tomasza Zamoyskiego z lat 1628-1635 ze zbiorów sztokholmskiego Riksarkivet sygnatura Skokloster E[nskilda] 8636*, oprac. W. Krawczuk, Kraków 1999.
10. Temberski S., *Annales 1647-1656*, Scriptores Rerum Polonicarum, t. XVI, Kraków 1897.
11. *Władysława IV króla polskiego W. Xiążęcia Lit. etc. listy i inne pisma urzędowe, które do znakomitych w kraju mężów, z kancellaryi król. wychodziły, w których tak sprawy państwa jako i prywatne królewskie są traktowane*, Kraków 1845.
12. *Wypis z podróży pani de Guebriant posłowej nadzwyczajnej do Polski, za Władysława IV*, [w:] *Zbiór pamiętników historycznych o dawney Polszcze z rękopismów, tudzież dzieł w różnych językach o Polszcze wydanych oraz z listami oryginalnemi królów i znakomitych ludzi w kraju naszym*, t. IV, Lipsk 1839.

OPRACOWANIA

1. Bania Z., *Pałac w Podhorcach*, „Rocznik Historii Sztuki" 1981, t. XIII.
2. Bańkowski P., *Polskie archiwa magnackie w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym w Kijowie*, „Archeion" 1964, t. XL.
3. Barańska A., *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815–1830)*, Lublin 2008.
4. Bąk-Koczarska C., *Mieszkańcy pałacu „pod Krzysztofory" w Krakowie. Właściciele i lokatorzy od XIV do XX wieku*, Kraków 1999.
5. Bogucka M., *Narodziny stolicy. Warszawa w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, [w:] *Narodziny stolicy. Warszawa w latach 1596–1668*, red. P. Mrozowski, M. Wrede, Warszawa 1996.
6. Bruździński A., *Stanisław Lubomirski (1583–1649) – fundator wiśnickiego klasztoru Karmelitów bosych*, „Folia Historica Cracoviensia" 2013, Vol. XIX.
7. Bystroń J., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI–XVIII*, t. II, Warszawa 1976.
8. Chrościcki J., Rottermund A., *Atlas architektury Warszawy*, Warszawa 1977.
9. Czapliński W., Przyboś A., *Kazanowski Adam*, „Polski Słownik Biograficzny", t. XII, 1966–1967.
10. Dąbrowski J., *Działalność służby konserwatorskiej przy odbudowie dawnej Warszawy w latach 1945-1963*, „Rocznik Warszawski" 1964, t. V.
11. Fabiani B., *Habit królewny. Portret Wazówny 1651*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 1972, t. XVI.
12. Fabiani B., *Niziołki, łokietki, karlikowie. Z dziejów karłów nadwornych w Europie*, Warszawa 1980.
13. Fabiański M., *O genezie architektury pałacu Krzyżtopór w Ujeździe i jego dekoracji*, „Biuletyn Historii Sztuki" 1996, R. LVIII.
14. Gajewski J., *Od dworu-wieży mieszkalnej kanonika Sadłochy Niżeńskiego – do prywatnej własności Zygmunta III. Uwagi w sprawie przemian terenu i zabudowy*

późniejszego kompleksu architektonicznego Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności zw. Res Sacra Miser (i inne uwagi), „Arteria – Rocznik Wydziału Sztuki Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego w Radomiu" 2013, nr 11.
15. Gomulicki Wiktor, *Rozdział z dziejów dobroczynności*, „Tygodnik Illustrowany" 1897, nr 10.
16. Goszczyński A., *Działalność polityczna Adama Kazanowskiego (1599–1649)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 2013, t. CXL.
17. Goszczyński A., *Listy Adama Kazanowskiego do Krzysztofa II Radziwiłła*, [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. IV, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2013.
18. Jamski P. J., *Kaplica św. Kazimierza w Wilnie i jej twórcy*, „Biuletyn Historii Sztuki" 2006, R. LXVIII, nr 1.
19. Jaroszewski T. S., *Odbudowa zabytków wobec historii i beletrystyki historycznej. Kilka słów o pomyśle wskrzeszenia pałacu, gdzie pan Zagłoba z małpami wojował*, [w:] *Sztuka i historia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, listopad 1988*, red. M. Bielska-Łach, Warszawa 1992.
20. Karpowicz M., *Matteo Castello. Architekt wczesnego baroku*, Warszawa 1994.
21. Kersten A., *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 1988.
22. Kersten A., *Warszawa kazimierzowska. Miasto – ludzie – polityka*, Warszawa 1971.
23. Kłaczewski W., *Jerzy Sebastian Lubomirski*, Wrocław 2002.
24. Kowalski H., *Zatopione w potopie szwedzkim*, „Cenne, Bezcenne Utracone" 2013, nr 1–4.
25. Kubala L., *Jerzy Ossoliński*, Lwów 1924.
26. Lauterbach A., *Warszawa*, Warszawa 1925.
27. Leitsch W., *Das Leben am Hof König Sigismundus III von Polen*, Bd 1, Wien 2009.
28. Lewicka M., Szymanowska B., *Piękno ocalone. Z Jarzębskim po współczesnej Warszawie*, Warszawa 1982.
29. Lewicka M., *Trzy ogrody rezydencji na warszawskiej skarpie wiślanej w dobie wazowskiej*, „Rocznik Historii Sztuki" 1988, t. XVII.
30. Lewicki J., *Warszawska architektura rezydencjonalna I poł. XVII w. Wyniki najnowszych badań i dalsze postulaty badawcze*, [w:] *Kultura artystyczna Warszawy XVII–XXI w.*, red. Z. Michalczyk, A. Pieńkos, M. Wardzyński, Warszawa 2010.
31. Lileyko J., *Najcenniejsze zabytki Warszawy*, Warszawa 1989.
32. Lileyko J., *Zamek warszawski. Rezydencja królewska i siedziba władz Rzeczypospolitej 1569-1763*, Wrocław 1984.
33. Lileyko J., *Życie codzienne w Warszawie za Wazów*, Warszawa 1984.
34. Mazur E., *Dobroczynność w Warszawie XIX w.*, Warszawa 1999.
35. Miłobędzki A., *Architektura polska XVII wieku*, Warszawa 1980.
36. Miłobędzki A., *Architektura XVII w.*, [w:] *Sztuka Warszawy*, red. M. Karpowicz, Warszawa 1986.
37. Mórawski K., Głębocki W., *Bedeker warszawski. W 400-lecie stołeczności Warszawy*, Warszawa 1996.
38. Nagielski M., *Warszawa 1656*, Warszawa 2009.
39. *Nasze ryciny*, „Tygodnik Illustrowany" 1897, nr 10.

40. Osińska K., Burska-Toborowicz J., *Powstańcza służba zdrowia na Powiślu*, [w:] *Grupa bojowa „Krybar" w walce o Powiśle i Uniwersytet Warszawski. Materiały sesji historycznej, zorganizowanej 3 listopada 1994 r. w Warszawie przez Uniwersytet Warszawski i Środowisko Żołnierzy Armii Krajowej Grupy Bojowej „Krybar" z okazji 50 rocznicy Powstania Warszawskiego*, red. K. Boruń, Warszawa 1995.
41. Pastuszka W., *Wisła oddaje kolejne szwedzkie łupy*, [online] http://archeowiesci.pl/2012/09/18/wisla-oddaje-kolejne-szwedzkie-lupy/ [dostęp: 10.05.2013].
42. Pastuszka W., *Wisła oddała skarby Wazów*, [online] http://archeowiesci.pl/2011/11/25/wisla-oddaje-skarby-wazow/ [dostęp: 10.05.2013].
43. Przeździecki A., *Podole, Wołyń, Ukraina. Obrazy miejsc i czasów*, t. I, Wilno 1841.
44. Putkowska J., *Architektura Warszawy XVII wieku*, Warszawa 1991.
45. Putkowska J., *Stołeczność Warszawy a jej rozwój przestrzenny w pierwszej połowie XVII wieku*, [w:] *Narodziny stolicy. Warszawa w latach 1596–1668*, red. P. Mrozowski, M. Wrede, Warszawa 1996.
46. Rewski Z., *Pałac Kazanowskich*, „Stolica" 1954, nr 13.
47. Rottermund A., *O programie funkcjonalnym rezydencji monarszej w XVIII wieku*, Materiały Muzeum Wnętrz Zabytkowych w Pszczynie, t. III, Pszczyna 1984.
48. Stopniak F., *Z życia religijnego w powstaniu warszawskim*, [w:] *Powstanie warszawskie w historiografii i literaturze 1944–1994*, red. Z. Mańkowski, J. Święch, Lublin 1996.
49. Sulikowski M., *Pałac Kazanowskich. Jego historia, odbudowa i przeznaczenie*, „Stolica" 1952, nr 8.
50. Szajnocha K., *Hieronim i Elżbieta Radziejowscy*, [w:] idem, *Szkice Historyczne,* t. IV, Lwów 1869.
51. Szaniawska W., *Dwa rękopisy Adama Jarzębskiego*, „Studia Warszawskie" 1974, t. XX.
52. Szaniawska W., *Zmiany w rozplanowaniu i zabudowie Krakowskiego Przedmieścia do 1733 r.*, „Biuletyn Historii Sztuki" 1967 , R. XXIX.
53. Szmydki R., *Kontakty artystyczne królewicza Władysława Zygmunta Wazy z Antwerpią. Misja Mathieu Rouaulta do Polski w 1626 r.*, Warszawa 2002.
54. Świerczyński J., *Grabieżcy kultury i fałszerze sztuki*, Warszawa 1986.
55. Tomkiewicz W., *Warszawa w XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny" 1965, t. LXXII.
56. Wachowicz-Makowska J., *Pałac jak z bajki*, „Stolica" 2012, nr 5.
57. Wanat B. J., *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605–1975*, Kraków 1979.
58. Waszkiewicz M., *Pałac Kazanowskich*, [online] http://zabytki.um.warszawa.pl/content/palac-kazanowskich [dostęp: 10.05.2013].
59. Wegner J., *Warszawa w czasie najazdu szwedzkiego 1655-1660*, Warszawa 1957.
60. Wejnert A., *Wiadomość historyczna o pałacu pod nr. 369*, [w:] idem, *Starożytności warszawskie. Dzieło zbiorowo-zeszytowe*, t. 2, Warszawa 1848.
61. Wejnert A., *Wiadomość o pierwszej mennicy w Warszawie*, „Biblioteka Warszawska" 1848, t. 4.
62. Wyczański A., *Polska Rzeczą Pospolitą szlachecką*, Warszawa 1991.
63. Zarębska T., *Wczesne etapy kształtowania placu przed Zamkiem Królewskim*, [w:] *Historyczne place Warszawy. Urbanistyka, architektura, prace konserwatorskie.*

Materiały sesji naukowej, Warszawa, 3–4 listopada 1994, red. B. Wierzbicka, Warszawa 1995.
64. Zemeła K., *Adam Kazanowski – dzierżawca żup wielickich w latach 1642-1647*, „Przegląd Historyczny" 1985, t. LXXVI.
65. Zemeła K., *Kazanowski Adam h. Grzymała*, [w:] *Świętokrzyski Słownik Biograficzny*, t. I, red. J. Wijaczka, Kielce 2002.
66. Zemeła K., *Małżeństwo Adama Kazanowskiego z Elżbietą Słuszczanką*, „Mówią Wieki" 1988, nr 10.
67. Zieliński J., *Atlas dawnej architektury ulic i placów Warszawy. Śródmieście historyczne*, t. 7, Warszawa 2001.
68. Zieliński J., *Ulica Bednarska*, Warszawa 1997.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 9 (2/2014)

JAREMA SŁOWIAK
(Uniwersytet Jagielloński)

DWA PAŃSTWA, DWIE WSIE

PORÓWNANIE RÓWNOLEGŁEGO ROZWOJU OBSZARÓW WIEJSKICH W REPUBLICE WIETNAMU I DEMOKRATYCZNEJ REPUBLICE WIETNAMU PO 1954 ROKU

STRESZCZENIE

W wyniku porozumień genewskich z lipca 1954 roku Wietnam został podzielony na dwa wrogie sobie państwa. Panujący w północnej części kraju komuniści, jak i wspierany przez Stany Zjednoczone rząd Wietnamu Południowego musieli stanąć przed wyzwaniem, jakim była reforma rolna zacofanego pod tym względem kraju. Północ, zawsze zależna żywnościowo od Południa, nawiedzona została dodatkowo przez klęskę żywiołową. W połączeniu z komunistyczną ideologią w najostrzejszej, stalinowskiej postaci, szybko doprowadziło to w Demokratycznej Republice Wietnamu do katastrofy i niepokojów, które wstrząsnęły całym państwem.

Na Południu rząd Ngo Dinh Diema musiał zmierzyć się z odmiennymi problemami. Wietnamski prezydent doskonale rozumiał potrzebę zreformowania sytuacji na wsi, jednak zdecydowana większość terenów uprawnych pozostawała nominalnie w rękach wielkich posiadaczy, którzy stanowili jego bazę polityczną. Reform domagali się także Amerykanie, którzy jednak nie chcieli dać na ten cel pieniędzy. W tych realiach wykup ziemi od wielkich posiadaczy i przekazywanie jej biednym chłopom przebiegały powoli, nie zadowalając żadnej ze stron. Kolejną, bardzo istotną kwestią była działalność i agitacja komunistycznego podziemia, z wielką determinacją sabotującego jakiekolwiek korzystne zmiany na południowowietnamskiej wsi.

SŁOWA KLUCZOWE

Wietnam, wieś, wojna wietnamska, reforma rolna, Azja Południowo-Wschodnianalna

INFORMACJE O AUTORZE

Jarema Słowiak
Zakład Historii Powszechnej Najnowszej
Uniwersytet Jagielloński
jarema.slowiak@uj.edu.pl

WSTĘP

W nocy z 20 na 21 lipca 1954 roku na mocy porozumień genewskich Wietnam został podzielony na dwie części: kontrolowaną przez komunistów Północ oraz nominalnie niepodległe, ale *de facto* kontrolowane przez Francuzów Południe. Choć oba państwa miały w myśl układów genewskich zjednoczyć się po dwóch latach, granice wyznaczone w 1954 roku okazały się podziałem obowiązującym przez prawie dwadzieścia jeden lat. W ciągu tych dwóch dekad oba kraje podążyły w diametralnie różnych kierunkach zarówno pod względem polityki, jak i gospodarki.

PÓŁNOCNA DROGA DO SOCJALIZMU

Ustalenia z Genewy nie spotkały się z entuzjastyczną reakcją wśród wietnamskich komunistów, którzy liczyli na opanowanie całych Indochin, a w każdym razie obu części Wietnamu, i czuli się odarci ze zwycięstwa[1]. Burzliwe nastroje wśród dołów partyjnych musiał uśmierzać sam Ho Chi Minh, który wskazywał korzystne strony podziału kraju – uzyskano uznawaną przez byłą potęgę kolonialną niepodległość, zaś w ciągu dwóch lat planowano zorganizować referendum zjednoczeniowe, w którym komuniści mieli wielkie szanse na wygraną. Perspektywy nie były więc najgorsze, zwłaszcza wobec sytuacji na Południu, gdzie rząd Ngo Dinh Diema niebezpiecznie chwiał się od momentu, gdy ten ostatni pojawił się w Sajgonie. W razie jego upadku południowa część Wietnamu pogrążyłaby się w anarchii, rozdzierana przez wzajemnie zwalczające się sekty religijne, wojskowych, polityków i gangsterów. Po dwóch latach takiego zamieszania Południe wpadłoby zapewne w ręce komunistów z własnej woli, bez większego wysiłku ze strony tych ostatnich.

Mając to na uwadze, przywódcy Demokratycznej Republiki Wietnamu chwilowo odłożyli na półkę ideę zjednoczenia kraju i poświęcili się budowaniu

[1] Co ciekawe, swoimi żalami dzielili się także z zachodnimi mediami, np. T. Durdin, *Some in Vietminh, Angered, Say Red Allies Forced Pact*, „The New York Times", 25 VII 1954.

„socjalistycznego raju" na północ od siedemnastego równoleżnika. Biorąc pod uwagę, że wojna z Francuzami toczyła się głównie na północy, było co odbudowywać. Infrastruktura znajdowała się w opłakanym stanie, zaś ewakuujący się Francuzi zabierali wszystko, co byli w stanie, począwszy od samochodów, na wyposażeniu fabryk i kopalń skończywszy. W wyniku wymiany ludności Północ straciła prawie milion obywateli, na dodatek w tej liczbie zawierała się większość urzędników i personelu technicznego pracującego w przemyśle.

Komuniści posiadali jednak szereg atutów, którymi nie dysponował rząd Południowego Wietnamu. Władze Demokratycznej Republiki Wietnamu od dawna przygotowywały się, by oficjalnie wkroczyć do Hanoi. Ich autorytet był niepodważalny, zarówno jako pogromców kolonialistów, jak i przez rozbudowany aparat bezpieczeństwa oraz armię, której lojalność względem rządu, dzięki wieloletniej indoktrynacji i ścisłej kontroli, nie podlegała dyskusji. Wietnamscy komuniści w trakcie wojny wykształcili liczne kadry, które pozwoliły im szybko i sprawnie wypełnić próżnię po uchodzących Francuzach i ich administracji. Brak zagranicznej prasy, patrzącej na ręce władzy, pozwolił także szybko i sprawnie rozprawić się z nieliczną opozycją polityczną, jaka po 1954 roku pozostała na Północy. Dzięki pomocy komunistycznych Chin oraz Związku Radzieckiego dość szybko udało się uruchomić przemysł. Industrializacja, obok reformy rolnej, była jednym z priorytetów nowej władzy. Co ciekawe, pomagali w tym nawet Francuzi, chcący za wszelką cenę zachować jakieś wpływy w byłej kolonii[2].

W Demokratycznej Republice Wietnamu, podobnie jak w innych krajach realnego socjalizmu, zaczęto tworzyć liczne organizacje, które miały ułatwić kontrolę nad poszczególnymi grupami społeczeństwa. Największą z nich był Patriotyczny Front Wietnamu. Młodzi Wietnamczycy w wieku dwunastu lat zapisywani byli do Młodzieżowej Ligi Czerwonej Chusty, a cztery lata później do Awangardy Młodych i Ligi Młodych Komunistów[3]. Rozpoczęto także różnego rodzaju akcje w rodzaju „trzy naj-, cztery dobrze" czy „trzy za, trzy przeciw", mające silniej angażować społeczeństwo w rozwój socjalizmu[4]. Specyfiką wietnamską, odróżniającą Demokratyczną Republikę Wietnamu od innych krajów realnego socjalizmu, była daleko posunięta militaryzacja i uniformizacja społeczeństwa[5].

---

[2] Przykładem może być sprzedaż kopalń węgla kamiennego w Tonkinie w zamian za dostarczanie miliona ton węgla rocznie: *South Viet Nam: U.S. v. the French*, „Time", 16 V 1955.

[3] Są to odpowiedniki nazw anglojęzycznych: G. L. Rottman, *North Vietnamese Army Soldier 1958–75*, Oxford–New York 2009, s. 14.

[4] W. Olszewski, *Historia Wietnamu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 388–389.

[5] G. L. Rottman, op. cit., s. 17, 24.

Najcięższym problemem do rozwiązania okazała się jednak reforma rolna. Do przemian na wsi komuniści przystąpili ze zgubnym, z perspektywy czasu, zapałem, zapatrzeni, podobnie jak w innych dziedzinach, we wzorce chińskie. Już od czerwca 1954 roku w poszczególnych miejscowościach zaczęły pojawiać się zespoły Viet Minhu, mające wesprzeć proces reform. W ich skład rzadko wchodzili lokalni mieszkańcy, gdyż chciano uniknąć wpływu gęstych sieci powiązań, jakie charakteryzowały ówczesną wietnamską wieś. Zespoły te wysłano z konkretnym poleceniem, aby „ufać tylko bezrolnym i ubogim wieśniakom, solidaryzować się ze *średniakami*, sprzymierzyć z bogatymi oraz stopniowo i indywidualnie zwalczać feudalny wyzysk”[6].

Mieszkańców wsi dzielono na pięć kategorii, według następujących kryteriów:

- Obszarnicy – chłopi posiadający dużo ziemi, którzy wyzyskiwali innych za pomocą lichwy i pozadomowej pomocy rolnej (jeżeli dwie trzecie pracy wykonywały osoby spoza rodziny; warto podkreślić, że jako pomoc pozadomową klasyfikowano także adoptowane dzieci, zięciów i kolejne żony); obszarników dzielono dodatkowo na: brutalnych, neutralnych i wspierających ruch oporu.
- Bogaci chłopi – wieśniacy opierający się głównie na pracy członków swojej rodziny, ale wyzyskujący innych za pomocą lichwy, najmowania pracowników i dzierżawy ziemi.
- Średniacy – chłopi utrzymujący się głównie z własnej pracy i posiadający własne środki produkcji, które były w stanie zaspokoić ich potrzeby, rzadko wynajmujący pomoc lub dzierżawiący komuś ziemię.
- Biedni chłopi – wieśniacy nieposiadający wystarczających środków produkcji, aby się samodzielnie utrzymać, wyzyskiwani przez inne klasy za pomocą lichwy, pracy najemnej i dzierżawy.
- Bezrolni – ciężko wyzyskiwani przez pozostałe klasy, przede wszystkim za pomocą lichwy i pracy najemnej.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się dokładniej, kim tak naprawdę w realiach wietnamskich był „obszarnik”. W kategorii tej znajdowali się także posiadacze ziemscy w europejskim rozumieniu tego słowa, którzy zatrudniali setki najemnych robotników rolnych i sami nigdy nie pracowali na roli. Jednak przytłaczająca większość osób zakwalifikowanych do tej kategorii posiadała tylko niewielkie gospodarstwa – w rozmowie z delegacją Polskiej Republiki Ludowej w 1959 roku Ho Chi Minh oświadczył, że w Demokratycznej Republice Wietnamu za obszarników uważa się chłopów posiadających już dwa do trzech hektarów ziemi[7].

---

[6] Cyt. za: H. V. Luong, *Tradition, Revolution, and Market Economy in a North Vietnamese Village, 1925–2006*, Honolulu 2010, s. 167.

[7] Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, z. 12, w. 45, t. 1122, k. 2, *Wietnam 074 – Notatka z rozmów delegacji polskiej (A. Zawadzki) z Ho [1959]*.

Kolejnym celem komunistów było rozdzielenie wśród bezrolnych chłopów ziemi odebranej „wyzyskiwaczom" i oczyszczenie lokalnych szeregów partyjnych z osób o niewłaściwej przynależności klasowej. Osoby, które dzierżawiły ziemię innym, zmuszono także do zmniejszenia renty ziemskiej do poziomu wyznaczonego przez państwo oraz zrekompensowania różnicy względem dotychczas pobieranej opłaty. Ponadto, anulowano długi zaciągnięte przed 1945 rokiem oraz takie, których odsetki przekroczyły wysokość samej pożyczki lub zostały udzielone osobie, która zginęła w służbie Viet Minhu.

Szybko okazało się jednak, że ziemi do zarekwirowania jest mało: przykładowo w miejscowości Son Duong jako „brutalnych obszarników" zakwalifikowano cztery gospodarstwa, jako „zwykłych obszarników" – dwadzieścia dwa gospodarstwa, zaś jako „bogatych chłopów" – dziesięć gospodarstw. Łącznie stanowiło to około 8% gospodarstw we wsi[8]. Komuniści rozpętali więc kampanię mającą ujawniać nadużycia i wyzysk wśród obszarników i bogatych chłopów, co pozwoliłoby zagarnąć należącą do nich ziemię. Jak wspominał jeden z mieszkańców wsi, jego ojcu odebrano wszystko poza stajnią dla wołów, mimo iż był on działaczem ruchu oporu i partii komunistycznej w trakcie wojny z Francuzami, zaś dwóch jego synów służyło w armii (warto dodać, że jeden z nich, wysłany na szkolenie do Chin, po obserwacji tamtejszej reformy rolnej napisał do domu z radą pozbycia się jak największej ilości gruntów). Rodzina utrzymywała się, uprawiając pozostawiony jej kawałek ziemi oraz zbierając i sprzedając nawóz, dopóki władze nie zakazały im także tego, stwierdzając, iż „nawóz należy do chłopów". Ostatecznie udało im się przetrwać tylko dzięki litości innych mieszkańców wioski, którzy pod pretekstem publicznego wyszydzania wykrzykiwali obelgi pod ich domem, równocześnie wrzucając do środka bryły gliny, w których ukryta była żywność[9].

Powszechnym zjawiskiem były sfingowane procesy, w trakcie których wybrana wcześniej ofiara, najczęściej bogaty lub niechętny lokalnym komunistom chłop, była denuncjowana, sądzona i karana jako „brutalny wyzyskiwacz", zaś władze rekwirowały jej majątek. Komuniści zachęcali także do łamania podstawowych reguł życia społecznego, na przykład przez zwracanie się do osób starszych per „ty", co postrzegane było na wietnamskiej wsi jako wielka zniewaga i brak szacunku. Wbrew wcześniejszym zaleceniom, do lokalnych władz nie dopuszczano „średniaków" ani ich dzieci.

Lokalne komitety partyjne rozdzielały także bezrolnym chłopom więcej ziemi, niż posiadały, przykładowo przydzielając oficjalnie dwa mau (0,6 ha), podczas gdy w rzeczywistości chłop otrzymywał półtora mau. Protestującym grożono, że nie otrzymają nic. Równocześnie podatki i obowiązkowe kontyn-

[8] H. V. Luong, op. cit., s. 169.

[9] Ibidem, s. 171.

genty ryżu narzucane wieśniakom obliczane były oczywiście na podstawie oficjalnych rozdziałów.

Wszystko to powodowało, że warunki życia na wsi stawały się coraz trudniejsze nie tylko pod względem ekonomicznym, ale także społecznym. Rosła wzajemna nieufność i obawa przed zadenuncjowaniem, rozpadały się tradycyjne więzi łączące wiejskie społeczności. Zdarzali się także urzędnicy, którzy wykorzystywali reformę do załatwiania prywatnych porachunków czy też po prostu do wzbogacenia się.

Końcowy efekt mógł być tylko jeden: zdesperowani chłopi zaczęli się buntować. Ostatecznie wszystkie lokalne wystąpienia krwawo stłumiono, wstrząsnęły one jednak państwem do tego stopnia, że na X Plenum Komitetu Centralnego Wietnamskiej Partii Robotniczej, we wrześniu 1956 roku, Ho Chi Minh przyznał, że w realizacji reform doszło do „błędów", które były winą „odchyleń lewicowych", zaś „ciosy dosięgły naszych własnych szeregów"[10]. Ze swej funkcji zwolniony został odpowiedzialny za reformę sekretarz generalny partii Truong Chinh, części rodzin wypłacono odszkodowania, podjęto także decyzję o rehabilitacji martwych i amnestii dla żyjących ofiar represji.

W rozmowie z ówczesnym ambasadorem Polskiej Republiki Ludowej w Wietnamie wiceminister spraw zagranicznych Ung Van Khiem dość szczegółowo przedstawił wietnamski punkt widzenia na przyczyny porażki reformy rolnej[11]:

- linia polityczna partii była słuszna, ale realizacja wadliwa;
- kierownictwo partyjne nie dawało konkretnych wytycznych co do sposobu realizacji stawianych zadań;
- na szczeblu średnim i dolnym (prowincjonalnym, powiatowym i gminnym) w walce z obszarnictwem nie rozróżniono rozwarstwienia wsi; średniaków utożsamiano z chłopami bogatymi;
- łamano praworządność, skazywano na śmierć bez faktycznych dowodów, zadowalając się donosami i oskarżeniami jednego lub dwóch świadków, co tworzyło atmosferę nienawiści na wsi;
- rzucono hasło: „nie liczyć się ze starymi organizacjami partyjnymi, gdyż są one przeniknięte szpiclami i wrogami", w efekcie czego, jak stwierdził Khiem, utworzono nowe struktury, pełne osób „młodych, niewyrobionych, niedoświadczonych, często o charakterze awanturniczym. Starych towarzyszy odsuwano, a często aresztowano i stawiano przed sądem"[12];

[10] Komunikat o przebiegu X Plenum (rozszerzonego) Komitetu Centralnego Wietnamskiej Partii Robotników dołączony do: J. Chesneaux, *Wietnam*, Warszawa 1957, s. 343–350.

[11] Rozmowa przeprowadzona 1 VIII 1954 r. AMZ, z. 12, w. 26, t. 617, k. 14–18, *Wietnam 86 – Notatki z rozmów*.

[12] Ibidem.

- w raportach niższych szczebli wyolbrzymiano siły wroga i równocześnie „pisano stale o odchyleniach prawicowych, natomiast nigdy nie wskazywano na lewackie i sekciarskie odchylenia, chociaż często lewactwo i sekciarstwo przeważało nad odchyleniami prawicowymi”[13];
- w organizacji partyjnej „rozpleniło się kacykostwo i lakiernictwo”[14], zaś wielu sekretarzy powiatowych i prowincjonalnych zmieniło się w „udzielnych książąt”;
- aktywiści terenowi nie darzyli zaufaniem uczciwych i powszechnie szanowanych ludzi, równocześnie ślepo wierząc donosom, co wywołało atmosferę strachu na wsi oraz oddalenie się mas od organizacji partyjnych.

Jak już wspomniano, we wrześniu 1956 roku w związku z „błędami” reformy rolnej stanowisko stracił sekretarz generalny WPR Truong Hinh. Zachował on jednak członkostwo zarówno w partii, jak i samym politbiurze. Mimo rzucenia na szalę autorytetu zarówno samego Ho Chi Minha, jak i bohatera wojny z Francuzami, generała Giapa, niepokoje społeczne nie ustawały. Wynikało to z faktu, że mimo głośnych deklaracji sytuacja w wielu miejscach nie ulegała poprawie, a na stanowiskach często pozostawały te same osoby, które stały za najgorszymi nadużyciami[15].

Kroki podjęte przez komunistów nie uspokoiły więc sytuacji. W listopadzie w prowincji Nghe An rolnicy próbujący poskarżyć się Międzynarodowej Komisji Kontroli i Nadzoru starli się ze służbami bezpieczeństwa. Lokalne starcia szybko przerodziły się w powstanie ludowe, które objęło cały region. Hanoi zareagowało wysyłając całą dywizję piechoty, która w trwającej trzy miesiące kampanii spacyfikowała buntownicze nastroje.

W tym kontekście interesujące jest uzasadnianie przez wietnamskich komunistów tak twardych metod rozprawiania się z buntownikami jako alternatywy dla „spisku imperialistów” na Węgrzech i w Polsce. Ambasada Polskiej Republiki Ludowej bardzo zimno odnosiła się do wietnamskich prób zrównywania węgierskich wydarzeń roku 1956 z polskimi, komentując, że „przyjaciele” próbują maskować w ten sposób własny dogmatyzm, niepowodzenia reformy rolnej oraz „zahamować proces demokratyzacji”[16].

Komunistyczna reforma rolna kosztowała życie co najmniej kilkadziesiąt tysięcy ludzi[17], zaś rany, jakie zadała lokalnym społecznościom i ich zaufaniu

[13] Ibidem.

[14] Ibidem.

[15] AMZ, z. 12, w. 26, t. 621, k. 4–6, *Wietnam 24 – Stosunki polsko-wietnamskie*.

[16] AMZ, z. 12, w. 26, t. 618, k. 6, *Wietnam 21 – Stosunki zewnętrzne*.

[17] M. Moyar, *Triumph Forsaken, The Vietnam War 1954–1965*, Cambridge 2006, s. 62–64. Autor podaje liczbę trzydziestu dwóch tysięcy, aczkolwiek pojawiają się także liczby sięgające stu i więcej tysięcy (należy pamiętać, że często w statystykach nie były ujmowane rodziny zabitych, *de facto* skazane na ostracyzm społeczny i śmierć głodową). F. Pike, *Empires at War*, London–New York 2010, s. 367.

do władz, uwidoczniły się podczas prób wprowadzania spółdzielczości w 1957 roku – ostatecznie funkcjonujące i powszechne spółdzielnie udało się utworzyć dopiero na początku lat sześćdziesiątych.

NIEDOKOŃCZONE REFORMY NA POŁUDNIU

Reforma rolna rządu Ngo Dinh Diema pozostaje chyba najbardziej kontrowersyjną ze wszystkich, jakie wprowadzono w Republice Wietnamu za jego rządów[18]. Jej przeciwnicy argumentują, że skupiała się ona głównie na cofaniu redystrybucji ziemi przeprowadzonej przez Viet Minh i *de facto* przywracaniu starych stosunków społecznych na wsi, gdy wieśniacy byli zależni od wąskiej grupy wielkich posiadaczy ziemskich. Należy jednak pamiętać, że rozdawnictwo prowadzone przez komunistów miało na celu tylko i wyłącznie pozyskanie poparcia chłopów, a nie ich dobrobyt jako taki. Co więcej, członkowie Viet Minhu, a potem Viet Congu, zawsze „zapominali" wspomnieć wieśniakom, że ich ziemia w ostatecznym rozrachunku będzie skolektywizowana, wiedzieli bowiem, iż chłopi od razu obrócą się przeciw nim. Jak twierdził jeden z nich:

> Gdyby Partia powiedziała: w przyszłości będziecie pracownikami, wasza ziemia będzie skolektywizowana, a wy nie będziecie posiadać ani zwierząt, ani budynków, ale staniecie się najemnymi rolnikami dla Partii i socjalistycznego państwa – gdyby Partia to powiedziała, chłopi nigdy by nas nie słuchali. […] Tak naprawdę, członkowie partii zostali poinstruowani, żeby nigdy nie wspominać o tych sprawach, bowiem zgodnie z naukami Lenina chłop to największy z burżujów: myśli tylko o sobie. Powiedz jedno słowo o kolektywizmie, a on od razu zwróci się przeciw tobie[19].

Z perspektywy bezrolnego czy też małorolnego chłopa reformy rządu Diema, pozostające w granicach prawa i z konieczności biorące pod uwagę także interesy innych grup społecznych, siłą rzeczy były ograniczone, wręcz wsteczne, po wcześniejszym okresie rozdawnictwa Viet Minhu. Należy jednak podkreślić, że prezydent Południowego Wietnamu nie miał wielkiego wyboru, gdyż podstawę

[18] Z oczywistych powodów o reformie rolnej Diema negatywnie pisze W. Olszewski (op. cit.); w podobnym tonie wypowiadają się: K. C. Statler (*Replacing France. The Origins of American Intervention in Vietnam*, Lexington 2007), D. L. Anderson (*The Vietnam War*, New York 2005), A. Wiest (*The Vietnam War 1956–1975*, Oxford 2002), S. C. Tucker (*Vietnam*, London 1999), S. Karnow (*Vietnam. A History*, New York 1983), R. C. Cottrell (*Vietnam, The 17th Parallel*, Philadelphia 2004), M. P. Bradley (*Vietnam at War*, Oxford–New York 2009). Bardziej wyważony punkt widzenia przedstawia W. S. Turley (*Second Indochina War*, Lanham–Boulder–New York–Toronto, Plymouth 2009); powody takiego sposobu przeprowadzenia reformy i jej plusy wskazuje M. Moyar (op. cit.).

[19] Cyt. za: M. Moyar, op. cit., s. 93.

jego bazy politycznej stanowili właśnie wielcy posiadacze ziemscy. W latach pięćdziesiątych XX wieku wietnamska klasa średnia ciągle znajdowała się w fazie powstawania[20], zaś miejska inteligencja pozostawała pod przemożnym wpływem swojego francuskiego wykształcenia, była zresztą bardzo nieliczna i pozbawiona faktycznego znaczenia w kraju – jej znaczenie wynikało głównie z faktu, że zamieszkiwała Sajgon i mówiła w języku zrozumiałym dla zagranicznych reporterów. W realiach słabego i wyniszczonego państwa Diem nie mógł więc uderzyć w jedyną popierającą go grupę społeczną, posiadającą realne wpływy i środki. Nie oznaczało to jednak, że nie przeprowadzono żadnych reform. 22 października 1956 roku Ngo Dinh Diem podpisał prezydencki dekret, ograniczający indywidualną własność ziemi do stu hektarów. Było to działanie wymierzone zwłaszcza w rejon delty Mekongu, w której dwa i pół tysiąca posiadaczy było właścicielami 40% terenów uprawnych. Właściciele ci stanowili równocześnie zaledwie 0,25% mieszkańców delty, zamieszkanej w zdecydowanej większości przez bezrolnych chłopów. Sytuacja w północnej części Republiki Wietnamu przedstawiała się inaczej: rzadko trafiały się tu gospodarstwa przekraczające dziesięć hektarów, zaś osoby bez ziemi stanowiły mniej niż jedną czwartą populacji[21]. Nadwyżki terenów uprawnych, przejęte przez państwo, sprzedawane były następnie bezrolnym chłopom, którzy mogli skorzystać z niskooprocentowanych kredytów. Choć reforma nie była idealna i nie rozwiązała całkowicie problemu bezrolnych rolników, to dzięki niej w 1959 roku produkcja ryżu przekroczyła poziom sprzed II wojny światowej, zaś liczba zwierząt gospodarskich wzrosła względem roku 1954 ponad czterokrotnie. Warto dodać, że proces wykupu ziemi nie był prosty i nie został przeprowadzony w planowanym wymiarze – o ile amerykańscy doradcy i urzędnicy zachęcali do jeszcze dalej idących reform, nie zamierzali dopłacać do rządowego wykupu ziemi[22]. Nie da się jednak zaprzeczyć, że dzięki amerykańskiemu finansowaniu na terenach wiejskich pojawiły się liczne szkoły i punkty medyczne, co znacząco podniosło poziom higieny i jakość życia wietnamskich chłopów. W trakcie swoich rządów Diem obniżył

[20] W rozmowie z amerykańskim ambasadorem doradca i brat prezydenta, Ngo Dinh Nhu, stwierdził, że „w Wietnamie jest tylko jeden wietnamski biznesmen w prawdziwym znaczeniu tego słowa […]. Wszyscy pozostali brali kredyty, a ich jedynym celem jest zdobycie klimatyzowanego biura, cadillaca, ładnej żony i willi na przedmieściu. W efekcie szybko bankrutują". Memorandum of a Conversation, Saigon, 30 stycznia 1958, *Foreign Relations of the United States* (dalej: FRUS), 1958–1960, vol. I, dok. 3.

[21] M. Moyar, op. cit., s. 72.

[22] Wynikało to zarówno z kwestii proceduralnych, jak i niechęci części urzędników w Waszyngtonie do przekazywania pieniędzy, które w ich ocenie w ostatecznym rozrachunku trafiłyby do kieszeni najbogatszych. Letter From the Officer in Charge of Cambodian Affairs (Price) to the Counselor of the Embassy in Vietnam (Haraldson), Washington, 5 grudnia 1956, FRUS, 1955–1957, vol. I, dok. 355.

także wysokość dzierżawy do maksymalnie jednej czwartej zbiorów, podczas gdy wcześniej wynosiła ona przeważnie połowę. Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku rolnikowi z Południa żyło się o wiele lepiej niż jego odpowiednikowi z Demokratycznej Republiki Wietnamu, choć postrzeganie rządu przez biednych i bezrolnych chłopów pozostawało negatywne.

Utrzymanie i umocnienie rządów Ngo Dinh Diema na Południu było dla komunistów niemiłą niespodzianką. Na dodatek zaczął on skutecznie wyniszczać zakonspirowane struktury partyjne pozostawione w Wietnamie Południowym. Hanoi musiało zacząć działać, gdyż brak reakcji groził kompletną anihilacją komunistów na Południu. Od 1956 roku komunistyczne kierownictwo wydało zgodę na likwidowanie „zdrajców". Rezultatem była kampania terroru wymierzona w przywódców wiosek, policjantów, lekarzy, nauczycieli i inne osoby kojarzone z władzą. Co charakterystyczne, mimo górnolotnych haseł o wymierzaniu sprawiedliwości tyranom i prześladowcom zamachy nie były prawie nigdy wymierzone w nielubianych, okrutnych czy skorumpowanych urzędników[23]. Fala terroru narastała[24], równocześnie coraz większy zasięg miały akcje odwetowe administracji Diema. Od 1957 roku obok morderstw komuniści zaczęli także urządzać błyskawiczne ataki na małe, izolowane posterunki w celu zdobycia broni i amunicji. Efekty kolejnych kampanii „wydaj komunistę" wskazywały jednak, że z pojedynku o kontrolę nad terenami wiejskimi zwycięsko wychodzą siły rządowe. Dla Hanoi stawało się jasne, że bez wsparcia komuniści na Południu zostaną wyduszeni przez coraz skuteczniejszą administrację Diema.

W rezultacie podczas XV Plenum Wietnamskiej Partii Robotniczej w styczniu 1959 roku ustalono, że komuniści na Południu mogą prowadzić walkę zbrojną w ograniczonym zakresie. Utworzono także specjalną grupę transportową, której celem było zorganizowanie szlaku przerzutowego na Południe. W ten sposób narodziła się trasa nazywana później Szlakiem Ho Chi Minha[25]. Nadal starano się uniknąć eskalacji konfliktu, pierwszym etapem miało być osłabienie siły administracji Diema na poziomie lokalnym. Ku niezadowoleniu Wietnamczyków, Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich odmówił wsparcia walki zbrojnej, sugerując powrót do zjednoczenia na drodze „pokojowej koegzystencji". Bardziej przychylny okazał się Mao Zedong, który obie-

[23] Osoby tego pokroju, swoim postępowaniem antagonizujące ludność względem władzy centralnej, były zbyt cenne dla komunistów, żeby zabijać je na tym etapie. Groźni byli uczciwi, ciężko pracujący urzędnicy, którzy utrudniali działalność komunistów (M. Moyar, op. cit., s. 79–80).

[24] W 1959 roku komuniści przeprowadzili pierwszy zamach wymierzony bezpośrednio w Amerykanów, zabijając dwóch żołnierzy MAAG (Military Assistance Advisory Group) w Bien Hoa. *Two U.S. Soldiers Slain in Vietnam*, „The New York Times", 10 lipca 1959.

[25] J. H. Willbanks, *Vietnam War Almanac*, New York 2009, s. 29.

cał pomoc militarną o wartości pięciuset milionów dolarów, zalecał jednak wyzwolenie Południa za pomocą długotrwałej walki. Podjęciu działań przez komunistów sprzyjało także forsowanie od 1959 roku przez Ngo Dinh Diema projektu *agroville* i niezadowolenie, jakie wywoływał on na wsi, zwłaszcza w delcie Mekongu. Zakładał on przesiedlanie żyjących w rozproszeniu wieśniaków do nowo tworzonych dużych wiosek, zwanych właśnie *agroville*. Projekt był jednak niedofinansowany i wymagał znacznych wyrzeczeń ze strony chłopów (musieli oni sami wybudować swoje nowe domy, porzucić miejsca pochówku przodków itp.). Ponadto, wielkość tworzonych wiosek ułatwiała ich infiltrację komunistom, co ostatecznie przypieczętowało los projektu[26].

W 1960 roku doszło do kilku lokalnych powstań, które w połączeniu z nasileniem terroru indywidualnego zachwiały władzą rządu nad terenami wiejskimi, zwłaszcza w rejonie delty Mekongu, gdzie władza ta zawsze była słaba. Na wielu terenach zaczął powstawać niebezpieczny dla rządu Południowego Wietnamu podział władzy: w dzień należała ona do urzędników, jednak wraz z zapadnięciem zmroku przechodziła w ręce komunistów.

Taki stan rzeczy nie sprzyjał rozwojowi ekonomicznemu wsi – nasilający się konflikt powodował, że wieśniacy musieli opłacać podatki obu stronom, partyzanci niszczyli wiele udogodnień wybudowanych przez rząd i amerykańską pomoc, zaś tereny wiejskie stały się polem regularnych walk, akcji pacyfikacyjnych i działań odwetowych. W celu przeciwdziałania komunistycznej infiltracji na Południu stworzono koncepcję „osad strategicznych", które miały zapobiegać lokalnej partyzantce poprzez skupienie wieśniaków w jednej, dobrze strzeżonej osadzie. Zaczęto także formować regularne oddziały lokalnej samoobrony. Cały pomysł upadł jednak wraz ze śmiercią prezydenta Ngo Dinh Diema, zamordowanego przez juntę generałów 2 listopada 1963 roku. W chaosie pogrążył się cały kraj, zaś komuniści sukcesywnie przejmowali kontrolę nad terenami wiejskimi. Ich postępy powstrzymała dopiero bezpośrednia interwencja wojskowa Amerykanów, jednak rząd Południowego Wietnamu zaczął odzyskiwać kontrolę nad wsią dopiero po ofensywie Tet w 1968 roku.

PODSUMOWANIE

Siedem lat później komuniści zjednoczyli cały Wietnam. Dla wieśniaków po obu stronach siedemnastego równoleżnika oznaczało to przymusową kolektywizację bez żadnej alternatywy. Efektem, podobnie jak w innych krajach, był znaczny spadek produkcji. Trend ten zaczął się odwracać dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy wzorem Chin wietnamscy komuniści zdecydowali się na ograniczone reformy gospodarcze.

[26] M. Moyar, op. cit., s. 82–83.

TWO STATES, TWO COUNTRYSIDES. A COMPARISON OF THE PARALLEL DEVELOPMENT OF RURAL AREAS IN THE REPUBLIC OF VIETNAM AND THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF VIETNAM AFTER 1954

ABSTRACT

As a result of the Geneva Agreements from July 1954, Vietnam was divided into two hostile countries. However, both parties – the Communists reigning in the North, and the government of South Vietnam supported by the United States – had to face the challenge of land reform in a country deeply backward in this respect. North, always nutritionally dependent on the South, was also additionally haunted by a series of natural disasters. This, in conjunction with the communist ideology in its sharpest, Stalinist form, quickly led the Democratic Republic of Vietnam to the disaster and unrest that shook the very foundations of the entire state.

In the South, the government of Ngo Dinh Diem had to deal with a set of different problems. Vietnamese president understood perfectly the need to reform the situation in the countryside, but the vast majority of agricultural land remained nominally in the hands of large-scale owners, who at the same time formed the core of his political base. Reform was also demanded by the Americans, who, however, at the same time refused to provide money for this purpose. In these circumstances, the purchase of land from large-scale owners and transmission of it to the poor peasants was slow, too slow, not satisfying anybody. Another very important issue was the activity and agitation of the communist underground, which with great determination tried to sabotage any favorable change in the South Vietnamese rural areas.

KEYWORDS

Vietnam, village, Vietnam War, Rural reform, Southeast Asia

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych:
   z. 12, w. 26, t. 617, *Wietnam 86 – Notatki z rozmów*.
   z. 12, w. 26, t. 618, *Wietnam 21 – Stosunki zewnętrzne*.
   z. 12, w. 26, t. 621, *Wietnam 24 – Stosunki polsko-wietnamskie*.
   z. 12, w. 45, t. 1122, *Wietnam 074 – Notatka z rozmów delegacji polskiej (A. Zawadzki) z Ho [1959]*.

2. Foreign Relations of United States. Diplomatic Papers:
   1955–1957, t. 1.
   1958–1960, t. 2.

1961–1963, t. 3.
1961–1963, t. 4.

3. „The New York Times" 1945–1963.
4. „Time" (New York) 1954–1963.

OPRACOWANIA

1. Anderson D. L., *The Vietnam War*, New York 2005.
2. Bradley M. P., *Vietnam at War*, New York 2009.
3. Chesneaux J., *Wietnam*, Warszawa 1957.
4. Cottrell R. C., *Vietnam: The 17th Parallel*, Philadelphia 2004.
5. Karnow S., *Vietnam. A History*, New York 1983.
6. Luong H. V., *Tradition, Revolution, and Market Economy in a North Vietnamese Village*, *1925–2006*, Honolulu 2010.
7. Moyar M., *Triumph Forsaken, The Vietnam War 1954–1965*, Cambridge 2006.
8. Olszewski W., *Historia Wietnamu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
9. Pike F., *Empires at War*, London–New York 2010.
10. Rottman G. L., *North Vietnamese Army Soldier 1958–75*, Oxford–New York 2009.
11. Statler K. C., *Replacing France. The Origins of American Intervention in Vietnam*, Lexington 2007.
12. Tucker S. C., *Vietnam*, London 1999.
13. Turley W. S., *Second Indochina War*, Lanham–Boulder–New York–Toronto, Plymouth 2009.
14. Wiest A., *The Vietnam War 1956–1975*, Oxford 2002.
15. Willbanks J. H., *Vietnam War Almanac*, New York 2009.

INFORMACJE O AUTORACH

Piotr Kalicki – student IV roku studiów doktoranckich na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, kieruje projektem badawczym dotyczącym wzajemnych relacji między środowiskiem przyrodniczym a działalnością człowieka w rejonie Lomas de Lachay w Peru. Ukończył również prawo na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego zainteresowania badawcze to archeologia społeczności złożonych (*complex societies*), archeologia środowiskowa, teoria archeologii i antropologii oraz prawo ochrony dziedzictwa kulturowego.

Agata Rusnak-Kozłowska – filozofka i historyk sztuki, obecnie pisze doktorat z drugiego kierunku na Uniwersytecie Wrocławskim, specjalizując się w zakresie sztuki średniowiecznej, szczególnie architektury gotyckiej. Zajmuje się również dydaktyką, pracując w dwóch liceach i prowadząc zajęcia na Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu.

Monika Sajdak (z domu Jabłońska) – absolwentka XVIII Liceum Ogólnokształcącego w Krakowie (1995) oraz studiów historycznych w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego (2003–2009), zakończonych obroną pracy magisterskiej pt. *Stosunki polsko-skandynawskie w średniowieczu*. Zainteresowania: kultura Krakowa w średniowieczu, szczególnie historia Uniwersytetu Krakowskiego.

Piotr Kołpak – doktorant w Zakładzie Nauk Pomocniczych Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dysertację doktorską pt. *Kult świętych patronów Królestwa Polskiego w epoce Jagiellonów* pisze pod kierunkiem dra hab. Zenona Piecha. Członek Medieval Central Europe Research Network, Polskiego Towarzystwa Heraldycznego i Polskiego Towarzystwa Historycznego. Wykonawca grantu „Korpus witraży średniowiecznych w Polsce" finansowanego z funduszu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

Klaudia Skrężyna – doktorantka historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Kierownik grantu „Mikroświat jednej z królewskich włości. Społeczno-gospodarczy obraz słomnickiego klucza dóbr pomiędzy XVI a XVIII wiekiem". Przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem prof. dra hab. Franciszka Leśniaka pt. *Słomniki i klucz słomnicki do końca XVIII wieku. Studium z dziejów dóbr stołu królewskiego*. Zainteresowania badawcze autorki dotyczą historii społecznej i gospodarczej Polski XVI–XVIII wieku.

Katarzyna Szkaradnik – absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Publikowała m.in. w czasopismach „FA-art", „Kultura i Historia" oraz „Hybris", regularnie współpracuje z dwutygodnikiem kulturalnym „artPAPIER". Współredaktorka *Dzienników z lat 1935–1945* Jana Szczepańskiego, uhonorowanych Nagrodą Historyczną „Polityki" w 2010 roku. Interesuje się antropologią literatury, problematyką tożsamości, historią idei, filozofią hermeneutyczną i egzystencjalną.

Marcin Szymoniak – magister historii, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant w Zakładzie Nauk Pomocniczych Historii UJ. Zajmuje się sfragistyką, szczególnie klasztorną, a także heraldyką, ikonografią historyczną, archeologią prawną i historią Kościoła. Przygotowuje rozprawę na temat średniowiecznych pieczęci klasztorów męskich z diecezji krakowskiej.

Artur Karpacz – doktorant w Zakładzie Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Jagiellońskiego, student ochrony dóbr kultury na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się sfragistyką parafialną diecezji krakowskiej pod opieką prof. Zenona Piecha oraz architekturą sakralną przełomu XVI i XVII pod kierunkiem prof. Andrzeja Włodarka.

Artur Goszczyński – doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z polityką wewnętrzną oraz elitą władzy za panowania Zygmunta III i Władysława IV oraz historią społeczną tego okresu.

Jarema Słowiak – doktorant w Zakładzie Historii Powszechnej Najnowszej w Instytucie Historii UJ. Specjalizuje się w tematyce wojny wietnamskiej, konfliktów militarnych i historii powszechnej XX wieku. Aktualnie prowadzi badania nad udziałem Polaków w pracach Międzynarodowej Komisji Nadzoru i Kontroli w Wietnamie.

ZESZYTY NAUKOWE TOWARZYSTWA DOKTORANTÓW UJ
NAUKI SPOŁECZNE

Czasopismo naukowe wydawane od 2010 roku jako półrocznik przez Towarzystwo Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. W ramach serii społecznej Zeszytów Naukowych TD UJ publikowane są teksty z różnych dyscyplin, głównie historii, socjologii, ekonomii, prawa. Na łamach czasopisma publikujemy:

- artykuły naukowe,
- opracowania będące wynikiem badań empirycznych,
- raporty i komunikaty,
- recenzje i omówienia tekstów ważnych dla danej dyscypliny,
- sprawozdania z konferencji, sympozjów, sesji naukowych, warsztatów.

Teksty publikowane na łamach Zeszytów Naukowych poddawane są procedurze recenzowania opisanej na stronie internetowej www.doktoranci.uj.edu.pl/zeszyty/pliki-do-pobrania, ponadto informuje się, że Redakcja zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego prowadzi działania antyghostwritingowe.

Osoby zainteresowane opublikowaniem tekstu w Zeszytach Naukowych TD UJ proszone są o nadsyłanie materiałów w językach polskim, angielskim, niemieckim, francuskim lub innym kongresowym. Do druku przyjmowane są wyłącznie prace oryginalne, wcześniej niepublikowane. Materiały powinny zawierać dodatkowo streszczenia w języku polskim i angielskim, słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię, a także notę o Autorze wraz z afiliacją i adresem mailowym. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzania zmian w tekście. Na ostatnim etapie przygotowywania publikacji przewidziana jest także korekta autorska i autoryzacja.

Kontakt z redakcją: spoleczneznuj@gmail.com

Adres redakcji: ul. Czapskich 4/14, 31-110 Kraków