

GALICJA

STUDIA I MATERIAŁY

TOM 9



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2023

REDAKCJA

dr hab. prof. UR Szczepan Kozak (red. nac.), dr Agnieszka Kawalec (z-ca red. nac.),
dr hab. prof. UR Paweł Sierzęga (red.), dr hab. prof. UR Jerzy Kuzicki (red.), Natalia Gryń-Popek (sekretarz)

RECENZENCI TOMU

dr Ołeh Duch; dr hab. Ola Hnatiuk, prof. UW, prof. Akademii Kijowsko-Mohylańskiej; dr hab. Lidia Łazurko;
prof. dr hab. Andrzej Szwarec; prof. dr hab. Leonid Zaskilniak; prof. dr hab. ks. Zygmunt Zieliński;
dr hab. ks. Sławomir Zych, prof. KUL

RADA NAUKOWA

Przewodnicząca: prof. dr hab. Jadwiga Hoff (Uniwersytet Rzeszowski)

Członkowie: prof. dr hab. Christoph Augustynowicz (Uniwersytet Wiedeński), prof. dr hab. Michał Baczkowski (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. prof. UEK Krzysztof Broński (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie), prof. dr hab. Zdzisław Budzyński (Uniwersytet Rzeszowski), dr hab. prof. UR Mariola Hoszowska (Uniwersytet Rzeszowski), prof. dr hab. Urszula Jakubowska (IBL PAN), dr hab. prof. UR Jolanta Kamińska-Kwak (Uniwersytet Rzeszowski), prof. dr hab. Kazimierz Karolczak (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), prof. dr hab. Eugeniusz Koko (Uniwersytet Gdański), prof. dr hab. István Kovács (Budapeszt), prof. dr hab. Ała Kyrydon (Uniwersytet Kijowski), dr Torsten Lorenz (Berlin), prof. dr hab. Waldemar Łazuga (Uniwersytet w Poznaniu), prof. dr hab. Jerzy Maternicki (Uniwersytet Rzeszowski), dr Mariusz Menz (Uniwersytet w Poznaniu), doc. dr Marian Mudryj (Uniwersytet Lwowski), dr Sviatoslav Pacholkiv (Instytut Historii Żydów w Austrii, St. Pölten), dr hab. Stanisław Pijaj (Uniwersytet Jagielloński), dr Robert Pyrah (Uniwersytet Oksfordzki), dr hab. prof. UW Adam Redzik (Uniwersytet Warszawski), prof. dr hab. Miłoś Reznik (Niemiecki Instytut Historyczny w Warszawie), prof. dr hab. Éva Ring (Uniwersytet w Budapeszcie), dr hab. prof. UP Isabel Röska-Rydel (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), dr hab. Konrad Rzemieniecki (Zakład Narodowy im. Ossolińskich), dr hab. prof. UW Danuta Sosnowska (Uniwersytet Warszawski), dr hab. prof. UP Łukasz Tomasz Sroka (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), dr hab. prof. UAM Damian Szymczak (Uniwersytet w Poznaniu), dr hab. Krzysztof Ślusarek (Uniwersytet Jagielloński), prof. dr Peter Švorc (Uniwersytet w Preszowie), prof. dr hab. Adam Wątor (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Leonid Zaskilniak (Uniwersytet Lwowski)

Tłumaczenie i korekta tekstów i streszczeń w jęz. ang.
dr Łukasz Barciński

Opracowanie redakcyjne i korekta
Władysław Wójtowicz

Opracowanie techniczne
Ewa Kuc

Łamanie i prace pomocnicze
Michał Koczub

Projekt okładki
Szczepan Kozak

Publikacja wydana w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych”
(Umowa Nr RCN/SP/0351/2021/1)

THIS JOURNAL IS OPEN
ACCESS CC BY-NC-ND



© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2023

ISSN 2450-5854
DOI: 10.15584/galisim

2070

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
35-310 Rzeszów, ul. prof. S. Pigonia 6, tel.: 17 872 13 69, tel./faks: 17 872 14 26
e-mail: wydaw@ur.edu.pl; <https://wydawnictwo.ur.edu.pl>
Wydanie I, format B5, ark. wyd. 32,50, ark. druk. 30, zlec. red. 51/2023

Druk i oprawa: Drukarnia Uniwersytetu Rzeszowskiego



Spis treści

Table of contents	5
-------------------------	---

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Damian Szymczak , <i>Kościół, religia i religijność a polskie życie polityczne w Galicji doby autonomii. Stan badań i postulaty badawcze</i>	9
Tadeusz Pólchłopek , <i>Religia i narodowość. W kręgu romantycznego sporu o dwukulturowość Galicji</i>	29
Szczepan Kozak , <i>Przemiany religijności ludności katolickiej Galicji w świetle wybranych testamentów z lat 1772–1918</i>	43
William Lecyk , <i>„A najprzód Najwyższemu Stwórcy za wszystkie dobrodziejstwa składam dzięki...” Duchowieństwo eparchii przemyskiej wobec Boga i religii w świetle testamentów 1817–1827</i>	74
Jerzy Kuzicki , <i>Religious issues in Galicia in the light of the correspondence of the founders of the Resurrectionists</i>	95
Sabina Rejman , <i>The practice of faith in everyday life based on the metrical books of various denominations in the period of Galician autonomy (as illustrated by Rzeszów)</i>	118
Beata Lorens , <i>Religiousness of Galician female landowners as illustrated by the Skrzyński family</i>	139
Stanisław Nabywaniec , <i>Domy korekcyjne dla duchowieństwa diecezjalnego na ziemiach polskich w XIX wieku z uwzględnieniem Galicji i klasztoru karmelitów bosych w Zagórze</i>	154
Michał Sowa , <i>Postawy wybranych duchownych diecezjalnych i osób zakonnych wobec wybuchu i pierwszych miesięcy I wojny światowej</i>	169
Aleksandra Włodyka , <i>Activities of the Association of the Ladies of Charity of St. Vincent de Paul in Kraków during World War I</i>	184
Jolanta Załączny , <i>„Aby czynić i działać społecznie, potrzeba wśród znać drogi i cele, mieć obrachunki i programy”. O różnych płaszczyznach działalności ormiańskiego arcybiskupa Józefa Teodorowicza</i>	200

Franciszek Wasyl , <i>Observing and taking notes. Customs of parishioners in a small town in the eyes of the parish priest</i>	218
Tomasz Kargol , <i>Wayside shrines as forms of religiosity as illustrated by the parish of Szczepanów in the 19th century</i>	248
Katarzyna Thomas , <i>Wybrane religijne aspekty rozwoju społeczności żydowskiej Drohobycza w ostatnich latach monarchii Habsburgów</i>	287
Anna Pachowicz , <i>Żydzi i chrześcijanie, z dziejów życia religijnego społeczności żydowskiej w Tarnowie</i>	300
Magdalena Patro-Kucab , <i>Bóg, religia i wiara w twórczości Alojzego Felińskiego</i>	324
Elżbieta Biesiadecka , <i>Chrześcijańskie obrzędy i zwyczaje religijne w polskiej prasie galicyjskiej dla dzieci i młodzieży</i>	341
Уляна Мовна , <i>Провідні свята обрядового року українців Галичини першої половини XIX ст. в оптиці львівської періодики: симбіоз християнських та народнозвичаєвих культурних практик</i>	353

ŹRÓDŁA I MATERIAŁY

Назар Кісь , <i>«Наш цісар». Образ Франца Йосифа в львівській пресі – еволюція від «переможця над повстанцями» 50-их років XIX століття до «доброго батька» початку XX століття</i>	377
Anna Wal , <i>World War I and “the good old Austrian times” in a novel by Roman Turek “W służbie najjaśniejszego pana” [In His Majesty’s service]</i>	389
Zenon Ożóg , <i>Jan Andrzejewski – zapomniany pisarz galicyjski. Rekonesans</i>	410
Mariusz Nowak , <i>Problem tzw. tradycyjnych wartości a przemiany społeczno-polityczne w XIX-wiecznej Europie w świetle publicystyki krakowskiego konserwatysty, Henryka Lisickiego</i>	417
Konrad Meus , <i>The beginnings of the Zionist movement in Galicia in 1898 based on the documents of the Lviv Governorate</i>	436
Маріанна Мовна , <i>Один штрих до сакральної спадщини Львова: путівник Діонізія Кастановича Вірменським кафедральним собором</i>	453

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE, NOTY O KSIĄŻKACH

Piotr Olechowski , <i>„Polacy w Stanisławowie” w ujęciu Petra Hawryłyszyna, czyli kilka uwag o książce „Поляки у Станиславові”, Брустури 2022, 208 ss.</i>	467
---	-----

KRONIKA

Szczepan Kozak , <i>Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Galicyjski tygiel. Inteligencja w zaborze austriackim (1772–1918), Rzeszów 21–22 września 2023 r.</i>	477
--	-----



Table of contents

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Damian Szymczak , <i>Church, religion and religiosity with regard to Polish political life in Galicia in the era of autonomy. State of the research and research postulates</i>	9
Tadeusz Pólchlopek , <i>Religion and nationality. In the scope of the romantic dispute about the biculturalism of Galicia</i>	29
Szczepan Kozak , <i>Transformations of religiousness among the Catholic population of Galicia in light of selected testaments from 1772-1918</i>	43
William Lecyk , <i>“In the first place, I give thanks to the Supreme Creator for all the blessings...” The attitude of clergy of the Przemyśl Eparchy towards God and religion in the light of last wills from 1817–1827</i>	74
Jerzy Kuzicki , <i>Religious issues in Galicia in the light of the correspondence of the founders of the Resurrectionists</i>	95
Sabina Rejman , <i>The practice of faith in everyday life based on the metrical books of various denominations in the period of Galician autonomy (as illustrated by Rzeszów)</i>	118
Beata Lorens , <i>Religiousness of Galician female landowners as illustrated by the Skrzyński family</i>	139
Stanisław Nabywaniec , <i>Correctional homes for diocesan clergy in the Polish lands in the 19th century with regard to Galicia and the Discalced Carmelite monastery in Zagórze</i>	154
Michał Sowa , <i>Attitudes of selected diocesan clergy and religious order members towards the outbreak and the first months of World War I</i>	169
Aleksandra Włodyka , <i>Activities of the Association of the Ladies of Charity of St. Vincent de Paul in Kraków during World War I</i>	184
Jolanta Załęczny , <i>“To act and operate socially, it is necessary in advance to know the ways and goals, to have calculations and programs.” About the various levels of activity of Armenian Archbishop Józef Teodorowicz</i>	200
Franciszek Wasyl , <i>Observing and taking notes. Customs of parishioners in a small town in the eyes of the parish priest</i>	218
Tomasz Kargol , <i>Wayside shrines as forms of religiosity as illustrated by the parish of Szczepanów in the 19th century</i>	248

Katarzyna Thomas , <i>Selected religious aspects of the development of the Jewish community of Drohobycz in the last years of the Habsburg Monarchy</i>	287
Anna Pachowicz , <i>Jews and Christians – from the history of the religious life of the Jewish community in Tarnów</i>	300
Magdalena Patro-Kucab , <i>God, religion and faith in the works of Alojzy Feliński</i>	324
Elżbieta Biesiadecka , <i>Christian religious rites and customs in Polish Galician press for children and youth</i>	341
Uliana Mowna , <i>Leading festivals of the ritual year of Ukrainians in Galicia of the first half of the 19th century in the light of Lviv periodicals. Symbiosis of Christian and traditional folk cultural practices</i>	353

SOURCES AND MATERIALS

Nazar Kiś , <i>“Our Emperor”. The image of Franz Joseph in the Lviv press. Evolution from “the rebel victor” of the 1850s to “the good father” of the early 20th century</i>	377
Anna Wal , <i>World War I and “the good old Austrian times” in a novel by Roman Turek “W służbie najjaśniejszego pana” [In His Majesty’s service]</i>	389
Zenon Ożóg , <i>Jan Andruszewski – Galicia’s forgotten writer. A reconnaissance</i>	410
Mariusz Nowak , <i>The problem of so-called “traditional values” and socio-political transformations in 19th-century Europe in the light of the journalism of the Kraków conservative, Henryk Lisicki</i>	417
Konrad Meus , <i>The beginnings of the Zionist movement in Galicia in 1898 based on the documents of the Lviv Governorate</i>	436
Mariana Mowna , <i>One sketch of Lviv’s sacred heritage: Dionizy Kajetanowich’s guide to the Armenian Cathedral</i>	453

REVIEW ARTICLES, REVIEWS, NOTES ABOUT BOOKS

Piotr Olechowski , <i>“Polacy w Stanisławowie” from the perspective of Petr Hawrylyszyn, or some remarks about the book “Поляки у Станиславові”, Брустури 2022, cc. 208.</i>	467
---	-----

CHRONICLE

Szczepan Kozak , <i>International Scientific Conference “Galician Melting Pot. Intelligentsia in the Austrian partition (1772–1918)”, Rzeszów, September 21–22, 2023.</i>	477
---	-----

ARTYKUŁY I ROZPRAWY



Damian Szymczak

ORCID: 0000-0001-6113-6030

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)

Kościół, religia i religijność a polskie życie polityczne w Galicji doby autonomii. Stan badań i postulaty badawcze

Rola Kościoła katolickiego w dziejach państwa i społeczeństwa polskiego jest ogromna. Dodatkowego znaczenia Kościół nabrał w okresie narodowej niewoli. Księża niejednokrotnie angażowali się w działalność patriotyczną, świeccy szukali oparcia w religii. Wraz z rozwojem nacjonalizmu dochodziło do coraz większej symbiozy narodu z katolicyzmem. Angażowanie się księży w działania polityczne przynosiło również napięcia polityczne, szczególnie w autonomicznej Galicji. Dotychczas brak jest syntezy poświęconej analizie miejsca duchowieństwa katolickiego i religii w galicyjskiej kulturze politycznej. Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia dotychczasowego dorobku naukowego w tej materii oraz postawienia kilku postulatów badawczych.

Słowa kluczowe: Galicja, Kościół katolicki, kultura polityczna, religijność, autonomia

Wprowadzenie

Truizmem jest konstatacja, że polityka i religia w polskim życiu narodowym w okresie rozbiorów spleta się w nierozzerwalny wręcz węzeł. Podkreślał to ksiądz, a zarazem historyk – Józef Guzdek, który we wstępie do wyboru publicystyki jednego z założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego Hieronima Kajsiwicza stwierdził: „Istnieje jakiś szczególny splot dziejów narodu polskiego i Kościoła, polityki i religii”¹. Nawet jeśli w tych słowach jest pewna przesada (w tym sensie, że i w życiu innych narodów w XIX w., np. serbskiego, splot religii i polityki ma fundamentalne znaczenie²), to niewąt-

¹ Ksiądz H. Kajsiwicz CR, *Ksiądz a polityka*, wstępem opatrzył ksiądz J. Guzdek, Kraków 2000, s. 10.

² Jak i generalnie narodów bałkańskich. Na ten temat między innymi: S. Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*,

pliwie Kościół katolicki i religijność dla Polaków w okresie braku własnego państwa odgrywały pierwszoplanową rolę³. Kościołowi wręcz nadawano miano azylu polskości, a nawet padały stwierdzenia o „unii narodu z ołtarzem”⁴. Owo przekonanie zostało spetryfikowane w postaci żywego cały czas (nawet i dzisiaj) mitu „Polaka-katolika”⁵. Celem niniejszego artykułu nie jest jednak pokazanie bezpośredniego zaangażowania duchowieństwa w Galicji w działalność patriotyczną, polityczną, tzw. narodowowyzwoleńczą itp., czy też przedstawienie osadzonej na katolicyzmie myśli polityczno-społecznej, jaką był np. ultramontanizm. Można przecież zaobserwować i pośrednie elementy religijnego wpływu religii na rzeczywistość polityczną, a to za pomocą długiego „cienia” oddziaływania kulturowego. Nawet środowiska i ugrupowania otwarcie niechętnie Kościołowi katolickiemu lub nawet religii jako takiej, często sięgały do retoryki i symboliki związanej z tą instytucją czy też obszarem życia. Warto tu przywołać nowatorską pracę Andrzeja Chwalby pt. *Sacrum i rewolucja* podejmującą problem stosunku socjalistów do praktyk i symboli religijnych⁶. Przywódcy i „zawodowi” działacze ugrupowań lewicowych sięgali bez skrępowania do religijnych „kodów kulturowych”, dzięki którym najłatwiej nawiązywali i podtrzymywali komunikację z potencjalnymi sympatykami, zwłaszcza z przedstawicielami niższych, słabo wykształconych (lub w ogóle pozbawionych wykształcenia) warstw społecznych, dla których świat pojęć nierozzerwalnie wiązał się z religią i porządkiem, jaki ona legitymizowała⁷. Religia towarzyszyła przecież każdemu od dzieciństwa, a jej język, symbolika i rytuały objaśniały otaczającą rzeczywistość⁸. Trudno było abstrahować od dziedzictwa „długiego trwania” paradygmatu opartego na religijnym (katolickim) porządku świata.

Köln–Wien–Weimar 2014; natomiast z niemieckiej perspektywy: G. Besier *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Oldenburg 2010; M. Jakubowski-Tiessen, *Religion zwischen Kunst und Politik: Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004; z ukraińskiej perspektywy: J.P. Himka, *Kościół greckokatolicki a procesy narodotwórcze wśród Ukraińców w Galicji*, „Znak” 1985, nr 4, s. 41–52.

³ E. Jabłońska-Deptuła, *Legenda polska. Kościół – religia – patriotyzm 1764–1864*, Warszawa 2015. Ostatnio w tej kwestii: B. Porter-Szücs, *Wiara i ojczyzna: katolicyzm, nowoczesność i Polska*, Warszawa 2022.

⁴ E. Jabłońska-Deptuła, *Legenda polska*, s. 107.

⁵ Z. Zieliński, *Mit „Polak-katolik”* [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1994; L. Rett Ludwikowski, *Polityczny rodowód stereotypu Polaka-katolika*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologa”, [Kraków] 1978, z. 3.

⁶ Chwalba jednakże wychodzi w swym opracowaniu poza obszar Galicji. A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych*, Kraków 2007.

⁷ Warto w tym względzie skorzystać z dorobku antropologów, jak np. Ludwika Stomma; L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej w XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.

⁸ D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1999.

Nie będzie chyba wielkim nadużyciem stwierdzenie, że sekularyzacja, tak kojarzona z postępowym XIX wiekiem („para i elektryczność”), w obszarze symboli, rytuałów politycznych czyniła stosunkowo powolne postępy⁹. Religia pozostawała w tej przestrzeni silnie obecna, choć zakorzeniona na różne sposoby. W I połowie XIX w. jej wyrazem w polskiej myśli politycznej był choćby mesjanizm. Co więcej, wraz z ekspansją idei nacjonalistycznych, bynajmniej niebagatelizujących znaczenia (tutaj w polskim przypadku) katolicyzmu, znaczenie religii w polityce wręcz wzrastało¹⁰. Konfesyjność poniekąd zaczęła wyznaczać ramy narodu. W przypadku Galicji okresu tuż przed wybuchem I wojny światowej wizyta w cerkwi greckokatolickiej bądź w kościele katolickim stawała się zatem manifestacją przynależności narodowej¹¹.

Tzw. autonomiczna Galicja w obrębie konstytucyjnej monarchii habsburskiej stanowiła jednakże specjalny przypadek, zwłaszcza na tle pozostałych zaborów. W przeciwieństwie do pruskiego i rosyjskiego panowała tu katolicka dynastia Habsburgów, a wyznanie to było niewątpliwie ważnym czynnikiem legitymizującym jej władzę. Pod sztandarem Kościoła nie trzeba było się również chronić, jak w przypadku Prus. Pod panowaniem protestanckich Hohenzollernów polskie duchowieństwo i katolicyzm tworzyły zaporę przed postęпами germanizacji. Ponadto Galicja od lat 60. XIX w. wkraczała w „epokę przejścia”. Określenia tego użył w jednym z artykułów książek i działacz społeczny Jan Koźmian. Przypomniał je biograf Koźmiana i znawca dziejów Kościoła katolickiego w zaborze pruskim Przemysław Matusik, wykorzystując w tytule swej książki¹². Cytowane słowa mówiły o nadchodzących, a właściwie już realizujących się nieuchronnych zmianach społecznych związanych z procesami, które dzisiaj nazywamy modernizacyjnymi. Na nowo definiowały one w XIX w. rolę Kościoła, religii i duchowieństwa w życiu polskiego społeczeństwa, w tym także życia politycznego.

W Galicji procesy modernizacyjne przebiegały w odmienny sposób niż we wspomnianych Prusach (i oczywiście w należącem do imperium Romanowów

⁹ Nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej Jürgen Osterhammel pisze o „ostrożnej sekularyzacji”. J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, Poznań 2013, s. 1162.

¹⁰ Dotyczyło to Galicji, a zwłaszcza jej wschodniej części. Zob. A.A. Zięba, *Mniejszości Galicji w przededniu wojny. Perspektywy przegranych i zwycięzców Wielkiej Wojny: zbiorowe tożsamości i indywidualne doświadczenia w Europie Środkowo-Wschodniej (1914–1921)*; cz. I: *Imperialne obawy, narodowe nadzieje i rozczarowania*, red. A. Nowak, Warszawa 2018, s. 22.

¹¹ Charakterystyczne w tym względzie spostrzeżenia działacza narodowego Jana Zamorskiego. A. Wątor, *Na galicyskim Podolu. Praca narodowa i oświatowa w relacjach uczestników do roku 1914*, Szczecin 2019. Problem z perspektywy małego miasteczka wschodniogalicyskiego pokazała w swej książce Jadwiga Hoff. J. Hoff, *Mieszkańcy małych miast Galicji Wschodniej w okresie autonomicznym*, Rzeszów 2005, s. 31–60.

¹² P. Matusik, *Nadeszła epoka przejścia. Nowoczesność w piśmiennictwie katolickim Poznańskiego 1836–1871*, Poznań 2011.

Królestwie Polskim). Pańszczyzna została tu zniesiona dopiero w 1848 r. Konstytucjonalizm na dobre zadomowił się trzynastcie lat później, od 1861 r. Wraz z nim ruszyła przebudowa instytucjonalna państwa. Jej wyrazami było powołanie parlamentu centralnego i galicyjskiego Sejmu Krajowego, nowe prawo prasowe¹³, wprowadzenie samorządu gminnego, następnie powiatowego, polonizacja administracji rządowej, sądownictwa oraz szkolnictwa¹⁴. Wszystko to – oczywiście stopniowo i powoli – uruchamiało procesy przemian społecznych. Polegały one między innymi na emancypacji politycznej coraz szerszych, dotychczas niezaangażowanych lub biernych warstw ludności galicyjskiej, przede wszystkim chłopskiej, przyspieszając tym samym proces ich upodmiotowienia. Tak więc „poddani” przeobrażali się w „obywateli”, z roku na rok coraz bardziej nabierając świadomości znaczenia głosu wyborczego. Na dodatek zasiedziała dotychczas ludność chłopska w peregrynacjach za chlebem zaczęła poznawać świat, dostrzegać alternatywne sposoby funkcjonowania społeczeństw, nabierać pewności siebie. Znaczenie dotychczasowych elit szlacheckich ulegało stopniowej erozji, a monarchia zmierzała w kierunku liberalnego prawodawstwa broniącego, nawet jeśli początkowo bez przekonania lub nieudolnie, autonomii jednostki. W związku z tym musiało pojawić się pytanie, jaką rolę w nowych stosunkach politycznych powinny odgrywać Kościół, duchowieństwo, a jaką religia, zwłaszcza wobec ciągle żywego w monarchii habsburskiej dziedzictwa józefinizmu, widzącego w duchowieństwie rodzaj urzędników państwowych. Aktywną czy bierną? Zaangażowaną politycznie czy ograniczoną do spraw sacrum, moralności i zbawienia? Broniącą dawnych hierarchii i dystansów społecznych, czy też popierającą proces egalitaryzacji społeczeństwa? Dyskutowano, czy świątynie mogą być miejscami agitacji politycznej, a księża politykami. Jaką postawę powinni zająć duchowni wobec narastających problemów politycznych, społecznych, ekonomicznych i narodowościowych? Nad sprawą politycznego zaangażowania Kościoła zastanawiano się już w rewolucyjnym 1848 r., a poruszył ją w kurendzie biskup tarnowski Józef Grzegorz Wojtarowicz¹⁵. Kilkanaście lat później kwestię tę podjął na pierwszej sesji Sejmu Krajowego Galicyjskiego w 1861 r. poseł Seweryn Smarzewski, który kleru z udziału w życiu politycznym nie wykluczał, ale zaangażowanie w agitację polityczną

¹³ Choć miało ono swoje wyraźne ograniczenia. A. Dziadzio, *Cenzura prasy w Austrii 1862–1924. Studium historyczno-prawne*, Kraków 2012, s. 26–29.

¹⁴ M. Bobrzyński, W.L. Jaworski, J. Milewski, *Z dziejów odrodzenia politycznego Galicji 1859–1873*, Warszawa–Kraków 1905, s. 19.

¹⁵ Hierarcha wyraził pogląd, że kazalnica nie jest miejscem „tłumaczenia i roztrząsania” spraw politycznych. Na pogląd ów powoływali się 50 lat później w Sejmie Krajowym galicyjskim ludowcy, zmagając się z następcami biskupa Wojtarowicza. „Kurier Lwowski” nr 89 z 30 III 1899, s. 2.

już tak. Do najważniejszych zadań duchowieństwa – argumentował poseł – należy bowiem godzenie „zwaśnionych stron”. Jak ma je jednak duchowieństwo realizować – pytał się retorycznie Smarzewski – jeśli samo staje się stroną sporu politycznego?¹⁶ Oczywiście katalog problemów jest szerszy, bo dotyczy również osób świeckich i ich stosunku do politycznego zaangażowania Kościoła, co jest niezwykle ważkim zagadnieniem, choćby na gruncie wspomnianych dążeń emancypacyjnych niższych warstw społecznych spod politycznego wpływu hierarchii duchownej.

Choć zmiany modernizacyjne w Galicji, w tym na polu sekularyzacji, postępowały, to nie doszło do jakiegoś widocznego przełomu. Dostrzegali to także postronni obserwatorzy. Warto w tym względzie przywołać opinię austriackiego urzędnika i polityka Rudolfa Siegharta (1866–1934), który stwierdził, że galicyjska ludność „była absolutnie oddana duchowieństwu”¹⁷. Według niego prowincja ta, podobnie jak Kraina (dzisiejsza Słowenia) i częściowo Morawy, należała do obszarów monarchii habsburskiej, gdzie wpływ Kościoła zaznaczał się niezwykle mocno.

Stan badań

Zastanawiające, że w sumie niewielu badaczy pochyliło się nad problematyką związków religii (i religijności) z polityką w Galicji w okresie autonomii. I to pomimo tego, że potencjał tematu, dla wcześniejszej wprawdzie epoki, pokazał nieżyjący już ksiądz Jan Kracik w pracy *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*¹⁸. Dlatego aktualna pozostaje konstatacja wygłoszona kilkanaście lat temu przez badacza inteligencji i procesów modernizacyjnych Macieja Janowskiego, który stwierdził, że badania w tym względzie, jeśli idzie o Galicję, nader powoli „nabierają rozpędu”¹⁹. W tym miejscu trzeba podkreślić, iż celem niniejszego fragmentu artykułu nie jest szczegółowe omówienie dotychczasowej historiografii dotyczącej historii Kościoła rzymskokatolickiego w Galicji. Ma ona wiele odsłon, osiągnięć i nieustannie przyrastający dorobek. Mieści się w nim dużo świetnych prac dotyczących działalności edukacyjnej Kościoła i duchowieństwa, dziejów zgromadzeń zakonnych, administracji diecezjalnej,

¹⁶ Sprawozdania stenograficzne z rozpraw galicyjskiego Sejmu Krajowego, 5 posiedzenie 1 sesji z 22 kwietnia 1861 r., Lwów 1861, s. 181.

¹⁷ R. Sieghart, *Die letzten Jahrzehnte einer Großmacht. Menschen, Völker, Probleme des Habsburger-Reichs*, Berlin 1932, s. 271.

¹⁸ J. Kracik, *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*, Kraków 2008.

¹⁹ Janowski odnosił tę uwagę zresztą generalnie do badań nad galicyjską religijnością. M. Janowski, *Dzieje Galicji jako problem historyczny – po latach*, „Kwartalnik Historyczny” 2009, z. 2, s. 8.

pielgrzymowania itd.²⁰. Zasadniczym zamiarem niniejszego przyczynku jest przypatrzenie się problemowi relacji religijności i religii, także w instytucjonalnym wymiarze (Kościół katolicki oraz duchowieństwo), z obszarem szeroko rozumianej polityki. Zanim jednak zostanie wskazane kilka istotnych obszarów wartych naukowej eksploracji, należy przyjrzeć się dotychczasowemu dorobkowi w materii związków religii i Kościoła z polityką. Naturalnie z przyjęciem założenia, że retrospekcja będzie miała charakter przeglądowy.

W tym względzie niewątpliwie istotny dorobek odnotowuje biografistyka. Jej początki, choć w nieco hagiograficznej formie, sięgają jeszcze czasów monarchii habsburskiej²¹. Zupełnie współcześnie trzeba odnotować opracowaną przez Renatę Król-Mazur biografię biskupa na wskroś politycznego – Józefa Teodorowicza, wykraczającą chronologicznie oczywiście poza dzieje Galicji²². Także wielu innych hierarchów doczekało się naukowych monografii. Dysponujemy gruntowną (do 1914 r.) biografią metropolity Andrzeja Szeptyckiego, który do pewnego momentu jest człowiekiem „pogranicza” polsko-ukraińskiego²³, metropolity krakowskiego Adama Stefana Sapiehy (oczywiście również tylko częściowo dotyczącą dziejów Galicji)²⁴, zaangażowanego niepodległościowo lwowskiego biskupa pomocniczego Władysława Bandurskiego²⁵, biskupa krakowskiego Antoniego Gałęckiego²⁶. Podejmowane są prace nad biografią kardynała Jana Puzyny²⁷. Swoje książkowe monografie otrzymali aktywni na niwie politycznej duchowni: Stanisław Stojałowski²⁸, Eugeniusz

²⁰ Przede wszystkim do okresu porzobiorowego mamy monumentalną syntezę: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2: 1764–1945, cz. 1: 1764–1918, red. B. Kumor, Z. Obertyński, oprac. J. Ataman, Warszawa 1979. Jeśli chodzi o ormiańskich katolików: T. Krzyżowski, *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902–1938*, Kraków 2020.

²¹ S. Tarnowski, *Kardynał Dunajewski: książę biskup krakowski: wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1894; E. Komar, *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia)*, Kraków 1912.

²² R. Król-Mazur, *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.

²³ M. Nowak, *Dwa światy. Zagadnienie identyfikacji narodowej Andrzeja Szeptyckiego w latach 1865–1914*, Gdańsk 2018.

²⁴ J. Czajkowski, *Kardynał Adam Stefan Sapieha*, Wrocław 1997; biografię posiada również biskup pomocniczy lwowski Bolesław Twardowski, jednak sakrę otrzymał dopiero w 1918 r. G. Hajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski (1864–1944). Metropolita lwowski obrządku łacińskiego*, Rzeszów 2010.

²⁵ W.J. Wysocki, A.C. Żak, *Biskup Władysław Bandurski*, Pruszków 1997.

²⁶ S. Dobrzański, *Biskup Antoni Gałęcki wikariusz apostolski krakowski 1862–1879, Studia z Historii Kościoła w Polsce*, Warszawa 1972.

²⁷ S. Marchel, *Przyczynek do biografii kardynała Jana Maurycego Puzyny (1842–1911)*, „Echa Przeszłości” 2020, XXI/2, s. 121–152.

²⁸ F. Kącki, *Książdz Stanisław Stojałowski i jego działalność społeczno-polityczna*, Lwów 1937; A. Kudłaszyk, *Książdz Stanisław Stojałowski. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1998; S. Pałach, *Książdz Stanisław Stojałowski: obrońca ludu polskiego*, Marki 1999; J. Pietrzak, *Mysł*

Okoń²⁹, Ludwik Ruczka³⁰ i Adam Kopyciński³¹, Zygmunt Golian³², Jan Badeni³³, Walerian Kalinka³⁴. Wielu duchownych, którzy w mniejszym lub większym stopniu otarli się o politykę, otrzymało swoje biogramy³⁵.

Naturalnie, nie wszystkie z wymienionych prac są poświęcone wyłącznie historii politycznej. Natomiast w dziedzinie myśli politycznej i społecznej związanej z katolicyzmem trzeba wymienić choćby dorobek Jerzego Kuzickiego³⁶, Bogdana Szlachty³⁷, Ludwika Retta-Ludwikowskiego³⁸, księdza Rafała Szczurowskiego³⁹, Dominiki Sozańskiej i Beaty Ziębińskiej⁴⁰, czy sięgając do dawniejszych opracowań – Wilhelma Feldmana⁴¹. Historyczno-socjologiczne ujęcie związku religii ze świadomością narodową pokazał w swej monografii Michał Łuczewski⁴². O wpływie państwa Habsburgów na elity duchowieństwa katolickiego pisał ksiądz Stanisław L. Piech⁴³. W zakresie udziału ducho-

społeczno-polityczna ks. Stanisława Stojalowskiego [w:] „Rodzinna Europa”. Europejska myśl polityczno-prawna u progu XXI wieku, red. P. Fiktus, H. Malewski, M. Marszał, Wrocław 2015, s. 171–83.

²⁹ T. Rek, *Ksiądz Eugeniusz Okoń*, Warszawa 1962; W. Stankiewicz, *Okoń Eugeniusz (1881–1949)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXIII, Wrocław 1978.

³⁰ M. Micińska, *Ksiądz Ludwik Ruczka. Opiekun sybiraków z 1863 roku – polityk galicyjski – proboszcz Kolbuszowej*, Warszawa 2015.

³¹ W. Gąsiewski, *W Bogu tylko człowiek tu zwycięża. Działalność religijna, społeczna i patriotyczna ks. dr Adama Kopycińskiego jako proboszcza parafii Gawłuszowice w latach 1893–1914 – przyczynki biograficzne*, Mielec 2010.

³² W. Baliński, *Kapłan Bożego miłosierdzia Ksiądz Zygmunt Golian*, Kraków 2022. Zostały wydane również teksty księdza Goliana: Z. Golian, *O moderantach, doczesnej władzy papieża i patriotyzmie chrześcijańskim*, Kraków 2022.

³³ A.P. Bieś, *Jan Badeni SJ (1858–1899). U początków ruchu społecznego katolików w Galicji*, Kraków 2012.

³⁴ J. Mrówczyński, *Ks. Walerian Kalinka. Życie i działalność*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972.

³⁵ Np. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 1–4, Tarnów 1999–2004.

³⁶ J. Kuzicki, *Orężem i pracą: życie i działalność Walerego Wielogłowskiego (1805–1865)*, Rzeszów 2005.

³⁷ W szerszym ujęciu o nurcie ultramontańskim: B. Szlachta, *Ład – Kościół – naród*, Kraków 1996.

³⁸ R. Rett Ludwikowski, *Szkice na temat galicyjskich ruchów i myśli politycznej (1848–1892)*, Kraków 1980.

³⁹ R. Szczurowski, *Socjaliści w polskiej publicystyce katolickiej lat 1878–1918*, Kraków 2001.

⁴⁰ B. Ziębińska, D. Sozańska, *Polityka społeczna w Krakowie na przełomie XIX i XX wieku: konserwatyzm i katolicka myśl społeczna*, Kraków 2021.

⁴¹ W. Feldman, *Stronictwa i programy polityczne w Galicji*, t. 2, Kraków 1907.

⁴² M. Łuczewski, *Owieczny naród. Polak i katolik w Żmijce*, Toruń 2012.

⁴³ S.L. Piech, *Wychować dla Kościoła i państwa. Formacja elity duchowieństwa galicyjskiego w Wiedniu 1775–1918*, Kraków 2012.

wieństwa w galicyjskim życiu politycznym ogromną wartość ma imponujący dorobek edytorski przywołanego już księdza Józefa Wołczańskiego. Warto wspomnieć choćby o ostatnim, obszernym wydawnictwie: *Arcybiskup Józef Teodorowicz. Studia i materiały*⁴⁴. Wątek politycznych nie brakuje i w opracowanej przez Annę Krochmal korespondencji grekokatolickiego biskupa przemyskiego Grzegorza Czechowicza⁴⁵. Polityka przewija się ponadto w wielu drobniejszych artykułach o duchowieństwie galicyjskim⁴⁶. Należy ponadto wspomnieć o tekstach Andrzeja Dziadzio dotyczących relacji Kościoła – państwo w monarchii habsburskiej⁴⁷. Passusy o stosunku galicyjskich liberałów do kwestii zaangażowania politycznego Kościoła znajdziemy w pracach Włodzimierza Bernackiego i cytowanego już Macieja Janowskiego⁴⁸. Wątki dotyczące roli relacji wyznaniowych, a zatem i religii w polityce lokalnej, występują w studium Łukasza T. Sroki⁴⁹ oraz książce Tomasza Pudłockiego⁵⁰, by wymienić tylko przykładowe prace.

⁴⁴ *Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864–1938). Studia i materiały*, oprac. nauk. i red. J. Wołczański, Kraków 2017, także gdy idzie o postać arcybiskupa Józefa Bilczewskiego; tenże, *Listy biskupa Grzegorza Chomyszyna do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego z lat 1904–1922*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, 36/1, s. 235–251; tenże, *Listy biskupa Leona Wałęgi do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego z lat 1900–1922*, „Nasza Przeszłość”, t. 90, s. 181–386. Zaprezentowano tu oczywiście tylko wybór z imponujących dokonań edytorskich księdza Wołczańskiego.

⁴⁵ K. Czechowicz, *Korespondencja grekokatolickiego biskupa przemyskiego 1897–1914*, wydała A. Krochmal, Przemyśl 1998.

⁴⁶ E. Wojtusiak, *Duchowieństwo ludowe w diecezji tarnowskiej 1868–1918*, „Nasza Przeszłość”, t. 41, Kraków 1974, s. 77–134; Z. Pałka, *Ks. Leon Pastor (1846–1912)*, „Rocznik Kolbuszowski” 2011, 11, s. 97–106; S. Marchel, *Obraz i zadania Kościoła katolickiego w Galicji przełomu XIX i XX stulecia w pismach kardynała Jana Maurycego Puzyny (1842–1911)* [w:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. J. Krochmal, Warszawa 2017, s. 235–249; S. Rymar, *Ksiądz Wojciech Stępek*, „Nasza Przeszłość”, [Kraków] 1961, t. 13, s. 269–286.

⁴⁷ A. Dziadzio, *Wolność wyznania i sumienia a przymus religijny w austriackiej monarchii konstytucyjnej 1867–1914*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, [Poznań] 1993, t. XLV, s. 65–85; tenże, *Ochrona prawna Kościoła i religii katolickiej w monarchii austriackiej w świetle konfiskat prasy galicyjskiej (XIX/XX w.)* [w:] *Spółczeństwo a władza. Ustrój, prawo, idee*, red. J. Przygodzki i M.J. Ptak, Wrocław 2010, s. 529–558; tenże, *Osobowe prawo małżeńskie w Austrii na tle stosunków państwo – Kościół katolicki (XVIII–XIX w.)* [w:] „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, Kraków 2004, s. 107–120.

⁴⁸ W. Bernacki, *Jednostka Naród Niepodległość. Myśl polityczna demoliberalistów galicyjskich (1882–1905)*, Kraków 1997; M. Janowski, *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*, Warszawa 1996.

⁴⁹ Ł.T. Sroka, *Rada Miejska we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej 1870–1914: studium o elicie władzy*, Kraków 2012.

⁵⁰ T. Pudłocki, *Iskra światła czy kopcąca pochodnia? Inteligencja w Przemyśle w latach 1867–1939*, Kraków 2009.

W tym przeprowadzonym w telegraficznym skrócie przeglądzie dokonań historiografii nie zawarto rozważań dotyczących interesującego dorobku dziejopisarstwa ukraińskiego lub polskich prac o duchowieństwie greckokatolickim. Zaznaczę tu tylko, że jest on istotny także ze względu na polską politykę wobec Kościoła greckokatolickiego⁵¹. Z tego punktu widzenia nadzwyczaj frapujący jest choćby przypadek Galicjan określanych „Gente Rutheni, natione Poloni”, nad którym pochylił się krakowski historyk Adam Świątek⁵².

Postulaty

Z tego krótkiego przeglądu wynika, że nie powstała dotychczas praca o roli Kościoła rzymskokatolickiego w galicyjskiej polityce doby tzw. autonomii czy też syntezująca udział duchowieństwa w tej przestrzeni życia społecznego. Podobnie jest z miejscem religii katolickiej w polityce galicyjskiej, spoglądając oczywiście na to zagadnienie z wyartykułowanej w tytule niniejszego szkicu perspektywy społeczeństwa polskiego. Wszystko, co wiemy na te tematy, pochodzi głównie z kontekstu studiów biograficznych lub monografii poświęconych zasadniczo innej tematyce. Dodać wypada, że brakuje również ujęcia stosunku do Kościoła i religii z pozycji polskich elit politycznych i państwowych, zwłaszcza ich przedstawicieli zasiadających na eksponowanych stanowiskach ministerialnych. *De facto* od II połowy lat 60. XIX w. współrzędziły one Galicją i monarchią habsburską. Jak interesujące i perspektywiczne jest to zagadnienie, udowadnia praca nieżyjącej już austriackiej historyczki Edith Saurer pt. *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867–1903*⁵³. Książka świetnie pokazuje, jak ważny był dla państwa Habsburgów polityczny aspekt funkcjonowania wyższej hierarchii duchownej. Co więcej, w przypadku Galicji sporo

⁵¹ Sięgam tylko do polskich autorów. Przykładowo W. Kołbuk, *Galicyjski episkopat greckokatolicki wobec Polaków i kultury polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 1996, t. XLIV, z. 7, s. 299–316; W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007; B. Wójtowicz-Huber, *Ojcowie narodu. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008. Pośrednio o wyborczej aktywności duchowieństwa greckokatolickiego (ale również katolickiego): M. Semczyszyn, *Galicyjskie wybory. Działalność Centralnego Komitetu Wyborczego w Galicji Wschodniej w latach 1867–1906*, Warszawa 2014.

⁵² A. Świątek, *Gente Rutheni, natione Poloni. Z dziejów Rusinów narodowości polskiej w Galicji*, Kraków 2014; następnie interesujący artykuł Stanisława Pijaja dotyczący greckokatolickiego księdza Stepana Kaczały. S. Pijaj, *Działalność Jerzego Czartoryskiego i Stefana Kaczały na rzecz zawarcia ugody polsko-ukraińskiej w Galicji w latach siedemdziesiątych XIX wieku* [w:] *Galicia: studia z dziejów społeczno-gospodarczych*, Kraków 2017, s. 161–180.

⁵³ E. Saurer, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867–1903*, Wien 1968.

dowiadujemy się z tej monografii, jakimi względami kierowali się polscy politycy (ministrowie, namiestnicy) forsując bądź blokując poszczególne awanse, stawiając na tego a nie innego dostojnika. Niestety monografia Saurer doprowadzona została tylko do 1903 r., a więc pomija istotny w dziejach politycznych tej prowincji okres przed wybuchem I wojny światowej, pełen narastających napięć i konfliktów politycznych. Dlatego warto postulować kontynuację tych badań w wiedeńskich archiwach, poszerzoną zresztą o kwerendę w spuściznach polskich polityków, do których nie sięgnęła autorka tej cennej pracy. Kapitalne w tym względzie mogą być materiały po ministrze dla Galicji Florianie Ziemiałkowskim dotyczące kwestii kontrowersyjnego biskupa Antoniego Gałęckiego⁵⁴. Ważkie źródła dla tego obszaru badań znajdują się w spuściznie Michała Bobrzyńskiego. Do ustąpienia Bobrzyńskiego z funkcji namiestnika i obalenia opracowanej pod jego patronatem reformy wyborczej do Sejmu Krajowego przyczynił się przecież słynny list galicyjskich biskupów. Listy od duchownych znajdziemy także w spuściznie ministra Wacława Zaleskiego (np. J. Bilczewskiego i A.S. Sapiehy), podobnie jak jego ojca Filipa Zaleskiego, namiestnika i ministra dla Galicji⁵⁵. Następnie warto sięgnąć do spuścizny po Włodzimierzu Kozłowskim⁵⁶. Pierwszorzędnymi materiałami dysponuje Archiwum Zakładu Historii Ruchu Ludowego w Warszawie. Są to spuścizny ważnych działaczy ludowych (Stanisław Stojałowski, Karol Lewakowski, Andrzej Średniawski, Jakub Bojko) oraz aktywistów niższego szczebla. Generalnie na nazwiska reprezentantów duchowieństwa natrafimy w indeksach spuścizn większości wybitnych przedstawicieli galicyjskiego życia politycznego, zdeponowanych w polskich archiwach i bibliotekach: Tadeusza Rutowskiego, Henryka Wodzickiego czy Marii i Bolesława Wysłouchów. Doskonałym przykładem potencjału źródłowego w tym względzie jest opracowana przez Tomasza Sikorskiego i Adama Wątora korespondencja Jana Gwalberta Pawlikowskiego⁵⁷.

Warte analizy są nie tylko spuścizny polityków. Dzięki ogromnej pracy edytorskiej przywoływanego już księdza Józefa Wołczańskiego odsłania się nie-

⁵⁴ D. Szymczak, *Galicyjska „ambasada” w Wiedniu. Dzieje ministerstwa dla Galicji 1871–1918*, s. 121. Ciekawa, gdy idzie o sprawę kościoła greckokatolickiego, jest korespondencja Ziemiałkowskiego z biskupem Iwanem Stupnickim. *Листи мин. Флориана Зіеміалковського до еп. Івана Ступницького*, „Записки Наукового Товариства ім. Шевченка”, 1908, t. CXXXV, s. 121–133. Przebadania pod kątem zagadnień związanych ze sprawami religii wymaga spuścizna Ziemiałkowskiego zdeponowana w lwowskim archiwum państwowym. Centralne Państwowe Historyczne Archiwum Ukrainy we Lwowie, Archiwum F. Ziemiałkowskiego, Fond 93.

⁵⁵ Lwowska Naukowa Biblioteka im. W. Stefanyka, NAN Ukrainy, Papiery Zaleskich.

⁵⁶ Archiwum Włodzimierza Kozłowskiego, Zespół 59, rkps 372, cz. 1, k. 52–62.

⁵⁷ Sporo materiału źródłowego odnoszącego się do księdza Stojałowskiego, ale i księdza Okonia, księdza Adama Kopycińskiego czy Władysława Bandurskiego. T. Sikorski, A. Wątor, *Korespondencja i papiery polityczne Jana Gwalberta Pawlikowskiego z lat 1904–1914*, Radzimin–Szczecin 2014.

wykorzystany potencjał korespondencji duchownych dla badania dziejów politycznych Galicji⁵⁸. Zapewne wiele cennego materiału kryją pozostałe spuścizny duchownych. Dokumentuje to katalog „Tek Sapieżyńskich”, czyli archiwum metropolity Adama Stefana Sapiehy przechowywany w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. We wspomnianym zasobie znajduje się korespondencja z politykami i duchownymi, w tym materiały dotyczące stosunku do ruchu ludowego⁵⁹. W analizie tego typu zasobów nie chodzi zresztą jedynie o tzw. historię wydarzeniową, czyli ustalenie wpływu duchowieństwa na konkretne epizody z dziejów politycznych, rekonstrukcję stanowisk politycznych czy ocenę położenia politycznego. Oczywiście nie należy tym źródłom odmawiać wartości poznawczej dla ustalania tzw. faktów, zwłaszcza że biskupi i duchowieństwo z reguły nie wysuwali się na pierwszy plan, działając raczej za kulisami. Marzeniem każdego historyka jest niewątpliwie móc zajrzeć za te kulisy i ustalić, kto i jaką rolę odgrywał w różnych wypadkach. Niemniej analiza tej korespondencji obiecuje znacznie większe korzyści. Pozwala bowiem podjąć badania nad świadomością polityczną duchowieństwa (w tym wypadku wyższego szczebla, ale nie tylko), dokonać analizy świata pojęć i wyobrażeń politycznych, wreszcie przejść do studiów nad mentalnością. Mamy zatem pierwszorzędny materiał do badań nad kulturą polityczną galicyjskiego duchowieństwa katolickiego. Badając ten problem, warto sięgnąć do metod zaproponowanych przez Quentina Skinnera, który świetnie pokazał, jak badanie pojęć przyczynia się do poszerzenia wiedzy o przemianach społecznych⁶⁰. Dotyczy to zarówno duchowieństwa, jak i wiernych posługujących się pojęciami religijnymi w polityce. Do tej kwestii przyjdzie jeszcze powrócić w dalszych partiach tekstu.

Niezwykle istotny był również wpływ duchowieństwa na politykę lokalną w Galicji, nie tylko hierarchów, ale przede wszystkim szeregowych kapłanów. O klerikalizacji życia publicznego w mieście pisał w zajmującej pracy o inteligencji w Przemyślu przywoływany już Tomasz Pudłocki⁶¹. Nie zawsze jednak ten wielonurtowy wpływ realizował się na drodze formalnej, na co zwracał uwagę Łukasz T. Sroka. Jest więc on trudniejszy do ustalenia źródłowo⁶². Mimo wszystkich przeszkód epidemiologicznych oddziaływanie duchowieństwa rysuje się jednak dość jasno w źródłach prasowych, i to bynajmniej nie tylko

⁵⁸ Także gdy idzie o postać arcybiskupa Józefa Bilczewskiego. J. Wołczański, *Listy biskupa Grzegorza Chomyszyna do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego z lat 1904–1922*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, 36/1, s. 235–251; tenże, *Listy biskupa Leona Wałęgi do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*.

⁵⁹ *Katalog Tek Sapieżyńskich*, red. D. Kościółek, Kraków 2013, s. 83–84.

⁶⁰ Q. Skinner, *Metoda historyczna i wolność republikańska*, Toruń 2016, s. 23–132.

⁶¹ T. Pudłocki, *Iskra światła czy kopcąca pochodnia*, s. 232.

⁶² Na znaczenie wpływu Kościoła i katolików oraz związane z tym dylematy poznawcze zwraca uwagę Ł.T. Sroka, *Rada miejska we Lwowie*, s. 294–295.

tych krytycznych wobec kleru, czyli związanych z socjalizmem czy ludowcami. Jednakże trudno znaleźć osobne badania na ten temat. Rola księdza jako polityka czy działacza społeczno-politycznego rozpatrywana była zazwyczaj przez pryzmat przypadków, takich jak wymieniany tu wielokrotnie ksiądz Stanisław Stojalowski czy inni kapłani. Tymczasem duchowieństwo szeroko aktywizowało się na gruncie krajowej i lokalnej polityki. Obecne było w instytucjach samorządu, czynne w kampaniach wyborczych różnych szczebli, nawet jeśli nie zawsze była to działalność w pierwszym szeregu, a czasami i nie we wspólnym szeregu z innymi duchownymi. Relacje z dworem, miejscowymi elitami tworzyły różnego rodzaju nieformalne systemy klientalne, w których duchowieństwo miało zagwarantowane miejsce. Starano się podejmować skoordynowane akcje, aby wpłynąć na decyzje wyborcze wiernych, ich zachowania polityczne, „chronić” przed „radykalizmem”. Legitymizację określonej polityki i idei politycznych miały zagwarantować rytuały religijno-polityczne, pełniące ponadto funkcję dyscyplinującą. Przykładowo za pomyślność wyborów w 1895 r. (czyli klęskę przeciwników spod znaku Stronnictwa Ludowego) nakazano odmawiać w kościołach różaniec, na niedzielnych sumach zaś wystawiono do adoracji Najświętszy Sakrament. Sięgano więc po potężne i nieobojętne dla „ludu” środki perswazyjne. Głęboka ludowa religijność wiernych nie pozwalała na przechodzenie do porządku nad tak potężnymi groźbami. Dotykamy tu ważnej, emocjonalnej sfery życia politycznego, które „kuło się” na poziomie wielu parafii. Warto by przeanalizować, jak wpływy duchowieństwa (z różnego poziomu, od parafii do diecezji) przekładały się na wybór kandydatów w poszczególnych okręgach wyborczych i jak kształtowały świadomość polityczną społeczeństwa. Czy tak ostentacyjna aktywność Kościoła i duchowieństwa przynosiła oczekiwane efekty, czy wręcz przeciwnie, mobilizowała przeciwników i stopniowo ośmielała do sprzeciwu?⁶³ Czy zmagania z zaangażowanymi politycznie księżmi wpływały na stosunek wiernych do religii? Charakterystyczne, że grono zwolenników atakowanego przez Kościół chłopskiego polityka Jakuba Bojki, po zdobyciu przezeń mandatu poselskiego w 1895 r., „runęło ławą do kościoła w Dąbrowie, by podziękować Bogu za zwycięstwo i tam klęcząco odmówiła sporo modlitw i pieśni”⁶⁴. Oczywiście bez współudziału ledwo kryjącego irytację proboszcza. Zacytowany fragment z wydanych jeszcze w latach 50. pamiętników Bojki wskazuje na możliwości „wczytania się” na nowo w już opublikowane, łatwo dostępne źródła, postawienia nowych pytań badawczych i ponownej interpretacji zapisów⁶⁵. Ten

⁶³ *Nadużycie ambony*, „Kurier Lwowski” nr 297 z 26 X 1894, s. 1.

⁶⁴ J. Bojko, *Ze wspomnień*, Warszawa 1959, s. 225.

⁶⁵ Dysponujemy choćby serią wspomnień wydawanych przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą. Np. J. Słomka, *Pamiętnik włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, Warszawa 1983.

postulat odnosi się zresztą nie tylko do memuarystyki czy epistolografii, która wyszła spod włościańskich piór, ale i prasy.

Przejdźmy do dalszych postulatów. Otóż warto przywołać obserwacje, o których pisał już Wincenty Witos w swych wspomnieniach, dotyczące zmiany pokoleniowej. Witos dostrzegł na przełomie XIX i XX w. wejście na plebanie synów chłopskich, którzy wypierali proboszczów pochodzenia szlacheckiego i mieszczkańskiego. Generalnie nie oceniał pozytywnie tej zmiany⁶⁶. Uwagi Witos'a są zachętą dla historyka, aby sięgnąć do tzw. historii pokoleniowej⁶⁷. Za pomocą tego rodzaju ujęcia można spróbować prześledzić następujące w kolejnych generacjach duchowieństwa zmiany w mentalności, wykształceniu czy tzw. formacji duchowej oraz pokusić się o ocenę ich wpływu na jego świadomość i postawy polityczne. Zapewne wiele zależało od biskupa kierującego diecezją, ale czy mimo wszystko nie mieliśmy do czynienia z kształtowaniem się nowego modelu duchownego, aktywnego w życiu społeczno-politycznym? Dodać wypada, że przyczynek w tym kierunku w tekście pt. *Duchowieństwo ludowe w diecezji tarnowskiej* popęłił wymieniany, niestety już nieżyjący ksiądz Edward Wojtusiak⁶⁸.

Z tego typu analizą można połączyć sygnalizowane wcześniej badania nad wykorzystaniem symboliki religijnej i rytuału religijnego w kulturze politycznej. To swoiste religijno-polityczne teatrum przemawiało zapewne niezwykle silnie, zwłaszcza do dominującej w Galicji ludności wiejskiej. Sięgnięcie po te „narzędzia” było istotne nie tylko podczas akcji wyborczych, o czym już nadmieniono. Kościół, choćby w osobie proboszcza czy wikarego, pełnił przecież pierwszoplanową rolę w wyjaśnianiu funkcjonowania świata polityki, tłumaczeniu, czym jest władza, skąd pochodzi, jakie są jej etyczne aspekty⁶⁹.

Dodatkowo w II połowie XIX w. Kościół odegrał niebagatelną rolę w kreowaniu postaw narodowych. Powstaje w związku z tym pytanie, jak księża łączyli obowiązki wobec monarchii habsburskiej, Kościoła oraz kształtującego się nowoczesnego narodu polskiego? Przecież różnego rodzaju rocznice narodowe, upamiętnienia bohaterów narodowych, znajdowały miejsce celebracji właśnie w kościołach, przy kapliczkach, na uświęconej cmentarnej ziemi. Księża nie stronili od podniosłych kazań i nie szczędzili kropideł. Msze w intencji poległych „za Polskę” organizowano w Galicji np. przy okazji stulecia konfederacji

⁶⁶ W. Witos, *Moje wspomnienia*, cz. 1, Warszawa 1988, s. 198–200.

⁶⁷ Nawiązuję tu do rozważań metodologicznych zawartych w pracy: *Pokolenia albo porządkowanie historii*, wybór, wstęp, oprac. H. Orłowski, Poznań 2015.

⁶⁸ O politycznym zaangażowaniu księży jednak tylko kilka stron. E. Wojtusiak, *Duchowieństwo ludowe w diecezji tarnowskiej*, s. 122–124.

⁶⁹ Na temat nauczania biskupów w kwestiach społecznych i politycznych, choć w szerszym kontekście ziem polskich, w: Ksiądz R. Dzwonkowski SAC, *Listy społeczne biskupów polskich 1918–1914*, Paris 1914.

barskiej w lutym 1868 r.⁷⁰, setnej rocznicy I rozbioru w 1872 r.⁷¹. W następnych latach okazji tylko przybywało. Uroczystości pogrzebowe czy też powtórne pochówki wybitnych Polaków miały religijną oprawę i polityczną treść z całą paletą gestów i rytuałów. Stawały się one *de facto* politycznymi manifestacjami pod religijnym płaszczkiem⁷², traktowanymi zresztą podejrzliwie przez władze państwa. Poszczególne świątynie, sanktuaria pełniły zaś rolę odpowiednio za-inscenizowanych miejsc pamięci narodowej, przyciągając pielgrzymów. O elemencie religijnym w obchodach narodowych wspominali w swych tekstach Paweł Sierżęga i ksiądz Daniel Olszewski⁷³. A przecież równolegle z zaangażowaniem narodowo-patriotycznym należało wykazać lojalność wobec panującego i dynastii, odprawiać msze rocznicowe związane z urodzinami panującego itp. Jak radzono sobie z tymi dylematami?

Z tej perspektywy konieczne wydaje się pytanie o miejsce Kościoła katolickiego i symboliki z nim związanej w życiu politycznym monarchii habsburskiej. A więc nie tylko naszego narodu, ale państwa. Z lektury różnych prac poświęconych dziejom Galicji narzuca się wrażenie, że była to codzienność, która dziś nam umyka. Przecież każda sesja Sejmu Krajowego Galicyjskiego rozpoczynała się od nabożeństwa w katedrze lwowskiej. W samym Sejmie zasiadali wszyscy galicyjscy biskupi jako wiryliści. Podobnie w wiedeńskiej Izbie Panów. Kościół upamiętniał jubileusze związane z dynastią i panującym. W tym względzie pojawia się choćby potrzeba analizy treści listów i kurend biskupów galicyjskich.

Kolejnym ważnym polem przenikania się religii, religijności i polityki są dyskursy oraz pojęcia. Zwrócił na to uwagę na przykładzie socjalistów wspomniany już Andrzej Chwalba. Ów wpływ języka, czy też symboliki i retoryki religijnej, cechował oczywiście przede wszystkim media katolickie, choć kierowane często przez osoby świeckie. Mimo to w niektórych przypadkach mieliśmy do czynienia wręcz z sakralizacją dyskursu politycznego świeckiej prasy czy publicystyki. Próbką takiego stylu niech będzie artykuł z pisma „Związek Chłopski”, wydawanego przez Stanisława Potoczka, zatytułowany: *Kto powinien być posłem?*, w którym czytamy: „Uważać tu jednak powinni wyborcy, aby nie lada komu głosy swoje oddawać, nie dać się ugłaskać miłymi słóweczkami, lub porwać jakąś

⁷⁰ *Rocznice stuletnie*, „Gazeta Narodowa”, nr 50 z 29 II 1868, s. 3.

⁷¹ Np. w Samborze, „Gazeta Narodowa” nr 217 z 10 VIII 1872, s. 3.

⁷² G.P. Bąbiak, *Funeralia narodowe. Pogrzeby patriotyczne Polaków w czasach niewoli* (*Eseje historyczne*), Warszawa 2016.

⁷³ Oczywiście jest to tekst szerzej ukazujący tytułowe uroczystości. P. Sierżęga, *Obchody rocznicy unii lubelskiej na terenie Galicji w 1869 roku* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 15: *Działalność wyzwolenicza*, Rzeszów 2001, s. 179; tenże, *Obchody Kazimierzowskie w Galicji (1869)* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 15, s. 116–117; D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie*, s. 213–216. Trzeba zaznaczyć, że Olszewski wychodzi w swej pracy poza obszar Galicji.

ognistą mową człowieka, którego może pierwszy raz widzą i nie znają wcale, pamiętając na to, że «dzwon dlatego głośny, iż wewnątrz jest próżny». Pan Jezus przestrzega: «strzeżecie się tych, którzy przychodzą do was w odzieniu owczem, a wewnątrz są wilki drapieżne, z owoców ich poznacie je. Patrzcie na ich owoce, na ich pracę poprzednią; niech czyny ich świadczą za nimi, za nimi niech przemawiają»⁷⁴. Jest to doskonały przykład „przejęcia” języka religii na rzecz świata polityki. Interesująca byłaby zatem prowadzona pod tym kątem analiza zawartości prasy (chodzi nie tylko o tzw. programowe teksty, ale także zamieszczaną korespondencję itd.), publicystyki, mów wiecowych czy parlamentarnych. Pozwoliłaby ona na stworzenie mapy pojęciowej galicyjskiej kultury politycznej, a następnie zanalizowanie jej pod kątem elementów semantyki religijnej, szukania istotnych toposów, galicyjskiej frazeologii politycznej. W dyskursach tego rodzaju możemy zarazem znaleźć elementy długiego trwania pojęć. Na ich podstawie pokusić się o zrekonstruowanie wizji świata, państwa, polityki w różnych warstwach społecznych i jej przemiany w okresie galicyjskiej autonomii.

Wreszcie kolejnymi obszarami eksploracji, nad którymi warto się zastanowić, mogłyby być badania nad religijnością elit i środowisk politycznych, poszczególnych polityków, zmian zachodzących na tym obszarze. Nie jest to na pewno postulat łatwy do wdrożenia. Wymaga sięgnięcia do źródeł prywatnych, nierzadko „intymnych”, jak diariusze czy korespondencja rodzinna. Niejednokrotnie umiejętnego czytania między wierszami. To jednak przecież istotny, a chyba często pomijany aspekt osobistego stosunku do wiary i religii w życiu człowieka zaangażowanego politycznie. Na ile przekonania religijne miały wpływ na jego postawę polityczną i decyzje polityczne? Czy możliwe było odseparowanie tych dwóch sfer życia? Dziś spoglądając na świat elit politycznych, jako w potocznej ocenie przesiąknięty machiawelizmem (czyli instrumentalnie wykorzystujących religię i religijność), być może zbyt łatwo przechodzimy do porządku nad światem wewnętrznym doznań ludzi z „epoki przejścia”, uznając, iż musiał być podobny.

Podsumowanie

Niniejszy artykuł w ogromnym skrócie sygnalizuje tylko kilka problemów. Wskazuje na wybrane pola badań nad miejscem Kościoła katolickiego, religii i religijności w galicyjskim życiu politycznym polskiej (polskojęzycznej) społeczności. Ograniczono się przy tym świadomie tylko do wyznania rzymskokatolickiego, pomijając grekokatolików, żydów czy protestantów. Granice chronologiczne rozważań zakreślił tzw. okres autonomii. Jak już zaznaczono na

⁷⁴ *Kto powinien być posłem?* „Związek Chłopski” nr 5 z 1 III 1895, s. 36.

początku niniejszego artykułu, to istotny moment, gdy szerokie warstwy ludności dopuszczono do współdecydowania (nawet jeśli w skromnym zakresie) w sprawach austriackiej „polis” i jej fragmentu – Galicji. Język religijny, gesty, symbole, duchowni odgrywają ogromną rolę w dzisiejszym, wydawałoby się, zsekularyzowanym świecie. Jeśli tak, to jakie znaczenie musiał mieć ten obszar ludzkiego życia w Galicji przed stu kilkudziesięciami laty? Gdy naturalną, a nawet w odczuciu ogółu, niepodważalną była wizja świata kierowanego wyrokami Opatrzności? Aprobowali ją nawet wykształceni przedstawiciele inteligencji, a codzienny rytm życia dyktowały różnego rodzaju religijne rytuały, łatwo, wręcz naturalnie przenikające na obszar polityki. Cóż dopiero mówić o niższych warstwach społecznych. Kościół katolicki i religia zajmowały niewątpliwie istotne miejsce w kulturze politycznej Galicji. Czynniki te odgrywały ważną rolę w obrębie myśli politycznej, wpływały na wydarzenia polityczne, postawy. Badania na tym gruncie wydają się dopiero kiełkować. Otwierają się nowe kierunki. Celem niniejszego tekstu było zaprezentowanie tylko niektórych z nich. Wskazać tu trzeba możliwość studiów nad dyskursami, symboliką, zastosowanie metod antropologii historycznej, badań nad życiem codziennym, sięgnięcie do historii pamięci i jej konstruowania, spojrzenie na osobistą religijność świeckich uczestniczących w polityce. Wszystko to w niepowtarzalnym kontekście okresu galicyjskiej autonomii.

Bibliografia

Źródła

Archiwa

Centralne Państwowe Historyczne Archiwum Ukrainy we Lwowie, Archiwum F. Ziemiałkowskiego, Fond 93.

Lwowska Naukowa Biblioteka im. W. Stefanyka, NAN Ukrainy, Papiery Zaleskich.

Lwowska Naukowa Biblioteka im. W. Stefanyka, NAN Ukrainy, Archiwum Włodzimierza Koźłowskiego, Zespół 59, rkps 372, cz. 1.

Źródła drukowane

Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864–1938). Studia i materiały, oprac. nauk. i red. J. Wołczański, Kraków 2017.

Bobrzyński M., Jaworski W.L., Milewski J., *Z dziejów odrodzenia politycznego Galicji 1859–1873*, Warszawa–Kraków 1905.

Bojko J., *Ze wspomnień*, Warszawa 1959.

Czechowicz K., *Korespondencja greckokatolickiego biskupa przemyskiego 1897–1914*, wydała A. Krochmal, Przemysł 1998.

Golian Z., *O moderantach, doczesnej władzy papieża i patriotyzmie chrześcijańskim*, Kraków 2022.

Kajsiewicz H., ksiądz CR, *Ksiądz a polityka*, wstępem opatrzył ksiądz J. Guzdek, Kraków 2000.

Katalog Tek Sapieżyńskich, red. D. Kościółek, Kraków 2013, s. 83–84.

Komar E., *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia)*, Kraków 1912.

- Sikorski T., Wątor A., *Korespondencja i papiery polityczne Jana Gwalberta Pawlikowskiego z lat 1904–1914*, Radzymin–Szczecin 2014.
- Słomka J., *Pamiętnik włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, Warszawa 1983.
- Sprawozdania stenograficzne z rozpraw galicyjskiego Sejmu Krajowego, 5 posiedzenie 1 sesji z 22 kwietnia 1861 r.*, Lwów 1861.
- Wątor A., *Na galicyjskim Podolu. Praca narodowa i oświatowa w relacjach uczestników do roku 1914*, Szczecin 2019.
- Witos W., *Moje wspomnienia*, cz. 1, Warszawa 1988.
- Wołczański J., *Listy biskupa Grzegorza Chomyszyna do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego z lat 1904–1922*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, 36/1, s. 235–251.
- Wołczański J., *Listy biskupa Leona Wałęgi do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego z lat 1900–1922*, „Nasza Przeszłość”, t. 90, s. 181–386.

Prasa

- „Gazeta Narodowa” nr 217 z 10 VIII 1872, s. 3.
- Kto powinien być posłem?* „Związek Chłopski” nr 5 z 1 III 1895, s. 36.
- „Kurier Lwowski” nr 89 z 30 III 1899, s. 2.
- Nadużycie ambony*, „Kurier Lwowski” nr 297 z 26 X 1894, s. 1.
- Rocznice stuletnie*, „Gazeta Narodowa” nr 50 z 29 II 1868, s. 3

Opracowania

- Baliński W., *Kaplan Bożego miłosierdzia Ksiądz Zygmunt Golian*, Kraków 2022.
- Bąbiak G.P., *Funeralia narodowe. Pogrzeby patriotyczne Polaków w czasach niewoli. (Eseje historyczne)*, Warszawa 2016.
- Bernacki W., *Jednostka Naród Niepodległość. Myśl polityczna demoliberalów galicyjskich (1882–1905)*, Kraków 1997.
- Besier G., *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Oldenburg 2010.
- Bieś A. P., *Jan Badeni SJ (1858–1899). U początków ruchu społecznego katolików w Galicji*, Kraków 2012.
- Chwałba A., *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych*, Kraków 2007.
- Czajkowski J., *Kardynał Adam Stefan Sapieha*, Wrocław 1997.
- Dobrzański S., *Biskup Antoni Galecki wikariusz apostolski krakowski 1862–1879, Studia z Historii Kościoła w Polsce*, Warszawa 1972.
- Dziadzio A., *Cenzura prasy w Austrii 1862–1924. Studium historyczno-prawne*, Kraków 2012.
- Dziadzio A., *Ochrona prawna Kościoła i religii katolickiej w monarchii austriackiej w świetle konfiskat prasy galicyjskiej (XIX/XX w.)* [w:] *Spółczesność a władza. Ustrój, prawo, idee*, Wrocław 2010, s. 529–558.
- Dziadzio A., *Osobowe prawo małżeńskie w Austrii na tle stosunków państwo – Kościół katolicki (XVIII–XIX w.)*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, Kraków 2004, s. 107–120.
- Dziadzio A., *Wolność wyznania i sumienia a przymus religijny w austriackiej monarchii konstytucyjnej 1867–1914*, „Zasopismo Prawno-Historyczne”, [Poznań] 1993, t. XLV, s. 65–85.
- Dzwonkowski R., ks., SAC, *Listy społeczne biskupów polskich 1918–1914*, Paris 1914.
- Feldman W., *Stronictwa i programy polityczne w Galicji*, t. 2, Kraków 1907.
- Gąsiewski W., *W Bogu tylko człowiek tu zwycięża. Działalność religijna, społeczna i patriotyczna ks. dr Adama Kopycińskiego jako proboszcza parafii Gawłuszowice w latach 1893–1914 – przyczyłki biograficzne*, Mielec 2010.
- Hajko G., *Arcybiskup Bolesław Twardowski (1864–1944). Metropolita lwowski obrządku łacińskiego*, Rzeszów 2010.

- Himka J.P., *Kościół greckokatolicki a procesy narodotwórcze wśród Ukraińców w Galicji*, „Znak” 1985, nr 4, s. 41–52.
- Historia Kościoła w Polsce*, t. 2: 1764–1945, cz. 1: 1764–1918, red. B. Kumor i Z. Obertyński, oprac. J. Ataman, Warszawa 1979.
- Hoff J., *Mieszkańcy małych miast Galicji Wschodniej w okresie autonomicznym*, Rzeszów 2005.
- Jabłońska-Deptuła E., *Legenda polska. Kościół – religia – patriotyzm 1764–1864*, Warszawa 2015.
- Jakubowski-Tiessen M., *Religion zwischen Kunst und Politik: Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.
- Janowski M., *Dzieje Galicji jako problem historyczny – po latach*, „Kwartalnik Historyczny”, 2009, z. 2, s. 8.
- Janowski M., *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności: dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*, Warszawa 1996.
- Kącki F., *Ksiądz Stanisław Stojałowski i jego działalność społeczno-polityczna*, Lwów 1937.
- Kołbuk W., *Galicyski episkopat greckokatolicki wobec Polaków i kultury polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 1996, t. XLIV, z. 7, s. 299–316.
- Kracik J., *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*, Kraków 2008.
- Król-Mazur R., *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.
- Kudłażyk A., *Ksiądz Stanisław Stojałowski. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1998.
- Kuzicki J., *Orężem i pracą: życie i działalność Walerego Wielogłowskiego (1805–1865)*, Rzeszów 2005.
- Ludwikowski Rett R., *Polityczny rodowód stereotypu Polaka-katolika*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologiczne”, z. 3, Kraków 1978.
- Ludwikowski Rett R., *Szkice na temat galicyjskich ruchów i myśli politycznej (1848–1892)*, Kraków 1980.
- Łunczewski M., *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijce*, Toruń 2012.
- Marchel S., *Obraz i zadania Kościoła katolickiego w Galicji przelomu XIX i XX stulecia w pismach kardynała Jana Maurycego Puzyny (1842–1911)* [w:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. J. Krochmal, Warszawa 2017, s. 235–249.
- Marchel S., *Przyczynek do biografii kardynała Jana Maurycego Puzyny (1842–1911)*, „Echa Przeszłości” 2020, XXI/2, s. 121–152.
- Matusik P., *Nadeszła epoka przejścia. Nowoczesność w piśmiennictwie katolickim Poznańskiego 1836–1871*, Poznań 2011.
- Micińska M., *Ksiądz Ludwik Ruczka. Opiekun sybiraków z 1863 roku – polityk galicyjski – proboszcz Kolbuszowej*, Warszawa 2015.
- Mrówczyński J., *Ks. Walerian Kalinka. Życie i działalność*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972.
- Nowak A., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 1–4, Tarnów 1999–2004.
- Nowak M., *Dwa światy. Zagadnienie identyfikacji narodowej Andrzeja Szeptyckiego w latach 1865–1914*, Gdańsk 2018.
- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1999.
- Osadczy W., *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007.
- Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, Poznań 2013.
- Pałach S., *Ksiądz Stanisław Stojałowski: obrońca ludu polskiego*, Marki 1999.
- Pałka Z., *Ks. Leon Pastor (1846–1912)*, „Rocznik Kolbuszowski” 2011, 11, s. 97–106.
- Piech S.L., *Wychować dla Kościoła i państwa. Formacja elity duchowieństwa galicyjskiego w Wiedniu 1775–1918*, Kraków 2012.

- Pietrzak J., *Myśl społeczno-polityczna ks. Stanisława Stojalowskiego* [w:] „Rodzinna Europa”. *Europejska myśl polityczno-prawna u progu XXI wieku*, red. P. Fiktus, H. Malewski, M. Marszał, Wrocław 2015, s. 171–183.
- Pijaj S., *Działalność Jerzego Czartoryskiego i Stefana Kaczaly na rzecz zawarcia ugody polsko-ukraińskiej w Galicji w latach siedemdziesiątych XIX wieku* [w:] *Galicja: studia z dziejów społeczno-gospodarczych*, Kraków 2017, s. 161–180.
- Pokolenia albo porządkowanie historii*, wybór, wstęp, oprac. H. Orłowski, Poznań 2015.
- Porter-Szücs B., *Wiara i ojczyzna: katolicyzm, nowoczesność i Polska*, Warszawa 2022.
- Pudłocki T., *Iskra światła czy kopcząca pochodnia? Inteligencja w Przemysłu w latach 1867–1939*, Kraków 2009.
- Rek T., *Ksiądz Eugeniusz Okoń*, Warszawa 1962.
- Rohdewald S., *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln–Wien–Weimar 2014.
- Rymar S., *Ksiądz Wojciech Stepek*, „Nasza Przeszłość”, [Kraków] 1961, t. 13, s. 269–286.
- Saurer E., *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsnennungen 1867–1903*, Wien 1968.
- Semczyszyn M., *Galicyskie wybory. Działalność Centralnego Komitetu Wyborczego w Galicji Wschodniej w latach 1867–1906*, Warszawa 2014.
- Sieghart R., *Die letzten Jahrzehnte einer Großmacht. Menschen, Völker, Probleme des Habsburger-Reichs*, Berlin 1932.
- Sierżęga P., *Obchody Kazimierzowskie w Galicji (1869)* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 15: *Działalność wyzwolenicza*, Rzeszów 2001, s. 74–145.
- Sierżęga P., *Obchody rocznicy unii lubelskiej na terenie Galicji w 1869 roku* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 15: *Działalność wyzwolenicza*, Rzeszów 2001, s. 146–199.
- Skinner Q., *Metoda historyczna i wolność republikańska*, Toruń 2016.
- Sroka Ł.T., *Rada Miejska we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej 1870–1914: studium o elicie władzy*, Kraków 2012.
- Stankiewicz W., *Okoń Eugeniusz (1881–1949)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXIII, Wrocław 1978.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej w XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.
- Szczurowski R., *Socjaliści w polskiej publicystyce katolickiej lat 1878–1918*, Kraków 2001.
- Szlachta B., *Ład – Kościół – naród*, Kraków 1996.
- Szymczak D., *Galicyjska „ambasada” w Wiedniu. Dzieje ministerstwa dla Galicji 1871–1918*, Poznań 2013.
- Świątek A., *Gente Rutheni, natione Poloni. Z dziejów Rusinów narodowości polskiej w Galicji*, Kraków 2014.
- Tarnowski S., *Kardynał Dunajewski: ksiądz biskup krakowski: wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1894.
- Wojtusiak E., *Duchowieństwo ludowe w diecezji tarnowskiej 1868–1918*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 1974, t. 41, s. 77–134.
- Wójtowicz-Huber B., *Ojcowie narodu. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008.
- Wysocki W.J., Żak A.C., *Biskup Władysław Bandurski*, Pruszków 1997.
- Zieliński Z., *Mit „Polak-katolik”* [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrześniński, Wrocław 1994.
- Zięba A.A., *Mniejszości Galicji w przededniu wojny. Perspektywy przegranych i zwycięzców Wielkiej Wojny: zbiorowe tożsamości i indywidualne doświadczenia w Europie Środkowo-Wschodniej (1914–1921)*, cz. I: *Imperialne obawy, narodowe nadzieje i rozczarowania*, red. A. Nowak, Warszawa 2018.

Ziębińska B., Sozańska D., *Polityka społeczna w Krakowie na przełomie XIX i XX wieku: konserwatyzm i katolicka myśl społeczna*, Kraków 2021.

Lysty myn. Floryana Zhyemyalkovs'koho do ep. Ivana Stupnyts'koho, „Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Shevchenka” 1908, t. CXXXV, s. 121–133.

Church, religion and religiosity with regard to Polish political life in Galicia in the era of autonomy. State of the research and research postulates

Summary

The role of the Catholic Church in the history of the Polish state and society is immense. The Church gained additional significance during the period of national subjugation. The clergy often engaged in patriotic activities, while the laity sought solace in religion. With the development of nationalism, there was an increasing symbiosis between the nation and Catholicism. The involvement of priests in political actions also caused political tensions, particularly in the autonomous Galicia. So far, there has been a lack of synthesis dedicated to analysing the place of the Catholic clergy and religion in Galician political culture. This article attempts to present a summary of the scholarly achievements in this field and put forward several research postulates.

Keywords: Galicia, Catholic Church, political culture, religiosity

**Tadeusz Pótchtëpek**

ORCID: 0000-0002-5225-2096

(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Religia i narodowość. W kręgu romantycznego sporu o dwukulturowość Galicji

Artykuł koncentruje się wokół sporu o kulturową przynależność Galicji w dobie romantyzmu. Wówczas to dwa wielonarodowe imperia rozbiorowe – Rosja i Austria, w obawie przed przenikaniem zgubnych dla nich wolnościowych idei Zachodu, sięgnęły po najgroźniejszą broń despotyzmu, czyli konflikt religijny. Rozwój liberalnych idei romantyzmu i jego polistopadowy program angażowania ludu w procesy niepodległościowe trafił w Galicji na dość złożony model kultury – *gente Ruthenus, natione Polonus*. Wykorzystanie religii dla realizacji interesów monarchii było niebezpiecznym narzędziem, a romantycy, przewidując takie działania zaborców, wykorzystali w celu ich neutralizacji jedyną możliwą swoją broń – literaturę.

Słowa kluczowe: Galicja, romantyzm, narodowość, religia, ziewończycy

Spór o kulturową przynależność Galicji w dobie romantyzmu to zjawisko, które – w perspektywie późniejszych wydarzeń (Wiosny Ludów, działań sejmu galicyjskiego okresu autonomii czy I wojny światowej) – jest kluczem do nadal trwających w Europie podziałów. Pojawienie się po powstaniu listopadowym w monarchii Habsburgów manifestów pod pretekstem religii szerzących idee wolnościowe¹ wywołało nieprzewidziane skutki – rozpoczęło kulturową dyferencjację Polaków oraz Rusinów i przyczyniło się do odnowienia przymierza Austrii z Rosją. Te dwa wielonarodowe imperia rozbiorowe, w obawie przed przenikaniem zgubnych dla nich wolnościowych idei Zachodu, sięgnęły po najgroźniejszą broń despotyzmu – konflikt religijny. Rozwój liberalnych idei romantyzmu² i jego polistopadowy program angażowania ludu w procesy niepodległościowe trafił w związku z tym w Galicji na dość złożony model kultury

¹ Por. Anonim, *Krytyka literacka i naukowa*. „Wieszczena Lechowe”, „Dodatek Literacki do Czasu” 1850, nr 10, s. 3–4 (dodatek do „Czasu” 1850, nr 82).

² J. Krajewski, *Tajne związki polityczne w Galicji (od r. 1833 do r. 1841)*, Lwów 1903, s. 84.

– *gente Ruthenus, natione Polonus*. Wykorzystanie przez zaborców tego podziału po 1848 r. z jednej strony uniemożliwiło realizację polskiego planu wolnościowego, zaś z drugiej ułatwiło emancypację galicyjskich Rusinów. Takie utożsamianie religii z narodowością doprowadziło w konsekwencji do późniejszej zbrojnej konfrontacji na tle narodowościowym, rozwoju moskalofilstwa i dalszego utrwalenia religijnych podziałów.

W niniejszym artykule podejmiemy próbę ukazania, w jaki sposób romantyczni poeci galicyjscy, tworzący literacką grupę Ziewonia, zamierzali zrekonstruować wspólnotowy program koegzystencji dualistycznego (dwureligijnego) społeczeństwa z czasów rozkwitu Rzeczypospolitej.

I

Zafascynowani literaturą okresu pozytywizmu zapominamy, że – w okresie przed kształtującymi narodową mitologię powieściami Henryka Sienkiewicza – polistopadowy romantyzm galicyjski zdiagnozował przyczyny upadku Rzeczypospolitej. Zanim tezy o kryzysie republikańskiego modelu władzy stały się przyjętymi przez aklamację dogmatami, przed Wiosną Ludów pisarze z kręgu „Ziewonii” i „Dziennika Mód Paryskich” głosili pogląd o konieczności odtworzenia idei wielonarodowej Rzeczypospolitej. Było to o tyle istotne, że kategorię narodowości romantycy pojmowali jako „wspólnotę historycznie daną – coś, co należy raczej zrekonstruować aniżeli stworzyć”³.

Nie bez znaczenia dla powstania tego programu był historyzm Mickiewicza, popularyzujący motyw zmagania Litwy z „rycerzami fałszywego chrześcijaństwa” – Krzyżakami. Galicyjscy kontynuatorzy myśli wieszczki skoncentrowali swoją aktywność na rekonstrukcji „idei polskiej”, która zjednoczyła różne wyznania i pozwoliła na rozwój wspólnoty antagonistycznej wobec obu despotyzmów. Według romantyków galicyjskich, kresem trwania idei Rzeczypospolitej było przejście systemu oświatowego przez doktrynerów kontrreformacji (tj. jezuitów) i zaimportowanie na jej tereny nieznannej filozofii konfliktu z innowiercami, co rozbiło jednorodność kulturową narodu:

Polakami byli jedni i drudzy, różnili się tylko stopniem oświaty. Gdyby ta walka moralna mogła się być rozstrzygnąć przemocą ducha, bez przyzywania w pomoc przemocy fizycznej; czyli innymi słowy, gdyby przemoc fizyczna nie wystąpiła przeciw przyrodzonemu pędowi ducha: to słabsi nie byłoby potrzebowali obcej opieki, nie byłoby wojen kozackich i Rzeczypospolita najpewniej istniałaby dotychczas⁴.

³ J. Szacki, *Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlacheckorewolucyjnej*, Warszawa 1962, s. 11–12.

⁴ *O pismach czasowych poznańskich*, Poznań 1850, s. 4. Do napisania tekstu przyznał się w pośmiertnie wydanym artykule jeden z przywódców tej grupy, który po rozwiązaniu sejmku

Taka właśnie „oświatowa” i „religijna” wizja przyczyniła się do upadku Rzeczypospolitej towarzyszyła programowi galicyjskich pisarzy, którzy pod pretekstem tworzenia pieśni historycznych podejmowali zadanie wykształcenia publiczności literackiej zdolnej do artykułowania wykorzenionych przez zaborców republikańskich przywilejów. Tak więc, przywołując przykłady przodków, zmierzano do odrodzenia wspólnoty i eliminacji wyeksponowanych przez intrygi wrogów podziałów. Było to o tyle znamienne, że do Wiosny Ludów nikt nie podejmował polemiki z koncepcją, że „Polska odrodzi się w swoich granicach sprzed 1772 r., a naród będzie dalej jeden – polski”⁵. Paradoxem historii galicyjskiej jest fakt, że romantyzm obudził siły, które były destrukcyjne także dla jego programu.

Galicyjscy poeci polistopadowi (m.in.: August Bielowski, Dominik Magnuszewski, Leszek Dunin Borkowski, Lucjan Siemieński) twierdzili, że podporządkowanie polityki państwa władzy religijnej zniszczyło humanistyczny model rządów Jagiellonów, którzy dzięki takim politycznym emigrantom z Zachodu, jak – nauczyciel kolejnych władców – Filip Kallimach, zachowywali nieufność wobec kurializmu. Dopiero elekcja ultrakatolickich Wazów i wywołana przez nich dezintegracja wyznawców prawosławia zapoczątkowały konwersję „ruskiej” arystokracji na katolicyzm i pozbawienie tego wyznania wykształconych elit. To niewątpliwie ułatwiło ideologiczną ekspansję Moskwy i – w konsekwencji – włączenie terenów zamieszkałych przez ludność obrządku „wschodniego” do imperium carów.

Wraz ze zniesieniem cenzury w 1848 r., pomijając historyczny kostium dla kamuflowania przekazu o działaniach odśrodkowych, które zniszczyły ideę republikańską i umożliwiły ekspansję Moskwy i monarchii Habsburgów, romantyzm galicyjski na łamach swojego czasopisma wprost artykułował te zgubne dla przedzoborowej wspólnoty czynniki:

Na wzór zachodnio-feudalnej udzielnosci dobijały się pojedyncze możne rodziny przewagi arystokracji, oligarchii; opierający się temu gmin republikański zaciekał się w drugą ostateczność, w bezrząd, w anarchię, jezuiti rzucili jarzmo duchowe na cały naród; zepsucie szlachty uciemżyło lud wiejski; zaszczipiony przez jezuitów duch prześladowania religijnego stał się tym silniejszą pobudką do tego uciemżenia, dotykającego głównie lud wyznania greckiego – przyszło nareszcie do wybuchu tej moralną niewolą zachodu szczepionej Polsce choroby politycznego i religijnego ciemnienia, do buntu ludu, buntu religijnego, do zabójczych dla Polski wojen kozackich. Ten zgubny wpływ niewoli zachodniej przyczynił się do podobnegoż spotężenia wpływu niewoli wschodniej. Zwalczany bowiem lud ukraiński poddaje się opiece carów moskiewskich, Rosja zagarnia kraje naddnieprzańskie i otwiera sobie drogę w głąb Polski⁶.

konstytucyjnego przebywał na emigracji w zaborze pruskim (*Leszka hrabiego Dunina Borkowskiego autobiografia*, „Dziennik Polski” 1997, nr 133, s. 2).

⁵ A. Świątek, *Przypadek gente Ruteni, natonie Poloni w Galicji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2017, z. 2, s. 306.

⁶ Anonim, *Przyszła Polska*, „Dziennik Mód Paryskich” 1848, nr 22, s. 174.

Ta, jak się szybko okazało, imperialna strategia miała jeszcze jeden „walor” – pozwoliła agresorowi stać się gwarantem hierarchicznego ładu ontologicznego w Europie. Dopiero rewolucja francuska i wojny napoleońskie zmieniły ocenę imperialnej polityki uprawianej wedle paradygmatu wypracowanego przez despotyzm, a potępienie przez Grzegorza XVI powstania listopadowego podważyło potrzebę trwania konfesyjnego porządku ładu europejskiego. To dlatego romantycy jednoznacznie uznali, że sojusz papieżstwa z cesarstwem i carstwem uniemożliwia realizację projektu liberalizacji Europy. Wraz z ideą „uczułowienia Boga” rozumianą jako przemiana teologii w antropologię kultury i przekonaniem, że to człowiek stworzył Boga na swoje podobieństwo⁷, pojawił się romantyczny postulat sprywatyzowania religii.

Ziewończycy pisali w swojej publicystyce, że uprzywilejowanie jednej religii spowodowało, że w późniejszym okresie następowało utożsamianie narodowości z katolicyzmem, ale romantycy uważali to za wyrachowaną formę zaboru. Nie akceptowali utożsamiania narodowości z wyznaniem, krytykując ultramontanizm jako rodzaj wywyższania siebie, by „z egoizmu swojego zrobić narodowość; [...] wmówić, iż tylko przez zrzeczenie się praw i wolności ducha można odzyskać prawa i niepodległość”⁸. Romantycy głosili przekonanie, że „konieczność postępu jest prawem bożym”⁹, a wykorzystywanie religii do celów politycznych to zbrodnia przeciw każdej wierze tak samo, jak usprawiedliwianie działań despotycznego rządu sytuującego się w roli rozjemcy zwąśnionych wyznań. Pisarze galicyjscy oskarżali Wiedeń o przekształcanie niewoli politycznej w religijną, dlatego system oświatowy w „państwie rakuskim” uważali za główne narzędzie szerzenia nowej formy zniewolenia, które niszczy prawo wolności religijnej:

bo wytępiając zarody niepodległego myślenia w miejscach i przez środki przeznaczone, aby je rozwijać, to jest w uczelniach i przez nauki; gdzie tym usiłowaniu ciemństwa świeckiego, dziwnie w pomoc przychodzą starowiecze zasady katolicyzmu, wymagające posłuszeństwa, uległości i ślepej wiary, gdzie hierarchia katolicka jawnie łączy się z rządem, ku utrzymaniu podwójnej niewoli¹⁰.

Niewątpliwie każda forma werbalizacji takiego paradygmatu zmian kulturowych ujawniała niespodziewane antynomie zarówno w samym programie, jak

⁷ Ludwíg Feuerbach w dziele *Zasady filozofii przyszłości* prognozował przekształcenie klasycznej teologii w formę naukowego antropocentryzmu: “The task of the modern era was the realization and humanization of God – the transformation and dissolution of theology into anthropology” (L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, przeł. M.H. Vogel, Indianapolis 1986, s. 5).

⁸ *O pismach czasowych poznańskich...*, s. 5.

⁹ Tamże, s. 6.

¹⁰ L. [L. Dunin Borkowski], *Dualizm*, Lwów 1867, s. 11–12.

i w jego politycznej realizacji. W warunkach polskich jego dziejowa konieczność wynikała z rozczarowania ograniczonym zasięgiem powstania listopadowego, które – ze względu na uniwersalność haseł wolnościowych – powinno sięgać po „słupy Bolesława”, a ograniczało się tylko do terenów „kongresem nieprzyjaciół zakreślonych”¹¹. Potrzeba pogodzenia dwóch kultur i religii skłóconych przez działania państw zaborczych wymagała stworzenia takiego dyskursu wolnościowego¹², który przekształcałby dualistycznych kulturowo Galicjan w romantycznie zdefiniowany naród¹³. Stąd wśród romantyków powstała idea literackiej mitologizacji wspólnotowego państwa gwarantującego bezpieczeństwo i obejmującego teren międzymorza. Na łamach poznańskiego „Tygodnika Literackiego” galicyjski pisarz zamieścił wiersz projektujący wizję przyszłej wspólnoty:

W szerokich grodach lud zadumany
 Nad pospolitą rzeczą,
 Rządny, spokojny, a jego łany
 Żelazne słupy bezpieczą;
 Dwojgiem mórz pławi miasta korabli,
 A broniąc rodzinnych strzech,
 Cały wschód trzyma na krzywej szabli,
 Potężny, wolny – to Lech¹⁴.

Szerzenie romantycznej idei wolnościowej wśród Rusinów miało także na celu pokazanie terytorialnej wspólnoty ludów Rzeczypospolitej, wyznaczonej przestrzenią od Legnicy aż po Dniepr. Stąd w drugim tomie „Ziewonii”, który napotkał niespodziewany opór lwowskiej cenzury, znalazł się przywołujący wspólnotę zmagających z Tatarami utwór pt. *Pieśń o Henryku Pobożnym* Augusta Bielowskiego¹⁵ czy określająca granice dziedzictwa Piastów i Jagiellonów pieśń Lucjana Siemieńskiego – *Trąby na Dnieprze*¹⁶. Ta artystycznie niewyszukana, ale ideologicznie jednoznaczna twórczość miała na celu oddziaływanie na określonego adresata – niewykształcony lud, który był w przeszłości narzędziem despotyzmu, ale na nowo mogący stać się ludem Rzeczypospolitej.

¹¹ *Zoografia wielkiego-świata wytłumaczona za pomocą „Parafiańszczyzny”, „Pszonka”* 1844, Oddział VI, półarkusz 11 i 12, s. 41.

¹² Por. K. Mochnacki, *Pamiętnik spiskowca i nauczyciela*, Kraków 1950, s. 6–7.

¹³ Por. A. Józefczyk, *Wspomnienia ubiegłych lat*, „Przegląd Polski” 1881, t. 60, s. 91. Historiografia ukraińska oskarżała polonizujących się Rusinów o zdradę: „ofiarowali wszystko za własne korzyści, a z krzywdą całego narodu” (H.J. Horbiłskij, *Rozwytok prohresywnych idej w Hałyczyni u perszij połowyni XIX stolittia (do 1848 r.)*, Lviv 1964, s. 19).

¹⁴ A. *, *Lech do Leszka*, „Tygodnik Literacki” 1839, nr 7, s. 51. Anna Goriaczko-Borkowska wskazuje na autora wiersza Augusta Bielowskiego (*Twórczość poetycka Augusta Bielowskiego*, Wrocław 1965, s. 169).

¹⁵ Por. „Ziewonia”. *Wydanie powtórne, pomnożone*, Strasburg 1839, s. 138–156.

¹⁶ Por. tamże, s. 130–137.

II

Ten pobieżnie zarysowany program nie miał szansy na realizację, gdyż nie tylko cenzura ograniczała możliwość komunikowania jakichkolwiek tekstów „politycznie podejrzanych”, ale – jak udowodniali to już historycy – zaborcy mieli pełną świadomość napięcia odziedziczonego po burzliwych latach schyłku Rzeczypospolitej. Powstające po 1772 r. raporty gubernatorów informowały Wiedeń o możliwości wykorzystania „obrzędku greckiego” przeciw buntującym się Polakom i przestrzegały, że działania takie mogą być w dłuższej perspektywie szkodliwe dla Austrii¹⁷.

Romantycy galicyjscy o ponowne wykorzystanie religii dla rozpalenia konfliktu religijnego oskarżali Franciszka Stadiona¹⁸, który z wykształconym w Wiedniu lwowskim sufraganem – Grzegorzem Jachimowiczem¹⁹ stworzyli podwaliny nowej ideokracji. Już po rozwiązaniu sejmu kromieryskiego, korzystając z liberalizmu cenzuralnego Wielkopolski, pisał o tym jeden z przywódców Wiosny Ludów – Leszek Dunin Borkowski: „przypomina sobie Stadion, że prawie połowa mieszkańców tej części Polski, która po rozbiorze dostała się Austrii, jest greckiego obrządku. W tej chwili powstaje w nim myśl polityczna, genialna, mająca spłodzić nie tylko nowy adres, ale nawet nową narodowość. Mówiono, a nawet pisano po gazetach, że pomógł mu Agenor Gołuchowski”²⁰.

Borkowski mógł opierać swoje dywagacje na własnych obserwacjach, bo Franciszek Stadion był głównym antagonistą całego środowiska wydającego „Dziennik Mód Paryskich”, który już kilka lat wcześniej zasygnalizował pojawienie się na dość ubogim rynku wydawniczym Lwowa książki świadczącej o gotowości do rozpętania konfliktu wewnętrznego. W 1845 r. na łamach tego pisma ukazała się także informacja o wydaniu nowej gramatyki języka ruskiego Jana Wagilewicza, która miała zmienić zasady powstałej na początku wieku i wydrukowanej w roku 1818 *Gramatyki języka małorosyjskiego* Aleksieja Pawłowskiego. Romantycy widzieli w pracy Wagilewicza próbę językowego usamodzielnienia się Rusinów:

¹⁷ S. Tarnowski, *O Rusi i Rusinach*, Kraków 1891, s. 47.

¹⁸ W *Obrazach niektórych posłów na sejmie rakuskim* Borkowski pisał: „Z metropolii lwowskiej, z tego płodnego nasienia nowych stadionowskich Austriaków wyszły polecenia do księży ruskich, a oni namawiali włościan, aby wybierali najstarszego kanonika, najpierwszego cesarskiego ministra. Objasnienia takie działały na wyobraźnię prostaków. Wielu z wyborców przychodziło już z gotowymi popisanymi kartkami, inni żądali od wydziału wyborowego, aby im na kartki wpisał Stadnika, a pytani, czyliby rozumieli pod tym Stadionem, odpowiadali: naj bude” (*Sejm ustawodawczy rakuski ze szczególną uwagą na poselstwo polskie*, Poznań 1850, t. II s. 45).

¹⁹ Por. [L. Dunin Borkowski], *Pierwszy sejm słowiański we Lwowie 1865–1866 przez naoczego świadka*, Lwów 1884, s. 71.

²⁰ *Sejm ustawodawczy rakuski...*, s. 65.

Miło nam donieść o wyjściu tej gramatyki, bo jest zaiste najpierwsza, która po wielkiej części zaspokaja znawców i nie zawodzi początkowych pragnących nauki. Kilka bowiem gramatyk poprzednich, do tego nie w naszym napisanych języku, nie odpowiedziały swojemu przeznaczeniu. I tak gramatyka Pawłowskiego napisana po moskiewsku (1818) albo nie doszła do prawdziwego pojmowania lub go przekręcała umyślnie dla względów najmniej gramatycznych [...], chciała ona narzecz polskie gwałtem zmoskwiczyć. [...] Wszakże Polacy greckiego obrządku czyli Małorusini kilka wieków pisywali po polsku i do dziś dnia tak piszą jak tego mamy świeży przykład na *Kronice Lwowa*. Oczywiście o samym języku tu mówię, nie o duchu, który jak wiadomo i bisurmański być może w książce pisanej nawet po małorusku²¹.

To właśnie *Kronika miasta Lwowa* Dionizego Zubrzyckiego (historyka z cerkwi wołoskiej uspieńskiej) napisana o dziwo po polsku w „duchu prorosyjskim” zawierała całostronicową dedykację – „Jaśnie Wielmożnemu Jegomość Panu Leopoldowi Sacher-Masoch Kawalerowi de Kronenthal radcy wysokich c.k. rządów krajowych, dyrektorowi policji w królestwie Galicji i Lodomerii i naczelnikowi galicyjskiego muzycznego stowarzyszenia w dowód wysokiego poważania autor”²².

Ta książka – o czym Borkowski milczał – zmieniła romantyczną optykę sporu, bo na pięciuset stronach przedstawiała historię prześladowań wyznaniowych i gospodarczych na terenie Lwowa i relacjonowała wielowiekową walkę Rusinów w sądach królewskich o prawa. Tekst został dopuszczony przez cenzurę, choć Zubrzycki używał nazw własnych, które były zakazane – dopuszczano jedynie kategorię ziomek. Warto przytoczyć zapis dotyczący 1740 r., w którym kronikarz odnotował:

Rusini pienili się z miastem od lat blisko 180 o równe prawa i swobody z Polakami, popierając osobliwie w tym czasie procesy swe z największym nakładem i wysileniem. Znowu ciż Rusini lwowscy toczyli z metropolią Atanazym Szeptyckim, i on z nimi najzaciętsze procesa

²¹ L. D. B., *Gramatyka języka małoruskiego w Galicji, ułożona przez Jana Wagilewicza. Lwów w drukarni Stauprogiańskiej*, „Dziennik Mód Paryskich” 1845, nr 18, s. 144.

²² Por. *Kronika miasta Lwowa przez Dionizego Zubrzyckiego*, Lwów 1844. Borkowski przywołał monumentalną publikację, której autor udowadniał niemiecko-ruskie korzenie Lwowa jako miasta założonego dla obrony przed Tatarami. „Kazimierz Wielki po zawojowaniu kraju tego w 1340 osadził tu wojskowych swych Niemców, którzy potem w tym mieście rozmnożyli się i byli przodkami mieszkańców tutejszych przez blisko półtora wieku niemieckiego języka używających” (tamże, s. 8), bo Niemcy docierali tutaj jako kupcy handlujący za Dniestrem na terenach tureckich, o czym miał świadczyć dokument z 1352 r. potwierdzający dawne przywileje. Jednocześnie autor pisał: „przed rokiem 1572 a później pod latami 1575, 1595, 1599 i innymi wspominało się, że mieszczenie lwowscy Rusini wyłączeni od zarobkowania, handlu i rękodzieł, od urzędowania w mieście usunięci, rozpoczęli o to procesy u sądów nadwornych królewskich, wyrokowanie wszelako w tych procesach, jak się roku 1599 rzekło, pomimo niezliczonych nakładów z ruiną majątków skarżących się od roku do roku zwlekano” (tamże, s. 464). Zubrzycki chwalił Rosjan, odnotowując pod datą 1707, że car Piotr „przebywał często we Lwowie. W tym roku przyjmowało go miasto uroczystie [...]. Monarcha ten, tudzież generałowie jego [...] hojnie obdarzyli cerkiew miejską przez Szwedów złupioną” (tamże, s. 461).

tak u sądów nadwornych, jako też w nuncjaturze i w Rzymie. Rzecz szła o egzemplcję cerkwi i bractwa stauropigiańskiego spod władzy ordynaryjnej metropolitalnej i o prawo drukarni. Obie strony ogromne w Warszawie a szczególnie w Rzymie łożyli koszta i na koniec bractwo otrzymało zwycięstwo²³.

To właśnie ta książka zapoczątkowała wykorzystanie „spokojnej dotąd narodowości Rusinów”²⁴ i sprowokowała niechęć Polaków, którzy nie znaleźli sposobu na „słowiańską” renowację despotyzmu przez – jak pisali obelżywie – „hersztów moralnych, twórców austriacko-moskiewsko-ruskiej narodowości, których szczwano infułami, konferencjami tajnymi, okólnikami rządowymi przeciw «zagwarantowanej» konstytucją narodowości polskiej”²⁵. Co wydawać się może najciekawsze – *Kronikę miasta Lwowa* Zubrzycki kończy na czasach Stanisława Augusta:

Powstała przeciwko temuż królowi i gwarancji Rosji konfederacja barska i wszczęła się wojna domowa między dwoma stronnictwami. Konfederaci oblegli w czerwcu Lwów przypuszczali czterokrotne ataki do miasta, lecz od załogi odparci zostali. [...] Wkroczyły wojska cesarskie, Lwów zajęły i nareszcie te niegdyś kwitnące i zamożne, a teraz przez nierząd spustoszone miasto oswobodziły²⁶.

Borkowski w omawianej recenzji gramatyki Wagilewiczka skomentował napisanie *Kroniki miasta Lwowa*, pisząc, że „pod względem stosowności objawieniom ducha moskiewskiego niewłaściwy jest język polski i maoruski to pewna; bo cała przeszłość historyczna za tym przemawia w pieśniach i badaniach ludu, w ludziach takich jak Ostrogski i w ruchu całych mas”²⁷. Dla romantyka akceptacja utraty niepodległości była po prostu niedopuszczalną demoralizacją czytelników.

Próbując zapobiegać rozdarciu na dwie dualistyczne kultury, romantycy udowadniali, że w Rzeczypospolitej nazwa Rusin oznaczała obrządek religijny, a nie narodowość, i jeśli w tym czasie obrządek grecki był prześladowany, a łaciński łączył się z majestatem królewskim i całym aparatem władzy, to arystokracja wspierała oba wyznania, a jednym z najbardziej znanych przykładów takiej obywatelskiej postawy był Mikołaj Bazyli Potocki²⁸. Idealizm romantyczny opierał się bowiem na założeniu, że obie dualistyczne kultury koegzystowały

²³ *Kronika miasta Lwowa...*, s. 479.

²⁴ H. Meciszewski, *Do szanownych abonentów dziennika „Polska” i wszystkich świątych i prawych Polaków*, dodatek do „Gazeta Lwowska” 1848, nr 115, s. 5.

²⁵ [Anonim], *Pierwszy akt*, „Dziennik Mód Paryskich” 1848, nr 24, s. 189.

²⁶ *Kronika miasta Lwowa...*, s. 487–488.

²⁷ L.D-B, *Gramatyka języka maoruskiego...*, s. 144.

²⁸ Bohater prezentowany przez Seweryna Goszczyńskiego (*Zamek kaniowski*, 1828), Aleksandra Grozę (*Pan starosta kaniowski*, 1836), Henryka Rzewuskiego (*Pamiętki Soplicy*, opowiadanie *Zamek kaniowski*, 1839) Michała Grabowskiego (*Pan starosta kaniowski*, 1856).

dzięki ich równouprawnieniu, nawet dla tego stworzono swoisty sylogizm, według którego w Rzeczypospolitej „Polak był Rusinem łacińskiego obrządku, a Rusin Polakiem greckiego obrządku”²⁹.

Już po Wiośnie Ludów galicyjscy romantycy przyznali, że Rzeczpospolita nie była państwem w ten sam sposób traktującym oba wyznania i pozbawiła Rusinów warstwy inteligenckiej, przez co niewykształcone i podatne na propagandę moskiewską chłopstwo uczestniczące w wojnach kozackich odwróciło się od kultury Zachodu³⁰. Jeszcze większym błędem była zgoda części hierarchii prawosławnej, która dla osobistych karier zawarła unię z Kościołem łacińskim i z tej przyczyny – nawet bez udziału Polaków – w zachłannej na dostojeństwa kulturze Wschodu pojawiły się nowe elity, które „kręciły w ten sposób bicz na własną skórę: bo lud, wśród którego żyli, w jądrze swym czerstwy i nieskażony, nie dał się ani nadziejami uwieść, ani prześladowaniami złamać; cierpiał pogńębienie i wzgardę, wyrabiając w sobie żal i zemstę”³¹.

Podobną przyszłość romantycy wieszczili hierarchii kościoła greckiego, która, wiążąc się z rządem wiedeńskim, powtarzała błąd z przeszłości, inicjując proces gwałtownych „nawróceń” o pozareligijnym charakterze. Taka polityka austriacka demoralizowała Polaków i Rusinów, na co zwracał uwagę Leszek Dunin Borkowski: „miłość Ojczyzny została już zastąpiona miłością dostojeństw, urzędów, orderów i majątku. Chodzić więc będzie tylko o wybór, gdzie zepsucie takie może być użyte z większym pożytkiem: w germanizmie czy panslawizmie”³².

Profetycy romantyczni we Lwowie uważali, że stworzony kosztem idei Rzeczypospolitej sojusz z Wiedniem zarówno Polakom, jak i Rusinom nie zapewni samodzielności narodowej, ułatwi ekspansję prawosławia i powtórzenie błędu niemieckiego: „ponieśmy koronę słowiańską przed moskiewskiego cara. A wiecie, co car z nią zrobi? To co król pruski zrobił z niemiecką”³³. To zjednoczenie Niemiec pod berłem Prus wytworzyło wojowniczy despotyzm, który – co

²⁹ [L. Dunin Borkowski], *Pierwszy sejm słowiański...*, s. 151.

³⁰ Por. [L. Dunin Borkowski], *O pismach czasowych poznańskich*, Poznań 1850, s. 11, 13.

³¹ Tenże, *Sejm ustawodawczy rakuski ze szczególniejszą uwagą na poselstwo polskie*, część druga, s. 68.

³² D. A. Sportek [L. Dunin Borkowski], *Przypomnienie zapoznawanych prawd*, Budapeszt 1892, s. 27. Mając na uwadze zarówno postawy Polaków, jak i posłusznych rządowi Rusinów, Borkowski pisał w tym podsumowującym jego działalność publiczną wystąpieniu: „Służalstwo jest najszkodliwszym w polityce żywiołem. Demoralizuje naród, odejmuje tęgość ducha [...]. Przemoc zewnętrzna lub wewnętrzna może na chwilę sparaliżować narodowe swobody częściowo lub całkowicie i to się zowie uciemieniem, ale naród, który by z jakichkolwiek bądź powodów przestał sprzeciwiać się tej przemocy, byłby narodem spodlonym, pozbawionym miłości Ojczyzny, politycznym nędzarzem” (tamże, s. 7–8).

³³ [L. Dunin Borkowski], *Sejm ustawodawczy rakuski ze szczególniejszą uwagą na poselstwo polskie*, część druga, s. 35.

profetycy romantyczni wieszczili – doprowadzi do starcia Wschodu i Zachodu. Oba bratnie ludy wpadły w pułapkę bez wyjścia. „Dziennik Mód Paryskich” pisał o tym, że „słowiańszczyzna parta od wschodu i północy przez Moskali, od zachodu przez Niemców, znajduje się w wielkim niebezpieczeństwie, albowiem tym dwom groźnym żywiołom dostatecznego oporu dać nie może”³⁴.

Inteligencja galicyjska próbowała przeciwdziałać rozbiciu, tworząc trzy różne stopnie pojmowania narodowości: „na pierwszym stopniu stoi cały nasz lud wiejski, niemający żadnego pojęcia narodowości, nazywający się, bez względu na obrządek i pochodzenie ani Polakiem, ani Rusinem, ale – lubo coraz ciszej «cysarskim». Drugi stopień obejmuje klasę pojmującą narodowość dopiero jako dialektową [językową – przyp. T.P.] i obrządkową jednostajność, uświęconą «cysarskim» także patentem – wyznawców urzędowej narodowości. Ostatnim stopniem są wyznawcy narodowości w jej właściwym i historycznym i cywilizacyjnym pojęciu. Niewola z ciemnotą stopnie te utworzyła; wolność z oświatą w jedność je zleje”³⁵. Po klęsce Wiosny Ludów lwowski romantyzm trwał pozbawiony wpływu na losy Galicji – wytworzył specyficzny rodzaj irredenty, która miała świadomość niemożności przeciwstawienia się zinstytucjonalizowanej, zaplanowanej przez państwa zaborcze wrogości dualistycznych kultur:

Każdy z zaborców starał się najrozmaitszymi, zwykle niegodziwymi sposobami, część uchwyconą przeistaczać, wcielać, wynarodawiać, aby zapominała swej przeszłości. Do tych środków należało rozdrabnianie narodowości miejscowej przez rozbicie warstw społecznych i przez wciskanie protegowanej narodowości obcej. [...] W Galicji całe prawodawstwo i przepisy administracyjne miały na celu przeciwstawienie i poróżnienie warstw społecznych³⁶.

III

Prasa w Wielkopolsce pisała, że rodząca się świadomość narodowa zmusi albo „wyznanie greckie” do wyboru „silniejszy sojusz z Lachami, albo też przrzucenie się w obóz moskiewski”, i to drugie było nieuniknione, zwłaszcza że na Świętym Jurze w 1848 r. odprawiano msze dziękczynne za zwycięstwa armii austriackiej w walczących o wolność księstwach włoskich. Wykształcona część galicyjskiego społeczeństwa uważała, że było to uroczyste wyrzeczenie się idei wolnościowych: „tym czynem zhańbiliście kościół i ołtarze i zhańbiliście pra-

³⁴ W. Grzybowski, *Odezwa do Polaków*, „Dziennik Mód Paryskich” 1848, nr 23, s. 186–187. Dziennik złośliwie komentował, że „z braku artykułu humorystycznego tę jaskrawą satyrę na zdrowy rozsądek z otwartymi przyjęliśmy ramionami” (s. 187).

³⁵ Anonim, *Narodowość urzędowa*, „Tygodnik Polski” 1848, nr 30, s. 238.

³⁶ [L. Dunin Borkowski], *Pierwszy sejm słowiański...*, s. 150.

wy, poczciwy lud Rusinów, który niczyjej niewoli, niczyjego nieszczęścia nie pragnął, bo sami za swobodą i wolnością własną wzdychają. [...] Wstyďte się i nie hańbcie poczciwego ludu ruskiego”³⁷.

Romantycy galicyjscy uważali – odpowiadając Stadionowi na jego oskarżycielski list – że Rusini i Polacy nie mają odmiennych religii, tylko odmienny obrządek, że znajdują się dotychczas całe gminy dialektem ruskim mówiące, a łańciskiego obrządku, i przeciwnie: mówiące dialektem polskim, a greckiego obrządku; że ucisk Rusinów w dawniejszych czasach nie pochodził z nienawiści przeciwnych sobie narodowości, tylko z prześladowań panującego obrządku wskutek fanatyzmu wieków i zagorzałstwa jezuitów. Przychodziło nawet do wojen, ale nie były to wojny narodowe, tylko domowe, tak właśnie jak w Niemczech w czasie dźwigającego się luteranizmu, przez co jednak lutrzy nie przedstawiali być Niemcami³⁸.

Niewątpliwie krytykowanie Stadiona za narodowościowe konfliktowanie Polaków i Rusinów rodziło tezę, że religia utrudnia dążenia niepodległościowe. Leszek Dunin Borkowski twierdził, iż poza Wielkim Księstwem Poznańskim, które trafiło pod panowanie protestanckiego władcy Prus, większa część Rzeczypospolitej znalazła się pod zaborem katolickim, gdyż według niego prawosławie moskiewskie było tak samo nacjonalistyczną religią jak habsburski katolicyzm. Stąd – jak przekonywał – niezależnie od antynomii religijnych i kulturowych, Polacy i Rusini są skazani na wspólne działania antydespotyczne:

Przyznawanie Polakom z powodu obrządku greckiego odmiennej narodowości nie jest jeszcze prawdą historyczną, ale może się nią stać, bo jest już początkiem panslawizmu. Polscy Rzymianie nie zdołali ocalić ziemskiej ojczyzny; polscy Grecy wstydy się ich i wypierają, ale oni także poświęcają ojczyznę dla urojeń. [...] Kochankowie narodu ruskiego, przyznający mu byt oddzielny, są panslawistami, czy wiedzą o tym, czy nie wiedzą, czy chcą czy nie chcą³⁹.

Chociaż ziewończycy upowszechniali ideę współpracy małych narodów, położonych między Wschodem i Zachodem, swoim zaangażowaniem w konflikt polsko-ruski przyczynili się do polaryzacji stanowisk. Paradoksem galicyjskiej historii jest to, że propagowane tezy niepodległościowe antagonizowały niegdyś „bratnie ludy”. Wraz z zaangażowaniem w romantyczny model wolności coraz szerszego grona dwukulturowych odbiorców narastały wzajemne animozje, które czyniły z despotyzmu wiedeńskiego gwaranta bezpieczeństwa obu narodów. To dlatego Izidor Dzieduszycki, próbując zachować dawny szacunek dla swej dwukulturowej tożsamości, cytatami z dyskursu Borkowskiego przed-

³⁷ *Protestacja przeciw mszy w soborze św. Jura*, „Kurier Lwowski” 1848, nr 14, s. 53.

³⁸ L. Dunin Borkowski, *Odpowiedź na list Stadiona z dnia 26 sierpnia, umieszczoną w różnych pismach wiedeńskich*, „Gazeta Narodowa” 1848, nr 118, s. 583.

³⁹ [L. Dunin Borkowski], *Pierwszy sejm słowiański we Lwowie...*, s. 162.

stawiał się jako „Rusin, ale nie z szajki Stadiona i nie z moskiewskim alfabetem”⁴⁰. Okazało się bowiem, że zaborcy, demoralizując klasy niższe podobnymi działaniami, dokończyli zapoczątkowane w czasach Wazów rozbitcie kulturowe Rzeczypospolitej, inicjując w ten sposób nowy kształt Europy. Próżne okazały się wezwania o jedność w obliczu perspektywy wolności wymagającej wspólnego działania. Nawet „Gazeta Narodowa”, która w okresie autonomii szerzyła niezgodę, oskarżając wszystkich szukających porozumienia z Rusinami o moskalofilstwo, próbowała w czasie Wiosny Ludów szukać porozumienia:

Jeżeli głos ten serca nie trafia do waszego serca, powiedzcie jasno: czego więc chcecie? Dlaczego zrywacie węzły bratnie z tymi, którzy was chcą przycisnąć do łona wspólnej matki ojczyzny wzajemną, serdeczną miłością? Dlaczego od Polski, waszej i naszej ojczyzny odwracacie oczy, a słuchacie zdradliwego głosu cudzoziemców, naszych i waszych wspólnych wrogów, przeciwko waszym braciom powstajecie, jak mściwi Kain, na zgubę waszą i naszą, a korzyść samych tylko tych nikczemnych wrogów naszych⁴¹.

Jak pokazały kolejne lata, szczególnym rodzajem uczestników dyskursu o ideach wolnościowych byli przedstawiciele (mającego chłopski rodowód) greckiego duchowieństwa⁴², do którego despotyzm kierował demokratyzujący przekaz⁴³ o przechodzącej z „pokolenia na pokolenie” krzywdzie ludu, a Franciszek Stadion oskarżał romantyków o burzenie porządku społecznego i sformułował tezę, że „wypadki z roku 1846 są dla tej partii tym, czym są krwawe plamy na rękę żony Makbeta”⁴⁴.

* * *

Wykorzystanie religii dla realizacji interesów monarchii było bronią niebezpieczną, gdyż w powstałym później sejmie galicyjskim utworzyła się frakcja posłów, której głównym celem było okazywanie wrogości dążeniom

⁴⁰ Rusin [I. Dzieduszycki], *Ruś Galicyjska, jej separatyzm, przyczyny tegoż, działania i skutki*, Gródek 1888, s. 4.

⁴¹ Anonim, *Czego chcą Rusini*, „Gazeta Narodowa” 1848, nr 147, s. 1.

⁴² Waldemar Gliński zwraca uwagę na społeczny wymiar tego sojuszu: „Najczęściej księża unicy dziedziczyli niejako po swoich ojcach stan duchowny. W dekanatach szczebrzeszyńskim i zamojskim wśród pracujących tam w latach 1817–1866 kapłanów grekokatolickich aż 80% było synami duchownych tego wyznania. W dekanatach tych spotykamy jeden tylko przypadek kapłana pochodzenia szlacheckiego” (*Kościół unicki w okresie porzobiorowym (1795–1814)*, „Seculum Christianum” 2003, nr 1, s. 110).

⁴³ F. Stadion, *Odpowiedź na memorandum deputacji polskiej do szanownego komitetu centralnego gwardii narodowej wiedeńskiej*, Dodatek nadzwyczajny do numeru 68 „Gazety Lwowskiej” 1848, nr 68, s. 6.

⁴⁴ Tamże, s. 12. Gubernator oskarżał romantyków o pełną odpowiedzialność za rabację, a nawet groził kolejnym buntem chłopskim, jednak odcinał się od romantycznych doktrynerów, pisząc: „Najjaśniejszy pan przebaczył winowajcom, ale kto sam wywołał nieszczęście, tego sądzi własne sumienie, a to jest niezblagane” (tamże).

wolnościowym z Zachodu. To dlatego polski romantyzm przyznawał, że prześladowanie obrządku greckiego, czyli przeszło połowy ludności Polski, było nie tylko niesprawiedliwością, ale zarazem śmiertelnym politycznym grzechem i doprowadziło do triumfu Moskwy. Profetyczni romantycy, przewidując działania zaborców, wykorzystali jedyną możliwą swoją broń – literaturę.

Bibliografia

- A.* [Bielowski A.], *Lech do Leszka*, „Tygodnik Literacki” 1839, nr 7.
- Anonim, *Czego chcą Rusini*, „Gazeta Narodowa” 1848, nr 147.
- Anonim, *Krytyka literacka i naukowa*. „Wieszczona Lechowe”, „Dodatek Literacki do Czasu” 1850, nr 10 (dodatek do „Czasu” 1850, nr 82).
- Anonim, *Narodowość urzędowa*, „Tygodnik Polski” 1848, nr 30.
- [Anonim], *Pierwszy akt*, „Dziennik Mód Paryskich” 1848, nr 24.
- Anonim, *Przyszła Polska*, „Dziennik Mód Paryskich” 1848, nr 22.
- [Borkowski L.], *O pismach czasowych poznańskich*, Poznań 1850.
- D.A. Sportek [Dunin Borkowski L.], *Przypomnienie zapoznawanych prawd*, Budapeszt 1892.
- Dunin Borkowski L., *Odpowiedź na list Stadiona z dnia 26 sierpnia, umieszczoną w różnych pismach wiedeńskich*, „Gazeta Narodowa” 1848, nr 118.
- [Dunin Borkowski L.], *Pierwszy sejm słowiański we Lwowie 1865–1866 przez naocznego świadka*, Lwów 1884.
- Dunin Borkowski L., *Sejm ustawodawczy rakuski ze szczególną uwagą na poselstwo polskie*, Poznań 1850, t. II.
- Feuerbach L., *Principles of the Philosophy of the Future*, przeł. M.H. Vogel, Indianapolis 1986.
- Gliński W., *Kościół unicki w okresie porzbirowym (1795–1814)*, „Seculum Christianum” 2003, nr 1.
- Goszczyński S., *Zamek kaniowski*, Warszawa 1828.
- Grabowski M., *Pan starosta kaniowski. Obraz powieściowo-historyczny w trzech rozdziałach*, Warszawa 1856.
- Groza A., *Pan starosta kaniowski. Powieść [w:] Poezje Aleksandra Grozy*, Wilno 1836.
- Grzybowski W., *Odezwa do Polaków*, „Dziennik Mód Paryskich” 1848, nr 23.
- Horbiłskij H.J., *Rozwytok prohrzesywnych idej w Hałyczyni u perszji połowyni XIX stolittia (do 1848 r.)*, Lwiv 1964.
- Józefczyk A., *Wspomnienia ubiegłych lat*, „Przegląd Polski” 1881, t. 60.
- Krajewski J., *Tajne związki polityczne w Galicji (od r. 1833 do r. 1841)*, Lwów 1903.
- Kronika miasta Lwowa przez Dionizego Zubrzyckiego*, Lwów 1844.
- L. [L. Dunin Borkowski], *Dualizm*, Lwów 1867.
- L. D. B. [Dunin Borkowski L.], *Gramatyka języka małoruskiego w Galicji, ułożona przez Jana Wagilewicza*. Lwów w drukarni Stauropigiańskiej, „Dziennik Mód Paryskich” 1845, nr 18.
- Meciszewski H., *Do szanownych abonentów dziennika „Polska” i wszystkich światłych i prawych Polaków*, dodatek do „Gazeta Lwowska” 1848, nr 115.
- Mochnacki K., *Pamiętnik spiskowca i nauczyciela*, Kraków 1950.
- Protestacja przeciw mszy w soborze św. Jura*, „Kurier Lwowski” 1848, nr 14.
- Rusin [Dzieduszycki I.], *Ruś Galicyjska, jej separatyzm, przyczyny tegoż, działania i skutki*, Gródek 1888.

- Rzewuski H., *Zamek kaniowski* [w:] *Pamiętki Pana Seweryna Soplicy cześnika parnawskiego*, Paryż 1839.
- Stadion F., *Odpowiedź na memorandum deputacji polskiej do szanownego komitetu centralnego gwardii narodowej wiedeńskiej*, Dodatek nadzwyczajny do numeru 68 „Gazety Lwowskiej” 1848, nr 68.
- Szacki J., *Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlacheckorewolucyjnej*, Warszawa 1962.
- Świątek A., *Przypadek gente Rutheni, natonie Poloni w Galicji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2017, z. 2.
- Tarnowski S., *O Rusi i Rusinach*, Kraków 1891.
- „Ziewonia”. *Wydanie powtórne, pomnożone*, Strasburg 1839.
- Zoografia wielkiego-świata wytlumaczona za pomocą „Parafiańszczyzny”*, „Pszonka” 1844, Odciał VI, półarkusz 11 i 12.

Religion and nationality. In the scope of the romantic dispute about the biculturalism of Galicia

Summary

The article focuses on the dispute over the cultural affiliation of Galicia during the Romantic era. At that time, two multinational partitioning empires, Russia and Austria, for fear of being penetrated by the detrimental Western ideas of freedom, resorted to the most dangerous weapon of despotism: religious conflict. The development of liberal ideas of Romanticism and its post-November Uprising program of involving the people in independence processes encountered a complex cultural model in Galicia – *gente Rutheni natione Polonus*. The use of religion to serve the interests of the monarchy was a dangerous tool, and the Romantics, anticipating such actions by the partitioners, utilized literature as their only possible weapon to neutralize them.

Keywords: Galicia, Romanticism, nationality, religion, ziewończycy



Szczepan Kozak

ORCID: 0000-0003-2198-7054

(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Przemiany religijności ludności katolickiej Galicji w świetle wybranych testamentów z lat 1772–1918

Artykuł zajmuje się analizą testamentów z lat 1772–1918 w kontekście zawartych w nich informacji na temat religijności społeczeństwa galicyjskiego (chłopów, mieszczan, szlachty). Aspekty religijne przedstawiono na podstawie charakterystycznych elementów narracji źródła, informacji o donacjach na cele religijne i dobroczynne, opisów pochówku czy odniesień do świata wartości. W rezultacie wyodrębniono dwa modele religijności charakterystyczne dla I i II połowy XIX w., pierwszy – kładący nacisk na przeżywanie religijności, drugi – na jej manifestowanie.

Słowa kluczowe: testament, religijność, źródła egodokumentalne, społeczeństwo XIX-wieczne, mentalność

Uwagi ogólne

Testamenty od lat przyciągają uwagę badaczy różnych specjalności. Wiele ustaleń na ich temat zawdzięczamy literaturoznawcom, lingwistom, historykom prawa czy – co oczywista – historykom zarówno polskim, jak i zagranicznym¹. Zainteresowanie to wyraża m.in. wzrost publikacji o charakterze monograficznym, a w szczególności liczne edycje źródłowe². Nieco trudniej natomiast

¹ Por. A. Dunin-Dudkowska, *Testament jako zwierciadło kultur. Polsko-amerykańskie studium komparatystyczne*, Lublin 2014; B. Żmigrodzka, *Testament jako gatunek tekstu*, Katowice 1997.

² Por. dla przykładu: *Testamenty szlachty Prus Królewskich z XVIII wieku*, oprac. W. Nowosad, J. Kowalkowski, Warszawa 2016; *Testamenty szlachty Prus Królewskich z XVII wieku*, oprac. W. Nowosad, J. Kowalkowski, Warszawa 2013; U. Augustyniak, *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Warszawa 2014; *Testamenty szlacheckie z ksiąg grodzkich wielkopolskich z lat 1657–1680*, wyd. P. Klint, Wrocław 2011; *Testamenty szlacheckie z ksiąg grodzkich wielkopolskich z lat 1681–1700*, wyd. P. Klint, Wrocław 2015; *Testamenty szlachty krakowskiej XVI–XVIII w. Wybór tekstów źródłowych z lat 1650–1799*,

określić dokładny stopień ich wykorzystania; w tym celu należałoby poddać analizie bibliografie poszczególnych prac, co wykracza poza ramy niniejszych rozważań. Jednak opierając się nawet na wybranych przykładach, łatwo można zauważyć szeroki wachlarz tematyczny; testamenty spotykamy w roli źródła w całej przestrzeni badawczej od historii społecznej, przez gospodarczą, historię kultury materialnej, mikrohistorię, po historię mentalności itp.³

Znacznym zainteresowaniem cieszą się testamenty powstałe w okresie przedrozbiorowym. Same tylko edycje dokumentów, dla których górną granicę stanowi wiek XVIII, są zarówno liczniejsze, jak i bardziej zróżnicowane. Obejmują najczęściej poszczególne grupy społeczeństwa feudalnego, uwzględniając przy tym aspekt geograficzny i chronologiczny. Testamenty spisane w XIX w. wypadają na tym tle mniej korzystnie. Co prawda, nie są to źródła obce i nieznanne historykom, niemniej jednak skala popularyzacji jest tu dużo mniejsza. Mamy niewiele poświęconych im monograficznych opracowań i edycji. Wyjątkiem jest trzypięciotomowe dzieło Dariusza Złotkowskiego zatytułowane *Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi* [...]⁴ zawierające ok. 460 testamentów z akt notarialnych spisanych w kancelariach częstochowskich w XIX w. Edycje pojedynczych dokumentów czy artykuły o charakterze przyczynków są wieloaspektowe i bardzo rozproszone⁵.

oprac. A. Falniowska-Gradowska, Kraków 1997; Dług śmiertelności wypłacić potrzeba. Wybór testamentów mieszczan krakowskich z XVII–XVIII wieku, oprac. E. Danowska, Kraków 2011; „*Cui contingit nasci, restat mori*”. Wybór testamentów staropolskich z województwa sandomierskiego, oprac. M. Lubczyński, J. Pielas, H. Suchojad, Warszawa 2005; *Testamenty chłopów polskich od drugiej połowy XVI do XVIII wieku*, oprac. J. Łosowski, Lublin 2016. Szerzej zob.: B. Popiołek, *Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009.

³ Szerzej: H. Manikowska, *W poszukiwaniu źródła „totalnego”*. Najważniejsze kierunki badań nad testamentami ludności miejskiej w XIII–XVIII w., „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2020, t. 68, nr 1, s. 19.

⁴ D. Złotkowski, red., „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi...*”: testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich, cz. 1, Częstochowa 2005; D. Złotkowski, red., „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi...*”: testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich, cz. 2, Częstochowa 2006; D. Złotkowski, red., „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi...*”: testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich, cz. 3, Częstochowa 2011.

⁵ Por. J. Bieda, *Utrata mocy testamentu w świetle ustawodawstwa obowiązującego na ziemiach Królestwa Polskiego*, „*Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego*” 2007, t. 10, s. 195–203; J. Bieda, *Niemajątkowe postanowienia w testamentach publicznych sporządzanych przez notariuszy zgierskich w latach 1825–1875*, „*Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego*” 2008, t. 11, s. 151–161; J. Bieda, *Testament – prawo a praktyka Królestwa Polskiego. W świetle akt notariuszy zgierskich w latach 1826–1875*, Łódź 2013; W.M. Kozłowski, *Spadki po Kościuszcze i jego testamenty. Na podstawie dokumentów niewydanych z archiwów amerykańskich*, Wydaw-

Testament na przestrzeni wieków podlegał funkcjonalnej metamorfozie. Znany od starożytności jako forma rozporządzenia majątkiem na wypadek śmierci, jeszcze w średniowieczu nabrać miał charakteru religijnego, by stać się częścią *ars moriendi*. Świetnie to ujął znakomity historyk francuski Philippe Ariès, dostrzegając analogię testamentu z sakramentaliami. Za jego pomocą człowiek składał pod koniec życia „wyznanie wiary, wyjawiał grzechy i okupywał je w publicznym akcie, pisany *ad pias causas*”⁶, a „kto umierał bez testamentu, w zasadzie nie mógł być pochowany w kościele ani na cmentarzu”⁷ – pisał Ariès. Umieszczenie na długie lata w sferze *sacrum* sprawiało, iż testamenty często *a priori* traktuje się dziś jako źródło do badań nad religijnością, duchowymi aspektami przeżywania życia czy postawami wobec śmierci.

Oświecenie, niosąc ze sobą zmiany w wielu dziedzinach, przyczyniło się do przywrócenia testamentowi jego podstawowej roli. Badania wskazują, iż w II połowie XVIII w. na plan pierwszy powracała pierwotna, znana od starożytności jego funkcja jako instrumentu regulującego przekazywanie dóbr w obszarze prawa prywatnego⁸. Ważnym czynnikiem tej zmiany były realizowane w tym czasie wielkie kodyfikacje prawne, pieczętujące przesunięcie testamentu w obszar *profanum* i powodujące jego znaczne „umasowienie”.

Wychowany w tradycji oświeceniowej Ignacy Lubicz Czerwiński, galicyjski prawnik pełniący m.in. funkcję adwokata w Registraturze Kancelarii Dawnej i Nowej Tabuli Krajowej, tak pisał w jednym z pierwszych na ziemiach pol-

nictwo I. Zamecznika, Poznań 1928; M. Kupczewska, *Testament Izabeli z Poniatowskich Branickiej (3 XI 1805)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2016, t. 64, nr 1, s. 103–119; K. Łopatecki i M. Kupczewska, *Dyspozycje majątkowe Izabeli z Poniatowskich Branickiej na wypadek śmierci*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2016, t. 64, nr 4, s. 485–493; A. Moczulska, *Inwentarze, protokoły licytacji, interczy i testamenty zawarte w aktach notarialnych z obszaru Królestwa Polskiego w XIX wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 1977, t. 22, s. 217–224; B. Sopot-Zembok, *Obraz wsi pszczyńskiej w świetle testamentów chłopskich z połowy XIX wieku*, Pszczyna 2009; J. Stoch, *Testament Hugona Kollątaja*, „Teki Archiwalne” 1963, t. 9, s. 123–167; K. Wiszowata, *Testamenty jako źródło historyczne*, „Białostockie Teki Historyczne” 2009, t. 7, s. 25–38; D. Złotkowski, *Testamenty częstochowskich Żydów z lat 1834–1865 obrazem ich aktywności gospodarczej i społecznej* [w:] *Żydzi Częstochowianie. Losy Żydów Częstochowian 1945–2009*, b.d.; D. Złotkowski, *Testamenty z regionu częstochowskiego I połowy XIX wieku. Główne postulaty badawcze*, „Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 2003, t. 7, s. 247–256; D. Złotkowski, *Wbrew „cholera morbus” – dwukrotny testament doktora Adolfa Sterna (1834 i 1861) duchowym i materialnym podsumowaniem życia*, „Історичний архів. Наукові студії” 2020, t. 21, s. 33–43; D. Złotkowski, *Ostatnia odsłona życia prywatnego Polaków w XIX w. Testament jako źródło historyczne* [w:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku*, red. J. Kita i M. Korybut-Marciniak, Łódź–Olsztyn 2021, t. 4, s. 35–56.

⁶ P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992, s. 189.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

skich profesjonalnym poradniku dla spisujących rozporządzenie ostatniej woli (*Przewodnik testatora* z 1810 r.):

Kto czytał dawne testamenty, znajdzie w nich tę tylko najcenniejszą formę, że ojciec, mąż bądź jakiegokolwiek stanu człowiek, większą część arkusza papieru, samej tylko świętej uwadze nad duszą swoją i nad ciałem poświęca, jako to: co ona jest? w jakiej wierze chce umierać? i gdzie ciało jego powinno być pogrzebane. Ów to papier przeprasza ukrzywdzonych, odpuszcza winy nieprzyjaciółom, i z hojności w jałmużnach, nieznaney za życia, wystawiać zdaje się cnotę⁹.

„Nowoczesne” testamenty miały być pozbawione elementów, które nie służyły realizacji prawa, nie wiązały się z nim, a czasami stawały w sprzeczności. To, co nadawało testamentom tożsamość w sferze *sacrum*, miało zostać wyeliminowane lub sprowadzone do zwykłej retoryki. Testament jako „spowiedź życia” odchodził w przeszłość. W zamian oferowano konkret i przejrzystość oraz gwarancję bezpieczeństwa w obszarze prawa spadkowego. Temu też celowi służyły publikowane w całym XIX stuleciu poradniki dla piszących testament. Ich główną treścią były wskazówki, jak prawidłowo sformułować dyspozycje związane z przekazywaniem majątku, aby nie narazić swego rozporządzenia na utratę ważności.

Ów proces, który najtrafniej określić byśmy mogli mianem laicyzacji, przebiegał stopniowo, nierównomiernie i uzależniony był od wielu czynników. Niewątpliwy wpływ na jego kształt musiały wywrzeć zmiany zachodzące w obszarze administracyjno-prawnym, a w szczególności recepcja notariatu. Te na wskroś awangardowe dla ówczesnych mieszkańców ziem polskich zjawiska wpłynęły też na warstwę narracyjną źródła. Wszak walor i forma testamentów, o których pisał krytycznie Czerwiński, wynikały w dużej mierze z ich pozaprawnych funkcji. Celem niniejszego artykułu będzie zatem próba odpowiedzi na pytanie, jaki obraz religijności wyłania się z tego źródła w okresie, w którym podlegało ono radykalnym przemianom. Podstawą rozważań będzie analiza testamentów spisanych na obszarze Galicji w okresie 1772–1918. W ciągu całego XIX stulecia sporządzano je przed reprezentantami miejscowej władzy (np. urzędnikami gromadzkimi) w samych urzędach, zeznawano w sądach lub prywatnie w obecności świadków, a w II połowie XIX w. przed notariuszem. W ten sposób kształtował się niejednolity sposób narastania testamentów w rejestraturach wielu urzędów, co sprawia, że jako źródło historyczne są one dzisiaj rozproszone w zespołach archiwalnych o różnej proveniencji¹⁰.

⁹ I. Czerwiński, *Przewodnik testatora czyli ważne uwagi w dwóch częściach złożone jak i o czym testament pisać się powinny*, Lwów 1810, s. 1–2.

¹⁰ Nawet w obrębie jednej proveniencji spotkać można różne formy tego źródła sankcjonowane prawnie. Dzisiaj owocuje to znacznym rozproszeniem rozporządzeń ostatniej woli, które spotykamy zarówno w aktach sądowych (por. zbiory testamentów, akta spraw spadkowych, akta

Co najmniej do końca I połowy XIX stulecia proces ten odbijał zjawisko stanowości społeczeństwa galicyjskiego. Podziały na testamenty chłopskie, szlacheckie, mieszczańskie, obserwowane na przykładzie licznych edycji dokumentów staropolskich, w wielu wypadkach zachowały swoją aktualność dzięki charakterowi sądownictwa galicyjskiego również noszącego znamiona stanowości.

Uwzględniając tę złożoną sytuację, kwerendą objęliśmy różne formy testamentów (holograficzne, allograficzne i notarialne) znajdujące się w zasobach archiwów Polski (Kraków¹¹, Rzeszów¹², Przemyśl¹³) i Ukrainy¹⁴ – łącznie około 2 tys. dokumentów. Ponieważ granice Galicji w latach 1772–1918 ulegały modyfikacjom, zasięg geograficzny ograniczyliśmy do wersji terytorialnej, jaką prowincja ta przyjęła w II połowie XIX w. (po włączeniu terenów Rzeczypospolitej Krakowskiej). Spośród grup ludności zamieszkującej Galicję największą reprezentację w tych materiałach mieli przedstawiciele obrządku rzymskokatolickiego. Dokładny udział pozostałych obrządków katolickich trudno oszacować. Niezbyt liczne były natomiast dokumenty spisane przez mieszkańców wyznania mojżeszowego i pozostałych. To też zaważyło, że nasze wnioskowanie ograniczyliśmy do badań nad religijnością szeroko rozumianej ludności katolickiej.

Pomimo iż w XIX w. testament opuszcza sferę *sacrum*, pierwiastek religijny może być dostrzegalny w różnych miejscach narracji, np. za pośrednictwem użytych formuł. W poszukiwaniu symptomów religijności posłużymy się analizą jakościową treści na dużej liczbie danych, takich jak:

- pojedyncze słowa, zwroty i formuły o zabarwieniu religijnym,
- podejmowane działania (zapisy, legaty, fundacje mszalne; dyspozycje dotyczące pochówku i ceremonii pogrzebowej),
- opisywane zachowania, a zwłaszcza autorski komentarz wyrażający stosunek testatorów do spraw religii i wartości moralnych.

hipoteczne), aktach tabuli krajowej (*Liber testamentorum*); aktach miast (księgi testamentów), aktach notarialnych i in.

¹¹ Archiwum Narodowe w Krakowie (dalej: ANK), Akta notariusza Floriana Chojnackiego w Krakowie 1810–1816; tamże, Akta notariusza Andrzeja Makarewicza w Krakowie 1810–1818; tamże, Akta notariusza Wojciecha Olearskiego w Krakowie 1810–1842; tamże, Akta notariusza Antoniego Szałowicza w Krakowie 1814–1816; tamże, Akta notariusza Filipa Jendla w Liszczach 1886–1895.

¹² Archiwum Państwowe w Rzeszowie (dalej: APRz), CK Sąd Obwodowy w Rzeszowie 1784...1936 (dalej: SORz), zespół 18.

¹³ Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APPm), Akta miasta Leżajska 1405...1944, sygn. 14 (Księga testamentów 1810–1849); tamże, CK Sąd powiatowy w Mielcu 1899...1925; tamże, CK Sąd powiatowy w Nisku 1864...1963; tamże, Akta notariusza Konstantego Rogalskiego w Tarnobrzegu 1875–1885.

¹⁴ Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie (dalej: CPAH), Tabula krajowa m. Lwowa (dalej: TKL): f. 166, op. 1, spr. 5201–5293 (*Libri testamentorum*).

Pierwszy (*schemat 0*) wywodzi się z wielowiekowej tradycji *sacrum*. Jeszcze u Ariësa znajdujemy wzmiankę, iż co najmniej do połowy XVIII w. testament tworzyły dwa wyodrębnione bloki tematyczne: jeden zawierał wątki i klauzule religijne, drugi podział spadku. Wyraźne występowanie bloku pierwszego, będącego obszernym wyznaniem wiary, uznaliśmy za cechę typową dla *schematu 0*. Jak się okazuje, testamenty spisane według tego wzorca spotykamy nawet pod koniec tego stulecia, a wyjątkowo również później. Taki charakter ma rozporządzenie ostatniej woli szlachcianki Katarzyny Radzikowskiej z 1791 r., w którym kontekst religijny wyraźnie dominuje nad prawnym. Zacytujmy fragment początkowy:

W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen. Ja Katarzyna z Buynowskich Radzikowska z nieskończonej Boga Wszechmogącego dobroci, będąc na wyobrażenie jego rozumnym stworzona człowiekiem, nieśmiertelną obdarowana duszą, krwią przenajdroższą Syna Bożego Jezusa Chrystusa odkupioną i darami Ducha przenajdroższego oświeconą, przez Chrzeszt Święty do wiary [świętej] katolickiej powołaną, w teje wychowaną i do tego czasu w niej przy najświętszej Pana Boga Wszechmogącego opatrzności utrzymaną (za co mu wieczna cześć i chwala przez nieskończone wieki niechaj będzie). Ja to wyznaję przed całym niebem i ziemią, iż cokolwiek Kościół [Święty] Rzymskokatolicki wierzy, trzyma, uczy i do wierzenia podaje, żem [we] wszystko przez całe życie moje wierzyła, trzymała i zachowała i tak do reszty dni moich żyć i umierać pragnę poddając się we wszystkim pełnić przykazania Boże i kościelne, aż do ostatniego tchu życia mojego, zgadzając się oraz z wolą Pana Boga, tak umierać chcę. – Duszę tedy moją krwią przenajdroższą zbawiciela mojego Pana Jezusa Chrystusa odkupioną, w ręce Jego przenajdroższe, a mizerne ciało jako z ziemi stworzone teje ziemi oddając do dalszego rozporządzenia przystępuję.

Biorę sobie najprzód na uwagę [dobro] duszy mojej, które zawisło na tym prawie i przykazaniu boskim, będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca i sił twoich, a bliźniego twego jako siebie samego, przeto pragnąc zbawić duszę moją kocham Cię Boże mój nad wszystko stworzenie z całego serca mojego i z całych sił moich, serdecznie ubolewam i przepraszam Cię Boże mój za wszystkie niedoskonałości moje, żem Cię w całym życiu moim doskonale nie kochała. – Przepraszam i wszystkich bliźnich moich, przyjaciół i nieprzyjaciół, których w całym życiu moim jakimkolwiek sposobem uraziła i szczerze nie kochała. – Darujcie mi to dla miłości Pana Boga, jako i ja wam wszystkim daruję i odpuszczam¹⁵.

Testamenty o podobnej ekspresji uczuć religijnych uznaliśmy za typowy przykład *sacrum*. Odnajdujemy w nim nie tylko zestaw odwołań do Boga, przyjmujący kształt „spowiedzi z życia pobożnego chrześcijanina” ale także pozostałe elementy – zadośćuczynienie i jałmużnę:

Z rzeczy zaś moich własnych pozostających się jako to bielizny i sukien, które w bardzo małej liczbie szczupłą wnoszą wartość tenże wielmożny ksiądz Radziejowski wszystko podług własnej swej woli ubogim sierotom, potrzebującym wdowom znikąd wsparcia niemającym rozdał¹⁶.

¹⁵ APRz, SORZ, sygn. 531, k. 23.

¹⁶ Tamże.

Dyspozycja spadkowa pełni rolę drugorzędną (zajmuje nawet proporcjonalnie mniej miejsca niż cytowane wcześniej wyznanie wiary). Sprawia to wrażenie, jakby testator rozporządzał swoim majątkiem niejako „przy okazji”, a sam testament staje się rodzajem rozliczenia z pobożności. Warto też podkreślić, że przedmiotem samej dyspozycji spadkowej (pomijając cytowane wyżej bieliznę i suknie) była kwota 4 tys. złotych polskich, które testatorka postanowiła „zainwestować” w życie wieczne:

Trzy tysiące złotych polskich pomienionemu Jaśnie Wielmożnemu księdzu Stanisławowi Radziejowskiemu wieczyście daruję, z obligacją, aby pamiętał o duszy mojej. Czwarty zaś tysiąc złotych polskich aby na pogrzeb ciała mego, Msze Święte i ubogich¹⁷.

Drugi z prezentowanych – *schemat A* – również charakteryzuje dwudzielna budowa, jednak nie narzuca to całemu dokumentowi charakteru *stricte* religijnego. Część pierwsza pełni rolę wstępu, zawiera większą kumulację odwołań do Boga niż reszta narracji, jednak nie stanowi ani wyznania wiary, ani formy rozliczenia ze stwórcą. Jest też znacznie skromniejsza, przywołując na myśl nieco bardziej rozbudowaną inwokację, zresztą dość schematyczną i powielaną w wielu dokumentach:

Ja Mikołaj Pusz będąc słaby na ciele, lecz zdrowy na zmysłach, zaprosiwszy w dom mój uczciwe prawo wysockie, takie fortunki od Boga mi powierzonej czynię rozporządzenia. Najprzód duszę moją, jako od Boga swój początek mającą jemu oddaję, ciało zaś, gdy mię Bóg podłóg wyroków swoich powoła, ziemi, które aby zwyczajem chrześcijańskim było pochowane przy kościele wysockim farnym obliguję...¹⁸.

W odróżnieniu od poprzedniego schematu podmiotowa jest tu część druga, zawierająca dyspozycje związane z wyznaczeniem spadkobierców, przekazaniem dóbr, czy szerzej – wyrażenie woli testatora.

Dla *schematu B*, który już w pierwszej połowie XIX w. zdobywał coraz większą popularność, typowe było rozproszenie zwrotów o charakterze religijnym w różnych miejscach narracji. Podkreślały one światopogląd testatora, miały uświęcić i sakralizować jego wolę. Konstrukcja tych zwrotów charakteryzowała się odwołaniem do woli Bożej (poprzez użycie imienia Boga, Jezusa, rzadziej Maryi czy Ducha św.). Najczęściej też wyrażały one podporządkowanie woli Bożej, uznanie Boga za sprawcę wszechrzeczy, udzielenie błogosławieństwa (...*jeżeli mi Bóg nie pozwoli, ...z woli Boga Wszchemmogącego, ...jeżeli Pan Bóg da, ...jak Bóg przykazał, ...gdy mnie Bóg zabierze z tego świata, ...jeżeli mnie Pan Bóg przywróci do pełnego zdrowia, ...gdyby mnie Pan Bóg powołał,*

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. Łosowski, *Testamenty chłopów polskich od drugiej połowy XVI do XVIII wieku*, Lublin 2016, s. 377.

... *błogosławieństwem Najwyższego Boga, ...niech Pan Bóg dopomaga i błogosławi..., niech [...] Pan Bóg błogosławi, ...oddając Panu Bogu, ...z wyroków Boskich, ...będąc od Pana Boga c horobą złożony, ...od Boga mi powierzonej, ...polecam się w rany Jezusowe*). Typowym przypadkiem było przybranie Boga na świadka przez odwołanie do symboliki krzyża (...*podpisuję się znakiem Krzyża świętego*). W każdym razie nie obserwujemy tu, jak w dwóch poprzednich schematach, wyraźnego wyodrębnienia się części o charakterze typowo religijnym.

Bez wątpienia najbardziej charakterystyczną z formuł używanych w testamentach była inwokacja, która w większości przypadków stanowiła odniesienie do św. Trójcy („W imię Trójcy Przenajświętszej”, „W imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen”). Obecność inwokacji nie była w sposób szczególny powiązana z którymś ze wspomnianych wyżej schematów (0-A-B), nie stanowiła też warunku *sine qua non* dla ważności ani skuteczności testamentu. Liczne dokumenty, zwłaszcza pochodzące z kancelarii notarialnych, obywały się bez tej formuły. Można przypuszczać, iż jej użycie było przejawem religijnego wychowania testatora (swoistym nakazem obyczajności) lub manifestowało życiowe *credo*, natomiast w późniejszym okresie została sprowadzona wyłącznie do roli skostniałego zwrotu o charakterze estetycznym, stosowanego na masową skalę. W zależności od okoliczności spisania aktu mogła ją poprzedzać znana z dokumentu notarialnego komparycja lub rodzaj zmodyfikowanej intytulacji. Praktyka ta w dużej mierze determinowana była formą testamentu (czy zeznanie następowało przed pisarzem ksiąg miejskich, notariuszem, czy miało postać dokumentu spisanego własnoręcznie):

Działo się w domu własnym Mariana Raroga na przedmieściu Podzwierzyniec zwanym pod nr. kons[krypcyjnym] 347 dnia 5 grudnia 1826 roku.

W imię świętej i nierozdzielnej Trójcy, Ojca, Syna i Ducha Świętego Amen.

Ja niżej ręką własną przez znak Krzyża świętego podpisany¹⁹

lub:

Będąc ja Jędrzej na ciele słaby, ale przy zdrowym rozumie, czynię ostatnie moje rozporządzenie z moim wszystkim ruchomym i nieruchomym majątkiem w następujący sposób na dniu 10 grudnia 1832 w domu własnym przy uproszonych świadkach i tak zaczynam:

W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen²⁰.

albo:

W imię Boga w Trójcy Świętej Jedyne go, Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen. Ja Janek Czerkiewicz, profesji szklarz, lat dwadzieścia cztery, syn Jonasza i Franciszki Czerkiewiczów

¹⁹ APPm, Akta miasta Leżajska, sygn. 14, s. 36.

²⁰ APPm, Akta miasta Leżajska, sygn. 14, s. 69.

obywateli kazimierskich zdrowy na umyśle choć słaby na ciele, pamiętając przeto com winien Bogu Wszchemogącemu, Stworzycielowi, ale oraz wdzięcznym będąc dobrodziejom moim takowy czynię testament – czyli ostatniej woli mej dyspozycję²¹.

O ile dokumenty zeznawane przed osobami bądź urzędami o charakterze publicznym objęła uniformizacja, od testamentów własnoręcznie spisanych zwykliśmy oczekiwać większej indywidualizacji. Jednak większa swoboda wymagała od testatora znajomości prawa spadkowego, a z tym bywało już różnie. W XIX w. spopularyzowały się rozliczne podręczniki pisania listów (w szczególności korespondencji z władzami administracyjno-sądowymi) oraz różnych form dokumentacji urzędowej. Osobne miejsce poświęcały one testamentom, drukując obok komentarzy i porad, jak je redagować, również gotowe wzorce lub przykładowe akty ostatniej woli. Miały one pomóc i zapewne stanowiły rodzaj inspiracji dla części testatorów. Musiały też zdobyć sporą popularność, skoro na jednym z nich spotykamy pieczęć kancelarii parafialnej²². Publikowane w tych poradnikach przykładowe wzorce testamentów adresowane do osób chcących spisać taki dokument samodzielnie w większości były zlaicyzowane i pozbawione inwokacji oraz innych formuł religijnych. Jeszcze u Czerwińskiego, który w dziele z 1810 r. umieścił aneks zawierający 8 wzorców, każdy rozpoczynała formuła „W imię Ojca i Syna i Ducha s. Amen”²³. Niecałe sto lat później identyczną inwokację spotykamy w broszurze Andrzeja Madejskiego adresowanej do ludności wiejskiej – *Jak układać testament na wsi*, wydanej w 1905 r. (powtórzonej w formie artykułu w 1908 r.)²⁴. Popularny poradnik Henryka Cederbauma z 1903 r. jako przykład zamieścił testament Edwarda Pawła Czabana – przedsiębiorcy i filantropa zmarłego w 1897 r. w Warszawie²⁵. Dokument ten również zawierał inwokację podobnej treści. Natomiast drukowane od blisko połowy XIX w. w kilku wydaniach: *Nowy sekretarz powszechny...* w opracowaniu M. Korzeniowskiego (m.in. 1843, 1858)²⁶, czy późniejszy *Najnowszy sekretarz...* (1862, 1870, 1880, 1887)²⁷ zawierające obok schematów

²¹ ANK, Akta notariusza Wojciecha Olearskiego w Krakowie, sygn. 3, n. 42 (1813 rok).

²² Por. L. Bobiński, *O testamencie i o pisaniu testamentu*, Warszawa 1901.

²³ I. Czerwiński, *Przewodnik testatora...*, s. 155–202.

²⁴ A. Madejski, *Jak układać testament na wsi*, Kraków 1905; tenże, *Jak układać testament na wsi*, „Gospodarz. Kalendarz wydawnictwa imienia Tadeusza Kościuszki na rok pański 1908”, Kraków 1908, s. 43–48.

²⁵ H. Cederbaum, *Jak napisać testament własnoręczny*, Warszawa 1903, s. 176–182.

²⁶ [M. Korzeniowski, X. Osiński], *Nowy sekretarz powszechny, czyli książka podręczna dla osób każdego stanu zawierająca wzory listów we wszelkich stosunkach i okolicznościach potocznego życia*, Wrocław 1843 [kolejne wydanie: Berlin 1858].

²⁷ *Najnowszy sekretarz czyli podręczny przewodnik pisania listów, próśb, kontraktów i innych korespondencji w różnych przedmiotach*, Warszawa 1862 [kolejne wydania: 1870, 1880, 1887. Wydanie z 1891 r. nie zawierało informacji o redagowaniu testamentów].

wielu pism urzędowych również przykłady testamentów – były jej pozbawione. O religijnej inwokacji w przypadku testamentów nie było też mowy w pracach Leonarda Bobińskiego – *O testamencie i o pisaniu testamentu* (Warszawa 1901)²⁸ oraz *Listowniku 267 wzorów na listy wszelkiego rodzaju i w każdej potrzebie życia* (Mikołów–Częstochowa 1912)²⁹.

Wszystkie wspomniane wyżej poradniki kładły za to nacisk na zgodność testamentu z prawem spadkowym. Co ciekawe, niektóre z nich zawierały też zestawy słów, jakich należało użyć w testamentach, aby stały się bardziej czytelne. Elementy, które wcześniej zaliczyliśmy do sfery *sacrum*, właściwie w nich nie występowały. Autorzy zalecali, aby inwokację zastąpiły dwa najpopularniejsze motywy będące uzasadnieniem rozporządzenia – obawa przed bliską śmiercią lub chęć zapobieżenia sporom rodzinnym:

Czując zbliżającą się ostatnią mą chwilę, postanowiłem majątkiem moim rozporządzić w następujący sposób: Rozporządzenia te jako ostatnią moją wolę uważane być mają³⁰.

lub:

Aby po śmierci mojej nie powstały niezgody i spory o spadek, z własnej woli i po spokojnej rozwadze, czynię następujące rozporządzenia które za ostatnią moją wolę uważane być mają³¹.

Zjawiska opisane wyżej w ciągu całego stulecia ulegały modyfikacji, a formularze (0-A-B) przenikały się wzajemnie, prowadząc do wytworzenia schematów pośrednich. Czynnikiem modyfikującym była zamożność i stan testatora. Dość szybko (jeszcze na przełomie XVIII i XIX w.) zanikowi uległ *schemat 0*, zaś w II połowie XIX w. coraz powszechniejsza stała się forma zlaicyzowana, niemal całkowicie wolna od zwrotów religijnych. Było to niewątpliwie wynikiem biurokratyzacji tej przestrzeni m.in. pod wpływem modernizacji organów sądownictwa. Zmianie ulegała też mentalność społeczeństwa, które w dobie powłaszczeniowej widziało w testamencie instrument mogący uchronić gospodarstwo przed rozdrobnieniem (w wyniku działań beztestamentowych).

Szlachta, ziemiaństwo, wyższe duchowieństwo stanowiły rodzaj enklawy, w której testament przez długi czas reprezentował cechy *sacrum*. Wyrazem tego było charakterystyczne dla tej warstwy społeczeństwa stosowanie *schematu 0* jeszcze pod koniec XVIII w. Oczywiście nie było to zjawisko trwałe i nie przetrwało zderzenia z przemianami w sądownictwie galicyjskim. Zresztą nie był to też schemat jedyne (część testamentów szlacheckich z tego okresu reprezentowała *schemat A*), niemniej jednak tak konsekwentnego podziału na część

²⁸ L. Bobiński, *O testamencie i o pisaniu testamentu*, Warszawa 1901.

²⁹ *Listownik 267 wzorów na listy wszelkiego rodzaju i w każdej potrzebie życia*, Mikołów–Częstochowa 1912.

³⁰ *Najnowszy sekretarz...* 1880, s. 365.

³¹ Tamże, s. 366.

religijną i prawną, przy znacznym rozbudowaniu tej pierwszej, nie spotkałem w testamentach innej proveniencji. Było to zapewne dziedzictwo kultury szlacheckiej, przypominające znany z okresu jej rozkwitu zwyczaj pogrzebowy określany mianem *pompa funebris*. Z czasem jednak dostrzegalne stało się stopniowe zdystansowanie, co widać na przykładzie ewolucji, jaką przeszły części wstępne testamentów. Poniżej w porządku chronologicznym zestawiliśmy przykłady typowe dla tej grupy:

Testator Józef Kierski³², biskup przemyski (1782)

W imię Trójcy przenajświętszej Ojca, Syna i Ducha świętego Amen. W upływającym roku z dobroci i miłosierdzia Boskiego siedemdziesiątym siódmym życia mego, czując się być na siłach osłabionym na umyśle jednak zupełnie i doskonale zdrowym, a nie będąc pewnym dnia ani godziny rozłączenia duszy i z ciałem moim, tę wczesną co do duszy, ciała i fortuny z opatrności Boskiej mi udzielonej postanowiłem uczynić dyspozycję, czyli ostatniej woli mej testament, a najprzód duszę moją drogą krwią Chrystusa Pana i Zbawiciela mego odkupioną, oddaję w ręce Stworzyciela mego za wszystkie łaski, tak przyrodzone jako nadprzyrodzone najmocniejsze podziękowanie czynię, wszystkie artykuły wiary ś[więtej] katolickiej przez Chrystusa objawione od Kościoła Katolickiego podane i homiliami tegoż Kościoła utwierdzone, wyznaję, a próbuję i w teje samej wierze jako urodzony, wychowany do ostatniego tehu życia mego żyć i umierać pragnę wszystką nadzieją zbawienia mego i łaski ostatecznej pozyskania w jednym miłosierdziu boskim i nieskończonych zasługach Jezusa Chrystusa pokładam. Abym w każdym z tych ostatnich momentach życia mego najgorętszą miłością pałać ku Stwórcy mojemu i wszystkie natężenia serca i woli mojej jedyną Boga miłością tchnące mieć pragnę oświadczając się przed Stwórcą moim i wszelkim stworzeniem; że nic więcej ich tylko pana Boga mego w Trójcy świętej jedynego nade wszystko z całego serca, duszy i sił moich kocham i po nieskończone wieki kochać pragnę, a w nagrodę niedostarczającego afektu mego wszystkie zasługi Jezusa Chrystusa, najukochańszej Matki Jego Najświętszej Maryi i wszystkich sług Boskich jednym z największych grzesznikiem za wszystkie całego życia mego grzechy i niedoskonałości, myślą, mową – uczynkiem lub opuszczeniem popelnione z całego serca dla jednej miłości boskiej żałuję i nimi się brzydzę i w nagrodę obrażonego majestatu nieskończone zasługi Zbawiciela mego ofiaruję³³.

Testator Krzysztof Dłużewski (1802)

W imię Ojca i Syna i Ducha świętego Amen. Ja niżej wyrażony, zdrowy będąc na umyśle, lubo słabością złożony na ciele, znając najwyższych wyroków rozporządzenie, iż rodzący się każdy człowiek umierać koniecznie musi, a zwłaszcza nie zostawiając żadnego potomstwa, takowe ostatnie majątku mego całkowitego nieruchomego i ruchomego oraz wszystkich sprzętów śmiercią moją pozostałych, tudzież przyszłego pogrzebu ciała mego i ratunku duszy mojej, ile umierając po chrześcijańsku w wierze katolickiej, czynię [...] ³⁴.

³² Józef Tadeusz Kierski z Kiekrza herbu Jastrzębiec (1706–1783) – biskup przemyski, kanonik poznański i łączycy, sekretarz wielki koronny 1759–1763, sufragan poznański 1736–1768. Uczestnik konfederacji barskiej, odznaczony Orderem Orła Białego (1760).

³³ CPAH, TKL, sprawa 5212, s. 11–19. Zob. też: tamże, sprawa 5201, s. 96 i n.

³⁴ CPAH, TKL, sprawa 5292, s. 19.

Testator Ksawery Prek (1850)

Będąc na umyśle zupełnie zdrowym – czując się zaś na siłach osłabionym, nie wiedząc zaś momentu w którym by mnie Najwyższy Stwórca do siebie powołać raczył – za życia następujące ostatniej woli mojej czynię rozporządzenie³⁵.

Testator Maurycy Szymanowski, właściciel dóbr (1878)

Nie wiedząc ani dnia, ani godziny kiedy wyroki Stwórcy Najwyższego z tego doczesnego powołają mnie życia, chcąc wszelkie powody do sporów o podział majątku jakie by między liczną rodziną, którą mnie Bóg przedwieczny pobłogosławić raczył, następujące na wypadek mej śmierci ostatniej mej woli czynię rozporządzenie³⁶.

Testator Hieronim książe Lubomirski (1884)

W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen. Niżej podpisany będąc zupełnie na ciele i umyśle zdrowym a nie mogąc przewidzieć wyrok[u] Najwyższego, rozporządza majątkiem swoim jak następuje [...] ³⁷.

Nieco inaczej kwestie te wyglądały w testamentach chłopskich. W materiałach spisanych po 1772 r. nie udało się znaleźć dokumentów przypominających *schemat 0*. Wśród testamentów chłopskich opracowanych przez Janusza Łosowskiego znajdujemy jednak od XVI w. również takie, których budowa jest wyraźnie dwudzielna, aczkolwiek bardziej nawiązuje do *schematu A* ewentualnie pośredniego między *0* i *A*³⁸. Testamenty chłopskie z tego okresu rzadko były sporządzane własnoręcznie. Ostateczny kształt był więc kompromisem między testatorem a urzędnikiem notującym zeznanie i najpewniej wyrażał jego erudycję; on też narzucał raczej surowy wzorzec dokumentu.

Jeśli założymy, że praktyki i wzorce testowania płynęły w dół hierarchii społecznej, nie można wykluczyć, że testamenty chłopskie w jakiejś części mogły być inspirowane szlacheckimi. Z wielu względów nie mogły stanowić ich oczywistej kopii, stąd nieporównanie skromniejszy charakter owej duchowej obudowy. Jak widać chłopi nie manifestowali swojej religijności w sposób tak wylewny, dlatego jeszcze w okresie przedrozbiorowym spopularyzował się wśród nich *schemat A*, a po 1772 r. obserwujemy na równi dokumenty reprezentujące *schematy A* i *B*. Taki stan przetrwał co najmniej do połowy XIX stulecia, kiedy to zaczęły ulegać sekularyzacji.

Ogólnie należy zauważyć, że dokumenty chłopskie obok skromności w wyrażaniu uczuć religijnych cechował niekiedy skrajny schematyzm. W II połowie XIX w. przewagę zaczyna zdobywać *schemat B*, a nierzadko jedyną

³⁵ APRz, SORz, sygn. 520.

³⁶ APRz, SORz, sygn. 533, s. 22–39 [testament Maurycego Szymanowskiego, właściciela dóbr].

³⁷ APRz, SORz, sygn. 33.

³⁸ J. Łosowski, dz. cyt., s. 17 – testament Matysa Motłocha z Krowodrzy (1589 r.).

formułą religijną staje się inwokacja. W okresie tym testament chłopski podlega dalszej ewolucji. Z jednej strony, nieznanomość pisma, z drugiej, zaangażowanie w procedury spisywania testamentów zarówno notariuszy, jak i innych pracowników sądownictwa doprowadziły do stopniowej eliminacji czynnika religijnego z formularza. Zwroty o charakterze religijnym, jeśli się pojawiały, sprowadzone zostały do kilku formułek powtarzanych i identycznych dla całych serii testamentów spisanych przed jednym urzędem. O ile jeszcze w I połowie XIX w. manifestowanie religijności poprzez dobór słownictwa można uznać za część niepisanej konwencji wyrażającej *bon ton*, w okresie późniejszym jest to już zjawisko rzadkie i wynikające raczej z powielania gotowego wzorca estetycznego znanego np. pisarzowi pokątnemu lub urzędnikowi. Należy też wspomnieć, iż w istniejących na prowincji od 1859 r. kancelariach notarialnych rozporządzenia ostatniej woli spisywano z pominięciem jakichkolwiek formuł religijnych, szczególnie że chłopci korzystali tam z formy protokolarnej. Dla testamentów w wydaniu chłopskim kluczowy staje się podział majątku oraz realizacja prawa spadkowego i dotyczy to nawet dokumentów spisanych własnoręcznie (zob. ryc. 1).

Jeśli testament chłopski był obszerniejszy, to w warstwie narracyjnej stawał się bardziej egodokumentalny niż nawiązujący do *sacrum*. Powyższe rozważania zilustrujemy przykładami formuł wstępnych z akt sądów powiatowych spisanych pod koniec XIX w.

Testament Jana Krzysia z Zalesia (1896)

Ponieważ żaden człowiek nie wie kiedy ostatnia godzina jego życia wybije, ja niżej podpisany będąc na siłach osłabiony lecz na umyśle zupełnie zdrowy, czując się że mnie niebawem Najwyższy powoła do zdania rachunku z mego życia, lecz po dobrej rozwadze umyśliłem z moim majątkiem jaki dotychczas posiadam zrobić ostatniej mojej woli ostatnie rozporządzenie w następujący sposób³⁹.

Testament Tomasza Dula z Jaty (1898)

Ponieważ Pan Bóg stwórca nieba mnie oznaczył granice, kres życia mojego, zatem kto się rodzi to i umierać musi, przeto i ja czując się być na siłach osłabionym a na umyśle zupełnie zdrowym [...] ⁴⁰.

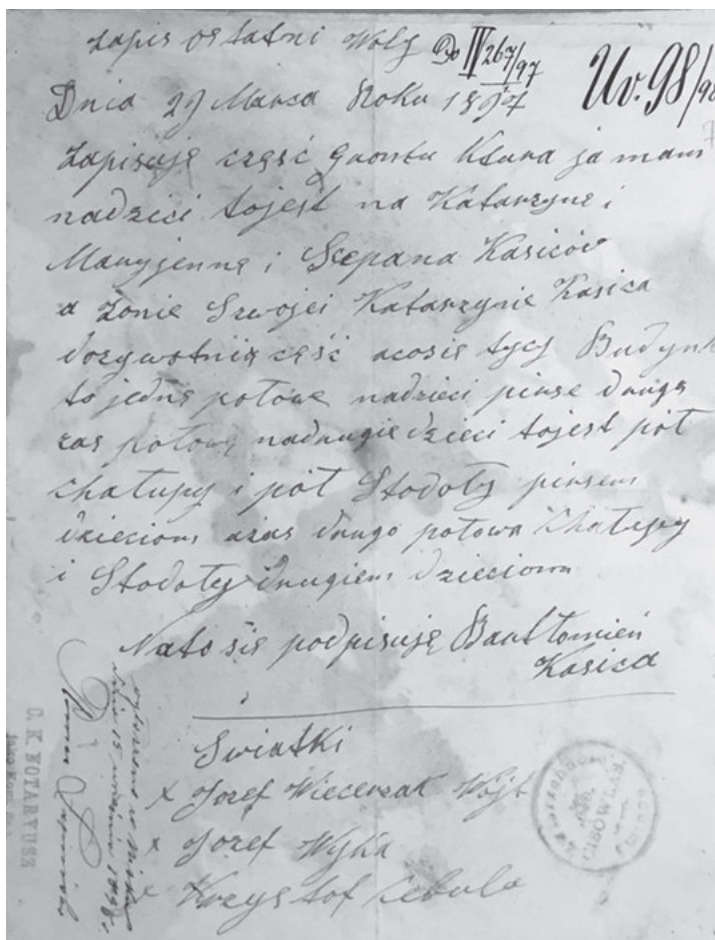
Testament Łukasza Tabora z Jeżowego (1898)

Z woli Pana Boga jestem na ciele osłabiony a na umyśle zdrowy, czynię ostatniej woli rozporządzenie moje [...] ⁴¹.

³⁹ APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2235, s. 92.

⁴⁰ APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2235, s. 89. Por. tamże, s. 11, 26, 27, 40.

⁴¹ APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2235, s. 18.



Ryc. 1. Testament własnoręczny Bartłomieja Kasicy z 1897 r.

Źródło: APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2235, s. 78.

Testamenty mieszczan wykazywały wiele cech wspólnych zarówno dokumentom chłopskim, jak i szlacheckim. O ewentualnym przesunięciu akcentów decydowało miejsce testatora w hierarchii społecznej, zamożność oraz rodzaj ośrodka miejskiego, z którym był związany. Częściej też niż w przypadku ludności chłopskiej spotkać tu można testament własnoręczny. W I połowie XIX w. większość testamentów mieszczan reprezentowało *schemat A*, który spotykamy nawet w dokumentach notarialnych. To ostatnie dotyczyło kancelarii departamentu krakowskiego z czasów Księstwa Warszawskiego, gdzie notariat funkcjonował już od 1810 r. Na pozostałych obszarach Galicji najpowszechniejszą praktyką pozostawał wpis do akt miejskich. Poniżej zestawiamy przykłady

wstępów z odległych od siebie Krakowa i Leżajska. W pierwszym przypadku testament pochodził z kancelarii notarialnej, a testator sporządził go własnoręcznie, w drugim zeznanie zostało odebrane w domu niepiśmiennej mieszkanki Leżajska.

Testament Wojciecha Mączyńskiego, kupca krakowskiego (1810)

Niech będzie pochwalony Pan nasz Jezus Chrystus na Wieki Wieków Amen. Ja Wojciech Mączyński kupiec obywatel krakowski na ciele i zmysłach zupełnie zdrowy mając w pamięci wyrok Boski iż kto się rodzi umierać musi [podkr. SK] wczesne niniejsze ostatniej woli mojej testamentowej czynię rozporządzenie. Naprzód wyznaję, iż jakem się w wierze świętej rzymskiej katolickiej rodził, tak w niej umierać pragnę zebrząc Miłosierdzia Boskiego przez przyczynę Najświętszej Panny Marii, świętego Anioła Stróża i Wszystkich Świętych Patronów i Patronek moich, osobliwie do których w życiu moim miałem nabożeństwo, aby mi raczyli uprosić odpuszczenie grzechów moich, szczęśliwy ostatni zgon i zbawienie duszy mojej. Ciało moje jako z ziemi swój początek wzięło, ziemi oddaję⁴².

Testament Magdaleny Tupajskiej, wdowy z Leżajska (1820)

Działo się w Leżajsku a mianowicie w domu Magdaleny Tupajskiej, wdowy pod nr konspiracyjnym 232, dnia 16 marca 1820.

W imię Świętej i Niepodzielnej Trójcy, Ojca, Syna i Ducha świętego Amen. Niżej podpisana będąc od Pana Boga Wszechmogącego na ciele chorobą złożoną, lecz na umyśle zdrowa, jednak pamiętając na wyrok Boski, że kto się rodzi umierać musi [podkr. SK], najprzód duszę moją nieśmiertelną tę oddaję w ręce Bogu Wszechmogącemu, ciało zaś ziemi, tylko aby było pochowane podług obrządku chrześcijańskiego na wyznaczonym miejscu fary leżajskiej, za staraniem dziatków moich, których pozostałym moim szczupłym majątkiem tak podzielam [...]⁴³.

Pomimo dystansu dzielącego obu testatorów podobieństwo jest wyraźne. Tak samo wybrzmiewały wątki religijne w przywołanym wcześniej fragmencie testamentu szlacheckiego Krzysztofa Dłużewskiego (1802) wpisanym do akt Tabuli Krajowej. Zjawisko to można uznać za wyraz szerszej konwencji obowiązującej w tym okresie i obejmującej nie jedną, a kilka grup ówczesnego społeczeństwa. W II połowie XIX w. testament mieszczkański, podobnie jak pozostałe, podlega stopniowej laicyzacji⁴⁴.

Ad pias causas

Elementem nierozzerwalnie związanym z testamentami były pobożne legaty na cele religijne i dobroczynne. Gest taki wymagał odpowiedniego statusu, toteż nie każdy mógł sobie na niego pozwolić. Zjawisko to osiągało więc zróż-

⁴² ANK, Akta notariusza Floriana Chojnackiego, sygn. 1 (n. 24) [testament własnoręczny].

⁴³ APPm, Akta miasta Leżajska, sygn. 14, s. 14.

⁴⁴ Por. APPm, Akta notariusza Konstantego Rogalskiego w Tarnobrzegu, sygn. 1, l.rep.154.

nicowane rozmiary. U jego podłoża znajdujemy zapewne chęć realizacji chrześcijańskich ideałów, będących ważną częścią poczucia religijności, choć różnie pojmowanej. W testamencie Piotra Porczyńskiego z 1686 r. czytamy:

Że zaś fortunę moją, którą z rąk Boskich mam, na *suffragia*⁴⁵ za duszę moją a nie na sukcesorów i krewnych moich ordynuję, proszę wszystkich ichmościów krewnych moich, żeby to krwie swojej darowali, i mię za złe nie mieli bo nie mając tak bliskiego, który by po śmierci mojej o moją starał się duszę, sam przy dobrym baczeniu zostając duszy mojej radbym najlepiej uczynił⁴⁶.

Podobnie brzmiące zapisy religijne, jak ten pochodzący jeszcze z XVII w., spotykamy w testamentach wszystkich grup społeczeństwa galicyjskiego i w każdym okresie, najliczniej jednak pod koniec XVIII w. Najprostszy mechanizm polegał na opłaceniu mszy za duszę testatora. Wariantów było wiele, od jednorazowych nabożeństw po cykliczne, odprawiane corocznie, skończywszy na fundacjach mszalnych, które mogły generować zyski przeznaczane na niemal wieczyste modły. Nie sposób przy tej okazji uciec od analogii średnio-wiecznego odpustu, początkowo ich celem było skrócenie mąk czyścicowych i jak najszybsze połączenie ze stwórcą.

W testamentach chłopskich korzystano z tego zapisu bardzo oszczędnie. Końcem XVIII w. chłopci, choć przyświecała im zapewne ta sama motywacja, mieli świadomość, że nie dorównają pod tym względem zamożniejszym grupom społecznym, w szczególności szlachcie. Fundusze, które nań przeznaczano, miały pochodzić ze sprzedaży ruchomości lub inwentarza żywego. Przeważnie też łączono te dyspozycje z organizacją pochówku:

Testator Aleksander Pelc z Czarnej k. Łańcuta (1774)

syn mój powinien mnie pogrzebać, i wszystkie rzeczy [za]spokoić, po tym krowę starą sprzedać i z tych pieniędzy najprzód dać należy na msze święte do kościoła krzemienieckiego, potem do fary w Łańcutie i do klasztoru⁴⁷.

Testator Piotr Czach z Mrowli (1777)

ruchomości wszelkie i gospodarstwo, jakie się po śmierci mojej zostanie, wydzieliwszy żona moja na pogrzeb mój i dzieci moje zostawić mając na msze z tej ruchomizny resztę wspólnie przyjacielskim działem podzielić się będą powinny i oraz pamiętać o duszy mojej i matki swojej⁴⁸.

⁴⁵ *Suffragium* (łac.) – modlitwa do świętych o wstawiennictwo

⁴⁶ CPAH, TKL, sprawa 5201, s. 44.

⁴⁷ J. Łosowski, dz. cyt., s. 321.

⁴⁸ Tamże, s. 336–337.

Legaty chłopskie przeznaczane były przeważnie na konkretny kościół. W testamentach mowa jest też o odpowiedzialności spadkobierców za modlitwę i msze. Choć zwyczaj ten wśród chłopów galicyjskich przetrwał nawet w II połowie XIX w., to jeszcze w testamentach XVIII-wiecznych można natknąć się na dokumenty całkowicie pozbawione zapisów na cele religijne. W okresie późniejszym traktuje się je raczej jako element dobrego obyczaju, a nie formę odkupienia win doczesnych. Poza tym ich wymiar staje się bardziej „buchalteryjny”, są częścią rozliczenia obok innych wymienianych kwot (ryc. 2). Przykładowo Marianna z Adamskich Kościalkowa, włościanka z Bielan, w testamencie sporządzonym przed notariuszem zapisała 1 krowę dla oo. kamedułów w Bielanach, a na koszty pogrzebu przeznaczyła 2 krowy (wartości 120 złr)⁴⁹. Wawrzyniec Drelich z Cholewianej Góry k. Rudnika nad Sanem testamentem z 1914 r. z kwoty 1140 koron przeznaczył: 40 koron na kościół w Cholewianej Górze, 60 koron na msze i 30 koron na pogrzeb⁵⁰.

a, tej gotówce zapisuję na Kościół w Cholewianej Górze kwota... 40 Kor
 b, na msze zapisuję kwota... 60 Kor
 c, na pogrzeb zapisuję... 30 Kor
 Razem wynosi 130 Kor.

Ryc. 2. Zapis na cele religijne w testamencie Wojciecha Drelicha, 1914 r.

Źródło: APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2250, s. 2.

Wśród bardziej zamożnych chłopów spotykamy nawet fundacje mszalne (1898)⁵¹. Pomimo pauperyzacji wsi galicyjskiej zapisy na kościół bardzo długo pełniły ważną rolę w mentalności niektórych jej mieszkańców. Przekonujemy się o tym po lekturze ustnego testamentu Walentego Rasia, który zmarł w Tarnówku w 1906 r. po przygnieceniu drzewem. Jego treść znamy z dochodzenia przeprowadzonego podczas sprawy spadkowej:

przy wypadku śp. Walentego Rasia nie byłem [zeznaje 26-letni Jan Serafin, służący na plebanii w Padwi – S. K.]. Z lasu wracały fury, jedna za drugą. Rasia wieźli na furze Jana Różyckiego, niedaleko od grobli w lesie jeszcze zbliżyłem się i ja do fury, i oprócz Różyckiego był jeszcze Adam Gładysz i Szymon Raś. Śp. Raś leżał osłabiony i narzekał, że w środku go boli, że chce mu

⁴⁹ ANK, Akta notariusza Filipa Jendla w Liszkach, sygn. 9, l.rep. 2202.

⁵⁰ APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2250, s. 2.

⁵¹ APPm, CK Sąd powiatowy w Nisku, sygn. 2235, s. 21–22.

się mocz oddać a nie może. – Z furą na której wieźli Rasia szliśmy i co chwilę się przystawało i dawało się mu wody. Podczas tego Raś Szymon spytał się nieboszczyka co zrobi ze swoim majątkiem – wtenczas nieboszczyk, śp. Walenty Raś wobec Różyckiego, Gładysza, Szymona Rasia i mnie nieprzerwanie przy nim obecnych oświadczył, że robi taki testament, że wszystko co jest jego własnością ma do śmierci używać matka jego, a po jej śmierci mają sprzedać lub się podzielić między troje – rodzeństwa jego i przeznaczył 50 złr na pogrzeb a 100 złr na kościół [...]. Śp. Raś był jeszcze przytomny podczas dalszej drogi, wstąpiliśmy nawet do leśnego po drodze gdzie mu dano mleka i po wyjeździe z leśniczówki ujechaliśmy z kilometr i dopiero Raś zaczął tracić przytomność, poczem nam w drodze zmarł⁵².

Legaty religijne były też bardzo rozpowszechnione wśród ziemiaństwa. Końcem XVIII w. obejmowały poważne sumy, z reguły gwarantowały ciągłość finansowania. Czyniono je zwykle dla kilku świątyń. W grupie tej cechą charakterystyczną było powiązanie legatu z bardzo konkretnymi posługami religijnymi, które niekiedy miały być realizowane według dokładnego harmonogramu. Najczęściej dotyczyło to mszy mających się odprawiać cyklicznie w wybrane dni za duszę nie tylko zmarłego, ale i wyszczególnionych członków rodziny. Niektóre wskazania były bardzo szczegółowe i przypominały transakcję związaną, np.:

Testament z 1781 r.

Z tem dane przeze mnie kilka tysięcy, do Krasnobrodzkiego kościoła księżom Dominikanom, na obliży wiecznymi czasy, aby się odmawiały za wspomniane dusze w dokumencie danym od księży dominikanów, za rodziców moich, dobrodziejów żony mojej kochanej i moją po śmierci, a lampa aby się zawsze paliła przed Panem Jezusem Ukrzyżowanym dzień i noc wiecznymi czasy, bo na to tysiąc złotych dany, osobno o tym pamiętajcie⁵³.

lub:

Testament z 1802 r.

Bazylianom zaś krystynopolskim tak na trzydniowe *exekwie* za duszę moją jako aby asystowali przy sprowadzeniu do pogrzebu ciała mojego – 200 zp. Tymże Bazylianom krystynopolskim po ich pogorzeliisku za poprzedzającym krajowych zwierzchności rozkazem na restaurowaniu tak ich cerkwi jako i konwentu siedemset złotych przeze mnie dane [-] a po wybudowaniu i ukończeniu fabryki może przez rząd do oddania mnie nakazane być mające oraz kielich i patenę w depozycie moim będące, na ozdobę domu Bożego cerkwi ich daruję, do kościoła parochialnego ostrowskiego obrządku łacińskiego postatel kamienny poświęcony na ołtarz, mszał nowy z poduszką wyszywaną i żelazo do pieczenia opłatków, do kościoła oo. bernardynów konwentu sokalskiego równie na trzydniowe *exekwie* za duszę moją – 200 zp. zatrudniającemu się w nim księdzu Wyczotkowskiemu proboszczowi ostrowskiemu i krystynopolskiemu ceremonią pogrzebu ciała mojego⁵⁴.

⁵² APPm, CK Sąd powiatowy w Mielcu, Akta spraw spadkowych, sygn. 3, s. 12–14.

⁵³ CPAH, TKL, sprawa 5229, s. 89.

⁵⁴ CPAH, TKL, sprawa 5292, s. 22–23 (testament Krzysztofa Dłużewskiego).

Podobne praktyki spotykamy również w późniejszych testamentach ziemianstwa z połowy XIX w. Troskę o bliskie im świątynie i duchowieństwo wyrażały legaty, jakie uczynili m.in. Jan Christiani Grabiński (1856 r.) czy Erazm Skrzyński (1862 r.)⁵⁵. Można jednak odnieść wrażenie, iż z czasem zapisy te przybierają bardziej wyważony i umiarkowany, a niekiedy symboliczny charakter. Czynnikiem różnicującym w większym stopniu niż zamożność okazywała się pozycja społeczna. Franciszek Ksawery Prek na przykład testamentem z 1850 r. zapisał na rzecz oo. kapucynów w Sędziszowie „Krzyżyk drewniany czarny, na którym się znajduje Chrystus Pan z kości słoniowej wyrźnięty [...] na pamiątkę wiecznej ofiary Pana Boga”⁵⁶ – i nic więcej.

Co ciekawe, w testamentach arystokracji z II połowy XIX w. zapisów religijnych już raczej nie znajdziemy. Ks. Jerzy Roman Lubomirski w dokumencie z 1861 r. w ogóle nie uczynił żadnego legatu na cele religijne (choć na dobroczynne już tak)⁵⁷; podobnie ks. Hieronim Lubomirski⁵⁸ czy Alfred hr. Potocki wraz z żoną, którzy skupili się na sprawach majątkowych⁵⁹. Możliwe jednak, że takie donacje były czynione wcześniej, niezależnie od testamentu, który tu urasta do rangi aktu całkowicie zlaicyzowanego o charakterze familijnym. Jak wiemy, przedstawiciele arystokracji byli za życia fundatorami świątyń oraz gwarantowali ich zabezpieczenie finansowe, być może więc, iż w rozporządzeniu ostatniej woli takie gesty nie były już potrzebne.

Częściej za to pamiętali o legatach dobroczynnych, których celem było wsparcie potrzebujących. Można nawet powiedzieć, że ten rodzaj zapisu był stałym elementem ich testamentów i nigdzie indziej nie występuje z taką konsekwencją. W wielu wypadkach beneficjentami stawały się szpitale i przytulki dla ubogich⁶⁰. W testamentach ziemianstwa donacje były skromniejsze i najczęściej wiązały się z prośbą o modlitwę za duszę. Przeznaczano je na bliżej nieokreślonych „ubogich” (np. w dokumencie z 1781 czytamy: „złotych czterysta, rozdać na msze święte i ubogim za duszę moją”⁶¹). Bardzo dokładnie sprecyzował taką dyspozycję Franciszek Ksawery Prek:

po pogrzebie pięćdziesięciu ubogim mają być wypłacone dziesięć *zl. reń. mon. konwen.*⁶² w tej mierze, ażeby każdemu z nich po 10 *xr. mon. kon.*⁶³ się dostało – wkładam jednakże na wypłaca-

⁵⁵ APRz, SORz, sygn. 515, s. 5–7 (Jan Christiani Grabiński, 1856 r.); tamże, sygn. 521, s. 5–6 (Erazm Skrzyński, 1862 r.).

⁵⁶ APRz, SORz, sygn. 520, s. 3–4.

⁵⁷ APRz, SORz, sygn. 33, s. 9–15.

⁵⁸ APRz, SORz, sygn. 33, s. 35.

⁵⁹ APRz, SORz, sygn. 515, s. 14 i n.

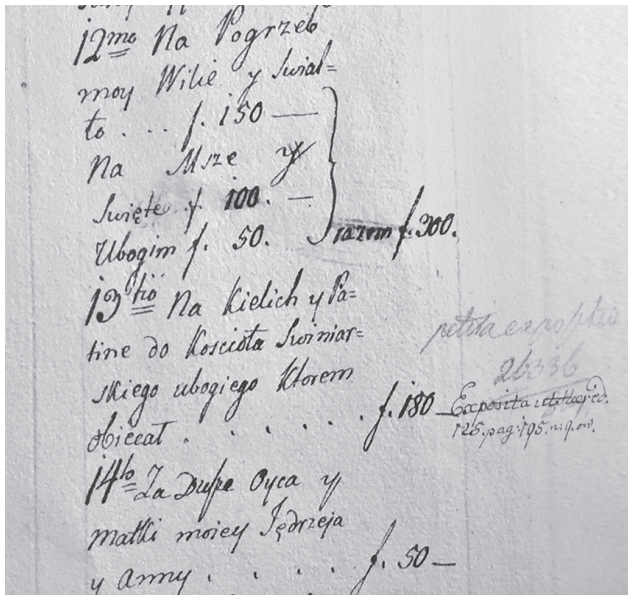
⁶⁰ CPAH, TKL, sprawa 5229, s. 89; APRz, SORz, sygn. 33, s. 9–15.

⁶¹ CPAH, TKL, sprawa 5229, s. 88.

⁶² Złoty reński monety konwencyjnej.

⁶³ Krajcar monety konwencyjnej.

jącego obowiązkiem na to mieć bacność – ażeby ta jałmużna prawdziwie ubogim i potrzebującym, którzy by byli w stanie westchnąć za nią duszę do Boga, nie zaś wagabundom i lekkomyślnym wyplaconym została ludziom⁶⁴.



Ryc. 3. Fragment dyspozycji na cele religijne w testamencie Franciszka Salezjusza Wolczyńskiego, 1798 r.

Źródło: CPAH, TKL, sprawa 5292, s. 34.

W małych galicyjskich miasteczkach prowincjonalnych, warunkami życia bardziej zbliżonych do wsi, zapisy zarówno na kościół, jak i na ubogich występują, ale nie noszą znamion masowości. Marianna Wiśniowska, wdowa z Leżajska, w 1810 r. poleciła sprzedać całą nieruchomość i przeznaczyć na „kościół i za dusz nasze”⁶⁵. W innym testamencie z tego okresu spotykamy dyspozycję, aby wydać obiad dla ubogich „za dusze nasze i rodziców naszych”⁶⁶, a „sukmanę czarną sprzedać na chwałę boską”⁶⁷.

Podobnie, jak to już wcześniej zauważyliśmy, również pod tym względem praktyki testamentowe mieszczan balansują między zwyczajami znanymi z dokumentów chłopskich i ziemiaństwa. Elementem decydującym o takiej polaryzacji jest stan zamożności. Jako przykład może posłużyć pochodzący

⁶⁴ APRz, SORz, sygn. 520.

⁶⁵ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 2.

⁶⁶ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 50–51.

⁶⁷ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 51.

z testamentu kupca krakowskiego zapis sporządzony w tym samym okresie, co wcześniej cytowane:

aby tylko Mszy Świętych najwięcej było, na który to pogrzeb i na aniwersarz⁶⁸ w rok jeden lub prędzej naznaczam polskich złotych cztery tysiące, którą to wyznaczoną na pogrzeb i aniwersarz kwotą sama żona rozrządzać będzie, póki ta suma nie wynidzie. W kaplicy Św. Aniołów Stróżów przy kościele archiprezbiterialnym Panny Marii począwszy od dnia zejścia mojego przez cały rok ma być co dzień jedna Msza Święta za duszę moją odprawiona do dnia aniwersarza zejścia mojego na każdą Mszę Świętą jedną naznaczam polskich złotych dwa, co żona moja wypłacać będzie. [...] a na miejsce żałoby naznaczam ażeby dla ubogich mieszczan krakowskich w szpitalu Świętego Szczepana na ten czas będących ile ich będzie, dla każdego płaszcz sukienki sprawić⁶⁹.

Hojność szła w parze z wielkością miasta i zamożnością jego mieszkańców. Tendencja ta w środowisku miejskim została utrzymana również wiele lat później. Podobny, choć może skromniejszy charakter miał np. testament zamieszkałego w Rzeszowie Kazimierza Józefa Adamowskiego, który w 1878 r. na odnowienie ołtarzy w kościele farnym przeznaczył 300 złr, a na msze za duszę swoją i rodziców oraz na „obdzielenie ubogich” kwotę 1500 złr⁷⁰.

Inne aspekty religijności (pochówek, wartości, rzeczy)

Bardzo powszechne w testamentach wszystkich grup społecznych były dyspozycje dotyczące pochówku. Zapisy takie występowały przeważnie w połączeniu z ofiarami na msze za duszę lub innymi dotacjami na cele religijne, o czym już pisaliśmy. Zwykle obejmowały osobną gwarancję kosztów pogrzebu, wskazanie miejsca pochówku, dyspozycje dotyczące ceremonii pogrzebowej czy kształtu nagrobka. Tu również obserwować można zróżnicowanie uwarunkowane statusem społecznym, majątkowym oraz pochodzeniem.

Testamenty chłopskie były pod tym względem minimalistyczne, niemniej jednak sam wątek pochówku co najmniej od końca XVIII w. należał w tej grupie do najbardziej rozpowszechnionych.

Testament z 1774 r.

Najprzód duszę moją, krwią Boga Zbawiciela mego w rany jego najświętsze polecam i oddaję, ciało zaś skarżytelne robactwu, aby po zejściu z tego świata przy kościele łąckim według obrządku po chrześcijańsku było pochowane⁷¹.

⁶⁸ Aniwersarz (starop.) – nabożeństwo w rocznicę śmierci.

⁶⁹ ANK, Akta notariusza Floriana Chojnackiego, sygn. 1 (n. 24). Zob. też: ANK, not. Chojnacki, sygn. 1 (nr 89).

⁷⁰ APRz, SORz, sygn. 530, s. 12–16.

⁷¹ J. Łosowski, dz. cyt., s. 325.

Testament z 1776 r.

Na pogrzeb zostawia złotych 15, bo go więcej nie stać, ale Franciszek syn, aby dołożył, do czego będzie mógł, przyjsć na pogrzeb się przyłożyć, więcej nie ma czym dzieci kontentować, tylko im błogosławieństwo boskie i ojcowskie daję, aby się kochały, a matkę szanowały, a za duszę Pana Boga prosili⁷².

Przez ponad sto lat zwyczaj te prawie się nie zmieniły, modernizacji uległa jedynie narracja. Nawet w aktach notarialnych z II połowy XIX w. pojawiają się dyspozycje – kto odpowiada za pochówek (np. małżonek, dzieci)⁷³ oraz życzenie, aby był to „przyzwoity pogrzeb”. Podobnie jak we wcześniejszych testamentach przeznaczano nań część inwentarza żywego (np. kilka krów)⁷⁴. Nie spotkałem natomiast w testamentach chłopskich wytycznych opisujących ewentualny przebieg pogrzebu czy detale grobu. Jeszcze pod koniec XIX stulecia testatorzy najczęściej ograniczali się do wskazania, aby ciało było „podług porządku wiary naszej przy kościele parafialnym spokojne”⁷⁵.

W przeciwieństwie do chłopstwa, szlachta, ziemiaństwo i arystokracja poświęcały tym ostatnim aspektom znacznie więcej miejsca, zaznaczając już na wstępie, że pogrzeb ma być skromny. Niemniej jednak pojęcie tej skromności rozumiane było dość szeroko. Cytowany już testament Krzysztofa Dłużewskiego z 1802 r. precyzował, iż:

Zwłoki ciała mego bez żadnego przepychu pogrzebowego, wracając do ziemi z której wyszło, na cmentarzu kościoła parochialnego krystynopolskiego, aby z ciałem żony mego niedawno zmarłej Angeli z Cieszkowskich pogrzebione było proszę, na któren pogrzeb, tudzież aby z cechami miasteczka Krystynopola z bractwem oraz i światłem ta ceremonia żałobna odprawiła się, tak do kościoła parochialnego a stamtąd na cmentarz po odprawionym nabożeństwie 500 zp oznaczam⁷⁶.

Franciszek Ksawery Prek, niemal pół wieku później, życzył sobie natomiast, aby:

zwłoki po chrześcijańsko katolicku skromnie były pogrzebane – wyraźnie zakazuję aby mnie z miejsca gdzie życia mego dokończę na miejsce inne nie przewożono lub przenoszono – dalej rozporządzam aby trumnę dla zwłoków moich z drzewa starego dębowego sporządzono – takową manszestrem jasno karmazynowym obito – złotymi galonami tudzież gwoździkami żółtymi niemniej antabami koloru podobnego opatrzone. – Na obchód pogrzebowy ma nie więcej jak sześciu księży obrządku rzymsko-katolickiego zaproszonych być – ciało moje do kościoła ma być wniesione – i tamże za duszę moją każdy z księży zaproszonych Mszą Świętą odprawić ma

⁷² Tamże, s. 333.

⁷³ ANK, Akta notariusza Filipa Jendla w Liszkach, sygn. 30, l.rep. 7318 (testament Ewy Baster włościanki z Mnikowa, 1894 r.).

⁷⁴ ANK, Akta notariusza Filipa Jendla w Liszkach, sygn. 9, l.rep. 2202.

⁷⁵ APPm, CK Sąd Powiatowy w Nisku, sygn. 2237, s. 103.

⁷⁶ CPAH, TKL, sprawa 5292, s. 22.

– podczas głównego zaś nabożeństwa ma być kazanie lub też tak zwana *exhorta* przytomnemu ludowi powiedziana [...]. Życzeniem moim jest nieodmiennym aby ciało moje było w grobie murowanym pochowane – w którym to grobie także fundament, na którym trumna z ciałem spoczywać ma – murowanym być powinien – na wierzchu zaś grobu, gdzie ciało spoczywać będzie – ma być pomnik skromny kamienny w kształt obelisku skromnego wystawiony – na podstawie tegoż na tablicy murowanej czarnej ma znajdować się napis: *Tu leży Xawery Prek, urodził się w Nozdrzcu dnia 29 sierpnia roku 1801, umarł dnia.... 18., w.....* – wyróżniony i w literach wyznaczony – wierzchnia zaś tego obelisku podstawa ma mieć mój herb w kamieniu wyróżniony z napisem w tymże znajdującym się: *Borek*⁷⁷.

Książę Hieronim Lubomirski w 1884 r. swój pochówek widział jeszcze inaczej:

Pochować mnie mają z małym pierścionkiem złotym z brylancikiem – który zawsze noszę; ciało moje nie balsamować i o ile możności życzenie moje [jest] aby zwłoki moje złożone były na cmentarzu dzisiejszym w Przemyślu, w grobie który by stał się z czasem familijnym i nad którym by kapliczka stała⁷⁸.

Podobne trendy przenikały do mieszczaństwa, z tym, że wyraźnie odróżniali się mieszkańcy małych miasteczek. W początkach XIX w. ich zwyczaje pogrzebowe bardziej upodabniały się do chłopskich. Koszty pogrzebu pokrywali ze sprzedaży swoich ruchomości, odzieży⁷⁹ lub oszczędności⁸⁰. Co do samego pochówku, lakonicznie wskazywano jego miejsce (przeważnie: na cmentarzu przy kościele parafialnym) oraz obrządek⁸¹.

Dla mieszkańców większych miast wzorem stawała się szlachta. Wojciech Mączyński z Krakowa zażyczył sobie w 1810 r., aby go pochowano „w sukniach polskich jak za życia chodziłem [...]. Pogrzeb mój ma być najskromniejszy, a to według dyspozycji mojej zostawionej w domu żonie mojej i dzieciom”⁸².

Kazimierz Józef Adamowski z Rzeszowa w spisanim znacznie później testamencie (1878 r.) zawarł dyspozycję, według której wymagał sporządzenia nagrobka „z kamienia ciosowego na podmurowaniu z łomnego kamienia takiego jaki jest na grobie Konsyliarza Nowakowskiego”⁸³. Choć wiele testamentów nie zawierało tak szczegółowych opisów o podobnym charakterze, trudno jednak nie zauważyć, iż w środowisku wielkomiejskim przywiązywano znacznie większą wagę do trwałego upamiętnienia miejsca pochówku. Potwierdzają to skądinąd źródła epigraficzne.

⁷⁷ APRz, SORz, sygn. 520.

⁷⁸ APRz, SORz, sygn. 33, s. 33–35.

⁷⁹ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 20.

⁸⁰ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 39.

⁸¹ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 54, 87.

⁸² ANK, Akta notariusza Floriana Chojnackiego, sygn. 1 (n. 24).

⁸³ APRz, SORz, sygn. 530, s. 12–16.

Otwarta formuła oraz narratywność testamentów sprzyjała zamieszczaniu w nich fragmentów pośrednio tylko związanych z dyspozycjami. Kryły się za nimi najczęściej motywacje, wyjaśnienia czy usprawiedliwienia decyzji testatora. Towarzyszył im z reguły spory ładunek emocjonalny oraz indywidualizm. Niektóre testamenty, zwłaszcza z końca XVIII i początku XIX w., zawierały na końcu pożegnanie, napomnienia i błogosławieństwo testatora. Z czasem ta formuła zanikła, niemniej jednak nawet w testamentach notarialnych spisanych pod koniec XIX w. spotkać można obszerne fragmenty zawierające wyrzuty czynione dzieciom, małżonkom bądź krewnym z powodu doznanych krzywd lub przeciwnie – wyrazy uznania i podziękowanie za udane wspólne życie i dowody przywiązania oraz szacunku. Mają one charakter wybitnie egodokumentalny, czasami stanowią retrospekcję życia testatora. Związek z religią może się okazać dość luźny, ale ujawniają poglądy na moralność i stosunek do wartości wyznawanych w ramach danego światopoglądu.

Końcem XVIII i na początku XIX w. niektóre z takich wątków wyrażają aspekt religijny wprost. W testamencie z 1798 r. Franciszek Salezjusz Wołczyński zwraca się do swoich spadkobierców, „aby w życiu kierowali się zasadami religii i żyli w bojaźni bożej”⁸⁴. Rozalia Mirecka (1787) wkłada na męża obowiązek, by pozostawionym po niej dzieciom „starać się ma przy najściślejszym religii katolickiej ćwiczeniu dać jak najprzyzwoitszą edukację”⁸⁵. Podobne uwagi dostrzegamy nie tylko w testamentach ziemiaństwa, ale i mieszczkańskich z tego okresu. W 1810 r. jeden z testatorów skierował do swoich potomnych słowa:

ażeby w bojaźni Pana Boga żyjąc, w Wierze Świętej Rzymskiej Katolickiej trwałymi byli, do spowiedzi i Najświętszego Sakramentu uczęszczali, ubogich według przepomożenia nie opuszczali, a o kaplicy Świętych Aniołów Stróżów jako z naszych Przodków Fundacyjnej pamiętali⁸⁶.

Testamenty chłopskie tak postrzegane wątki religijności wyrażają w sposób pośredni, zwracając uwagę na dobre stosunki wewnątrzrodzinne, a w szczególności szacunek dla pozostałego przy życiu współmałżonka lub rodzeństwa, któremu się nie powiodło. Bardziej uwypuklają nacisk na prawidłowe relacje rodzice – dzieci, co można traktować w kategoriach moralności chrześcijańskiej.

W II połowie XIX w. niektóre dokumenty chłopów stają się bardziej wyelwne, zwłaszcza jeśli testator doświadczył za życia pokrzywdzenia. Bezpo-

⁸⁴ CPAH, TKL, sprawa 5292, s. 43 (testament Franciszka Salezjusza Wołczyńskiego, 1798 r.).

⁸⁵ CPAH, TKL, sprawa 5229, s. 199.

⁸⁶ ANK, Akta notariusza Floriana Chojnackiego, sygn. 1 (n. 24).

średnio wyrażane przy tym odniesienia religijne są jednak w dalszym ciągu bardzo rzadkie i przeważnie nie wykraczają poza obiegowe formuły lub, podobnie jak w innych grupach, charakteryzują się naciskiem na wychowanie w wierze chrześcijańskiej. Najczęściej przyjmują rodzaj ogólnego napomnienia:

syn [najstarszy] obowiązany jest matki swojej a żony mojej **śluchać**, szanować, wspólnie się dorabiać i młodsze dzieci wychowywać po chrześcijańsku i gdy do lat dojdą każdemu wymienioną część bez uszczerbku spłacić⁸⁷.

Pod koniec XIX w. ich miejsce coraz częściej zajmuje wola zgodnego życia spadkobierców oraz zakaz sporów na tle majątkowym⁸⁸.

Ostatnim, ale bardzo rzadkim, markerem świadczącym o religijności są przedmioty kultu darowane lub zapisywane testamentem. Teoretycznie wśród nich powinniśmy oczekiwać obrazów o tematyce religijnej, fragmentów księgozbioru, biżuterii oraz wystroju wnętrz. Niestety, większość z nich mogła się kryć pod ogólnym, acz często używanym w testamentach określeniem w rodzaju ruchomości lub mobilia. Jeśli do testamentu nie dołączono inwentarza lub nie wyszczególniono w nim konkretnego przedmiotu, pozostają one nieuchwytnie. Wyjątkiem na tym tle jawi się wspomniany wcześniej krzyżyk ofiarowany przez Ksawerego Preka oo. kapucynom z Sędziszowa.

Podsumowanie

Poszukując w testamentach przejawów religijności definiowanej przez pryzmat relacji testatora z Bogiem, natrafiamy na jej atrybuty o charakterze wewnętrznym i zewnętrznym. Znajdują one odzwierciedlenie we fragmentach odnoszących się do kultu, wyrażających stosunek do prawd wiary, udział w sakramentach czy postawę wobec norm moralnych⁸⁹. Jak tego dowiedliśmy, nasycenie nimi formularza zależy od grupy społecznej i okresu, z którym związany był testator⁹⁰. Największe różnice charakteryzują grupy skrajne. Do końca XVIII w., a w niektórych przypadkach jeszcze w I połowie XIX w., bardzo wyraźne jest też przenikanie wzorca w dół hierarchii społecznej, przy jego jednoczesnej modyfikacji polegającej na uproszczeniu.

⁸⁷ APPm, CK Sąd Powiatowy w Nisku, sygn. 2237, s. 80.

⁸⁸ APPm, CK Sąd Powiatowy w Nisku, sygn. 2237, s. 18, 27.

⁸⁹ Z. Narecki, *Środowisko wiejskie a religijność katolików* [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wrocław 1983, s. 282.

⁹⁰ Tamże, s. 182. Szerzej zob.: W. Piwowski, *Typologia katolików południowej Warmii*, „Studia Warmińskie” 1964, s. 116.

Wiele testamentów odbija zjawisko, które najprościej można zdefiniować jako religijność ludowa⁹¹. Wyraźnie akcentują one kwestie natury etycznej, a nie dogmatycznej⁹². Co ciekawe, problem przestrzegania aktualnego kodeksu obyczajowo-moralnego bardzo wyraziście występuje w dokumentach spisanych przez chłopów oraz mieszkańców małych miasteczek galicyjskich⁹³.

Analiza testamentów dowodzi swoistej ewolucji postaw wobec religii i spraw z nią związanych. Zjawiska tego nie da się w XIX w. zawęzić jedynie do procesu laicyzacji. W badanym okresie na terenie Galicji można wyodrębnić dwa następujące po sobie modele religijności, dla których granica przebiega w połowie XIX stulecia. Nie bez znaczenia jest tu fakt, iż większość testatorów przystępowała do spisania rozporządzenia ostatniej woli u kresu życia (znacznie mniej w sytuacji jego zagrożenia). Na przykładzie testamentów mamy zatem do czynienia ze zderzeniem co najmniej dwóch typów mentalności – tej ukształtowanej jeszcze w XVIII w., kiedy żywa była na ziemiach polskich tradycja szlachecka, oraz tej wyrosłej na gruncie dokonujących się stopniowo przemian modernizacyjnych, w złożonych warunkach utraty państwowości. W pierwszym przypadku testamenty świadczą o przeżywaniu religijności, w drugim o jej manifestowaniu. Co prawda, przeżywanie religijności nie wyklucza jej manifestowania, niemniej jednak manifestacje te następowały prawdopodobnie poza testamentem. Zjawisko istnienia dwóch różnych modeli religijności wykracza poza indywidualne preferencje testatorów. W każdym z okresów występowała charakterystyczna konwencja, pod wpływem której nasycano testament odpowiednimi elementami o zabarwieniu religijnym lub je pomijano. Najlepiej ilustrują to testamenty szlacheckie oraz zamożnego mieszczaństwa. Elementem napędowym konwencji, która ciągle jeszcze nawiązywała do tradycji *sacrum*, był lęk przed potępieniem. Widać to na przykładzie stosowanej nomenklatury, która wyrażała obawę przed „straszny” sądem Bożym⁹⁴:

[Dusza na] sąd strasliwego Boga stanąć musi i oddać rachunek z całego życia⁹⁵.

lub:

a kto by ją kasował albo się jej sprzeciwił tego na **Straszny Sąd Boski** powoływać będę i na to się ręką własną przez znak Krzyża Świętego podpisuję i intabulować pozwalam⁹⁶.

⁹¹ S. Czarnowski, *Dziela*, Warszawa 1956, t. 1, s. 88–107.

⁹² J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim [w:] Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 244–245.

⁹³ Tamże, s. 246.

⁹⁴ CPAH, TKL, sprawa 5229, s. 85.

⁹⁵ CPAH, TKL, sprawa 5229, s. 83 (1787 r.).

⁹⁶ APPm, Akta m. Leżajska, sygn. 14, s. 31 (testament Tomasza Szelewicza z Leżajska, 1824 r., Leżajsk – Przedmieście Jarosławskie).

Stąd też brały się napomnienia nakazujące potomnym życie w zgodzie z chrześcijańskimi zasadami oraz hojność zamożnych grup społeczeństwa w zapisach na cele *stricte* religijne.

W II połowie XIX w. powyższe obawy coraz częściej zastępuje lęk przed zapomnieniem. Wyrazem tego są bardzo szczegółowe dyspozycje dotyczące upamiętnienia pochówku czy liczne legaty na cele dobroczynne. Religijność może być za ich pomocą manifestowana. W testamentach mniej zamożnych grup społeczeństwa rolę takich manifestacji pełnią skostniałe formuły o zabarwieniu religijnym i bez głębszego podłoża emocjonalnego. Jak już w wielu miejscach pisaliśmy, są one raczej elementem wyrażającym *bon ton*, podobnie jak cytowana wyżej dyspozycja ustna Walentego Rasia dotycząca legatu na kościół.

Objęcie tych zjawisk mianem laicyzacji narzuconej wymogami administracyjnymi wydaje się więc zbytnim uproszczeniem. Jak widać, sama laicyzacja testamentu jest dopiero kolejnym etapem, w którym następuje wypieranie poprzednich wzorców pod wpływem ciągłej biurokratyzacji tej części przestrzeni życiowej. Współcześnie trudno sobie wyobrazić testament choćby w minimalnym stopniu nawiązujący do niegdysiejszego *sacrum* czy zawierający manifestacje religijności podobne do tych sprzed ponad wieku. Zjawiska związane z przemianą religijności w okresie modernizacji społeczeństwa wymagają jednak dalszych badań, ze szczególnym uwzględnieniem innych grup wyznaniowych i z wykorzystaniem szerszej bazy źródłowej (np. źródeł egodokumentalnych).

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Narodowe w Krakowie

Akta notariusza Floriana Chojnackiego w Krakowie 1810–1816.

Akta notariusza Andrzeja Makarewicza w Krakowie 1810–1818.

Akta notariusza Wojciecha Olearskiego w Krakowie 1810–1842.

Akta notariusza Antoniego Szałowicza w Krakowie 1814–1816.

Akta notariusza Filipa Jendla w Liszkach 1886–1895.

Archiwum Państwowe w Rzeszowie

CK Sąd Obwodowy w Rzeszowie 1784–1936, zespół 18.

Archiwum Państwowe w Przemyślu

Akta miasta Leżajska 1405–1944, sygn. 14 (Księga testamentów 1810–1849).

CK Sąd powiatowy w Mielcu 1899–1925.

CK Sąd powiatowy w Nisku 1864–1963.

Akta notariusza Konstantego Rogalskiego w Tarnobrzegu 1875–1885.

Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie

Tabula krajowa m. Lwowa: f. 166, op. 1, spr. 5201–5293 (Libri testamentorum).

Opracowania

Ariès P., *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992.

Augustyniak U., *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Warszawa 2014.

Bieda J., *Niemajątkowe postanowienia w testamentach publicznych sporządzanych przez notariuszy zgierskich w latach 1825–1875*, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego” 2008, t.11, s. 151–161.

Bieda J., *Testament – prawo a praktyka Królestwa Polskiego. W świetle akt notariuszy zgierskich w latach 1826–1875*, Łódź 2013.

Bieda J., *Utrata mocy testamentu w świetle ustawodawstwa obowiązującego na ziemiach Królestwa Polskiego*, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego” 2007, t. 10, s. 195–203.

Bobiński L., *O testamencie i o pisaniu testamentu*, Warszawa 1901.

Cederbaum H., *Jak napisać testament własnoręczny*, Warszawa 1903, s. 176–182.

Czarnowski S., *Dziela*, Warszawa 1956, t. 1.

„*Cui contingit nasci, restat mori*”. *Wybór testamentów staropolskich z województwa sandomierskiego*, oprac. M. Lubczyński, J. Pielas, H. Suchojad, Warszawa 2005.

Czerwiński I., *Przewodnik testatora czyli ważne uwagi w dwóch częściach złożone jak i o czym testament pisać się powinny*, Lwów 1810.

Dług śmiertelności wypłacić potrzeba. Wybór testamentów mieszczan krakowskich z XVII–XVIII wieku, oprac. E. Danowska, Kraków 2011.

Dunin-Dudkowska A., *Testament jako zwierciadło kultur. Polsko-amerykańskie studium komparatystyczne*, Lublin 2014.

[Korzeniowski M., Osiński X.], *Nowy sekretarz powszechny, czyli książka podręczna dla osób każdego stanu zawierająca wzory listów we wszelkich stosunkach i okolicznościach potocznego życia*, Wrocław 1843 [kolejne wydanie: Berlin 1858].

Kozłowski W.M., *Spadki po Kościuszcze i jego testamenty. Na podstawie dokumentów niewydanych z archiwów amerykańskich*, Wyd. I. Zamecznika, Poznań 1928.

Kupczewska M., *Testament Izabeli z Poniatowskich Branickiej (3 XI 1805)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2016, t. 64, nr 1, s. 103–119.

Listownik 267 wzorów na listy wszelkiego rodzaju i w każdej potrzebie życia, Mikołów–Częstochowa 1912.

Łopatecki K., Kupczewska M., *Dyspozycje majątkowe Izabeli z Poniatowskich Branickiej na wypadek śmierci*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2016, t. 64, nr 4, s. 485–493.

Łosowski J., *Testamenty chłopów polskich od drugiej połowy XVI do XVIII wieku*, Lublin 2016.

Madejski A., *Jak układać testament na wsi*, Kraków 1905.

Madejski A., *Jak układać testament na wsi [w:] Gospodarz. Kalendarz wydawnictwa imienia Tadeusza Kościuszki na rok pański 1908*, Kraków 1908, s.43–48.

Manikowska H., *W poszukiwaniu źródła „totalnego”*. *Najważniejsze kierunki badań nad testamentami ludności miejskiej w XIII–XVIII w.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2020, t. 68, nr 1, s. 19–35.

Mariański J., *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim [w:] Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 241–280.

- Moczulska A., *Inwentarze, protokoły licytacji, interczyzy i testamenty zawarte w aktach notarialnych z obszaru Królestwa Polskiego w XIX wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 1977, t. 22, s. 217–224.
- Najnowszy sekretarz czyli podręczny przewodnik pisania listów, próśb, kontraktów i innych korespondencji w różnych przedmiotach, Warszawa 1862 [kolejne wydania: 1870, 1880, 1887. Wydanie z 1891 r. nie zawierało informacji o redagowaniu testamentów].
- Narecki Z., *Środowisko wiejskie a religijność katolików [w:] Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 281–305.
- Piwowarski W., *Typologia katolików południowej Warmii*, „Studia Warmińskie” 1964.
- Popiołek B., *Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009.
- Sopot-Zembok B., *Obraz wsi pszczyńskiej w świetle testamentów chłopskich z połowy XIX wieku*, Pszczyna 2009.
- Stoch J., *Testament Hugona Kollątaja*, „Teki Archiwalne” 1963, t. 9, s. 123–167.
- Testamenty szlachty Prus Królewskich z XVII wieku*, oprac. W. Nowosad, J. Kowalkowski, Warszawa 2013.
- Testamenty szlachty Prus Królewskich z XVIII wieku*, oprac. W. Nowosad, J. Kowalkowski, Warszawa 2016.
- Testamenty szlacheckie z ksiąg grodzkich wielkopolskich z lat 1657–1680*, wyd. P. Klint, Wrocław 2011.
- Testamenty szlacheckie z ksiąg grodzkich wielkopolskich z lat 1681–1700*, wyd. P. Klint, Wrocław 2015.
- Testamenty szlachty krakowskiej XVII–XVIII w. Wybór tekstów źródłowych z lat 1650–1799*, oprac. A. Falniowska-Gradowska, Kraków 1997.
- Wiszowata K., *Testamenty jako źródło historyczne*, „Białostockie Teki Historyczne” 2009, t. 7, s. 25–38.
- Złotkowski D., „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi...*”: testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich, cz. 1, Częstochowa 2005.
- Złotkowski D., „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi...*”: testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich, cz. 2, Częstochowa 2006.
- Złotkowski D., „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi, umierać musi...*”: testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich, cz. 3, Częstochowa 2011.
- Złotkowski D., *Ostatnia odłona życia prywatnego Polaków w XIX w. Testament jako źródło historyczne [w:] Życie prywatne Polaków w XIX wieku*, red. J. Kita i M. Korybut-Marciniak, Łódź–Olsztyn 2021, t. 4, s. 35–56.
- Złotkowski D., *Testamenty częstochowskich Żydów z lat 1834–1865 obrazem ich aktywności gospodarczej i społecznej [w:] Żydzi Częstochowianie. Losy Żydów Częstochowian 1945–2009*, b.d.
- Złotkowski D., *Testamenty z regionu częstochowskiego I połowy XIX wieku. Główne postulaty badawcze*, „Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 2003, t.7, s. 247–256.
- Złotkowski D., *Wbrew „cholera morbus” – dwukrotny testament doktora Adolfa Sterna (1834 i 1861) duchowym i materialnym podsumowaniem życia*, „Istoriczny archiw. Naukowi studii” 2020, t. 21, s. 33–43.
- Żmigrodzka B., *Testament jako gatunek tekstu*, Katowice 1997.

Transformations of religiousness among the Catholic population of Galicia in light of selected testaments from 1772-1918

Summary

The article focuses on the analysis of testaments from the years 1772-1918 in the context of the information they contain about the religiousness of Galician society (peasants, burghers, nobility). The religious aspects are presented based on characteristic narrative elements of the sources, information about donations for religious and charitable purposes, descriptions of burials, and references to the world of values. As a result, two models of religiousness were identified, characteristic of the first and second half of the 19th century. The first model emphasizes the experience of religiousness, while the second model focuses on its manifestation.

Keywords: last wills, religiosity, ego-documentary sources, 19th-century society, mentality

William Lecyk

ORCID: 0000-0002-9958-5840
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

„A najprzód Najwyższemu Stwórcy za wszystkie dobrodziejstwa składam dzięki...” Duchowieństwo eparchii przemyskiej wobec Boga i religii w świetle testamentów 1817–1827

Artykuł odnosi się do religijności duchowieństwa greckokatolickiego z terenu eparchii przemyskiej. Analizę oparto na testamentach duchownych z lat 1817–1827 z zasobu Archiwum Państwowego w Przemyślu. Elementy religijne występują najczęściej w formie inwokacji dewocyjnej, krótkiej refleksji, będącej pozostałością staropolskiej arengi, w dyspozycjach pogrzebowych oraz w postaci motywu „sądu boskiego” i błogosławieństwa. Analiza wykazała, że wspomniane elementy nie są powszechne w badanych testamentach, a treść z reguły ograniczona. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, jakie są powody tego zjawiska oraz co analizowane testamenty przekazują na temat religijności tej grupy społecznej.

Słowa kluczowe: testamenty, duchowieństwo greckokatolickie, eparchia przemyska, religijność

Badania nad sferą psychiczną człowieka, jego przekonaniami, uczuciami i postawami na przestrzeni dziejów zostały zapoczątkowane przez historyków wywodzących się z francuskiej szkoły „Annales” na początku II połowy XX w. Dali oni tym samym podwaliny pod rozwój nowego obszaru badań, jakim jest historia mentalności. Opiera się ona na założeniu, że wspomniane postawy, przekonania, uczucia, ale także praktyki i zachowania człowieka, podlegają zmianom w czasie i są przedmiotem analizy oraz interpretacji historycznej. Do najważniejszych źródeł w badaniach tej problematyki należy zaliczyć testamenty¹.

Testamenty są unikatowymi źródłami, ponieważ stanowią nie tylko czynność prawną, lecz dają również wgląd w sferę mentalną i duchową człowieka znajdu-

¹ H. Manikowska, *W poszukiwaniu źródła „totalnego”*. Najważniejsze kierunki badań nad testamentami ludności miejskiej w XIII–XVIII w., „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2020, t. 68, nr 1, s. 19–23.

jącego się w obliczu śmierci. Dlatego też w testamentach odnaleźć można różnego rodzaju zapisy o charakterze religijnym. Umożliwiają one badania religijności wyodrębnionych grup i środowisk społecznych. Ich treść porusza kwestie związane z szeroko pojętą duchowością, stosunkiem człowieka do Boga, religii, sensu życia i przeznaczenia człowieka². Zapisy te mogą dostarczyć również informacji o intensywności i formie praktyk dewocyjnych oraz strukturze dobroczynnych i religijnych donacji³. Dzięki testamentom można także określić model ziemskiej egzystencji, który był akceptowany przez spisujących⁴.

Problematyka duchowości i religijności duchowieństwa obrządku unickiego, czy później greckokatolickiego, znalazła odzwierciedlenie na przykład w pracach autorstwa ks. Tadeusza Śliwy, ks. Stanisława Nabywanca czy Anny i Witolda Kołbuków⁵. Autorzy skupiali się jednak bardziej na opisie działalności duszpasterskiej i charakterystyce moralno-religijnej kleru, korzystając przy tym ze źródeł proveniencji urzędowej, zarówno kościelnej, jak i państwowej. Dotychczasowa literatura przedmiotu tylko w ograniczonym stopniu zajmowała się testamentami duchowieństwa tego obrządku. Można wymienić tu w zasadzie tylko prace Wioletty Zieleckiej i Doroty Weredy, które korzystały z testamentów unickich z XVII i XVIII wieku⁶. Nieobecność testamentów w badaniach nad tą grupą społeczną wynika z ciągle niedostatecznego zainteresowania historyków tym tematem oraz trudnością z odnalezieniem i pozyskaniem źródeł⁷. Zauważalna jest także potrzeba badań samych testamentów galicyjskich. Dotychczas

² B. Popiołek, *Woli mojej ostatniej testament ten... Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009, s. 8–9.

³ A. Karpiński, *Zapisy pobożne i postawy religijne mieszczek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVI i XVII wieku* [w:] *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII wieku*, red. M. Bogucka, Warszawa 1989, s. 206.

⁴ Tamże, s. 207.

⁵ T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w Galicji (1815–1918)* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Warszawa–Poznań 1979; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795*, „Premisla Christiana”, 1992/1993, t. 5, s. 10–294; A. Kołbuk, W. Kołbuk, *Życie codzienne na probostwie unickim na ziemiach nadbużańskich w XVIII i XIX wieku*, Lublin 2015.

⁶ W. Zielecka, *Testamenty prawosławnych i unitów jako źródło do badań nad dziejami konfesji wschodnich w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku (stan, postulaty badawcze)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2010, t. 58, nr 2, s. 237–243; też, *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*, Warszawa 2012; D. Wereda, *Testamenty hierarchów unickich XVII–XVIII wieku* [w:] *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, Białystok 2010, s. 221–238.

⁷ Świadczy chociażby o tym brak edycji testamentów duchownych obrządku greckokatolickiego. Dla porównania warto wspomnieć, że istnieje edycja testamentów duchownych rzymskokatolickich z okresu staropolskiego: *Kościotowi mojemu jako oblubienicy mojej. Wybór testamentów duchownych małopolskich z XVII wieku*, oprac. s. E.E. Wróbel CSFN, Kraków 2010.

opublikowano jedynie trzytomowy zbiór testamentów XIX-wiecznych, zgromadzonych w kancelariach notariuszy częstochowskich⁸.

Celem niniejszego artykułu jest analiza treści i odniesień o charakterze religijnym w testamentach greckokatolickiego duchowieństwa parafialnego z terenu eparchii przemyskiej. Podstawę źródłową stanowią 43 testamenty z lat 1817–1827 przechowywane w Archiwum Państwowym w Przemyślu, w zespole akt Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego⁹. Analizowane dokumenty są w zasadzie kopiami sporządzonymi w języku polskim niemal bez wtrąceń w języku łacińskim czy ruskim¹⁰. Wspomniane testamenty nie stanowią osobnego zbioru, lecz są rozproszone w teczkach gromadzących informacje o stanie osobowym kleru greckokatolickiego z lat 1787–1828¹¹. Zostały one odkryte w ramach kwerendy prowadzonej w kierunku pozyskania materiału źródłowego dotyczącego duchowieństwa parafialnego za czasów rządów diecezją przemyską biskupa Jana Śnigurskiego (1818–1847)¹².

Badaniem objęto grupę 43 duchownych greckokatolickich pracujących w parafiach 24 dekanatów na 39 istniejących w eparchii przemyskiej w tamtym okresie¹³. Wykaz nazwisk testatorów, ich przynależność parafialną i dekanalną oraz czas sporządzenia testamentu i datę śmierci zawiera Aneks 1. Spośród badanej grupy 38 duchownych w chwili spisywania aktu ostatniej woli pełniło funkcję parocha, trzech było wikariuszami, a dwóch z nich nie pełniło żadnej

⁸ „Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi umierać musi...”. *Testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich*, cz. 1–3, oprac. D. Złotowski, Częstochowa 2005, 2006, 2011; za: S. Kozak, *W stronę cyfryzacji. Uwagi na marginesie edycji testamentów galicyjskich [w:] Edytorstwo wobec masowości źródeł najnowszych*, red. J. Sikorska-Kulesza, Warszawa 2019, s. 105.

⁹ Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), zespół 142 Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu (dalej: ABGK), sygn. 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1246 Evidentia Personalis – Status Cleri.

¹⁰ Pojedyncze, łacińskie słowa to zwykle „datum” lub „signatum” na końcu dokumentu, np. APP, ABGK, sygn. 1240, s. 170, 229. Natomiast w całym zbiorze pada tylko jedno określenie w języku ruskim, którym jest inwokacja dewocyjna w testamencie ks. Bazylego Borkowskiego z 1826 r. (zapisana jednak alfabetem łacińskim); tamże, sygn. 1244, s. 331–332.

¹¹ Teczki te obejmują sygnatury od numeru 1180 do 1244. A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemyśl 2016, s. 339.

¹² Kwerendę archiwalną we wspomnianym zbiorze rozpoczęto więc od teczki obejmującej lata 1817–1819, a zakończono na teczce dla lat 1825–1828. Poszukiwania dla okresu późniejszego nie były możliwe ze względu na zmianę systemu rejestrowania akt dokonaną w 1828 r., od kiedy to wprowadzono dla wszystkich akt biskupstwa porządek chronologiczno-rzeczowy; A. Krochmal, dz. cyt., s. 272.

¹³ Lwowska Narodowa Naukowa Biblioteka Ukrainy im. W. Stefanyka we Lwowie, Oddział rękopisów, zespół 141 Zbiór Aleksandra Czołowskiego, dział I, sygn. 1758 Consigantio Parochiarum, capellanum et cooperaturarum dioecesis gr. cath. premisliensis juxta statum ad ultimam decembris [1]824 confecta, s. 41.

funkcji¹⁴. Księża związani byli głównie z parochiami wiejskimi (40), dwóch z pewnością pracowało w parafiach miejskich, a jeden prawdopodobnie¹⁵.

Na podstawie lektury samych testamentów trudno jest ustalić pochodzenie czy też wykształcenie duchownych. Testatorzy w miejscu intytulacji nie podawali szczegółowych informacji na temat swojej osoby, rodziców lub przodków. Analiza nazwisk pozwala sądzić, że na 43 testatorów 14 pochodziło z rodów lub rodzin kapłańskich obecnych w eparchii przemyskiej jeszcze w XVIII stuleciu¹⁶. Niewykluczone jednak, że inni księża również pochodzili z mniej znanych rodów kapłańskich o starszej genealogii lub też były to osoby wywodzące się ze stanu mieszczańskiego czy chłopskiego. Niemniej z lektury testamentów wynika, że 39 duchownych było żonatych i miało swoje rodziny, a w przypadku 4 brak informacji na ten temat.

Testamenty najczęściej spisywano w obliczu choroby zagrażającej życiu. Świadczą o tym nie tylko schematyczne stwierdzenia, jak np. „będąc chorym na ciele”, lecz także czas, jaki upłynął od spisania dokumentu do śmierci testatora, co obrazuje tabela 1. Tylko jeden testament został sporządzony zawczasu, przy dobrym zdrowiu testatora¹⁷.

Tabela 1. Stosunek liczby testamentów do czasu między ich spisaniem a śmiercią testatora

Okres od spisania testamentu do śmierci	do 1 dnia	od 2 do 7 dni	od 8 do 30 dni	od 1 do 6 miesięcy	od 7 do 12 miesięcy	powyżej 1 roku
Liczba testamentów	10	7	10	10	3	3

Źródło: APP, ABGK, sygn. 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1246, *passim*; sygn. 5747 Catastrum cleri Dioeceseos rit. gr. cath. Premisliensis in vivis existens et vita functi ad ultimam Decembris [1]836 ductum, *passim*.

¹⁴ Ks. Gabriel Sanocki, proboszcz parafii w Boratynie, ze względu na wiek i stan zdrowia zrezygnował lub został przeniesiony w stan spoczynku. W chwili spisania testamentu przebywał w Belżcu, a pod dokumentem podpisał się jako „ex paroch Boratyński”; APP, ABGK, sygn. 1244, s. 307. Z kolei ks. Dymitr Kowszewicz był prawdopodobnie emerytowanym parochem w Sokalu; tamże, sygn. 1242, s. 17, 19.

¹⁵ Zob. przyp. 12.

¹⁶ Nazwiska: Baczyński, Chmieliński, Czajkowski, Czapelski, Karpowski, Krynicki, Liłyński, Pankiewicz, Podlusi, Sielecki, Teleśnicki, Teodorowicz, Zachariasiewicz wymieniane są w literaturze przedmiotu; W. Zielecka-Mikołajczyk, *Gdzie Wschód spotkał się z Zachodem. Dzieje i organizacja unickiej diecezji przemysko-samborskiej w latach 1596–1772*, Toruń 2021, s. 326, 465–473, 504–505; S. Nabywaniec, dz. cyt., s. 197; z kolei nazwisko Dyhdalewicz pojawia się w formie „Dyhdałowicz”; B. Bodzioch-Kaznowska, *Unickie parafie patronatu królewskiego w dekanacie gródeckim w świetle wizytacji z lat 1764–1765*, „Nasza Przeszłość” 2000, t. 93, s. 70.

¹⁷ Chodzi o testament ks. Szymona Karpowskiego, parocha w Zużelu, w dekanacie bełskim. APP, ABGK, sygn. 1244, s. 90–91.

Budowa i treść testamentów warunkowały analizę odniesień religijnych. W początkowej części dokumentu zwykle przejawiały się one w inwokacjach dewocyjnych lub krótkich refleksjach na temat życia i śmierci, występujących w miejscu intytulacji i promulgacji. Religijny wydźwięk mają dyspozycje testatorów co do pochówku ciała i pogrzebu, podawane zwykle po zapisach majątkowych. Odniesienia religijne są widoczne również w motywach „sądu boskiego” i błogosławieństwach umieszczanych zazwyczaj na końcu dokumentu.

Inwokacja dewocyjna

Jednym z charakterystycznych elementów budowy testamentu jest formuła początkowa. W okresie staropolskim stanowiła ją często inwokacja dewocyjna. Był to uroczysty zwrot adresowany do Boga, powtarzający zwykle słowa wypowiedziane w czasie wykonywania znaku krzyża, niekiedy rozbudowany o osobę Maryi lub świętych – patronów testatora¹⁸. Obecność tego zwrotu nadawała aktowi ostatniej woli charakteru duchowego i pozwalała mieć nadzieję, że zapisy uczynione w imię Boga będą respektowane przez wykonawców ostatniej woli¹⁹.

Nie każdy testament z analizowanego zbioru zawiera inwokację dewocyjną. Jej treść jest schematyczna, ale podobnie jak inne stałe części aktu ostatniej woli, dobór sformułowania zależał od woli samego testatora. Z analizy wynika, że inwokację dewocyjną, w różnej formie, zawierało 26 testamentów²⁰. Rodzaje wybieranych sformułowań obrazuje tabela 2.

Z zestawienia jasno wynika, że inwokację dewocyjną umieszczono w 26 aktach ostatniej woli, co stanowi prawie 2/3 całego zbioru. Najczęściej używano popularnej, wspomnianej wcześniej formuły: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen”²¹, choć w niektórych zaakcentowano dogmat o niepodzielności Trójcy Świętej. Zdziwienia nie budzi natomiast fakt, że duży odsetek testamentów pozbawiony jest inwokacji. Wynika to bowiem z ogólnej tendencji do ograniczania elementów religijnych w tego typu dokumentach, datowanej

¹⁸ B. Popiołek, dz. cyt., s. 32.

¹⁹ Tamże, s. 34.

²⁰ Niekiedy w miejscu inwokacji dewocyjnej używano sformułowania „Testament, czyli rozporządzenie ostatniej woli mojej”, APP, ABGK, sygn. 1246, s. 435, lub też jedynie nagłówek w postaci „Testament”; tamże, sygn. 1242, s. 271. Niektóre nie zawierały inwokacji świeckiej, dewocyjnej ani nagłówek; tamże, sygn. 1244, s. 234.

²¹ W testamencie ks. Bazylego Borkowskiego z 1826 r. wezwanie to zostało zapisane w języku ruskim, jednakże przy użyciu alfabetu łacińskiego; APP, ABGK, sygn. 1244, s. 331.

od II połowy XVIII w.²², co zdaje się także potwierdzać małe zróżnicowanie w stosowaniu i wyborze formuł.

Tabela 2. Występowanie inwokacji dewocyjnej w testamentach duchowieństwa greckokatolickiej eparchii przemyskiej z lat 1817–1827

Inwokacja dewocyjna	Liczba dokumentów	%
W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen	22	51,2
W imię Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen	1	2,3
W imię Trójcy jedynego Boga	1	2,3
W imię Trójcy Przenajświętszy Ojca, Syna i Ducha Świętego Amen	1	2,3
W imię Trójcy Przenajświętszej	1	2,3
Brak inwokacji dewocyjnej	17	39,6
Razem	43	100

Źródło: APP, ABGK, sygn. 1240–1244, 1246, *passim*.

Elementy religijnej refleksji

Manifestowanie duchowości przez testatorów, przejawiające się w refleksji wobec spraw ostatecznych oraz stosunku człowieka wobec Boga, najczęściej obecne było na początku dokumentu. Jest to pozostałość po staropolskiej arendze, pełniącej rolę testamentu duchowego, której istotą była próba oswojenia się testatora z nadchodzącym końcem życia²³. W analizowanych dokumentach możemy raczej mówić o krótkich, przewijających się motywach wyrażanych często przez testatorów schematycznie, wplecionych pomiędzy intytlację a promulgację²⁴. Jedyńie kilku testatorów szerzej opisało swoje duchowe przemyślenia, które wyróżniały się w strukturze tekstu.

W części badanych aktów ostatniej woli testatorzy, oprócz przedstawienia swojej osoby i oznajmienia o swojej poczytalności, podawali także powody jego

²² Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 459; B. Popiołek, dz. cyt., s. 34.

²³ B. Popiołek, dz. cyt., s. 36–37.

²⁴ Intytlacja to przedstawienie się nadawcy testamentu. Z kolei promulgacja to oznajmienie testatora o swojej poczytalności w chwili spisywania dokumentu. G. Jawor, *Stare formuły w testamentach polskich*, „Rozprawy Komisji Językowej” 1981, t. 12, s. 223–224; B. Popiołek, dz. cyt., s. 34, 37.

spisania. Większość z nich ograniczała się do schematycznego stwierdzenia o słabości ciała wynikającego, jak możemy się domyślać, z choroby lub zaawansowanego wieku. Niemniej kilku testatorów podkreślało również chęć zapobieżenia ewentualnym kłótniom spadkobierców, które mogłyby nałożyć na duszę moribunda dodatkowy ciężar. Taką motywację przedstawił ks. Dymitr Kossakiewicz: „dla tego chcąc spokojność dla moich sukcesorów w przypadku śmierci i ulgę duszy mojej uczynić, umyśliłem ostatniej woli mojej zupełne a nieodmienne Rozporządzenie, czyli Testament”²⁵, oraz ks. Aleksander Czapelski: „obawiając się jeszcze większej słabości, umyśliłem dla spokojności duszy mojej i dla moich sukcesorów, aby żadnej kłótni pomiędzy nimi nie było”²⁶.

Elementem religijnym, który najczęściej pojawia się w sformułowaniach początkowych, jest refleksja na temat przemijania. Testatorzy ograniczali się w niej zwykle do krótkich rozważań na temat ulotności życia, nieuchronności końca i nieznanego czasu nadejścia śmierci²⁷. Tego motywu w prostej sentencji użyli ks. Dymitr Kowszewicz: „a znając, że umierać każdemu potrzeba, na przypadek śmierci mojej [...] czynię tę ostatniej woli mojej rozporządzenie”, oraz ks. Bazyl Chojniacki: „a znając, że kto się urodził umierać powinien”²⁸.

Z kolei inni duchowni podkreślali równość wobec śmierci, która była ostatecznym wyrokiem, zapadającym bez wyjątku nad każdym człowiekiem. Ks. Antoni Dyhdalewicz wyrażał przy tym pogodzenie się z losem, podkreślając zarazem potęgę Istoty Boskiej: „zgadzając się z wyrokami nad nami panującą i rządzącą Opatrzności Boskiej”²⁹. W podobny sposób swoją refleksję formułował ks. Jan Sielecki, akcentujący podporządkowanie człowieka Bogu i równość ludzi wobec śmierci bez względu na postawę czy wielkość majątku³⁰. Z kolei ks. Aleksy Mudrak porównywał życie ludzkie do zobowiązania, którego spłatą jest śmierć³¹. Bardzo wyraźnie z opisywanymi wcześniej przypadkami kontrastowały słowa ks. Jana Hadziewicza, z których zdaje się wyływać ufność i przekonanie o swoim zbawieniu: „będąc laty wieku mego uciśniony, a stąd każdy dzień ostrzegać mi zdaje się, że bieg życia mego pod bliskim stoi znakiem, który mnie na wieczność ma powołać”³².

²⁵ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 23.

²⁶ Tamże, sygn. 1244, s. 234.

²⁷ B. Popiołek, dz. cyt., s. 39–40.

²⁸ APP, ABGK, sygn. 1244, s. 360.

²⁹ Tamże, sygn. 1241, s. 229.

³⁰ „Nieuchronne wyroki zamiaru Boskiego w najmątniejszym i najnikczemniejszym stanie równie bez braku każdego dotykają człowieka, a gdy i mnie z prawa śmiertelności podległemu odmianę życia w śmierć dopełnię, rozkazuję”: APP, ABGK, sygn. 1243, s. 119.

³¹ „nie znając dnia ani godziny, w której dług śmiertelności wypłacić mam”. APP, ABGK, sygn. 1242, s. 149.

³² APP, ABGK, sygn. 1244, s. 10.

Krótką wzmiankę, wskazującą na traktowanie ziemskiego życia jako etapu w drodze do wieczności, umieścił w swoim testamencie, pozbawionym innych odniesień religijnych, ks. Bazyl Pankiewicz: „czując się być osłabionym na ciele i blisko zgonu doczesnego życia”. Podobną myśl w nieco sentymentalny sposób zawarł ks. Mikołaj Stojalowski, który nie omieszczał wspomnieć, że majątek, jakim dysponuje, był efektem wspólnej i ciężkiej pracy obydwójga małżonków. Wspominał w tym miejscu także o pochówku i stosunku do własnego ciała, które jest „śmiertelne”, akcentując tym, choć nie wprost, dualistyczną naturę człowieka, złożoną z ciała i duszy³³. Inaczej tego motywu użył ks. Teodor Podłuski, który stwierdzał, że dobra materialne były równie ulotne jak życie³⁴.

W kilku testamentach obecny jest również motyw polecenia duszy Bogu. W testamentach staropolskich był on zwykle połączony z wyrażeniem skruchy i żalu za grzechy³⁵. Testatorzy w badanych dokumentach nie rozwijali jednak tej myśli, a łączyli ją z dogmatem o dwoistości natury ludzkiej. W ten właśnie sposób przedstawili to ks. Jan Ciepanowski³⁶ oraz ks. Bazyl Borkowski, który dodatkowo podkreślał boskie atrybuty: „Najprzód dusze moją po rozłączeniu się jej od ciała, w ręce Stwórcy Wszechmogącego Boga polecam”³⁷. Nieco bardziej myśl tę rozszerzył ks. Grzegorz Rozejowski, którego słowa wydają się oddawać, choć niebezpośrednio, skruchę grzesznika, a jednocześnie niepewność co do swoich losów po śmierci: „Najprzód duszę moją oddaję miłosierdziu Stwórcy mego – zwłoki zaś moje by pochowane były przyzwoicie na cmentarzu parochialnym dzibuleckim przy odprawieniu zwykłych nabożeństw za duszę moją, którą aby Stwórca przyjmą raczył do chwały swej”³⁸.

Kilku duchownych zamiast refleksji nad przemijaniem czy też troski o nieśmiertelną duszę przedstawiło swój bezpośredni stosunek do Boga i pojmowania jego roli w swoim życiu. Bóg był dla nich istotą, która kierowała ich życiem, a wszystkie dobre i złe rzeczy, jakie spotkały ich w ciągu ziemskiego etapu, były efektem jego działania. Do majątku, który przez akt ostatniej woli testatorzy dysponowali swoim spadkobiercom, nie mogli dojść bez boskiej pomocy. Wy-

³³ „dyspozycję z majątkiem gorzko zapracowanym wraz z moją żoną Heleną, który po rozstaniu się moim z tym doczesnym życiem, obowiązkiem małżeństwa obligowana jest aby ciało śmiertelne podług obrządku chrześcijańskiego ziemi oddane zostało”. APP, ABGK, sygn. 1243, s. 179.

³⁴ „czynię własności moich doczesnych, które przez własną staranność nabyłem”. APP, ABGK, sygn. 1241, s. 105.

³⁵ A. Karpiński, dz. cyt., s. 216.

³⁶ APP, ABGK, sygn. 1244, s. 117.

³⁷ „Ja niżej podpisany oddaję najsamprzód dusze moją Bogu, a ciało zaś ziemi”. APP, ABGK, sygn. 1244, s. 331.

³⁸ APP, ABGK, sygn. 1244, s. 349.

rażają to księża Teodor Czyrski³⁹, Jan Sadowski⁴⁰ i Michał Teleśnicki⁴¹. Wydaje się, że te sformułowania obrazowały także, w sposób pośredni, wdzięczność Bogu za otrzymane dary. Warto dodać, że ks. Teleśnicki we wstępie do swego testamentu wspominał o tym, że jego obecny stan zdrowia to także efekt boskiej interwencji: „Ja imieniem Michał Teleśnicki ksiądz paroch barycki, będąc od Najwyższego Boga chorobą na ciele złożony”⁴².

Spośród testamentów zawierających refleksje religijne wyróżniają się dwa dokumenty. Pierwszy z nich został sporządzony przez ks. Jana Sieleckiego w 1824 r. Jest to jedyny akt ostatniej woli, który swoją treścią odwołuje się do religijności baroku, a układem najbardziej przypomina staropolski testament. Odnaleźć w nim można wszystkie opisane wcześniej motywy, a do tego nieobecne w innych badanych dokumentach, wstawienictwo Maryi, świętych i patronów oraz wprost wyrażone podziękowanie za otrzymane łaski.

Nieuchronne wyroki zamiaru Boskiego w najmątniejszym i najnikczemniejszym stanie równie bez braku każdego dotykające człowieka, a gdy i mnie z prawa śmiertelności podległemu odmianę życia w śmierć dopełnię rozkazuję, już od lat kilku przemocowany słabością, wiekiem obciążony jednak władnością rozumu będąc przytomny, a zaczyn ostatniej woli Testamentem czynię rozporządzenie.

A najprzód Najwyższemu Stwórcy za wszystkie dobrodziejstwa składam dzięki, duszę moje Stwórcy mojemu polecam, Pannie Maryi wszystkim Patronom, i wszystkim świętym, ciało zaś jak z ziemi początek swój wzięło, tak w ziemię aby było oddane i pochowane przy cerkwi parochialnej Turzego, pod założeniem S. Mikołaja Biskupa, a że zaś żaden człowiek od Boga stworzony, czyli wielkich lub małych interesach oprzeć się nie może największa bywa ciężkość duszy człowieka, więc tym ostatniej woli Testamentem czynię wyrażę⁴³.

We wspomnianym testamencie, po dyspozycjach majątkowych, duchowny rozwinął powód spisania dokumentu o refleksję religijną, z której wynika, że pojmował on umieranie jako podróż w zaświaty, przed którą należało najpierw uregulować ziemskie sprawy⁴⁴.

O wiele krócej, choć z zachowaniem takiego samego układu treści, swoją refleksję duchową opisał ks. Stefana Zacharasiewicz. Tym, co wyróżniało jego

³⁹ „Zwracając uwagę na przypadek śmierci, majątkiem moim ruchomym, jakowy mi Opatrzność Najwyższa udzielić raczyła”. APP, ABGK, sygn. 1240, s. 169.

⁴⁰ „Rozporządzenie ostatniej woli mojej, co do majątku jaki mi Bóg dał”. APP, ABGK, sygn. 1240, s. 259.

⁴¹ „Czynię może ostatnie rozporządzenie z Majątku mojego, od Najwyższego Boga nabyte-[go]”. APP, ABGK, sygn. 1246, s. 373.

⁴² APP, ABGK, sygn. 1246, s. 373.

⁴³ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 119.

⁴⁴ „któren to Testament ostatniej woli mojej, ze wszelką przytomnością i zdrowym rozumem zadyktowałem, bo ja zbierając się w tak wielką podróż na tamten świat musiałem ze wszelką pamięcią i przytomnością zadyktować”. APP, ABGK, sygn. 1243, s. 120.

wstęp, było rozwinięcie motywu rozdzielenia duszy od ciała⁴⁵. Z jego słów można wnioskować, że bardzo obawiał się potępienia i w sposób ostrożny sformułował swoją intencję, prosząc jedynie o możliwość postawienia swojej duszy przed boskim sądem. Słowa ks. Zacharasiewicza to zarazem przedstawienie swojej wizji tego, co stanie się z nim po śmierci.

Motyw „boskiego sądu” i błogosławieństwa

Pierwiastkiem duchowym przesiąknięte były wezwania testatorów na sąd boski, kierowane do wykonawców ostatniej woli, rodziny, a nawet dłużników⁴⁶. Stojąc w obliczu śmierci, zdawali sobie sprawę z tego, że urzędowe poświadczenie dokumentu nadające mu moc prawną wcale nie gwarantuje jego wykonania. Powołanie na „straszny sąd” było więc ostatnim zabiegiem umiającego, odwołującego się do swego rodzaju klątwy, która miała dotrzeć do sumienia żyjących i zobowiązać ich do spełnienia ostatniej woli⁴⁷. Wspomniany wcześniej ks. Kossakiewicz tak przestrzegał swoich spadkobierców:

co nie tylko niniejszy ostatniej woli mojej rozporządzeniem jako ojciec dzieciom moim zalecam i przykazuję, ale nadto w nieuiszczeniu się, które by temu testamentowi z dzieci moich sprzeciwic i spokojność oburzać lub procesa wszczynać ważyło się, takowe na straszny sąd do odpowiedzi powołuję⁴⁸.

O dłużnikach wspominał z kolei ks. Sielecki, który w swoim testamencie dysponował jedynie wierzytelnościami od osób szczegółowo wymienionych, wyrażając przy tym zmartwienie nad utrzymaniem dzieci po swojej śmierci: „i zaklinam na Straszny Sąd Pana Boga i moich debitorów, aby moim sierotom to wszystko oddane było”⁴⁹.

Motyw sądu boskiego pojawia się natomiast dwukrotnie w testamencie ks. Czyskiego. Duchowny nie tylko ostrzega egzekutora ostatniej woli, niejakiego Grzegorza Skiamskiego, przed jej niewykonaniem, lecz nieco wcześniej sam przestrzega przed boskim sądem swoją osobę. Ma to związek z dyspozycją

⁴⁵ „Wiedząc o tym, że każdy człowiek żyjący umierać musi, czując się zupełnie w umyśle zdrowym, a na ciele trochę osłabiony, czynię moje ostatnie rozporządzenie i takie. Duszę moje za pomocą Najwyższego Boga i Nieskończonego Miłosierdzia, oddaję temuż Najwyższemu Bogu, z gorącą modlitwą, aby jej pod Sąd swój sprawiedliwości przyjął, zaś ciało jak początek wzięło z ziemi to te tak tej porzucam”. APP, ABGK, sygn. 1246, s. 319.

⁴⁶ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 169–170; sygn. 1241, s. 229–231; sygn. 1243, s. 23–26, 119–120; sygn. 1246, s. 319.

⁴⁷ B. Popiołek, dz. cyt., s. 7, 54.

⁴⁸ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 26.

⁴⁹ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 120.

majątku, który w całości ks. Czyrski zapisał swojej siostrze, Ewie Demkowiczowej Dobrzańskiej. Duchowny uzasadniał swoją decyzję niewdzięcznością, która spotkała go od innych krewnych, podkreślając zarazem skromność i oddanie siostry przez wiele lat prowadzącej plebańskie gospodarstwo. Według niego inny sposób zapisu majątku byłby niesprawiedliwy, za co mogłaby go spotkać w zaświatach kara⁵⁰.

Odniesieniem religijnym, które spotykamy w badanych testamentach, są również błogosławieństwa udzielane przez testatorów głównie najbliższej rodzinie oraz krewnym. Ksiądz Mudrak w swoim testamencie użył błogosławieństwa dwukrotnie: „Żona moja pozostała, aby się mieściła przy córce z Błogosławieństwem Boga, na długie czasy [...]. Na koniec Błogosławie tak żonę moją, córkę i zięcia, moich współbraci kapłanów, jako też owieczki państwie mojej poruczone, żegnám na wieki”⁵¹. Swoje słowa kapłan kierował nie tylko do rodziny, lecz także do duchownych oraz wspólnoty parafialnej, co świadczy o jego przywiązaniu zarówno do współbraci w kapłaństwie i wierznych, jak i wyznawanej religii.

Niektórzy testatorzy swoje błogosławieństwo wiązali z dyspozycjami majątkowymi. Duchowni błogosławili członków swojej rodziny, ponieważ nie byli w stanie, z uwagi na sytuację majątkową, przeznaczyć im odpowiedniego uposażenia. Dobrze obrazują to słowa ks. Gabriela Sanockiego: „synowi mojemu Janowi lubo mało dałem, ale dla szczupłości majątku mego, nic nie zapisuję tylko boskie błogosławieństwo”⁵².

Najczęściej jednak udzielający błogosławieństwa testatorzy warunkowali je spełnieniem określonych zobowiązań. Dotyczyły one zwykle posłuszeństwa i opieki dzieci nad wdową lub też zachowania pamięci o duszy zmarłego. Pierwszy warunek obrazują chociażby słowa ks. Mudraka:

Co się zaś tyczy młodszych dzieci jako to Michała, Konstantego, Platona, Antoniego synów i Anny córki mojej, tym żadnego majątku własnego nie zostawiam, tylko bardzo przestrzegam i upominam, zostawiając im ojcowskie błogosławieństwo, żeby matce swojej były posłusznymi i jej woli się we wszystkim powodowały⁵³.

⁵⁰ „A to dlatego – Ewę siostrę moją z Czyrskich Demkowiczową Dobrzańską samą i jedyną czynię dziedziczką całego majątku mego, albowiem ta jedna i sama z krewnych moich wzornie i nieprzerwanie tak około ciała mego, od nastania mego parochem w Siemuszowie przeszło 20 lat wszelkie usługi czyniła i jako też i gospodarstwem zarządzała, nie biorąc żadnej przez cały przeciąg czasu nagrody i zapłaty, abym więc na Sądzie Boskim z tego punktu nie był zawstydzony, ten majątek mój rzeczony jako siostrze mojej i gospodyni prawem wiecznym, daję, daruję i zapisuję. Wyłączam wszelką familię moją inną z powodu doznanej od tych niewdzięczności i złości ku mnie okazanej”. APP, ABGK, sygn. 1240, s. 169.

⁵¹ APP, ABGK, sygn. 1242, s. 150.

⁵² APP, ABGK, sygn. 1244, s. 307.

⁵³ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 227.

Z kolei ks. Hadziewicz, błogosławiąc swoje małoletnie dzieci, pragnął, aby w przyszłości pamiętały o duszy nie tylko ojca, lecz i matki⁵⁴. Warto przytoczyć w tym miejscu wyjątkowe błogosławieństwo ks. Dyhdalewicza zostawione swoim niepełnoletnim dzieciom. Testator warunkował je uzyskaniem przez nie odpowiedniego wychowania i wykształcenia, co świadczy o dużym przywiązaniu do religii:

Opiekunów dla mych dzieci małoletnich pozostałych ustanawiam Wielmożnego Imci X. Mykoła Uhnickiego Parocha rg. cath. Wiszenskiego i P[ana] Jana Dyhdalewicza najstarszego syna mego oznaczam, których razem z egzekutorami testamentu ustanawiam, których pozostałe małoletnie dzieci powinni słuchać, i dobrym radom poddawać się, zlecając na nich pod tym warunkiem to ostatnie błogosławieństwo ojcowskie, jeżeli w religii moralności kształcić i aplikować się będą⁵⁵.

Miejsce pochówku

Na 27 testamentów zawierających dyspozycję bądź tylko wzmiankę dotyczącą pogrzebienia ciała, jedynie w 5 z nich testatorzy bezpośrednio informowali lub wspominali o miejscu swego pochówku. Księża Czyrski i Sielecki chcieli być pochowani przy świątyni w parafii, w której posługiwali⁵⁶. Podobne miejsce wskazywał ks. Kossakiewicz, który precyzował swoją informację: „Co się tyczy pochowania mego, obliżuję mocno tutejszego państwa, i foralnego księdza dziekana, ażeby przy cerkwi niższej parochialnej przy drzwiach cerkiewnych wielkich wchodząc do cerkwi ciało moje pochowane być mogło⁵⁷”. Swój związek z parafią podkreślał ks. Rozejowski, który chciał, aby pochowano go na cmentarzu parafialnym w Dzibułkach⁵⁸. Inaczej miejsce swojego pochówku przedstawił ks. Szymon Karpowski, który stwierdzał, że chce być pochowany „na pospolitym miejscu, bez zapłaty”. Z wydzwiku jego testamentu można wnioskować, że chęć jak najskromniejszego pogrzebu była spowodowana niechęcią i złymi relacjami z innymi duchownymi, których Karpowski nie chciał wynagradzać za uczestnictwo w uroczystościach⁵⁹. Duchowni, którzy nie wymienili miejsca pochówku, najprawdopodobniej byli grzebani na cmentarzach przy parafialnych cerkwiach. Wskazuje na to pośrednio miejsce, w których testator spisał lub podał

⁵⁴ „Z resztą wszelkie błogosławieństwo zostawiam dzieciom moim i oddaję Opatrzności Boskiej, a przy tym przypominam gdy ich Bóg w czasie podźwignie, i dorosną lat zupełnych aby mieli pamięć o Duszy rodziców swoich”. APP, ABGK, sygn. 1244, s. 12.

⁵⁵ APP, ABGK, sygn. 1241, s. 231.

⁵⁶ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 170; sygn. 1243, s. 120.

⁵⁷ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 25.

⁵⁸ APP, ABGK, sygn. 1244, s. 349.

⁵⁹ APP, ABGK, sygn. 1244, s. 90–91.

swoją ostatnią wolę, oraz wyłaniający się z wielu testamentów obraz złej sytuacji materialnej, która wskazywałaby raczej na ograniczanie wydatków związanych z pogrzebem (w tym ewentualną translację zwłok).

Pożądany przebieg ceremonii

Zdecydowana większość duchownych nie określała dokładnie, jak ma przebiegać uroczystość pogrzebowa. Testatorzy najczęściej wskazywali osoby mające zająć się pochowaniem zwłok oraz środki przeznaczone na ten cel bez ich szczegółowego rozróżnienia. Część duchownych formułowała jednak ogólną prośbę do żyjących o przyzwoity lub chrześcijański pochówek⁶⁰. Niektórzy z nich zdawali sobie sprawę ze złej sytuacji materialnej lub trudności finansowych rodziny po swojej śmierci i dodawali, aby pogrzeb został sprawiony „podług możliwości” lub „podług sił”⁶¹. Nieco dokładniejszą wzmiankę dotyczącą wizji uroczystości znajdujemy u ks. Lisowieckiego, który chciał, aby w jego pogrzebie wzięło udział siedmiu księży. Duchowny wspominał także o trunkach dla księży, co świadczy o tym, że przewidywał zorganizowanie przyjęcia dla uczestników uroczystości⁶². Brak ujmowania przez księży szczegółowych dyspozycji dotyczących swojego pogrzebu mógł wynikać z dwóch powodów. Pierwszym z nich były wspomniane trudności finansowe lub nawet brak własnego majątku, co decydowało o tym, że duchowni składali ten obowiązek na barki rodziny. Testatorzy mogli również sądzić, że po swojej śmierci i tak nie będą mogli dopilnować zapisów, wobec czego przepisywali określone środki na ten cel, powierzając szczegółowe ich wydatkowanie wskazanym osobom.

Swoją wizję przebiegu uroczystości pogrzebowych w sposób najdokładniejszy podało jedynie dwóch duchownych. Pierwszym z nich był ks. Jan Bielański, kooperator w parafii w Bobiatynie. Duchowny przewidywał, że w pogrzebie wezmą udział dziekan i księża, również spoza dekanatu tartakowskiego. Duchowni mieli otrzymać za udział w uroczystościach po 3 ruble, z wyjątkiem wspomnianego dziekana, któremu ks. Bielański zapisał 8 rubli. W uroczystości mieli uczestniczyć także diacy cerkiewni, mający zapewnić oprawę religijną w postaci śpiewu, których wynagrodzenie miało wynosić pół rubla. Duchowny chciał, aby jego ciało ubrano w „aparat stary”, za który oddawał do skarboxy cerkiewnej 15 rubli, polecając, aby za te pieniądze kupiono nowe szaty liturgiczne. Po pogrzebie miała odbyć się stypa, w czasie której miano serwo-

⁶⁰ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 170; sygn. 1242, s. 150; sygn. 1246, s. 289; sygn. 1243, s. 181; sygn. 1244, s. 46, 278, 369.

⁶¹ APP, ABGK, sygn. 1242, s. 150; sygn. 1244, s. 46, 237.

⁶² APP, ABGK, sygn. 1244, s. 334.

wać gościom: „gorzałkę, piwo, wino, mięso”⁶³. Drugim duchownym dokładnie opisującym swoją wizję uroczystości pogrzebowych był ks. Kossakiewicz. Duchowny pragnął, aby uroczystości przewodził dziekan oraz ośmiu księży. Jeden z nich miał wygłosić egzortę, czyli krótkie, pobudzające do refleksji kazanie, przed plebanią lub też w samej świątyni⁶⁴. W uroczystości mieli uczestniczyć diacy cerkiewni, którzy podobnie jak w przypadku ks. Bielańskiego, mieli oprawić ją swoim śpiewem. Następnie ciało księdza miało zostać złożone przy głównych drzwiach w cerkwi dolnej. Miał w tym miejscu być umieszczony kamień pełniący rolę płyty nagrobnej, na której duchowny życzył sobie, aby wyryto jego imię i nazwisko, datę śmierci, prośbę o modlitwę oraz tekst Pozdrowienia Anielskiego. Jednocześnie dowiadujemy się, że uroczystości miały odbyć się w obu cerkwiach, górnej i dolnej, do których „za światło od pogrzebu mego” duchowny ofiarował po 10 złr. Po pogrzebie uczestnicy uroczystości mieli zatrzymać się na „obiad z domowej leguminy i drobiu”. Kossakiewicz podkreślał jednak, że jeśli uroczystość wypadnie w czasie postu, powinny zostać podane potrawy odpowiadające obowiązującym regułom. Nad przebiegiem uroczystości i pokryciem szczegółowo wskazanych wydatków czuwać mieli dwaj synowie testatora – księża Maciej i Mikołaj Kossakiewiczowie, oraz jego zięć, nieznan z imienia ks. Dubaniewicz⁶⁵.

Pobożne i dobroczynne legaty

Zapisy pobożne i dobroczynne były rzadko obecne w badanym zbiorze testamentów. Zaledwie w jedenastu z nich duchowni przeznaczają na ten cel środki finansowe lub też ogólnikowo prosili o to swoich spadkobierców⁶⁶. Najważniejszą motywacją była tutaj troska o własną duszę i możliwość zbawienia po śmierci.

Najczęściej adresatami pobożnych zapisów byli duchowni, którzy po śmierci testatora mieli odprawiać nabożeństwa w intencji jego duszy. Taki zapis uczynił na przykład ks. Czyrski, który oprócz sumy legowanej na pogrzeb przeznaczył jeszcze 60 złr dla kapłanów: „aby ci przy bezkrwawych ofiarach za moją duszę Boga błagali”⁶⁷. Z kolei ks. Bielański, oprócz duchownych, uczynił zapis na rzecz diaków, którzy wzięliby udział w nabożeństwach po jego śmierci

⁶³ APP, ABGK, sygn. 1246, s. 369.

⁶⁴ J. Kracik, „*Jeśli tylko do nieba puszcza fundatory*”, „*Nasza Przeszość*” 1998, t. 89, s. 504.

⁶⁵ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 25–26.

⁶⁶ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 169–170, 355–356; sygn. 1241, s. 105–106; sygn. 1243, s. 23–26, 179–181; sygn. 1244, s. 74, 278, 307; sygn. 1246, s. 369.

⁶⁷ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 170.

oraz „na ubogich rubla jednego”⁶⁸. Jest to zarazem jedyny zapis dobroczynny w całym badanym zbiorze.

Legatów na rzecz instytucji cerkiewnej dokonało trzech duchownych. Dwóch z nich, księża Klemens Prokopiewicz i Jakub Wołoszyński, uczyniło zapisy na rzecz cerkwi parafialnych. Pierwszy z nich ofiarowywał długi swoich parafian w zbożu i za udzielanie posług religijnych, a drugi kwotę 8 złr⁶⁹. Wspomniani duchowni nie formułowali przy tym żadnych intencji czy też próśb o czynności duchowe. W tym kontekście wyróżniają się zapisy ks. Kossakiewicza. Duchowny przeznaczał bowiem 5 złr na dzwon do cerkwi w Boryslawiu oraz po 10 złr „za światło od pogrzebu mego” do dwóch wymienionych wcześniej cerkwi parafialnych⁷⁰. Zapis ten można odczytywać nie tylko w kontekście wydatków związanych z pogrzebem, lecz także jako datek na cel religijny, za czym przemawia umieszczenie wspomnianych zapisów razem w punkcie nr 18 testamentu oraz jego końcowe zdanie: „z tych pomienionych trzech cerkwi obliguję, aby ze światłem i procesjami mogli się znajdować moi parochianie”⁷¹. Duchowny pragnął więc, aby we wspomnianych świątyniach modlono się i odprawiano w jego intencji nabożeństwa z udziałem parafian.

W niektórych testamentach duchowni nie czynili konkretnych zapisów na cele religijne, prosząc jednak swoją rodzinę, aby ta zatroszczyła się o ich duszę⁷². Postąpił tak ks. Stojałowski, prosząc swoją żonę, aby ta z majątku, który wyszczególnił w testamencie, oprócz wyprawienia pogrzebu miała „na dalsze czasy o duszy mojej pamiętać”⁷³.

Unikatowym pod względem zapisów na cele religijne jest testament ks. Teodora Podłuskiego. Duchowny dwukrotnie poprawiał i uzupełniał dokument, dzięki czemu można prześledzić, jak zmieniała się ich treść. W głównym tekście dokumentu, spisany 22 grudnia 1820 r., duchowny prosił, aby środki, które zostaną z sumy zapisanej na uroczystości pogrzebowe, przeznaczyć na „obligi mszalne” za duszę swoją i rodziny. Liczbę Służb Bożych oraz okres, przez który miały być odprawiane, zostawił w gestii egzekutorów testamentu: „dopóki łaskawie zechcą, iżby się memu żądaniu i woli mojej ostatniej zadosyć stać mogło”. Kilkanaście dni później, 13 stycznia 1821 r., duchowny krótko doprecyzował zapisy majątkowe na rzecz krewnych i spadkobierców, zaznaczając, że niezapisane pnie pszczół mają zostać oddane jego sąsiadom „na obligi”. Ostatniego uzupełnienia testamentu dokonał dwa dni później, na cztery dni przed swoim zgonem. Regu-

⁶⁸ APP, ABGK, sygn. 1246, s. 369.

⁶⁹ APP, ABGK, sygn. 1244, s. 297, 316.

⁷⁰ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 25.

⁷¹ Tamże.

⁷² APP, ABGK, sygn. 1240, s. 259–261; sygn. 1242, s. 1242, s. 15; sygn. 1243, s. 179–181.

⁷³ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 181.

lował w nim ostatnie ziemskie sprawy. Zapisał bractwu cerkiewnemu 6 złr za usługi w czasie uroczystości pogrzebowych, opłacił lekarza, prosił egzekutorów testamentów o zatroszczenie się o pozostałe wydatki oraz o jak najszybsze „zaspokojenie” czeladzi. Obawa duchownego o losy swojej duszy po śmierci kazała Podłuskiemu zmienić również pierwotny zapis dotyczący intensywności nabożeństw za swoją duszę. Prosił, aby „choćby przez kilka lat czyniąc pamiątki po śmierci podług religii za mnie i krewnych”⁷⁴. Z podanego przykładu widać, jak bliskość śmierci mogła wpływać na postawę religijną testatora, w którym narastała obawa, a zarazem coraz większa troska o własną duszę.

Podsumowanie

Odniesienia religijne pojawiają się w zdecydowanej większości analizowanych testamentów. Jedyne cztery dokumenty pozbawione są zapisów o takim charakterze⁷⁵. Nie oznacza to jednak, że w każdym testamencie wspomniane treści religijne są różnorodne. W 12 dokumentach pojawiają się bowiem jedynie pojedyncze wzmianki i elementy, takie jak: inwokacja dewocyjna (3), zapisy pogrzebowe (6), przekazanie legatu na rzecz świątyni (2) oraz powierzenie opieki nad dziećmi Bogu (1)⁷⁶. Podobną liczebną grupę (11) stanowią testamenty, w których znajdują się dwa rodzaje zapisów o charakterze religijnym. Najczęściej są to inwokacje, dyspozycje związane z pogrzebem lub krótkie elementy refleksyjne obecne w formułach początkowych⁷⁷. Powyższe zestawienie pokazuje, że w większości badanych dokumentów elementy religijne były ograniczone i nierozbudowane treściowo. Więcej miejsca testatorzy poświęcali sprawom spadkowym i kwestiom dziedziczenia, co mogło wynikać z kilku przyczyn.

Specyfika duchowieństwa greckokatolickiego, którego nie obowiązywał celibat, sprawiała, że większą wagę władze kościelne i państwowe przykładają do regulacji spadkowych i kwestii dziedziczenia⁷⁸. Sytuacja materialna wierznych i duchownych w Kościele unickim nie była stabilna jeszcze do początków XIX w., co znalazło swój wydzźwięk w jednym z traktatów *ars bene moriendi* z końca XVII w., autorstwa najpierw prawosławnego, a później unickiego biskupa przemyskiego Innocentego Winnickiego. Wyrażał on pogląd, że testa-

⁷⁴ APP, ABGK, sygn. 1241, s. 106.

⁷⁵ APP, ABGK, sygn. 1243, s. 123–124; sygn. 1244, s. 24, 268–270; sygn. 1246, s. 435.

⁷⁶ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 113–114, 217; sygn. 1241, s. 119; sygn. 1242, s. 271; sygn. 1243, s. 123–124; sygn. 1244, p. 90–91, 296–297, 316, 334; sygn. 1246, s. 289, 313–314,

⁷⁷ APP, ABGK, sygn. 1240, s. 225–229, 355–356; sygn. 1241, s. 105–106, 159; sygn. 1243, s. 53–54; sygn. 1244, s. 117, 234–237, 278, 327–329, 360–361, 369.

⁷⁸ S. Nabywaniec, dz. cyt., s. 192–193, 196–197.

ment jest raczej narzędziem do regulacji spraw spadkowych i finansowych, co też w pewnym stopniu mogło wpłynąć na tradycje sporządzania aktów ostatniej woli przez duchownych, zwłaszcza że traktat został wydany na badanym obszarze⁷⁹.

Nie ulega jednak wątpliwości, że zauważalny w badanym zbiorze brak odniesień religijnych lub ich ograniczona ilość wynikały z regulacji prawnych, które w większym stopniu formalizowały testamenty⁸⁰. W Galicji spisywanie testamentów zostało uregulowane przepisami wprowadzonej w 1811 r. na terenie monarchii austriackiej kodyfikacji prawa cywilnego, zwanej ABGB. Wpływ tej kodyfikacji można zauważyć w umieszczaniu w testamentach sformułowania „rozporządzenie ostatniej woli”, którym w przepisach określano jeden z tyłów testamentu⁸¹.

Z testamentów dowiadujemy się częściowo również tego, jaki stosunek miało duchowieństwo do religijności. Testatorzy wyrażali troskę o swoje zbawienie, nieco mniejszą uwagę przywiązując do ceremonii pogrzebowej. Wynikało to głównie z przyczyn materialnych, o czym świadczy lektura testamentów. W każdym razie wnioskować można, że duchowni chcieli pochówku zgodnie z panującymi zasadami i w otoczeniu księży-współbraci. W treści testamentów odwoływali się głównie do motywu nieuchronności i równości wobec śmierci. Niektórzy duchowni udzielali najbliższym ostatniego błogosławieństwa, pragnąc w ten sposób zapewnić im boską łaskę. Straszili także żyjących, że jeżeli nie dopełnią postanowień, czekać ich będzie „straszny sąd boski”.

Problem stanowią oczywiście schematyczne motywy i przyjęte konwencje, szczególnie w początkowych częściach testamentu. Trudno jednoznacznie ocenić, w których testamentach te motywy odzwierciedlały osobistą refleksję, a w których zostały użyte jedynie jako powszechnie akceptowane sformułowanie⁸². Należy jednak zgodzić się z Bożeną Popiołek, że nadawanie przez testatorów przyjętych konwencji i form odniesieniom religijnym nie pozbawia testamentów religijnej wymowy⁸³. Nie ulega wątpliwości, że przynajmniej w części z badanych dokumentów widoczne są ślady indywidualizmu. Wypada zgodzić się ze wspomnianą badaczką także w tej opinii, że testatorzy, nawet jeśli sami

⁷⁹ I. Winnicki, *Nauka każdemu chrześcijaninowi albo sposób dysponowania się na śmierć* [w:] tegoż, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, oprac. W. Pilipowicz i S. Stępień, Przemysł 1998, s. 75–76; S. Stępień, *Biskup Innocenty Winnicki i jego dzieło* [w:] tamże, s. 19–20.

⁸⁰ G. Jawor, dz. cyt., s. 225.

⁸¹ *Powszechna księga ustaw cywilnych dla wszystkich krajów dziedzicznych niemieckich monarchii austriackiej*, oprac. M. Zatorski, F. Kasperek, Cieszyn 1894, s. 234, rozdz. 9, par. 552.

⁸² O tym problemie pisze m.in. D. Główka, *Między prawem i konwencją a osobistą refleksją. Ze studiów nad testamentami duchowieństwa diecezji płockiej w XVII i XVIII w.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2010, t. 58, z. 2, s. 266–267.

⁸³ B. Popiołek, dz. cyt., s. 62.

nie spisywali dokumentu, mieli wpływ na to, jak zostanie sformułowany, a spisujący ostatnią wolę odzwierciedlał myśli i przekonania umierającego⁸⁴.

Testamenty nie są z pewnością jedynym źródłem do badań nad religijnością greckokatolickiego duchowieństwa. Są one jednak prawdopodobnie jedynymi egodokumentami pozwalającymi spojrzeć na tę problematykę z perspektywy tej grupy społecznej. Poszukiwanie tych testamentów, szczególnie dla okresu wcześniejszego, i ich analiza pozwoliłyby w pełniejszy sposób odpowiedzieć na pytanie, jaki był i jak zmieniał się stosunek testatorów do śmierci, Boga i religii.

Aneks 1

Testatorzy spośród greckokatolickiego duchowieństwa eparchii przemyskiej w latach 1817–1827

Nr	Nazwisko i imię duchownego	Parafia	Dekanat	Data spisania testamentu	Data śmierci
1	2	3	4	5	6
1.	Baczyński Piotr	Wojutyce	Stara Sól	01.07.1824	27.07.1824
2.	Biełański Jan ⁸⁵	Bobiatyn	Tartaków	30.06.1824	18.07.1824
3.	Błoński Bazyli	Żółtańce	Kulików	23.07.1825	24.07.1825
4.	Borkowski Bazyli	Stróże Wielkie	Sanok	15.03.1826	22.04.1827
5.	Borszyński Jakub	Załuże	Olechów	01.10.1824	04.10.1825
6.	Chmieliński Jan	Chyrów	Stara Sól	07.07.1825	08.07.1825
7.	Chojniacki Bazyli	Chliple	Komarno	29.12.1827	08.01.1828
8.	Ciepanowski Jan	Werchrata	Potylicz	31.03.1826	31.03.1826
9.	Czajkowski Piotr	Rumno	Horożany	12.03.1824	27.03.1824
10.	Czapelski Aleksy	Starzawa	Mościska	11.12.1826	13.02.1827
11.	Czyrski Teodor	Siemuszowa	Lesko	22.11.1817	04.12.1817
12.	Daszkiewicz Andrzej	Tatarynow	Horożany	28.07.1824	16.08.1824
13.	Daszkiewicz Grzegorz ⁸⁶	Suszycza Rykowa	Stary Sambor	15.08.1824	21.04.1825
14.	Dyhdalewicz Antoni	Dobrzany	Sądowa Wisznia	28.05.1821	28.05.1821
15.	Grabowiecki Jan	Basznia	Lubaczów	23.01.1824	07.05.1824
16.	Hadziewicz Jan	Machnów	Uhnów	03.12.1824	04.01.1825

⁸⁴ Tamże, s. 61–62.

⁸⁵ Pełnił funkcję wikariusza (kooperatora). Parochem tej parafii był ojciec wspomnianego ks. Eliasza Biełańskiego; APP, ABGK, sygn. 1244, s. 369.

⁸⁶ Pełnił funkcję wikariusza (kooperatora); APP, ABGK, sygn. 1244, s. 24.

1	2	3	4	5	6
17.	Halewicz Wincenty	Opaka	Mokrzany	20.03.1824	14.12.1824
18.	Hałaszyński Mikołaj	Rzeczyca	Uhnów	02.02.1827	10.02.1827
19.	Karpowski Szymon	Zużel	Bełz	03.01.1822	27.12.1825
20.	Kociszewski Tomasz	Felsztyn ⁸⁷	Stara Sól	08.03.1819	14.03.1819
21.	Kocurowski Mikołaj	Nahorce	Kulików	23.02.1827	07.05.1827
22.	Kossakiewicz Dymitr	Popiele	Drohobycz	01.12.1823	01.02.1824
23.	Kowszewicz Dymitr	Sokal ⁸⁸	Sokal	26.01.1821	29.01.1822
24.	Krynicky Samuel	Radoszyce	Jaślińska	15.01.1821	16.01.1821
25.	Lisowiecki Grzegorz	Majdan	Jarosław	21.08.1826	06.06.1827
26.	Lityński Piotr	Chotyń	Jarosław	11.08.1817	17.08.1817
27.	Lityński Stefan	Dydiatycze	Sądowa Wisznia	26.09.1817	27.09.1817
28.	Małogłowa Filip	Lubień Mały	Horożany	23.12.1820	01.02.1821
29.	Mudrak Alexy	Kwaszenina	Dobromil	20.01.1823	26.01.1823
30.	Muszakowski Alexy	Rogóźno	Jaworów	12.04.1818	13.04.1818
31.	Pankiewicz Bazyl ⁸⁹	Dobroczyn	Bełz	29.05.1827	02.06.1827
32.	Podłuski Teodor	Tuczapy	Sądowa Wisznia	15.01.1821	19.01.1821
33.	Prokopowicz Klemens	Steniatyń	Sokal	02.05.1827	10.05.1827
34.	Rozejowski Grzegorz	Dzibułki	Kulików	08.12.1827	09.12.1827
35.	Sadowski Jan	Tatary	Mokrzany	26.06.1818	02.08.1818
36.	Sanocki Gabriel	Bełz ⁹⁰	Bełz	07.02.1827	24.04.1827
37.	Sielecki Jan	Turze	Stary Sambor	03.05.1824	05.05.1824
38.	Stojałowski Mikołaj	Radochońce	Mościska	03.11.1824	05.11.1824
39.	Teleśnicki Michał	Barycz	Przemyśl	24.02.1825	12.03.1825
40.	Teodorowicz Teodor	Ławczyce	Horożany	05.04.1818	07.04.1818
41.	Trochanowski Józef	Desznica	Dukla	20.05.1823	14.08.1823
42.	Wołoszyński Jakub	Poddubce	Uhnów	13.03.1827	27.03.1827
43.	Zachariasiewicz Stefan	Batiatycze	Żółkiew	09.11.1824	09.11.1824

Źródło: APP, ABGK, sygn. 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1246, *passim*; sygn. 5747 Catastrum cleri Dioceseos rit. gr. cath. Premisliensis in vivis existens et vita functi ad ultimam Decembris [1]836 ductum, *passim*.

⁸⁷ Duchowny spisał swój testament w filii tej parafii w Grodowicach, a zmarł w Felsztynie; APP, ABGK, sygn. 1240, s. 356, tamże, sygn. 5747, s. 31.

⁸⁸ Duchowny spisał swój testament i zmarł w Sokalu, jednak nie pełnił w tamtejszej parafii żadnej funkcji; APP, ABGK, sygn. 1242, s. 15, tamże, sygn. 5747, s. 34.

⁸⁹ Pełnił funkcję wikariusza (kooperatora); APP, ABGK, sygn. 1244, s. 328.

⁹⁰ Duchowny określał się jako „ex paroch Boratyński”. Natomiast w Bełzie nie pełnił żadnych funkcji; APP, ABGK, sygn. 1244, s. 307.

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Archiwum Państwowe w Przemyślu
zespół 142 Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu
sygn. 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1246 Evidentia Personalis – Status Cleri, 5747 Catastrum cleri Dioeceseos rit. gr. cath. Premisliensis in vivis existens et vita functi ad ultimam Decembris [1]836 ductum.
- Lwowska Narodowa Naukowa Biblioteka Ukrainy im. W. Stefanyka we Lwowie, Oddział rękopisów
zespół 141 Zbiór Aleksandra Czołowskiego
sygn. 1758 Consigantio Parochiarum, capellanum et cooperaturarum dioecesis gr. Cath. Premisliensis juxta statum ad ultimam decembris [1]824 confecta.

Źródła drukowane

- Powszechna księga ustaw cywilnych dla wszystkich krajów dziedzicznych niemieckich monarchii austriackiej*, oprac. M. Zatorski, F. Kasperek, Cieszyn 1894.
- „*Wiedząc dobrze to z wyroków Boga Najwyższego, iż kto się rodzi umierać musi...*”. *Testamenty z pierwszej połowy XIX wieku w świetle akt notariuszy częstochowskich*, cz. 1–3, oprac. D. Złotowski, Częstochowa 2005, 2006, 2011.
- Winnicki I., *Nauka każdemu chrześcijaninowi albo sposób dysponowania się na śmierć* [w:] tegoż, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, oprac. W. Pilipowicz i S. Stępień, Przemyśl 1998.
- Kościółowi mojemu jako oblubienicy mojej. Wybór testamentów duchownych małopolskich z XVII wieku*, oprac. E.E. Wróbel, Kraków 2010.

Opracowania

- Ariès P., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992.
- Bodzioch-Kaznowska B., *Unickie parafie patronatu królewskiego w dekanacie gródeckim w świetle wizytacji z lat 1764–1765*, „*Nasza Przeszłość*” 2000, t. 93.
- Główna D., *Między prawem i konwencją a osobistą refleksją. Ze studiów nad testamentami duchowieństwa diecezji płockiej w XVII i XVIII w.*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” 2010, t. 58, z. 2.
- Jawor G., *Stale formuły w testamentach polskich*, „*Rozprawy Komisji Językowej*” 1981, t. 12.
- Karpiński A., *Zapisy pobożne i postawy religijne mieszczek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVI i XVII wieku* [w:] *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII wieku*, red. M. Bogucka, Warszawa 1989.
- Kołbuk A., Kołbuk W., *Życie codzienne na probostwie unickim na ziemiach nadbużańskich w XVIII i XIX wieku*, Lublin 2015.
- Kozak S., *W stronę cyfryzacji. Uwagi na marginesie edycji testamentów galicyjskich* [w:] *Edytorstwo wobec masowości źródeł najnowszych*, red. J. Sikorska-Kulesza, Warszawa 2019.
- Kracik J., „*Jeśli tylko do nieba puszczą fundatory*”, „*Nasza Przeszłość*” 1998, t. 89.
- Krochmal A., *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemyśl 2016.
- Manikowska H., *W poszukiwaniu źródła „totalnego”*. *Najważniejsze kierunki badań nad testamentami ludności miejskiej w XIII–XVIII w.*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” 2020, t. 68, nr 1.
- Nabywaniec S., *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795*, „*Premislia Christiana*” 1992/1993, t. 5.

- Popiołek B., *Woli mojej ostatniej testament ten. Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009.
- Stępień S., *Biskup Innocenty Winnicki i jego dzieło* [w:] *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, oprac. W. Pilipowicz i S. Stępień, Przemyśl 1998.
- Śliwa T., *Kościół greckokatolicki w Galicji (1815–1918)* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Warszawa–Poznań 1979.
- Wereda D., *Testamenty hierarchów unickich XVII–XVIII wieku* [w:] *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, Białystok 2010.
- Zielecka W., *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*, Warszawa 2012.
- Zielecka W., *Testamenty prawosławnych i unitów jako źródło do badań nad dziejami konfesji wschodnich w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku (stan, postulaty badawcze)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2010, t. 58, nr 2.
- Zielecka-Mikołajczyk W., *Gdzie Wschód spotkał się z Zachodem. Dzieje i organizacja unickiej diecezji przemyskiej*, Toruń 2021.

**“In the first place, I give thanks to the Supreme Creator for all the blessings...”
The attitude of clergy of the Przemyśl Eparchy towards God and religion
in the light of last wills from 1817–1827**

Summary

The article focuses on the religiousness of the Greek Catholic clergy in the area of the Przemyśl Eparchy. The analysis is based on the last wills of clergy members from the years 1817–1827, sourced from the State Archive in Przemyśl. Religious elements appear most frequently in the form of devotional invocations, brief reflections reminiscent of old Polish *arengae* (preambles), funeral dispositions, and references to the “divine judgment” motif and blessings. The analysis reveals that these elements are not common in the examined wills, and their content is usually limited. The author seeks to answer the question of the reasons behind this phenomenon and what insights the analyzed last wills provide about the religiousness of this social group.

Keywords: last wills, Greek Catholic clergy, Przemyśl eparchy, religiosity

**Jerzy Kuzicki**

ORCID: 0000-0002-3088-8894

(University of Rzeszów, Poland)

Religious issues in Galicia in the light of the correspondence of the founders of the Resurrectionists

The article examines the correspondence of Bogdan Jański, Hieronim Kajsiewicz, and Piotr Semenenko. The views of these early resurrectionists were related to the settlement plans in Galicia. They were appalled by the misconduct of the clergy and the rigid ecclesiastical etiquette that stemmed from the spirit of Josephinism. Through individual actions, preaching, religious retreats, and spiritual exercises, they aimed to overcome negative tendencies among the Galician clergy and the faithful. An important issue in the analyzed correspondence was the religious problems between the Latin and Uniate communities, as well as folk religiosity. The resurrectionists, through their influence on Greek Catholic hierarchs and their connections with the papal court, initiated a rapprochement between the two rites.

Keywords: Great Emigration, resurrectionists, religiosity, interfaith relations, correspondence.

Galicia, by virtue of its social structure, with its predominantly peasant population and the strong influence of the aristocracy and landed gentry, was an area where the dominant model of religiosity was folk religiosity. Research on this problem with regard to the Polish lands in the 19th century has a certain tradition: they constituted the subject of interest not only for historians, but also for ethnographers, theologians and sociologists. Despite the intensive development of research on folk religiosity, its definition still remains open. On the one hand, it concerns folklore, practices and mentality. On the other hand, it is a pastoral problem linked to different conceptions of religious relations as well as the work of priests among the faithful.¹ In the institutional-legal field and pastoral practice, the Catholic Church in the 19th century in the Polish lands was based

¹ D. Olszewski, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, p. 364.

on the provisions of the Council of Trent. The main elements of pastoral influence included parish worship, the administration of the sacraments and Sunday teaching.² Related issues also included hierarchical relations, administrative divisions, the intellectual level of the clergy and the internal functioning of the various denominations in the Austrian partition.

In the research armoury related to religious issues we have at our disposal, among other things, manuscripts, including the correspondence of the clergy. This article focuses on the letters of the founders of the Resurrectionists:³ Bogdan Jański and the first two priests of this congregation: Hieronim Kajsiewicz and Peter Semenenko. Their legacy in the form of correspondence has been published in print.⁴ The chronological framework of this article is limited to the activities of these first Resurrectionists.

The Resurrectionists originated from the post-November Insurrection emigration, from the circle of influence of Bogdan Jański, who died in Rome, on 2 July 1840. He found himself in exile in France by choice, as a scholarship holder of the government of the Kingdom of Poland. Jański, initially a saint-simonist, evolved towards Catholicism in his religious search. In religion he sought inspiration as well as ways of renewing contemporary society by uniting patriotism with faith.⁵ He saw dangers for the “faith of the fathers”, among other things, in clinging to outdated external forms belonging to past eras. He was opposed to ignorance and religious shallowness. He wanted to embrace with religious revival not only the masses of emigrants in France, but also the clergy and the faithful in the Polish lands. Some elements of the future ultramontane programme were

² A. Barańska, *Kościół i przemiany religijności w historii Polski XIX wieku* [in:] *Historie Polski w XIX wieku*, red. A. Nowak, vol. IV, Warszawa 2015, pp. 35–36.

³ The history of the Resurrectionist congregation has a rich historiography. See, among others: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, vol. I–IV, Kraków 1892–1896; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1941; B. Micewski, *Bogdan Jański. Założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, vol. I, 1836–1886, Katowice 1990; vol. II (1887–1932), Kraków–Kielce 2007; idem, *Resurrectionist Charism. A History of the Congregation of the Resurrection*, vol. III (1932–1965), Rome 1992; *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, ed. Z. Zieliński, Katowice 1990.

⁴ B. Jański, *Dziennik 1830–1839*, read from the autograph and edited by A. Jastrzębski, Rome 2000; idem, *Letters 1828–1839*, Edition 1978–1980. Resurrection Studies Commission Fr. B. Micewski, C.R. Computer edition (2010–2011) Fr. W. Młeczko, C.R., R. Borowczyk, Rome 2011; H. Kajsiewicz, *Letters*, vols. I–XI, ed. T. Kaszuba, Rome 2004–2014; P. Semenenko, *Letters*, vols. I–XV, Rome 1988–2011.

⁵ J. Kuzicki, *Koncepcja działalności laikatu według Bogdana Jańskiego w kontekście zadań świeckich w Kościele katolickim* [in:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, ed. S. Urbański, Warsaw 2007, pp. 109–133. On the notion of a Pole-Catholic functioning in the partition period, see Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, pp. 23–29.

outlined in his *Bruliony* and “Pielgrzym Polski” [*Polish Pilgrim*], edited together with Adam Mickiewicz. From the beginning of 1832, Jański planned to establish a religious community to uphold the *faith of our fathers*. In 1834, he founded the United Brethren association, and a year later another congregation, the Brotherhood of National Service, was established, bringing together future Resurrectionists and émigré activists. The Brotherhood’s aim was to introduce Christian principles into public and private life in exile and in the Polish lands. A few years later, at the beginning of 1839, Jański’s congregation had five centres in Paris, Versailles and one in Rome. Not only clerics, but so-called external brothers, lay members of the congregation, stayed there. In a short time, more than 67 people passed through Jański’s centres, 11 of whom became priests, including eight Resurrectionists (including Hieronim Kajsiewicz, Piotr Semenenko, Edward Duński, Karol Kaczanowski, Aleksander Jełowicki, Hipolit Terlecki). In 1842, in Rome, the first priests from Bogdan Jański’s circle (H. Kajsiewicz, P. Semenenko, E. Duński) founded the Congregation of the Resurrection (commonly called Resurrectionists).⁶ From then on, this congregation conducted pastoral ministry among the multitudes of Polish emigrants in France, England, Rome, Belgium and, from the 1860s, also in North America.⁷

Considering the fact that the charism of the congregation was pastoral work among Poles abroad, one can pose the question: why is the correspondence of the founders of the Resurrectionists useful for research into religiousness in Galicia? There are some facts behind the positive answer. From the very beginning of the congregation’s activity, attempts were made to establish an outpost and to penetrate the Polish lands. Initially, the ultramontane ideas preached from the pulpits of Paris and Rome were brought to Poland by laymen – the so-called external friars. They included Jan Koźmian (later to become a priest), who started to publish the *Poznań Review* in Wielkopolska from 1845, and Walery Wielogłowski, a well-known owner of a bookshop and publishing house for Catholic, scientific and agricultural works in Kraków, as well as the publisher of a number of magazines and books.⁸ As early as the early 1840s, the first Resurrectionists appeared first

⁶ B. Micewski, *Osobowy i terytorialny rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego* [in:] *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, ed. Z. Zieliński, Katowice 1990, pp. 29–30; B. Szlachta, *Ład – Kościół – Naród*, Kraków 1996, pp. 33–42.

⁷ For more see: J. Iwicki, *Zmartwychwstańcy za Oceanem* [in:] *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, ed. Z. Zieliński, Katowice 1990, pp. 115–117; idem, *The First One Hundred Years. A study of the Apostolate of the Congregation of the Resurrection in the United States 1866–1966*, Rome 1966; J. J. Parot, *Polish Catholics in Chicago, 1850–1920* [in:] *A Religious History*, Dekalb, Northern Illinois 1981; E. T. Janas, J. Wahl, *Dictionary of American Resurrectionists 1865–1990*, Chicago, Illinois 1991.

⁸ For more on the activities of Jan Koźmian and Walery Wielogłowski, see P. Matusik, *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana 1814–1877*, Poznań 1998; J. Kuzicki, *Oreżem i pracą. Życie i działalność Walerego Wielogłowskiego (1805–1865)*, Rzeszów 2005.

in Greater Poland, Silesia and then in Galicia.⁹ Throughout their priestly life, the founders of the Resurrectionists maintained contact by letter with representatives of the Galician clergy and the faithful. From the 1870s, the congregation succeeded in gaining contacts and anchoring itself in the Austrian partition. The problems of the Catholic Church there, of the three rites, finally appeared in reports submitted by the Resurrectionists to the Holy See.

Mentions of Galicia and the Free City of Krakow are found in Bogdan Jański's diary. From Kraków, he received monetary allowances for the purposes of his congregation and corresponded with the persecuted Bishop of Kraków Karol Skórkowski.¹⁰ In 1837, he even thought about going to the Austrian partition. In his "Diary" he wrote down: "And would it not be possible and proper to go to Dresden now, while Cezary [Plater] is there. There would seem to be many advantages from there. From there one could go to Prague, to Kraków, to Galicia (perhaps to Obożno)".¹¹ Although not ordained as a priest himself, Jański knew that in order to work effectively on the religious and moral revival of his own nation, one needed priests living the faith. He believed that the place of the clergy should be in front of the tabernacle and among the people. In the Archives of the Congregation of the Resurrectionists in Rome, a card with Jański's notes on the role of religion in the life of old Poles has been preserved. He looked to the Middle Ages and modern history for moral models for his contemporaries.¹²

In the surviving correspondence of P. Semenko and H. Kajsiewicz there are many more references to religious matters in the Austrian partition. During their theological studies in Rome, the future priests maintained contacts with Galician Jesuits, from whom they obtained various kinds of information. In addition, they came into contact with other representatives of the Galician clergy (religious and secular) who were visiting the Holy See. Finally, they came into contact with Galician landowners travelling around Europe. In one of his letters to B. Jański,

⁹ J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. I, pp. 118–121, 462–471.

¹⁰ B. Micewski, *Bogdan Jański*, pp. 340–341, 374; J. Kuzicki, *Koncepcja działalności...*, p. 113.

¹¹ B. Jański, *Dziennik...*, pp. 509, 624. In a note of 2 December 1837 ("Dodatek"), Jański considered returning to the Polish lands. He thought of "returning even with a considerable number of us to the country to devote ourselves there to the service of God, with an open abandonment of all earthly and national intentions". He abandoned this idea, as it "could have given cause for patriots to schism, to react furiously against religion. How much harm this would have done to the Church! When, on the contrary, by judiciously taking advantage of the indignation against the persecution of Catholicism by our enemies, the whole nation could be drawn under the sweet yoke of Christ" (transl. mine), quoted after J. Styk, *Myśli o ojczyźnie i narodzie w "Dzienniku" Bogdana Jańskiego [Thoughts on the homeland and nation in Bogdan Jański's "Diary"]* [in:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, ed. S. Urbański, Warszawa 2007, p. 160.

¹² A. Kardaś, *Kajsiewicz w Krakowie. W 200. rocznicę urodzin Hieronima Kajsiewicza (1812 – 7 XII – 2012)*, Kraków 2012, pp. 57–58; J. Kuzicki, *Koncepcja działalności...*, p. 113.

Fr. P. Semenenko in 1837 described the condition of the Galician Jesuit province, where, in “addition to Ternopil and Lviv, they are still there in Stara Wieś, where the novitiate is, and in Sącz, where the Hungarian novitiate is, and somewhere else, at least as it seems, because I do not know exactly. By the way, there are several of them in Kraków”.¹³ A few months later B. Jański learned from the Roman clerics that they had made acquaintances with representatives of several Galician families, and that they were planning to found a Society of Good Books in Lviv for the propagation of religious literature. There were also reports of Greek Catholic clerics being sent to Rome and of restrictions on the activities of the Jesuits by the Austrian government.¹⁴ “Novitiate in Galicia not recruiting, influence deadened, etc. But what are they supposed to do? They expect and pray. Once upon a time a Jesuit Father, yes, even a member of the Holy Inquisition, was expressing big grievances against Austria. They are not friends among themselves, they suffer one another for lack of better company”.¹⁵ Semenenko was well aware of the influence of Josephinism, “the spirit of which infected clergy in Galicia”.¹⁶ Similar judgements were made by Fr. H. Kajsiewicz, who stressed that in the Austrian seminaries “Josephinism reigned supreme”, which caused some of the clergy of both Roman and Greek Catholics “to become lukewarm to the Holy See”.¹⁷ The state of religiosity in Galicia was summarised by Fr. P. Semenenko in another letter. He wrote: “The canon and chancellor of the Consistory, Fr. Gałdecki, about whom we wrote to the Zaleski family, came here from Lviv. He reports sad things. The nobility is dissolute, Frenchified, in disbelief, cold, cold; the Austrian reason eats away at many of them. The Jesuits do well in their own way, but also in their own way, etc. We have also seen a letter from Kraków. The youth believe in nothing, the priests are cold, just poverty”.¹⁸ In the summer of 1842, Fr. P. Semenenko went on a long journey to the province of Poznań to get an idea of the possibilities of settling in that area. Despite the kindness of the Archbishop of Poznań and Gniezno, Martin Dunin, the Prussian authorities did not agree to accept Polish priests from emigration.¹⁹

Fr. Kajsiewicz was disturbed by reports of Galician conspiracies: “Letters from Galicia report the discovery of a communist conspiracy – they say with two priests at the head, with a list of citizens to be posted. After these new

¹³ P. Semenenko to B. Jański, 17 IX 1837 [in:] P. Semenenko, *Listy*, vol. I, Rzym 1980, p. 83.

¹⁴ P. Semenenko to B. Jański, 29 II; 1 IV 1838 [in:] *ibidem*, pp. 180–182, 210.

¹⁵ P. Semenenko to B. Jański, 3 IV 1838 [in:] *ibidem*, p. 215.

¹⁶ P. Semenenko to B. Jański, 21 VII 1838 [in:] P. Semenenko, *Listy*, vol. II, Rzym 1986, p. 27.

¹⁷ H. Kajsiewicz to Rev. Cardinal [Alessandro] Barnabo, Rome, 25 II 1867 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1865–1867*, vol. IX, Rzym 2010, p. 214.

¹⁸ P. Semenenko to B. Jański, 22 XI 1838 [in:] *ibidem*, pp. 88–89.

¹⁹ M. Perzyński, *Zmartwychwstańcy w Polsce* [in:] *Zmartwychwstańcy w dziejach...*, pp. 92–93.

enticements, so bad-natured, smothered, we seem to wait much longer in our exile. The merciful God will find some means of restraining the religious persecution in Russia, but politically it will become a burden, and a heavier one, everywhere, than before”.²⁰ Many reflections on the situation in Galicia are contained in Fr. Kajsiewicz’s correspondence from his journey to the Wawel castle. His stay in Kraków and its surroundings lasted nine months (from 14 August 1848 to 1 May 1849). The figure of Fr. H. Kajsiewicz made his mark in the consciousness of the inhabitants of that time. They founded a bust of him in St Mary’s Church, in the chapel of St John of Nepomuk, made of white sandstone. Above the beam is a cartouche bearing a sabre and a cross intersected with each other – symbols of the fate of this insurgent and monk.²¹ Prior to his arrival in Kraków, Fr. Kajsiewicz, as the general of the Resurrectionists, stayed in Greater Poland, where he explored the possibility of starting pastoral work. However, the Resurrectionists believed that it was in Galicia that they would be able to put down roots on their native soil most quickly. In his first letter from Kraków, in August, Fr. Kajsiewicz wrote to Fr. Kaczanowski: “There is a whole clique of priests who are politicians, democrats. I heard it myself from the lips of one who praised the assassin Zajączkowski and claimed ‘that things will not be good until the weed (aristocrats) is uprooted’. [...] Monastic orders, generally speaking, are asleep”. In the same letter he concludes: “I have, however, already met some good religious monks and some secular priests. I will get them together at some point for the sake of understanding. They also feel the need to do so, only no one dares to put themselves forward. I got to know the Daughters of St Euphemia [...] and the Visitation Sisters, who act piously”.²² From the beginning of his stay, he met with the reluctance of Bishop Ludwik Łętowski, then administrator of the Kraków diocese. In their correspondence and diaries, the two judged each other harshly. Fr. Kajsiewicz wrote: “There is no spiritual governance. Łętowski inelastic”.²³ In another letter, in October 1848, he concluded: “I have been to see the Reverend Administrator: he is a witty man, but unstable. Read not properly and not in ecclesiastical things”. Once again, Kajsiewicz was negative about the bishop’s candidature when he was being considered for the Archbishopric of Lviv after the death of Franciszek de Pauli Pisztek and the turbulence surrounding the would-be Archbishop of Lviv, Waław Wilhelm Waławiczek. During the period of the so-called ‘stock market of names’, in the early spring of 1849, Fr. Kajsiewicz

²⁰ H. Kajsiewicz to P. Semenenko, Paris, 17 IV 1845 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1845–1847*, vol. III, Rome 2005, p. 25.

²¹ A. Kardaś, *Kajsiewicz w Krakowie...*, p. 8.

²² Quoted in *ibid.*, p. 36.

²³ *Ibid.*, pp. 20–27.

wrote to his confreres in Paris: "To Lviv presented Łętowski and Konopka (Galician), canon of Olomouc. I do not know the latter, so I do not know what it means. The appointment of the first was a good fortune for Kraków. In Lviv, the diocese, which had been well arranged by Pisztek, was rather disrupted by Łętowski's misrule". In the end, the Lviv archbishop's seat was taken by Łukasz Baraniecki. Bishop Łętowski, by the way, repaid in kind, describing Fr. Kajsiewicz as "a great devotee hunter and a soothsayer for stupid people". He also criticised the entire Resurrectionist congregation, writing: "it was a ragbag bunch from the beginning and they had some priest Jański (sic!), whom they deem to be a miracle-worker". The distancing of the Bishop of Kraków from Fr. H. Kajsiewicz hampered several important initiatives at Wawel.²⁴

During his stay in Krakow, Fr Kajsiewicz preached at St Mary's Church, where, if his words are to be believed, "several thousand people filled the beautiful church". The preacher's speech was criticised by progressives, and several clergymen accused Fr Kajsiewicz of heresy because he called Mary the co-redeemer of man. However, Fr. Wieland, in consultation with other Krakow preachers, calmed the outraged, stating that "St Bernard had used such and even stronger expressions". Another homily was delivered by Kajsiewicz on 3 September 1848 at the Kraków Dominicans, in honour of Saint Jacek Odrowąż. To Jan Koźmian he reported: "My last teaching on St. Jacek made an electrifying impression. I myself was pleased, I had 5000 listeners. The people cried out loudly as I descended from the pulpit: 'oh, may God repay you, God bless'." Again, on 10 October, I was invited to the Dominicans for the closing octave in honour of Our Lady of the Rosary. "The weeping and roaring was immense", the preacher reported. "Without exaggeration, according to the locals, there must have been at least 10,000 people". Outside Kraków, the Resurrectionist visited nearby Krzeszowice, the estate of Adam Potocki. This town, then a health resort, hosted many visitors. In his correspondence, Fr. Kajsiewicz boasted that the Krzeszowice church was full at his sermon, with many still standing outside the door: there were a thousand people. Pious listeners even came by train from Kraków. The priest also visited other monasteries and churches in the diocese of Krakow. He visited, among others, the Norbertines in Zwierzyniec, the Camaldolese monks in Bielany, the monastery in Tyniec, the Cistercians in Mogiła, and the Benedictines in Staniątki. He also visited parishes in Szczepanów and Liszki. It is impossible to determine all the churches or parishes in the Diocese of Kraków where Kajsiewicz preached the word of God. In fact, he did not record this in his letters very scrupulously. His visits to the Diocese of Kraków led Fr. Kajsiewicz to say: "Let the whole world know, and let the angels from above see for themselves how the pious Pol-

²⁴ Ibid, pp. 27–28.

ish people, the people of Kraków, love and honour their Mother and Queen. The more I preached”, the priest concluded, “the more the people of Kraków clung to me and became attached to me”. Fr. Kajsiewicz was delighted with his stay in Olszanica, near Kraków. He wrote, among other things: “The peasants from the vicinity of Krakow brought me a dozen or so zlotys for a votive service for the Holy Father. After Mass they took it ceremoniously to their village and asked for the consecration of the chamber where they come together to recite the chaplet and for the consecration of the houses”.²⁵ This priest looked with delight at the devotion to religion of the Polish peasants. In the “Church Review” he recalled: “Up to a hundred men, women and children of both sexes sang piously. They listened to the teaching with great attention and received the priestly blessing with guilty gratitude. Several other farmers took the opportunity to ask for their huts to be consecrated. It was a beautiful day for us. Here is an example of the tender piety of our old Polish people”.²⁶ Fr. Kajsiewicz was appalled to hear of the neglect of the monks towards the faithful and of their yielding to political influence. During the church fair of 1850 at Kalwaria Zebrzydowska, 80,000 pilgrims and 135 priests gathered, but “none preached the Passion of Christ to them at the stations, but they preached to themselves and helped as much as they could”.²⁷

As Fr. Artur Kardaś rightly pointed out, “Hieronim Kajsiewicz judged the Kraków clergy in the mid-19th century harshly, perhaps too harshly, but he did not stop at a bad evaluation. He got down to concrete work. He was well aware of how much damage the spirit of Josephinism was doing to the priests in Galicia. The Church was completely subordinated to the state and paralysed in its activities, both in purely administrative and pastoral matters, as well as in the formation of priests, the admission of candidates to seminaries, the conferral of orders, the holding of synods, the organisation of missions, retreats, the formation of associations or even the publication of pastoral letters in line with the political and religious correctness of the state”. During his stay in the diocese of Krakow, Fr. Kajsiewicz founded, among other things, the charitable brotherhood of the Parish Sisters of St Elizabeth of Turin, which was concerned with the maintenance of churches, the establishment of parish libraries and the care of the poor. At St Mark’s Church, Fr. Hieronim undertook the catechisation of adults, as well as pioneering teaching for priests. He hoped that the small circles of enlightened clergy attending the conference would be the beginning of a religious renewal in Galicia.²⁸ Among other things, he wrote: “Thank God, the

²⁵ Quoted by A. Kardaś, *Kajsiewicz w Krakowie...*, pp. 41–45, 50, 54.

²⁶ Quoted in *ibid.*, p. 55.

²⁷ H. Kajsiewicz to J. Koźmian, Rome, 19 X 1850 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1848–1851*, vol. IV, Rome 2006, p. 211.

²⁸ A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, Kraków 2006, p. 121.

Clergy Conference was established yesterday on the octave of St John Cantius. First of all we took care of the schools for the people”.²⁹ In another letter, he humorously described the attitude of the local clergy to the conference: “The conference must also be summoned, otherwise they won’t come, and if they do, they sit and keep quiet. But thank God, there has already been one deanery conference in Galicia (...) The Przemyśl clergy kept their ears closed, but it seems that the bishop was not very pleased that I sounded the alarm. He must have already got his nose out of the nunciature”.³⁰ Together with the painter, Piotr Michałowski, Fr. H. Kajsiewicz opened a home for abandoned children, began to publish the “Church Weekly”, and initiated the creation of a reading room for Catholic books and periodicals.³¹

In Kraków, he met Father Julian Leszczyński, a deputy from Krosno to the Viennese Sejm, whom he described as “a pious priest with a monastic spirit”, who tried to join the Bernardines, but as he said himself, “our monasteries in Galicia are a travesty”.³² Another example of Fr. Kajsiewicz’s stance towards the clergy was the publication in 1849 of an open letter to the publisher of the Poznań Review about the priest’s stance towards the national cause and politics. He admitted that priests in Greater Poland and Galicia enjoyed the respect of the faithful, which proved that secularising influences from the West had not spread to Polish lands. Priests owed their election to representative bodies during the Spring of Nations to the trust of the people. Clergymen were elected to the parliament in Frankfurt am Main or district national councils in Galicia. However, the political involvement of priests often led to their neglect of parish work and loss of pastoral zeal: “If he neglects reading spiritual things and meditation, his word will be without content, without anointing, without strength”. Between 1846 and 1849, young Galician priests were associated with liberal and revolutionary groupings, which in turn led to “a misunderstood patriotism”. Fr. Kajsiewicz also indicated areas of pastoral ministry in Galicia where priests should be concerned with combating drunkenness and debauchery among the people, as well as divorce and marital infidelity among the landed gentry. They should also combat idleness, disorder and mismanagement, spread popular education, and carry out charitable activities.³³ Fr. Kajsiewicz was critical of the knowledge of

²⁹ H. Kajsiewicz to K. Kaczanowski, Kraków, 30 X 1848 [in:] *ibidem*, p. 68.

³⁰ H. Kajsiewicz to K. Kaczanowski, Kraków, 9 I 1849 [in:] *ibidem*, pp. 82–83.

³¹ A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna...*, pp. 121, 261.

³² H. Kajsiewicz to E. Duński, Bobrek (on the Silesian border), 13 X 1848 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. IV, p. 64.

³³ J. Kuzicki, *Nieść wiarę i nadzieję na obcej ziemi. Polskie duchowieństwo katolickie w życiu religijnym i polityczno-społecznym Wielkiej Emigracji we Francji (1831–1863)*, Rzeszów 2014, pp. 532–533.

Poznań and Galician priests acquired from the seminaries. In one of his letters he wrote: "In both provinces the clergy learnt bad canon law, so also the good ones have false presbyterian, constitutional ideas about church government and the power of bishops".³⁴ Fr. Kajsiewicz also drew his knowledge of popular religiosity from the Galician press. In one of his letters to Maurycy Dzieduszycki, he praised the publication of a periodical for the people, "Wieśniak" [Countryman], published by Fr. Leopold Górnicki.³⁵

The Resurrectionists were informers for the Holy See about the conditions of the Church in Galicia. The correspondence of the members of the congregation with Fr. Alfons Skórkowski of the Diocese of Kraków was one of the sources for the formulation of proper evaluations.³⁶ On 19 August 1846, Fr. Kajsiewicz was received during a special audience by Pius IX. At that time, he presented the Pope with *Memorial on the conditions of the Catholic Church in Russia and Poland*, in which he suggested several postulates concerning, among others, the Galician Uniates. Among other things, he demanded the completion of the process of canonisation of Jozafat Kuncewicz; the elevation and development of the Greek college in Rome, which had to be transformed into a Greek-Slavic college. According to Fr. Kajsiewicz closer links between the Uniate clergy and the Holy See should be taken care of. A few months later, he submitted a memorandum to Pius IX on 8 December 1846, in which he indicated the candidatures of honest and capable priests to assume the bishoprics of Polish dioceses, and wrote about priests imprisoned and deported to Siberia. This document included details about the Galician massacre that were unknown to the Roman Curia.³⁷ The first Resurrectionists lobbied the Holy See for Galician candidates with the appropriate moral and intellectual level for ecclesiastical positions, such as Bishop Gałęcki and Fr. Ignacy Łobos, later Bishop of Tarnów. As the correspondence indicates, the appointment of Fr. Łobos as canon of Przemyśl should be attributed to the efforts of Polish monks in Rome.³⁸ Some influence on episcopal appointments in the Austrian partition was held by the Resurrectionists in the later period. After the death of Bishop Antoni Manastyrski in 1869 and the preparations for the assumption of the Lviv metropolitan see

³⁴ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Rome 24 X 1850 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. IV, p. 214.

³⁵ Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv (CPAH), fond 45, H. Kajsiewicz to M. Dzieduszycki, Rome, 31 August 1859.

³⁶ The historiography of the papacy's attitude to the Polish cause in the 19th century is presented by Z. Zieliński, *L'historiographie d'après-guerre de la papauté et des relations polono-vaticanes* [in:] *La science historique polonaise dans l'historiographie mondiale*, par. M. Leczyk, Wrocław–Warsaw–Cracow–Gdańsk 1990, pp. 113–133.

³⁷ J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. I, pp. 129–131; A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna...*, p. 117.

³⁸ H. Kajsiewicz to I. Łobos, Rome, 7 II 1873 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1870–1873*, vol. XI, Rome 2014, p. 243.

by Józef Sembratowicz, Fr. Kajsiewicz wrote: "It is now necessary to take care of a successor. I have written to Mr. Adam Potocki that he himself, and through Mr. Alfred, should take care of appointing proper candidates to vacant capitals of both rites. Rev. Włodzimierz, I have no doubt, will ensure that the nuncio receives good instructions".³⁹

One of the dominant themes of his correspondence was the question of religious and political relations between the three Galician Catholic rites. Throughout his priestly life, Fr. H. Kajsiewicz was interested in the Greek Catholic rite in Galicia. In one of his letters he wrote, among other things, "Unites in the Kingdom will hold out, but Galicians are terribly irritated at Latinists".⁴⁰ The Austrian authorities, unlike the Russian tsars, favoured the Unitarian clergy and faithful. However, the rite was slow to take hold in Galicia. Its position was much weaker than that of the Roman Catholic rite. The Greek Catholics had an intellectually and materially poorer clergy, and in part the faithful and their priests gravitated towards Russian Orthodoxy.⁴¹ Over the years, the Uniate Church in the Austrian partition became divided, with some priests, together with the emerging intelligentsia, cooperating with Vienna in an effort to deepen Ukrainian national consciousness. There were also Uniates who succumbed to Polonisation.⁴² Thanks to the efforts of the Resurrectionists, a Greek Catholic seminary was opened in the Eternal City and the canonisation process of the first martyr for the work of the Union, Blessed Josaphat Kuncewicz was completed. Fr. H. Kajsiewicz was one of the initiators of the canonisation of St Jozafat. The would-be postulator of the process of the blessed bishop remained his ardent advocate both before and after his elevation to the altars. In his homilies and correspondence, he chastised the negligence of Poles towards the matters of the Union and shared his extensive reflections on the history of Greek Catholics in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Fr. Kajsiewicz considered negligence towards the Uniates to be one of the manifestations of Polish historical errors. He expressed these thoughts at a time when the global ideological-worldview clash between liberal circles and Catholicism was reaching its climax and the Universal Council was being prepared. Having witnessed the progressive anti-Polish repression of the Tsarist regime after

³⁹ H. Kajsiewicz to I. Łobos, Rome, 22 XII 1869 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1868–1869*, vol. X, Rzym 2012, pp. 314–315.

⁴⁰ H. Kajsiewicz to Congregation of the Resurrection in Rome, Paris, 14 I 1843 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1842–1845*, vol. II, Rzym 2004, pp. 64–65.

⁴¹ For more on the influence of Orthodoxy, see W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, passim.

⁴² S. Nabywaniec, *Kościół greckokatolicki w Galicji w latach 1772–1848. Wybrane zagadnienia* [in:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, ed. A. Andrusiewicz, vol. IV, Rzeszów 2004, pp. 26–47.

the January Uprising, the Resurrectionist feared that an organised Ukrainian national community emerging alongside the Poles could become a tool of Polish-Russian confrontation in the future. Hence, he presented the figure of St Jozafat to the Ruthenians as a role model. In his view, Ruthenia could distinguish itself from Russia if it rooted its identity in Catholicism. He stressed that the Poles without Ruthenia and the Uniates were losing the tools for civilisational progress in the East.⁴³ Blessed Jozafat, as a martyr who suffered death at the hands of the Orthodox, fulfilled the needs of the age. At the time of Jozafat's canonisation in 1867, the Resurrectionist Church of St Claudius in Rome, was decorated in honour of the martyr. It is possible to guess that, thanks to the contacts of the Resurrectionists, the work of canonisation reverberated in the Austrian partition. The Archbishop of Lviv, Franciszek Wierchlejski, in 1865 encouraged the clergy and the faithful to collect donations for the canonisation. He, together with the Latin Ordinary of Przemyśl, Antoni Manastyrski, also participated in the Roman celebrations of the proclamation of Jozafat Kuncewicz as a saint.⁴⁴ In the post-Uprising period, when there were attempts to subordinate the Uniate diocese of Chelm to Orthodoxy, Fr. Kajsiewicz indicated that they were instigated by Russian intrigues in Galicia. In one of his letters he wrote: "The Russian government, which for a long time has kept its agents in Galicia and given money there, has encouraged the Ruthenians to adopt the Russian alphabet and learn this language as their own, so that they declare themselves members of the great Russian family separated from their homeland by the perfidy of the Latin Poles. Things (affairs) went so far that the Russian government, in order to schismatise the Chelm diocese, pulled priests and teachers en masse from Galicia".⁴⁵ Fr. Kajsiewicz, as General of the Resurrectionists, included Galicians in his plans for the Polish College in Rome. He informed Maurycy Dzieduszycki about it: "Wishing to open, or rather having already started, a Polish Seminary in Rome, we would be advised to have students from Galicia, inasmuch as there is no academic institution in Rome for Galicians (Latin). For this I would need to communicate with the provincial bishops, and in particular with His Majesty the Governor".⁴⁶ Fr. P. Semenenko, from 1876 was again the General of the congregation and provided the Holy

⁴³ W. Osadczy, A. Gieniusz, *Unii i Polski ozdoba i chwala. Księża zmartwychwstańcy wobec kultu i kanonizacji św. Jozafata*, Warszawa–Rzym 2020, pp. 117–126.

⁴⁴ H. Kajsiewicz to J. Koźmian, H. Kajsiewicz to W. Kalinka, Rome, 6 VII and 5 XI 1867 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. IX, pp. 257, 300–301; W. Osadczy, *Unia Triplex. Unia Brzeska w tradycji polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej*, Radzymin–Warszawa 2019, p. 91.

⁴⁵ H. Kajsiewicz to Rev. Cardinal [Alessandro] Barnabo, Rome, 25 II 1867 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. IX, p. 214.

⁴⁶ CPAH, fond 45, H. Kajsiewicz to M. Dzieduszycki, Paris, 3 IX 1857.

See with information on the persecuted Uniates of the Chełm diocese. In 1874, in collaboration with a Unitarian, Fr. Bojarski interceded with the Pope for the persecuted Unitarians and asked the Holy See to oblige the Greek Catholic Archbishop of Lviv to help the priests exiled from the Chełm region.⁴⁷ In 1883, Fr. Semenenko proposed, the Resurrectionist, Fr Tomasz Brzeska, superior of the Bulgarian Uniate mission, for the post of Greek Catholic Archbishop of Lviv. However, this candidature was scuttled. Together with the Jesuit Fr. Henryk Jackowski, he prepared the reform of the Basilians in 1881. According to Fr. Semenenko, the Basilians, as a religious congregation and not a missionary congregation, should be to the Eastern Church what the Benedictines were to the Western Church.⁴⁸ Fr. Semenenko, during an audience with Pope Leo XIII, 23 May 1882, expressed his conviction that “no other city, even in the East, could produce missionaries for the East, neither such nor in such numbers as the Ruthenian population in Galicia, and especially the sons of priests”.⁴⁹

The Resurrectionists’ contribution to the formation of the Ruthenian elite was the establishment of the Ruthenian boarding school in Lviv in January 1881. The boarding school was to serve as accommodation for students arriving in Lviv from various parts of the province. Particular attention was paid to the sons of Greek Catholic priests, from whom the Ukrainian intelligentsia was formed. The Ruthenian boarding school formed the youth in the Catholic spirit, cutting itself off from the philo-Orthodox sentiments of the Russophile organisations.⁵⁰ Even before the creation of the Ruthenian boarding school while planning the establishment of a small Unitarian seminary in Wołkowce, Fr. Semenenko expressed his conviction that “the Ruthenian priests would be happiest if we received their children for upbringing, (we will do it according to measure, weight and number) and from these children we can have more than one candidate already tested in advance for the congregation, and remaining in their rite. These monks of ours, the local Ruthenians, will have the right to be used here locally in parish ministries, and most importantly in the seminary”.⁵¹

⁴⁷ W. Osadczy, *Zmartwychwstańcy wobec „kwestii ruskiej” w Galicji* [in:] *Zmartwychwstańcy: ku duchowemu odrodzeniu społeczeństwa; resurrectionists: towards the spiritual rebirth of society*, ed. ks. Wojciech Mleczek CR, Kraków 2015, pp. 161–181.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Quoted in *ibid.*, pp. 161–181.

⁵⁰ W. Osadczy *Zmartwychwstańcy wobec „kwestii ruskiej”...*, pp. 161–181. For more on the Ruski Internat (the Ruthenian boarding school) see: W. Kalinka, *Internat ruski XX. Zmartwychwstańców we Lwowie*, Lvov 1881; W. Mleczek CR, *Instytucje edukacyjne zmartwychwstańców Zarys historii i działalności*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, Year XII, Issue 12/2006, pp. 173–176.

⁵¹ P. Semenenko to W. Przewłocki, 9 IX 1879 [in:] P. Semenenko, *Listy dotyczące fundacji...*, p. 104.

Later, several times the Resurrectionists sought the possibility of settling in Galicia. As late as 1852, in one of his letters, Fr. Kajsiewicz informed Fr. Aleksander Jełowicki that “it would be possible to get to Prussia, but for how long is another matter. To try to go to Galicia always seems to me an impractical thing”.⁵² However, a few weeks later he reportedly wrote that “under Nicholas’ influence the disposition of the Prussian government towards Catholics had completely changed, and the Austrian Emperor had again given new evidence of his good intentions for the Church. Perhaps our intentions will fail in Silesia, and succeed in Galicia. As God wills!”⁵³ A year later this priest expressed the conviction that “Maybe we could try our luck in Galicia”.⁵⁴ New hopes for the settlement of the congregation in the Austrian partition appeared with the conclusion of the Concordat between Austria and the Holy See in 1855. Fr. Kajsiewicz wrote then: “But I would gladly go to Galicia, because, although the concordat will not come into force immediately there either, it will come into force slowly.⁵⁵ At the same time he expected support for it from a part of the clergy, who would knock on the bishops’ doors to demand from the government and from the nuncio to carry it out”.⁵⁶

Kajsiewicz stayed again in the Austrian partition in March 1860, and at that time he wrote about the provincial capital: “I found Lviv as I had imagined it – sleepy for a long time, but not worn out, and today already awakened religiously and nationally, and with a disposition of good reception”. He met several trustworthy Galician hierarchs, including Bishop Jan Marcelli Gutkowski, Fr. Jasinski, rector of the seminary, Fr. Antoni Puszet, Armenian Rite Bishop Grzegorz Michał Szymonowicz and Uniate Archbishop Spirydion Litwinowicz. However, the meeting with the Greek Catholics did not inspire optimism. “There is a generally bad spirit in the Ruthenian clergy, and ours do not have the virtue to approach them. Where there are Armenians they mediate, but not enough of them, and all good”. He also contacted representatives of the local aristocracy: Jadwiga Sapieha, her daughter-in-law Jadwiga nee Sanguszko, Władysława Dzieduszycka, Julia Kownacka, Helena Koziębrodzka, Katarzyna Potocka, Ewelina Sobańska, Wanda Caboga and the lady Badeni and lady Maria of the Łoś family. He also stayed in Przemyśl, where he was received by Archbishop F. Wierzchlejski.⁵⁷

⁵² H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Rome, 14 VI 1852 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1852–1854*, vol. V, Rzym 2006, p. 21.

⁵³ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Rome, 29 VIII 1852 [in:] *ibidem*, p. 54.

⁵⁴ H. Kajsiewicz to J. Koźmian, Rome, 21 VI 1853 [in:] *ibidem*, p. 153.

⁵⁵ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Rome, 3 IV 1856 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1855–1856*, vol. VI, Rome 2007, p. 181.

⁵⁶ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Rome, 24 V 1856 [in:] *ibidem*, p. 195.

⁵⁷ H. Kajsiewicz to J. Koźmian, Kreütznach, 18 III 1860 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. VII, pp. 157–158.

In the correspondence of the first Resurrectionists, there is no lack of threads related to the observation of the religiosity of the province. Fr. Semenenko wrote in a letter to Fr. H. Kajsiewicz: “You will not believe, Father, how the young clergy favoured us. I had personal evidence in Lviv”.⁵⁸ On the other hand, Fr. P. Semenenko was critical of the state of religion in the Galician capital: “Lviv is a completely un-Christian city in its intelligence and representation: they expel the Sisters of Mercy, demand examinations where they still leave them, etc. – all because the poor sisters have public establishments dependent on these sirs”.⁵⁹ In another letter, reporting on a lecture by Fr. W. Kalinka in Lviv, he stated: “The entire local aristocracy, from the governor and the governor’s wife to the marshal etc., attended them in the great hall in the town hall, which was full (...); only the area of souls, or rather of inner prayer and supernatural life, was perhaps somewhat neglected”.⁶⁰ As he reported, in the capital of the diocese of Przemyśl, “I found with uncommon consolation a seminary staffed by four excellent priests, Fr. Skwierczyński the regent, a highly saintly man, with Fr. Mazurkiewicz by his side, Fr. Szedziry (from the Czechów family), and the smug Fr. Łobos.” In this diocese of Przemyśl, Fr. Kajsiewicz considered Henryk Skrzyński, Julian Leszczyński and Przaszałowicz to be the outstanding priests. In 1860, he was in contact with the clergy of the Kraków chapter and the Galician ultramontane community in connection with the drafting of an address to Pope Pius IX on the unification of Italy and attempts to deplete the territory of the papal state.⁶¹

In March 1863, Mother Marcelina Darowska, working with the Resurrectionists, came to Jazłowiec, a small village in Galicia, where she opened the first convent of the Sisters of the Immaculate Conception in the renovated Potocki residence.⁶² In his correspondence, Fr. Kajsiewicz stressed that in the early days of autonomy “through emigration it was not possible to act for the country today”, so he believed it was important to get to “the country, now to Galicia, where the future was”.⁶³ The Resurrectionists, through Fr. Jełowicki, gave Mother Darowska’s a loan of 20,000 francs to purchase property in the Austrian partition. Thanks to this, a few months later Darowska first opened an elementary school for girls at the monastery, and later a secondary school for landowning children. In October 1864, Fr Semenenko visited the convent

⁵⁸ P. Semenenko to H. Kajsiewicz, 5 I 1865 [in:] *Listy dotyczące fundacji...*, pp. 14–15.

⁵⁹ P. Semenenko to A. Jełowicki, 25 IV 1868 [in:] *ibidem*, p. 23.

⁶⁰ P. Semenenko to A. Lechert, 19 X 1884 [in:] *ibidem*, pp. 227–228.

⁶¹ H. Kajsiewicz to J. Koźmian, Kreüznach, 18 III 1860 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. VII, p. 157–158.

⁶² The relations between the nascent congregation of the Immaculate Conception Sisters and the Resurrectionists have been described in detail, see: Z. Obertyński, *Zmartwychwstańcy a Niepokalanki. Próba dokumentacji wzajemnej zależności*, vol. I–II, Warsaw 1950.

⁶³ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Rome 21 I 1865 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. IX, p. 9.

school in Jazłowiec for three weeks. Fr. Semenko's second Galician visit was in the spring of 1868, during which he collected money for the Polish College in Rome. In the autumn of that year, Fr. Kajsiwicz also came to the Galician monastery.⁶⁴ In Lviv, as this priest informed the then chancellor of the curia of the Przemyśl diocese, Ignacy Łobos, "I had seven sermons here day after day, I have enough listeners, on holidays the church is packed, they listen attentively, shower me with compliments. But I have not yet touched the local intelligentsia and aristocracy".⁶⁵ In addition to the landed gentry, pastoral care was to be extended to Galician secondary school and university students. Fr. Kajsiwicz formulated these plans as follows: "I was of the opinion that in Lviv, ordinary, evangelical preaching would have an effect on young people! It would be necessary to give a series of philosophical conferences, and only Father Piotr was capable of that. We spoke with Rev. Canon Morawski, who feels the same need, but the university is closed in summer – recruitment is in winter, so it will happen one day, God willing, or not".⁶⁶ Staying among the nuns led the Resurrectionist to make the statement: "What built me up and consoled me most were the assistant sisters. In them you can see how much you can get out of our people by faithful work with grace".⁶⁷ Father Hieronim intended to extend his pastoral care also to the Galician aristocracy. As he himself declared: "I have met enough of the Wolyns and Podolaks".⁶⁸ Fr. Kajsiwicz's stay in Lviv was a time of intensive consultations with the ultramontane community: Maurice Dzieduszycki, Fr. Seweryn Morawski, Fr Antoni Puszet, Jadwiga and Leon Sapieha, Jerzy Czartoryski. Apart from Lviv and Jazłowiec, Fr. Kajsiwicz also stayed in Stanisławów, Żółkiew, Kochwin, Narol, Oleszyce and Przemyśl.⁶⁹ He proposed to the Archbishop of Przemyśl that the Resurrectionists should staff the Seminarium puerorum [seminary for boys].⁷⁰

At the end of September 1868, Fr. Kajsiwicz visited the castle near Wawel once again, where he was kindly received by Bishop Antoni Gałęcki. He met

⁶⁴ J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. I, pp. 184–193.

⁶⁵ H. Kajsiwicz to I. Łobos, Lviv, 28 XII 1868 [in:] H. Kajsiwicz, *Listy...*, vol. X, p. 166.

⁶⁶ H. Kajsiwicz to A. Jełowicki, Rome, 4 V 1869 [in:] *ibidem*, p. 212.

⁶⁷ H. Kajsiwicz to Fathers Superior and the congregation of the Resurrectionists in Rome, Jazłowiec, 20 VIII 1868 [in:] *ibidem*, pp. 91–92.

⁶⁸ H. Kajsiwicz to A. Jełowicki, Lviv, 28 XII 1868 [in:] *ibidem*, pp. 167–169.

⁶⁹ H. Kajsiwicz to the congregation of the Resurrectionists in Rome, Lviv, 4, 17 IX 1868 [in:] *ibidem*, pp. 100–107; H. Kajsiwicz to A. Jełowicki, Lviv, 19 IX 1868 [in:] *ibidem*, p. 108. For more on the ultramontane milieu, see: B. Szlachta, *Ład...*; *idem*, *Historiozofia polskich ultramontanów*, „Historyka” 1994, vol. XXIV, pp. 41–56; *idem*, *Myśl polityczna polskich ultramontanów XIX w.*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” [Kraków] 1996, no. 2, pp. 31–57.

⁷⁰ H. Kajsiwicz to W. Witkowski, Przemyśl, 22 IX 1868 [in:] H. Kajsiwicz, *Listy...*, vol. X, pp. 114–115.

with the influential priests in the Kraków archdiocese, Zygmunt Golian and the later Cardinal Albin Dunajewski.⁷¹ In the capital of Galicia, Fr. Kajsiewicz reported in one of his letters, in a “sermon at the end of the old year [1868; the author’s note – J.K.] under the title “Examination of Conscience”, the good Jesus blessed the people, and there were mostly men and youth. I hear that they made a good impression, so this heavy dough could also be stirred up”.⁷² Throughout his stay in Galicia and after his return, a recurring theme in Fr. Kajsiewicz’s correspondence was that of imminent settlement in the Austrian partition. Towards the end of 1869, the Resurrectionists began to send young newly ordained members of the congregation to Jazłowiec for a longer period of formation under the guidance of Mother Darowska. The next visits of the Resurrectionist founders to Galicia took place in the early 1870s. First, in 1871, Fr. Semenenko, then at the end of August 1872, Fr. H. Kajsiewicz. Fr. Walerian Przewłocki settled in Jazłowiec at that time, as chaplain to the Immaculate Sisters.⁷³ Reporting on his conversation with the provincial governor, Filip Zaleski, Fr. Semenenko emphasised, “the government’s favour for us, was that we could have Ruthenian monks, having the Uniate rite at our place, and thus act on the whole Ruthenian clergy with the intention of eradicating the spirit of schism”.⁷⁴ Fr. Semenenko wrote: “It seems that for our congregation in the Przemyśl diocese the gates are opening to enter the country and there we will find the best friends [...]. The Lviv [bishop] has not shown himself favourable to us in these recent times: he refused Mother Marcelina to give us the parish of Niżniów, donated by the Lanckoroński family...”⁷⁵ The idea in this case was to establish a congregation house in the village of Niżniów. These plans, however, encountered obstacles, Fr. Kajsiewicz wrote: “Should both this and Niżniów fail, I would prefer to establish a convent boarding school, however small, in a rented house in Lviv”.⁷⁶ Fr. Kajsiewicz’s last trip to Galicia took place in September 1872, a few months before his death. At that time he arrived in Jazłowiec, where it turned out that the plans to take over the management of the Przemyśl seminary were unrealistic, “We should not think about seminaries, the government, the bishops and

⁷¹ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Kraków, 3 X 1868 [in:] *ibidem*, pp. 119–121.

⁷² H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Lviv, 2 I 1869 [in:] *ibidem*, p. 172.

⁷³ J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. I, pp. 184–193; A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna...*, pp. 127–128, 135.

⁷⁴ P. Semenenko to W. Przewłocki, 9 IX 1879 [in:] P. Semenenko, *Listy dotyczące fundacji na ziemiach polskich*, collected and edited by M. Traczyński, Rzym 1988, pp. 103–104.

⁷⁵ P. Semenenko to A. Jełowicki, 14 VI 1871 [in:] P. Semenenko, *Listy dotyczące fundacji...*, p. 57.

⁷⁶ H. Kajsiewicz to W. Przewłocki, Rome, 15 II 1870 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy 1870–1873*, vol. XI, Rome 2014, p. 7.

the clergy are against it”.⁷⁷ From Jazłowiec he went to Kraków, Przemyśl and Lviv. In Galicia, Fr. Hieronim became convinced of the reluctance of some hierarchs towards the Resurrectionists. Moreover, as he learnt from Fr. Łobos, “Prelate Hoppe was against the new confraternities in general”. In the diocese of Kraków, one could count on Ordinary Antoni Gałęcki and Katarzyna Potocka, née Branicka. The latter, in Krzeszowice, wanted to settle Polish priests from Rome.⁷⁸ Fr. Kajsiewicz’s death in 1873 did not interrupt his plans to settle in Galicia. In 1875 a second Resurrectionist chaplaincy was established in Jarosław, headed by Fr. Walerian Kalinka.⁷⁹

The Resurrectionists’ plans to settle in Galicia caused a stir among the local community. “There, even more than the Jesuits themselves, they have their hooks in us and even sharpen the teeth of religious people and the pious public for not being with the Jesuits enough: they fear our arrival for this reason and even work against us quietly for fear that we might bring a split in the Catholic camp, as much as they respect us here in Rome or in Paris from afar, they are against our moving into Galicia”.⁸⁰ Hostile to the congregation were the Galician Uniate bishops of Lviv, Józef Sembratowicz, and Przemyśl, Jan Saturnin Stupnicki.⁸¹

Rev. Eustachy Skrochowski’s plans to establish an educational institution in 1879 in Wołkowce on the Dniester and Zbruch rivers, and to settle in nearby Dźwiniaczka, proved unsuccessful. In Fr. P. Semenenko’s correspondence, descriptions of these estates have been preserved, where “in Dźwiniaczka there are four rooms and a few corners, a chapel or rather a church for two to three hundred people, and maintenance [...]. Dźwiniaczka, even after we move, we will be able to keep (they ask for it) for parish services for Latin-speaking people, of whom there are about 150 here, while in Wołkowce there are barely a few. The parish priest for parish services would give us also Mielnica, where there are six hundred”.⁸² A permanent Resurrectionist foundation became possible only after

⁷⁷ H. Kajsiewicz to A. Jełowicki, Jazłowiec, 8 IX 1872 [in:] H. Kajsiewicz, *ibidem*, p. 181.

⁷⁸ H. Kajsiewicz to [J. Feliński and W. Kalinka], Przemyśl, 2 X 1872, H. Kajsiewicz to W. Przewłocki, Przemyśl 4 X 1872 [in:] H. Kajsiewicz, *ibidem*, p. 185.

⁷⁹ J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. I, pp. 448–450.

⁸⁰ P. Semenenko to A. Jełowicki, 8 XII 1875 [in:] P. Semenenko, *Listy dotyczące fundacji...*, pp. 86–87.

⁸¹ P. Semenenko to L. Dębicki, 12 XII 1880 [in:] *ibidem*, pp. 155–156. In one of his letters, Fr. H. Kajsiewicz wrote: “You already know the good news that the Holy See protested against the election of a vicar capitular on the grounds that Fr. Sembratowicz was appointed from the *beneficium Apostolicum*. I joked in ‘Propaganda’ about the devotion of the beloved Ruthenians, but finally they had everything their own way” (transl. mine), see H. Kajsiewicz to I. Łobos, Rome, 2 XII 1869 [in:] H. Kajsiewicz, *Listy...*, vol. X, p. 309.

⁸² P. Semenenko to W. Przewłocki, 23 VII 1879 [in:] P. Semenenko, *Listy dotyczące fundacji...*, pp. 101–102.

the general of the congregation, Fr. Semenenko, had an audience with Emperor Franz Joseph II in 1879. As a consequence of that visit, Fr. W. Kalinka founded the first congregation house in Galicia in October 1880, in Lviv, at 45 Piekarska Street (later 67 and 57–59). A few years later, in 1884, a house was established in Kraków, at Łobzowska Street, and Fr Peter Semenenko died in 1886.⁸³

As already noted, this article uses the letters and diaries of B. Jański and priests H. Kajsiewicz and P. Semenenko. Presentation of the correspondence of the other first Resurrectionists, priests Edward Duński, Józef Hube, Karol Kaczanowski, Aleksander Jełowicki; Hipolit Terlecki and others, preserved in manuscripts in the Roman Resurrectionist archives, would exceed the volume of this article.⁸⁴ In my opinion, an examination of these materials regarding the religious question in Galicia would enrich our knowledge. Letters from Galician ultramontanists addressed to the Resurrectionists, including Maurycy Mann, Maurycy Dzieduszycki, Paweł, Waclaw and Wincenty Popiel, Leon Sapięha and Walery Wielogłowski, also attract attention. In addition, there is the correspondence of the Galician clergy, including Father Edward Podolski, Father Walerian Serwatowski, Bishop Ignacy Łobos, Bishop Franciszek Ksawery Wierchlejski.⁸⁵ Correspondence of the Resurrectionists is also kept in by the Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv, where 45 fonds concern this congregation.⁸⁶

⁸³ J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. I, pp. 462–472; B. Micewski CR, *Zmartwychwstańcy. Zarys historii od powstania do 1984 roku*. Computer compilation of the typescript held in the Archives of the Congregation of the Resurrectionists in Rome (ACRR) – Piotr Gastoł CR, Rome 2009. <http://biblioteka.xcr.pl/wp-content/uploads/2018/12/Micewski-Zmartwychwstancy1836-1984.pdf> [access: 19.09.2022]. For the further history of the Resurrectionist houses in Lviv and Kraków, see J. Iwicki, *Charyzmat...*, vol. II, pp. 7–21.

⁸⁴ Only part of Fr Edward Duński's correspondence has been published in print, see: E. Duński, *Listy (1848–1856)*, edited and prefaced by A. Begey and J. Komenda, Turin 1915. Begey and J. Komenda, Turin 1915. The rest of the letters and notes are in the Archives of the Resurrectionists in Rome (Archivum Congregationis a Resurrectione, Romae, ACRR), see ACRR, refs. 35309–35702, correspondence of Fr E. Duński; refs. 15466–16358, correspondence of Fr J. Hube; refs. 21093, 20363–21382, 21383–21385, 21386–21399, 21400–21402, 21402.a, 21402B – 21417, 21417.6–21417.7, 21417.8–21417.9; correspondence of Rev. A. Jełowicki, refs. 17137–19146; correspondence of Rev. H. Terlecki, refs. 38043, 38046, 38050–38051, 38055–38056, 38059, 38060–38062, 38064–38065, 38084.

⁸⁵ J. Kuzicki, *Ruch ultramontański w Galicji w polskiej historiografii – stan i potrzeby badań* [in:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne stan i potrzeby badań*, ed. A. Kawalec, W. Wierzbieniec, L. Zaskilniak, Rzeszów 2011, pp. 195–217. See e.g. ACRR, sign. 49039–49062, correspondence of Maurycy Mann; ref. 44155 –44196, correspondence of Rev. E. Podolski; ref. 40816–40817, correspondence of Abp. Franciszek Wierchlejski; Ref. 40357–40390, correspondence of Bp. S. Morawski.

⁸⁶ I would like to thank Dr Agnieszka Kawalec for her help in accessing sources on the Resurrectionists in Lviv.

The views of the first Resurrectionists presented above were related to their plans for settlement in Galicia. They looked at local religious relations from the point of view of priests educated in Rome, conducting pastoral work in exile and having contact with Western European theological thought. As the correspondence shows, they spoke from critical positions on some issues. They were offended by the reprehensible behaviour of the clergy and the rigid ecclesiastical etiquette that grew out of the Josephine spirit. In addition, they accused the Galician clergy of formalism and an aversion to new forms of pastoral influence. Such bluntly expressed criticism often exposed both Fr. Kajsiewicz and Fr. Semenenko to attacks from the local hierarchy. They did, however, find support from some enlightened Galician priests and landowners. Their work was to integrate zealous priests, male and female religious congregations around them. Through individual activities, preaching speeches, retreats and spiritual exercises, they aimed to overcome negative tendencies among the clergy and the Galician faithful.

One of the dominant issues in the correspondence analysed was the confessional problems between Latins and Uniates. Through their influence on the Greek Catholic hierarchy and their influence at the papal court, the Resurrectionists initiated a rapprochement between the two rites, thus opposing the aspirations of some Galician Uniates towards the Orthodox Church in Russia. Aware of the complex religious problems, the early Resurrectionists emphasised the attachment of broad masses of the peasant population to religion and the Catholic Church. However, they saw that popular religiosity was superficial, characterised by numerous gaps in evangelical knowledge. Finally, it is worth noting that judgements on other faiths, such as Galician Protestants or various strands of Judaism, were missing from the source material.

References

Archival sources

Archive of the Resurrectionists in Rome (Archivum Congregationis a Resurrectione, Romae, ACRR).

Ref. 15466–16358 – correspondence of Rev. J. Hube.

Ref. 17137–19146 – correspondence of Rev. H. Terlecki, Ref. 38043, 38046, 38050–38051, 38055–38056, 38059, 38060–38062, 38064–38065, 38084.

Ref. 21093, 20363–21382, 21383–21385, 21386–21399, 21400–21402, 21402.a, 21402B – 21417, 21417.6–21417.7, 21417.8–21417.9 – correspondence of Rev. A. Jełowicki.

Ref. 35309–35702 – correspondence of Rev. E. Duński.

Ref. 40357–40390 – correspondence of Bp. S. Morawski.

Ref. 40816–40817 – correspondence of Abp. Franciszek Wierchlejski.

Ref. 44155–44196 – correspondence of Rev. E. Podolski.

Ref. 49039–49062 – correspondence of Maurycy Mann.

Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv (CPAH)

fond 45 – correspondence of M. Dzieduszycki.

Printed sources

- Duński E., *Letters (1848–1856)*, edited and with an introduction by A. Begey and J. Komenda, Turin 1915.
- Jański B., *Diary 1830–1839*, read from the autograph and compiled by A. Jastrzębski, Rome 2000.
- Jański B., *Letters 1828–1839*, Edition 1978–1980. Resurrection Studies Commission Fr. B. Mieczkowski, C.R. Computer edition (2010–2011) Fr. W. Mleczko, C.R., R. Borowczyk, Rome 2011.
- Kajsiewicz H., *Letters 1833–1841*, vol. I, ed. T. Kaszuba, Rome 2004.
- Kajsiewicz H., *Letters 1842–1844*, vol. II, ed. T. Kaszuba, Rome 2004.
- Kajsiewicz H., *Letters 1845–1847*, vol. III, ed. T. Kaszuba, Rome 2005.
- Kajsiewicz H., *Letters 1848–1851*, vol. IV, ed. T. Kaszuba, Rome 2006.
- Kajsiewicz H., *Letters 1852–1854*, vol. V, ed. T. Kaszuba, Rome 2006.
- Kajsiewicz H., *Letters 1855–1858*, vol. VI, ed. T. Kaszuba, Rome 2007.
- Kajsiewicz H., *Letters 1865–1867*, vol. IX, ed. T. Kaszuba, Rome 2010.
- Kajsiewicz H., *Letters 1868–1869*, vol. X, ed. T. Kaszuba, Rome 2012.
- Kajsiewicz H., *Letters 1870–1873*, vol. XI, ed. T. Kaszuba, Rome 2014.
- Listy dotyczące fundacji na ziemiach polskich*, [Letters concerning foundations in Polish lands] vol. V, ed. M. Traczyński, Rome 1988.
- Semenenko P., *Letters 1835–1838*, vol. I, ed. J. Mrówczyński, Rome 1980.
- Semenenko P., *Letters 1838–1842*, vol. II, ed. J. Mrówczyński, M. Traczyński, Rome 1986.
- Semenenko P., *Letters 1842–1845*, vol. VII, ed. T. Kaszuba, Rome 2001.
- Semenenko P., *Letters 1846–1856*, vol. VIII, ed. L. Drózdź, Rome 2002.
- Semenenko P., *Letters 1857–1863*, vol. IX, ed. L. Drózdź, Rome 2003.

Studies

- Barańska A., *Kościół i przemiany religijności w historii Polski XIX wieku* [in:] *Historie Polski w XIX wieku*, ed. A. Nowak, vol. IV, Warsaw 2015.
- Iwicki J., *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, vol. I, 1836–1886, Katowice 1990; vol. II (1887–1932), Kraków–Kielce 2007.
- Iwicki J., *Resurrectionist Charism. A History of the Congregation of the Resurrection*, vol. III (1932–1965), Rome 1992.
- Iwicki J., *The First One Hundred Years. A study of the Apostolate of the Congregation of the Resurrection in the United States 1866–1966*, Rome 1966.
- Iwicki J., *Zmartwychwstańcy za Oceanem* [in:] *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, ed. Z. Zieliński, Katowice 1990, pp. 115–117.
- Janas E. T., Wahl J., *Dictionary of American Resurrectionists 1865–1990*, Chicago, Illinois 1991.
- Kalinka W., *Internat ruski XX. Zmartwychwstańców in Lwów, Lviv 1881*.
- Kardaś A., *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, Kraków 2006.
- Kardaś A., *Kajsiewicz in Kraków. W 200. rocznicę urodzin Hieronima Kajsiewicza (1812 – 7 XII – 2012)*, Kraków 2012.
- Kuzicki J., *Koncepcja działalności laikatu według Bogdana Jańskiego w kontekście zadań świeckich w Kościele katolickim* [in:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, ed. S. Urbański, Warsaw 2007, pp. 109–133.
- Kuzicki J., *Nieś wiarę i nadzieję na obcej ziemi. Polskie duchowieństwo katolickie w życiu religijnym i polityczno-społecznym Wielkiej Emigracji we Francji (1831–1863)*, Rzeszów 2014.
- Kuzicki J., *Orężem i pracą. Życie i działalność Walerego Wielogłowskiego (1805–1865)*, Rzeszów 2005.

- Kuzicki J., *Ruch ultramontański w Galicji w polskiej historiografii – stan i potrzeby badań* [in:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne stan i potrzeby badań*, ed. A. Kawalec, W. Wierzbieniec, L. Zaszkilniak, Rzeszów 2011, pp. 195–217.
- Kwiatkowski W., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1941.
- Matusik P., *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana 1814–1877*, Poznań 1998.
- Micewski B., *Bogdan Jański. Założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983.
- Micewski B., *Osobowy i terytorialny rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego* [in:] *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu* ed. Z. Zieliński, Katowice 1990, pp. 29–30.
- Mleczek W., *Instytucje edukacyjne zmartwychwstańców Zarys historii i działalności*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, Year XII, Number 12/2006, s. 173–176.
- Nabywaniec S., *Kościół greckokatolicki w Galicji w latach 1772–1848. Wybrane zagadnienia* [in:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, ed. A. Andrusiewicz, vol. IV, Rzeszów 2004, pp. 26–47.
- Obertyński Z., *Zmartwychwstańcy a Niepokalanki. Próba dokumentacji wzajemnej zależności*, vol. I–II, Warsaw 1950.
- Olszewski D., *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014.
- Osadczy W., Gieniusz A., *Unii i Polski ozdoba i chwala. Księża zmartwychwstańcy wobec kultu i kanonizacji św. Józefa*, Warszawa–Rzym 2020.
- Osadczy W., *Święta Rus. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007.
- Osadczy W., *Unia Triplex. Unia Brzeska w tradycji polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej*, Radzymin–Warszawa 2019.
- Osadczy W., *Zmartwychwstańcy wobec „kwesii ruskiej” w Galicji* [in:] *Zmartwychwstańcy: ku duchowemu odrodzeniu społeczeństwa, resurrectionists: towards the spiritual rebirth of society*, edited/edited by Fr. Wojciech Mleczek CR, Krakow 2015, pp. 161–181.
- Parot J. J., *Polish Catholics in Chicago, 1850–1920* [in:] *A Religious History*, Dekalb, Northern Illinois 1981.
- Perzyński M., *Zmartwychwstańcy w Polsce* [in:] *Zmartwychwstańcy w dziejach narodu*, ed. Z. Zieliński, Katowice 1990, pp. 92–93.
- Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, vols. I–IV, Cracow 1892–1896.
- Styk J., *Myśli o ojczyźnie i narodzie w „Dzienniku” Bogdan Jańskiego* [in:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, ed. S. Urbański, Warsaw 2007, p. 160.
- Szlachta B., *Historiozofia polskich ultramontanów*, „Historyka” 1994, vol. XXIV, pp. 41–56.
- Szlachta B., *Ład – Kościół – Naród*, Kraków 1996.
- Szlachta B., *Myśl polityczna polskich ultramontanów XIX w.*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” [Kraków] 1996, no. 2, pp. 31–57.
- Zieliński Z., *L’historiographie d’après-guerre de la papauté et des relations polono-vaticanes* [in:] *La science historique polonaise dans l’historiographie mondiale*, par. M. Leczyk, Wrocław–Warsaw–Cracow–Gdańsk 1990, pp. 113–133.
- Zieliński Z., *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995.
- Zieliński Z., *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, ed. Z. Zieliński, Katowice 1990.

Problematyka religijna w Galicji w świetle korespondencji założycieli zmartwychwstańców

Streszczenie

W artykule podjęto analizę korespondencji Bogdana Jańskiego, Hieronima Kajsiewicza i Piotra Semenienki. Poglądy pierwszych zmartwychwstańców związane były z ich planami osiedleńczymi w Galicji. Razily ich naganne zachowania duchownych, sztywna etykieta kościelna

wyrośla z ducha józefińskiego. Poprzez indywidualne działania, wystąpienia kaznodziejskie, rekolekcje, ćwiczenia duchowe dążyli do przezwyciężania negatywnych tendencji wśród duchowieństwa i wiernych galicyjskich. Ważną kwestią w analizowanej korespondencji były problemy wyznaniowe pomiędzy łacinnikami a unitami oraz religijność ludowa. Zmartwychwstańcy poprzez oddziaływanie na hierarchów greckokatolickich, wpływy na dworze papieskim inicjowali zbliżenie obu obrządków.

Słowa kluczowe: Wielka Emigracja, zmartwychwstańcy, religijność, stosunki wyznaniowe, korespondencja

Sabina Rejman

ORCID: 0000-0002-4863-6943
(University of Rzeszów, Poland)

The practice of faith in everyday life based on the metrical books of various denominations in the period of Galician autonomy (as illustrated by Rzeszów)

This article aims to highlight aspects of religious life based on metrical records. The research focuses on religious communities in Rzeszów: the Roman Catholic parish of Farna, the Jewish metrical district, and the Greek Catholic parish in Zalesie. In all of these communities, the choice of wedding dates was in accordance with the liturgical calendar, including holidays and fasting periods. Illegitimate births indicated that relationships typical of marriage were also established before the formal wedding ceremony. Illegitimate births were more common among Jews due to marriages concluded only according to their own ritual. Illegitimate births were also more prevalent in the urban-like Farna parish compared to the rural Greek Catholic parish, where their percentage was the lowest. Records of administering sacraments to the dying were also indicative of religiousness.

Keywords: Galicia, metrical records, religiosity, Latin Catholics, Greek Catholics, Jews.

Wojciech Giertych, a Dominican, emphasises that ‘classical theology values both faith and religiosity, but does not identify one with the other’ (transl. mine),¹ as faith is an attitude of openness to God and of moving towards him, made possible by supernatural grace. It takes place in the space where the human psyche and divine power meet and leads to a personal relationship with God. Religiosity, on the other hand, is the offering of due reverence to God, internally and externally through culturally conditioned gestures. It contributes to the perpetuation of social order.

In the past, in social life, less importance was attached to the individual experience of the God-human relationship and therefore to faith, but more to the

¹ W. Giertych OP, *Religijność a wiara*, “L’Osservatore Romano” 2019, no. 7/8, p. 58, <https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZS/osservatore/osservatore072019> [access: 27.02.2023].

daily observance of the precepts arising from it, i.e. religiousness. Not without significance was the fear not only of sin and its consequences for salvation, but also the fear of the condemnation by the public opinion, already experienced in the earthly life. An opportunity to see how these mechanisms worked among representatives of different faiths can be found in places where these communities existed in a common space, sometimes living together and sometimes side by side. Galicia is an example of such an area in which multiculturalism and multi-confessionalism was a characteristic feature. On a smaller scale, similar examples were Galician cities such as Rzeszów in Western Galicia.

According to the state census of 1910, there were 23 688 inhabitants, including 13 872 Latin Rite Catholics (58.6%), 8,785 Jews (37.1%) and 951 Eastern Rite Catholics (4.0%). Representatives of other faiths, 37 in number, made up only a fraction of a percentage (0.3). Compared to 1900, the number of Latin and Eastern Rite Catholics increased slightly (from 54.7% and 2.8% respectively) at the expense of the Jewish population (down from 42.1%). The proportion of other faiths remained virtually unchanged (0.4% in 1900).² This was a consequence of the inclusion within the administrative boundaries of the city of the Ruska Wieś municipality and the hamlets of the Staroniwa municipality (Wygnaniec, Psiarnisko, Podzamcze, Stajnie, Rudki) and the hamlet of the Drabinianka municipality (Maćkówka), which practically formed part of the city (especially Ruska Wieś), and their inhabitants, as argued by the City Council, benefited from various urban amenities without incurring any costs for their upkeep. These areas were inhabited mostly by Catholics of the Latin rite, which slightly changed the religious structure of Rzeszów.³

The Constitution of 1867 provided the subjects of Franz Joseph I with democratic rights and religious freedom, and the autonomy gained by Galicia enabled the development of self-governing institutions and gave impetus to the revival of social, national, cultural as well as religious life. This was experienced, to a greater or lesser extent, by the three largest religious communities in Rzeszów.

The largest was the Roman Catholic Farna Parish in Rzeszów. It had an urban-rural character, because apart from Rzeszów, it included the surrounding villages: Ruska Wieś (incorporated into the administrative borders of Rzeszów in 1902), Pobitno, Staroniwa, Załęże, Zwiężczyca, Wilkowyja⁴. The parish

² I. Weinfeld, *Ludność miejska Galicji i jej skład wyznaniowy (1881–1910)*, „Wiadomości Statystyczne o Stosunkach Krajowych”, ed. T. Pilat, vol. XXIV, z. 2, Lwów 1912, p. 32.

³ The incorporation was decided by the National Sejm on 24 June 1901, and the decision was approved by the National Department and the Governorate in March of the following year. See A. Codello, *Samorząd miasta Rzeszowa 1867–1914*, Lublin 1967, pp. 110–111.

⁴ *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis tum Saecularis tum Regularis Ritus Latini (1913)*, Przemyśl 1913, p. 181.

church of St. Adalbert and St. Stanislaus (since 1754)⁵ and part of the property such as the presbytery, garden, orchard, fish pond were located in the city centre on 3 Maja Street (in the past these were the outskirts of the parish cemetery, through the area of which now ran part of the new Imperial Road).⁶ In addition, the parish estate included a manor with a garden and plots of land located in Ruska Wieś – a total of over 93 hectares before 1914. The income of the parish was high, for example, in 1900 it was 1,662 zlotys. Only the cathedral parish in Przemyśl and the parishes in Przeworsk and Łańcut had higher ones at that time. It should be added, however, that some parsonage buildings were in a poor state of repair. This was partly due to the fact that parish priests involved in social activities did not have time to personally look after issues regarding property.⁷

During the autonomy period, the parish priest were Rev. Jan Gruszka (1860–1891), Rev. Stanisław Gryziecki (1892–1911) and Rev. Michał Tokarski (1911–1949).⁸ They were assisted in their pastoral work by vicars (in 1913, Rev. Stanisław Machnik and Rev. Stanisław Warchołowski). Also assigned to the parish were catechist priests teaching in Rzeszów schools (seven in 1913), retired priests (two) and priests temporarily performing other functions (one).⁹ Thus, the pastoral team was numerous, composed of educated people, performing multifarious and important functions in education and, oftentimes, participating in the social life of the city (e.g. as councillors in the city council, initiators and activists of companies and savings banks and merchants' associations).¹⁰ There were also various religious associations in the parish, usually also carrying out charitable activities, such as the Brotherhood of the Rosary, the Apostolate of the Heart of Jesus, the Holy Family, Sobriety, St. Vincent á Paulo, the Archconfraternity of the Blessed Sacrament.¹¹ In political matters, the clergy took a conservative stance and tried to restrain the radicalism of the popular movement led by Father Stanisław Stojałowski, while they strongly supported the national cause, which they expressed through participation in patriotic manifestations and anniversary celebrations.¹² As emphasised by J. Świeboda, the Church 'shook off its sealed inwardness and loyalist activities towards Austria

⁵ Ibid, p. 180.

⁶ Z. Budzyński, T.J. Filozof, *Parafia Farna* [in:] *Encyklopedia Rzeszowa*, editor-in-chief J. Draus, Rzeszów 2004, p. 420.

⁷ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe* [in:] *Dzieje Rzeszowa*, t. II, ed. F. Kiryk, Rzeszów 1998, p. 569.

⁸ Ibid, p. 534.

⁹ *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis... (1913)*, p. 181.

¹⁰ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, pp. 538–549.

¹¹ *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis... (1913)*, p. 181; J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, pp. 569, 585.

¹² Z. Budzyński, T.J. Filozof, *Parafia Farna...*, p. 420.

and made its presence felt in almost all areas of social life' (trans. mine)¹³ and the Farna parish in Rzeszów was an example of this.

The Jewish community also played an important role in the life of the city. The exact date of the appearance of Jews in Rzeszów is not known, but the preserved traces of their presence date back to the mid-16th century. The influx of Jews was favoured by the owners of the town, and the news of their favourable attitude prompted the Jewish inhabitants of the royal town of Przemyśl to seek better living conditions under the protection of private owners. Over time, restrictions on how they could function in the city, such as on where they could settle or their occupations, were lifted. Formally, full equality was guaranteed to Jews by the Constitution of 1867. The statute defining the rules of functioning of the Rzeszów community was obtained in 1880, and in 1890 it was adapted to the new governmental legal regulations.¹⁴ Jews resided in the north-eastern part of the city (east of Baldachówka Street, the Town Square, the synagogues, Kolejowa Street), moreover near the commercial squares (the Town Square, the marketplace) and the thoroughfares (Lwowska Street, the railway station). The community's property included the Old Town synagogue, next to which there was the seat of the religious kehilla (*Bet Hamidras*), a cheder (elementary school of religious nature) and a rabbinical school, as well as a house of prayer (*Klaus*) that also served as a lodging house. There was an old cemetery and an old Jewish hospital next to the Nowomiejska synagogue. A new cemetery was established on Czekaj (now Rejtana Street). A kosher slaughterhouse was located on Budy (now Kochanowskiego Street) and a bathhouse (mikvah) was located next to the synagogues.¹⁵ The Jewish metric district in Rzeszów also included the surrounding villages.¹⁶

The duties of the community rabbi during the autonomous period were performed by Tzvi Hersch Orenstein (1871–1873), Isaac Wallerstein (1874–1904), Natan Lewin (1905–1926).¹⁷ As in the Roman Catholic parish, religious brotherhoods and societies were active at the synagogues and the kehillah, for example *Hevra Bikur Holim* supporting the old and the sick, *Hevra Zekenin*, whose

¹³ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, p. 549.

¹⁴ W. Wierzbieniec, *Żydzi rzeszowscy* [in:] *Encyklopedia Rzeszowa*, editor-in-chief J. Draus, Rzeszów 2004, pp. 820–823.

¹⁵ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, p. 602.

¹⁶ These were: Błędowa Zgłobieńska, Boguchwała, Bratkowice, Bzianka, Cierpisz, Dąbrowa, Drabinianka, Kraczkowa, Krasne, Łąka, Łukawiec, Malawa with Wilkowyja, Miłocin, Mrowła, Niechobrz, Nosówka with Zabierzów and Kielanówka, Ruska Wieś, Staromieście, Staroniwa, Świlcza, Terliczka, Trzciana, Woliczka, Wólka pod Lasem, Zaczernie, Zwiężczyca. See: K. Ożóg, *Ruch naturalny ludności żydowskiej w okręgu metrykalnym w Rzeszowie w latach 1842–1943*, „Prace Historyczno-Archiwalne” 2014, vol. XXVI, p. 68.

¹⁷ *Ibid*, p. 534.

members visited old people's homes, *Hevra Gemilath Hesed* helping the poor, an orphanage.¹⁸ Intellectual movements among Jews in the nineteenth and twentieth centuries were clearly seen also in Rzeszów: Haskalah, which aimed to bring Jews closer to the culture of their countries of residence, and the assimilation movement derived from it; mystical Hasidism, which assumed that in contacts between the Creator and man the function of intermediary is performed by a tzaddik endowed with special grace; Zionism promoting the idea of establishing a Jewish state in Palestine.¹⁹ The ideas of these movements were often at odds with each other, and mitigating the conflicts that arose from them and plagued the Jewish community required great tact and diplomacy on the part of the Rzeszów rabbis.²⁰ The intellectual potential of the Jewish community extended beyond the borders of the city and Galicia, its representatives were recognised and respected and, in the opinion of many, 'Rzeszów was above all the centre of world Hasidism' (transl. mine).²¹

Compared to the previously mentioned religious communities (Roman Catholic and Jewish), the importance and range of influence of the Greek Catholic parish was much smaller, which was mainly due to its considerably lower population. The parish proper, belonging to the Kańczuckie deanery of the Greek Catholic Diocese of Przemyśl, had an Orthodox church in Zalesie, a village 5 km from Rzeszów.²² In addition to Zalesie (321 worshippers in 1913), the parish proper included the neighbouring Biała (869) and Matysówka (112). The parish also included residents of the cities of Rzeszów, Tarnów, Kolbuszowa, Tyczyn, Łańcut and Ropczyce (1,020 people, including 664 Royal and Imperial Army soldiers of the Greek Catholic religion, stationed in Rzeszów) and the surrounding villages (50 people). The number of worshippers amounted to a total of 2,160.²³ The parish was thus situated somewhat on the outskirts of Rzeszów, and almost half of the worshippers lived in dispersion, which facilitated the process of Polonisation. The church probably existed as early as the 14th century and was one of the oldest in the Polish-Ruthenian borderland. Attempts to convert it into a Roman Catholic church only came to fruition in 1946, when, as a consequence of migration movements, the parish was liquidated.²⁴ The parish property in 1913 consisted of 15 morgens of fields, 12 morgens of meadows

¹⁸ Ibid, p. 603.

¹⁹ W. Wierzbieniec, *Żydzi rzeszowscy...*, pp. 820–823.

²⁰ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, pp. 604–606.

²¹ Ibid, p. 606.

²² *Shimatism' Vsego Klira Greko-Katoličeskogo Eparhij Soedininyh' Peremyskoj, Samborskoj i Sanočkoj na God' ot' Rozd. Hr. 1913*, Peremysli, p. 174.

²³ *Shimatism' Vsego Klira Greko-Katoličeskogo Eparhij... 1913*, p. 174.

²⁴ J. Malczewski, *Cerkiew w Zalesiu* [in:] *Encyklopedia Rzeszowa*, editor-in-chief J. Draus, Rzeszów 2004, pp. 59–60.

and gardens, 2 morgens and 1,036 fathoms of pasture,²⁵ 8 piles of wood and other contributions in kind (rye, wool), as well as a state subsidy of more than 830 crowns, paid to parishes with modest incomes according to the established rates.²⁶ In 1889, a new Neo-Romanesque brick church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary was built in Zalesie. It was consecrated in 1894 by Bishop Julian Pełesz.²⁷ The following confraternities were active at the parish: rosary, sobriety, Apostolate of Prayer. The Greek Catholics celebrated the same feasts as the Latin Catholics, only with a two-week delay, and the celebration itself had different forms, which was clearly visible, for example, on the Feast of Jordan, which for the Latin Catholics functioned under the name of Epiphany.²⁸

The parochial Greek Catholic priests were successively: Julian Hanasiewicz (1849–1881), Dr Dmitry Bilinskiy (1882–1887), Jan/Iwan Nehrebecki (1888–1906) and Jan Kamiński (from 1907).²⁹ Their example shows the impact of growing nationalistic tendencies among the Ruthenians on the Greek Catholic clergy, and through them on the parishioners – in Zalesie predominantly Polish. Julian Hanasiewicz represented the attitude of *Gente Ruthenus, natione Polonus*, and his family rendered great service to the development of Polish culture and the independence movement during the January Uprising. Dymitr Biliński, who came from Przemyśl, came into conflict with the Roman Catholic parish priest from Słocina, whom he accused of stealing “souls”. Jan/Iwan Nehrebecki was active in Ruthenian organisations, he organised the teaching of the Ruthenian/Ukrainian language for children at the presbytery, and lectures on Ukrainian national issues were held in the church. Jan Kamiński arranged a reading room for “Prosvita” in the house next to the vicarage. Services for soldiers of Ruthenian origin serving in regiments stationed in Rzeszów were given a national character. However, these actions did not fundamentally change the pro-Polish attitude of the faithful, but “only sowed ferment and unrest in a few cases”.³⁰

The life of these three religious communities was reflected in the metrical books kept by each of them, in which births and baptisms or circumcisions, marriages and deaths of their members were recorded. The obligation to keep them in the universal Church was imposed by the Council of Trent in 1563.

²⁵ The Lower Austrian morgen was 1,600 Viennese square fathoms, which was 5,755.4 square meters. I. Ihnatowicz, A. Biernat, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warsaw 2003, p. 46.

²⁶ *Shimatism' Vsego Klira Greko-Katoličeskogo Eparhij... 1913*, p. 174, J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, p. 570.

²⁷ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, pp. 559–560.

²⁸ *Ibid.*, p. 600.

²⁹ *Ibid.*, pp. 534, 550, 598.

³⁰ J. Świeboda, *Stosunki wyznaniowe...*, p. 552.

The Austrian state in the Polish territories, which were seized as a result of the partitions, reformed the method of registration (in 1776 and 1782) giving it the rank of state documentation, and the clergy of various denominations the status of civil servants.³¹ The metrics relate directly to demographic processes and characterise the natural movement, but the record forms also provide general information about their socio-behavioural conditions, which can become the basis for presumptions about, among other things, how religious precepts were followed in everyday life. The proportion of out-of-wedlock births, the seasonal distribution of weddings and the question of the provision of sacraments to the dying for their last journey (in the case of Catholics of the Latin and Eastern rites) were used as a way to make indirect inferences regarding the final data.

The metric books of the Parish of Farna constitute a group No. 1132 of the *Roman Catholic Parish Registry Records of Rzeszów*, consisting of 18 units.³² The extreme dates are 1854–1947, but there are gaps in the records, especially for the period of the Second Republic. A serious difficulty with some of the books is that they are too deeply stitched together, making it impossible to read some of the metrics in their entirety. The order of the villages in the parish also changes, partly as a result of administrative changes, which also complicates orientation in the records, some of which are repeated while others are omitted. These books formed the basis for the analysis of births and names given at baptism to children, deaths, the second demographic transition taking place in Rzeszów.³³ The archives has been made available as scans.

The metrics of the Jewish community can be found in the group No. 533 of *Israelite Metric Office in Rzeszów*, which includes 74 units.³⁴ The extreme dates mark the years 1842–1942, but the year 1842 is only reached by death metrics. The registration of births and deaths is in the form of bound books, while marriages are in the form of deeds. The sources have been partly scanned. On their basis, the natural movements of the Jewish population in the given period were

³¹ Z. Budzyński, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, vol. 1, Przemysł–Rzeszów 1993, pp. 162–163.

³² State Archive in Rzeszów (AP), archive no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymsko-katolickiej w Rzeszowie*.

³³ S. Rejman, *Imiona nadawane dzieciom w rzeszowskiej parafii farnej na początku XX wieku*, „Przeszłość Demograficzna Polski. Studia i materiały” 2017, vol. 39, pp. 253–282; S. Rejman, *The First Demographic Transition in Galicia as an element of modernisation – Rzeszów against the background of the largest cities in Galicia: Lviv and Kraków*, “Galicia. Studia i materiały” 2021, no. 7, pp. 327–342; S. Rejman, *Urodzenia w Ruskiej Wsi (parafia farna w Rzeszowie) w latach 1880–1900*, „Limes. Studia i materiały z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej” 2018, no. 11, pp. 144–159; S. Rejman, *Zgony i ich uwarunkowania w parafii farnej w Rzeszowie w latach 1876–1913 w kontekście pierwszego przejścia demograficznego*, „Przeszłość Demograficzna Polski. Studia i materiały” 2018, vol. 40, pp. 245–272.

³⁴ State Archive in Rzeszów (AP), archive no. 533 *Urząd Metrykalny Izraelicki w Rzeszowie*.

characterised by Karolina Ożóg, who also analysed them in terms of the first demographic transition.³⁵

After the liquidation of the Greek Catholic parish in Zalesie, the parish archive was dispersed and is now located in at least three places: State Archive in Rzeszów,³⁶ in the Registry Office in Rzeszów³⁷ and in the Registry Office in Tyczyn.³⁸ Pursuant to *the Law on Civil Status Records* Article 28,³⁹ civil status records and collective records of civil status registration are kept by the head of the civil status office for a period of 100 (birth records; collective records of civil status registration regarding birth) or 80 years (marriage certificates; death certificates; collective records of civil status registration regarding marriage and death). After this time and before civil status records and collective records of civil status registration are transferred to the relevant state archive, they are made available by the head of the civil status office according to the rules set out in the Act of 14 July 1983 on the national archival resource and archives.⁴⁰ These deadlines are calculated from the date of the last entry in a given metric book. These legal conditions are a significant impediment and sometimes prevent access to relevant data, which makes any assistance in accessing them all the more worthy of praise. For the purposes of this article, summarised data from the Registry Office in Rzeszów were obtained courtesy of and with the help of its staff.⁴¹

For the analysis, the ten-year period 1904–1913 was chosen, i.e. the time before the outbreak of the First World War ending the long nineteenth century, in which symptoms of the first demographic transition taking place in Galicia

³⁵ The author also used the metric books of the Jewish religious community stored at the Registry Office in Rzeszów. See: K. Ożóg, *Ruch naturalny ludności żydowskiej w okręgu metrykalnym w Rzeszowie w latach 1842–1943*, „Prace Historyczno-Archiwalne” 2014, vol. XXVI, pp. 67–100.

³⁶ State Archive in Rzeszów (AP), archive No. 1319 *Akta stanu cywilnego Parafii Greckokatolickiej w Zalesiu*, extreme dates 1880–1903, available in the form of scans.

³⁷ Civil Registry Office in Rzeszów, *Wykaz ksiąg stanu cywilnego będących w zasobach archiwalnych USC w Rzeszowie, Księga urodzeń 1903–1945 – Biała (Greek Catholic), Księga małżeństw 1906–1945 – Biała (Greek Catholic), Księga zgonów 1888–1945 – Zalesie (Greek Catholic)*. In addition, there are items in the list where it is not indicated which denomination they refer to. See <https://bip.erzeszow.pl/273-urząd-stanu-cywilnego/2093-informacje-o-wydziale.html> [access: 30.09.2022].

³⁸ There is no list of metric books in the resources of the Civil Registry Office in Tyczyn.

³⁹ *Law on Civil Status Records* [Prawo o aktach stanu cywilnego], Journal of Laws 2018, item 2224, with further amendments.

⁴⁰ *Act on the National Archive Resource and Archives* [Ustawa o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach], Journal of Laws 2019, item 553, as amended.

⁴¹ Special thanks to Mr Jerzy Wiktor, Head of the Registry Office in Rzeszów, his deputy Ms Marzena Czach-Szaro and all those who contributed to the compilation of the statistics provided in the letter of 8.09.2022.

could be seen. Practical considerations were also decisive – overlapping series of data (with some gaps) for the three religious communities.

Out-of-wedlock births were a visible sign of the transgression of the commandments of the Decalogue (the sixth or ninth) and the establishment of a relationship ascribed to marriage outside of it. This fact usually could not be concealed and the condemnation of public opinion fell on the mother and the born child. The offspring was often accompanied by negative terms referring to their origin from an extramarital union until their death. The father most often remained unknown in the case of the Latin Catholic and Greek Catholic denominations. The situation was different in the case of the Jewish population, who often entered into ritual marriages without them being officially registered, so that the children born of these unions had the status of being extramarital, although the father acknowledged his paternity. Parents were also able to complete the formalities by marrying in the form prescribed by law, which enabled the legitimacy of the offspring.

In the parish of Farna in Rzeszów between 1904 and 1913 (excluding the year 1907), there were 5,846 births, of which in the city alone there were 3,855 and in the villages belonging to the parish 1,991. There were a total of 640 extra-marital births, which accounted for about 11% (an average of 71 per year). However, there was a marked discrepancy between the town, where the percentage averaged 14%, and the villages, where it was much lower, with an average of 5%. There were also differences between villages, with the lowest percentage of illegitimate births recorded in Wilkowyja (average 3.30%) and Zwiężczyca (3.67%), higher in Pobitno (5.01%) and Załęże (5.72), and the highest in Staroniwa (6.07%).⁴² The city provided far more opportunities to cross the standard boundaries set by morality. It provided greater anonymity, in the countryside the social control of family, neighbours and the local community was more influential, and the judgement formed by it was more respected. The city also offered a richer range of cultural entertainment and social gatherings, providing opportunities for private relationships. The presence of two socio-professional groups, namely servants, coming from the surrounding villages in search of work, and soldiers from the regiments stationed in Rzeszów (the 6th Uhlan regiment, the 40th and 17th infantry regiments)⁴³ also increased the rate of extra-marital births. Female servants were furthermore exposed to unwanted advances from their employers, and the only effective form of defence would

⁴² Data calculation based on raw statistical material.

⁴³ For more on this subject see: J. Majka, *Garnizon Rzeszów w latach 1918–1939*, Rzeszów 2005; S. Szuro, *Informator statystyczny do dziejów społeczno-gospodarczych Galicji. Ludność wojskowa Austro-Węgier rekrutująca się i stacjonująca na terenie Galicji w latach 1869–1913*, Kraków 1990, pp. 84–87.

have been to resign from their jobs, which most could not afford, and there was no guarantee that a new post would protect them from such dangers.

In the Greek Catholic parish of Zalesie, 588 births were recorded in the years in question, including 19 out-of-wedlock births (an average of just under 2 out-of-wedlock births per year), an average of just over 3%. The rural nature of the parish and the decidedly smaller number of worshippers and births (almost tenfold), as well as the lower accessibility to urban attractions, were conducive to the observance of morality. There were years when extramarital births did not occur at all (1906, 1909) or there were isolated cases (1907, 1912).

In the Jewish metric district, the proportion of extramarital births was significantly higher – out of 2,251 births between 1904 and 1910, 883 took place in extramarital unions, which accounted for 39% and translated into an average annual number of 126 extramarital births. This high rate was due to the way in which Jews treated the obligation to marry in front of an official – a metrician – or rather to complete the formalities and registration required by law. What was deemed essential was the ritual wedding concluded in the face of God and the Jewish community – meanwhile, for the wedding to be valid in the face of civil law, the presence of a rabbi was required. According to M. Śliż, “the different role of the rabbi, or rather its irrelevance for the legitimacy from the religious point of view of the nuptial rite, was the cause of numerous irregularities”.⁴⁴ The fact that, in fact, the children recorded as extramarital came from ritual marriages is evidenced by the fact that the father’s details were recorded in almost half of the cases (the percentage ranged from 37 to 49% depending on the year, the highest being at the beginning and end of the analysed period). If those births with no record of the father’s details were treated as extramarital births, their percentage would continue to be high, averaging almost 17% (383 extramarital births without the father’s entry out of 2,251 total births). This figure is more in line with the 14% of extra-marital births in Rzeszów in the Farna Parish, but still significantly higher than the 11% for the parish as a whole. The lower percentage was influenced by the villages belonging to the parish, where extra-marital births were fewer, but the Jewish metric district also included villages. It is to be presumed that in this 17% some of the births may also have come from ritually contracted marriages.

For Latin Rite and Eastern Rite Catholics, the percentage of extra-marital births in the annual distribution remains more or less the same, increasing or decreasing; however, these changes do not translate clearly into an upward or downward trend. In the case of the Jewish population, the changes look similar

⁴⁴ M. Śliż, *Galicyscy Żydzi na drodze do równouprawnienia 1848–1914. Aspekt prawny procesu emancypacji Żydów w Galicji*, Kraków 2006, p. 131.

with the exception of 1904, which is characterised by a higher value that deviates markedly from the other years (Table 1). On the other hand, in the case of extra-marital births, for which there is no father data, a clearly higher percentage is displayed in 1904 and 1910, the first and last of the analysed years. Thus, in the three described religious communities, extra-marital births were a constant feature of their lives and there was no indication of impending change.

Table 1. Extra-marital births in Rzeszów between 1904 and 1913 by religion

Year	Roman Catholic Parish of Farna								
	Rzeszów			All villages in total			The whole parish		
	Total number of births	including extra-marital	i.e. %	Total number of births	including extra-marital	i.e. %	Total number of births	including extra-marital	i.e. %
1904	425	65	15,29	215	12	5,58	640	77	12,03
1905	402	59	14,68	209	10	4,78	611	69	11,29
1906	354	64	18,08	221	7	3,17	575	71	12,35
1907	No reliable data								
1908	404	49	12,13	204	10	4,90	608	59	9,70
1909	453	55	12,14	207	10	4,83	660	65	9,85
1910	422	57	13,51	224	12	5,36	646	69	10,68
1911	470	63	13,40	216	15	6,94	686	78	11,37
1912	460	60	13,04	258	10	3,88	718	70	9,75
1913	465	71	15,27	237	11	4,64	702	82	11,68
Average	428	60	14,17	221,22	10,8	4,90	649,6	71	10,97
Total	3855	543	x	1991	97	x	5846	640	x

Greek Catholic Parish in Zalesie				Jewish religious community					
Year	Total number of births	including extra-marital	i.e. %	Total number of births	including extra-marital	i.e. %	including acknowledgement of paternity	including without acknowledgement of paternity	i.e. % (of all births)
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1904	57	2	3,51	346	155	44,8	79	76	21,97
1905	61	2	3,28	314	119	37,9	66	53	16,88
1906	55	0	0,00	322	126	39,13	77	49	15,22
1907	59	1	1,69	326	127	38,96	74	53	16,26
1908	65	4	6,15	303	116	38,28	68	48	15,84
1909	62	0	0,00	325	120	36,92	75	45	13,85

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1910	60	3	5,00	315	120	38,1	61	59	18,73
1911	62	3	4,84	-	-	-	-	-	-
1912	47	1	2,13	-	-	-	-	-	-
1913	60	3	5,00	-	-	-	-	-	-
Average	58,80	1,90	3,16	321,57	126,14	39,16	71,43	54,71	16,96
Total	588	19	x	2251	883	x	500	383	x

Source: State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Rzeszowie* [Files of the civil registry office of the Roman Catholic parish in Rzeszów], File no. 5, 8, 10, 12; State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 533 *Urząd Metrykalny Izraelicki w Rzeszowie* [The Jewish Metric Office], File no. 70, 72, 74; Civil Registry Office in Rzeszów, Registry of Births 1903–1945 – *Biała (Greek Catholic)* – based on the specification of data submitted in a letter of 8.09.2022.

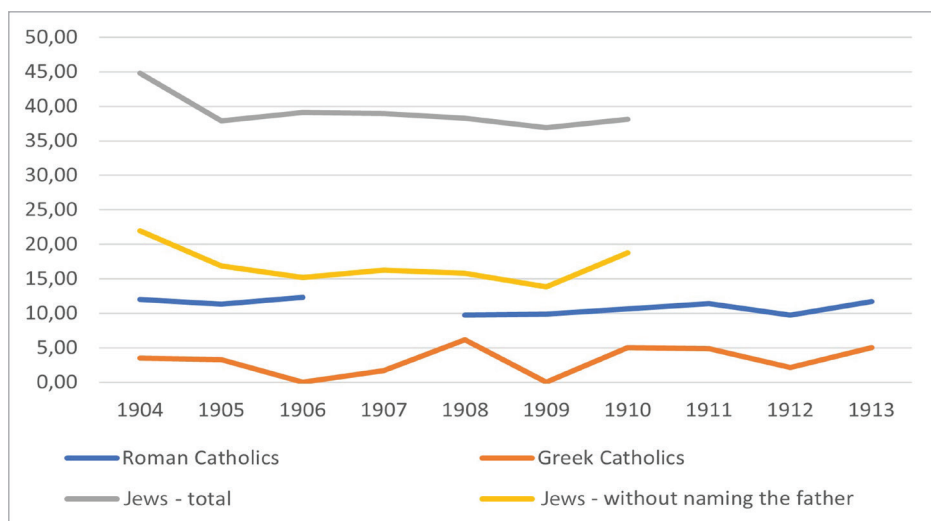


Chart 1. Percentage of extra-marital births in Rzeszów between 1904 and 1913 by religion

Source: State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Rzeszowie*, File no. 5, 8, 10, 12; State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 533 *Urząd Metrykalny Izraelicki w Rzeszowie*, File no. 70, 72, 74; Civil Registry Office in Rzeszów, Registry of Births 1903–1945 – *Biała (Greek Catholic)* – based on the specification of data submitted in a letter of 8.09.2022.

In all religious communities, the wedding was an important event for the newlyweds, their families and the community as a whole, which was often involved to a greater or lesser extent in the event at its various stages. The date of the wedding was determined on the basis of personal considerations, but, above all, on the basis of an established custom that took into account the religious

norms in force as well as practical considerations regarding the organisation of the ceremony. In the liturgical year, there were months in which weddings were either inadvisable or forbidden due to holidays or fasts. In the case of Latin or Eastern Rite Catholics, these were Advent (December) and Lent (March and April, sometimes February due to Easter being a moveable feast, with a two-week postponement in the case of Greek Catholics). In the case of Jews, fasting periods were December-January (commemorating the siege of Jerusalem), June-July (commemorating the capture and destruction of Jerusalem by Nebuchadnezzar in 586 BC and by Titus in 70 AD), July-August (commemorating the capture and destruction of the two temples).⁴⁵ In addition, the major religious festivals required the believers to focus on the celebration, which was not conducive to ‘tying the knot’ or organising weddings.

Catholics of both rites followed the precepts of the religion. In the Farna parish, 989 couples were married between 1904 and 1913. However, the year 1905 was excluded from the analysis because dates were illegible for some of the records, making it impossible to examine the seasonal distribution. As a result, 912 metrics were left for examination. In March, there were either no or few weddings at all (7 in total), in April slightly more (30), but their number clearly did not reach the values of the other months (with a monthly average of 76 weddings). In December, weddings were virtually non-existent (there were 4 such cases in the analysed time frame). On the other hand, the peak of weddings traditionally fell on the autumn period (September, October and November), which was typical for rural communities – although the parish had an urban-rural character – and at the time of the carnival (January-February). There were 101 weddings in the Greek Catholic parish of Zalesie between 1904 and 1913. Their seasonal distribution was similar to that of the Farna parish, with a notable shift in the timing in relation to Latinists. For this reason, there were few weddings in January, while February had the highest seasonal rate of the year at 290 (23 weddings). There were no weddings at all in March, just like in December. The autumn accumulation was spread over September, October and November (a total of 46 marriages). Compared to Latinists, a lot of marriages were also concluded in July, also a time of the Kupala festival (equivalent to Midsummer night).⁴⁶

The Jewish liturgical year and therefore the seasonal distribution of weddings were different. As with the seasonality of births, the distribution of weddings is characterised by less variation throughout the year than for Catholics.

⁴⁵ I. Ihnatowicz, A. Biernat, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 2003, p. 33; M. Siemieński, *Księga świąt i obyczajów żydowskich. Było, minęło...*, Warszawa 1993, p. 95.

⁴⁶ M. Łesiów, *Lipiec w ludowo-religijnej tradycji Ukraińców*, <https://grekokatolicy.pl/grekokatolicy/lipiec-w-ludowo-religijnej-tradycji-ukraincow/> [access: 7.10.2022].

Many holidays were movable, so the seasonal distribution of weddings is not so clear-cut. The lowest number of weddings occurred in May (26 out of 593) and October (28). Holidays rather than fasting times were an obstacle. In May-June, Jews celebrated Shavuot, a holiday associated with ancient agricultural customs and the commemoration of the revelation of the Torah. September and October, on the other hand, were marked by several festivals: Rosh Hashanah, or New Year's Day, Yom Kippur (Day of Atonement), Sukkot (Feast of Booths).⁴⁷ The highest number of weddings was celebrated in June (80, seasonality indicator 164), which would indicate the urban nature of the Jewish community, entangled in urban activities and therefore having free time during the summer field-work period. August was also a popular choice (58 weddings). A large number of weddings also took place in December (67, seasonality indicator 133), which significantly differentiated the Jewish community from the Catholics. The joyous and family festival of Hanukkah fell on November-December. At the beginning of the year, February and March were slightly more popular than average (52 weddings each). These months included the Jewish carnival (Purim), which contrasted with the Lenten season for Catholics.

Table 2. Marriages and seasonality rate of marriages in Rzeszów between 1904 and 1913 by religion

Month	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	Total
Roman Catholics													
Number of births	89	136	7	30	67	57	47	58	77	142	198	4	912
Seasonality indicator	114	191	9	40	86	75	60	74	102	182	262	5	1200
Greek Catholics													
Number of births	4	23	0	3	4	6	10	5	13	18	15	0	101
Seasonality indicator	46	290	0	36	46	71	115	57	154	207	178	0	1200
Jews													
Number of births	48	52	52	36	26	80	50	58	43	28	53	67	593
Seasonality indicator	95	113	103	74	51	164	99	115	88	56	109	133	1200

[Note – data for Roman Catholics without 1905]

Source: State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 1132 *akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Rzeszowie*, File no. 15–16; State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 533 *Urząd Metrykalny Izraelicki w Rzeszowie*, File no. 7–13; Civil Registry Office in Rzeszów, Registry of Marriages 1903–1945 – *Biała (Greek Catholic)* – based on the specification of data submitted in a letter of 8.09.2022.

⁴⁷ I. Ihnatowicz, A. Biernat, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 2003, p. 33; M. Siemieński, *Księga świąt i obyczajów żydowskich. Było, minęło...*, Warszawa 1993, p. 95.

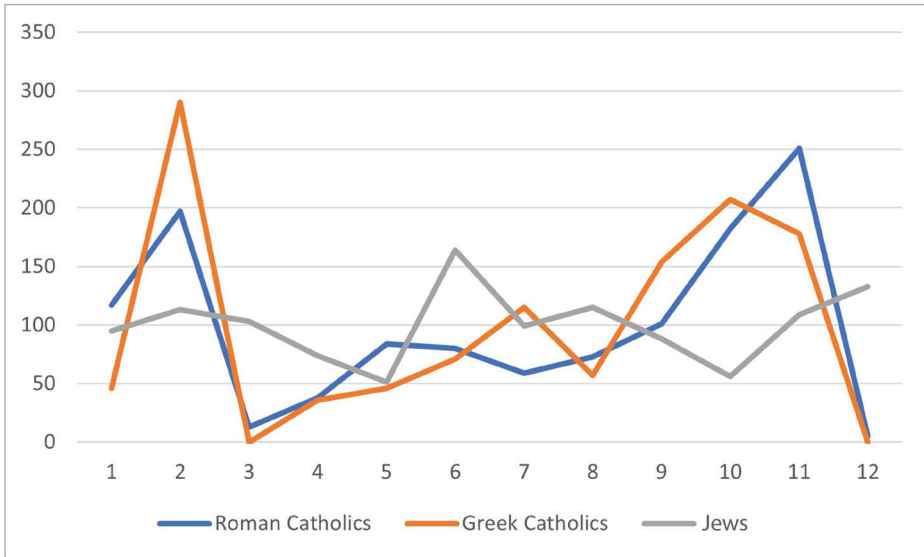


Chart 2. Marriage seasonality indicator by religion in Rzeszów between 1904 and 1913

Source: State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Rzeszowie*, File no. 15–16; State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 533 *Urząd Metrykalny Izraelicki w Rzeszowie*, File no. 7–13; Civil Registry Office in Rzeszów, Registry of Marriages 1903–1945 – *Biała (Greek Catholic)* – based on the specification of data submitted in a letter of 8.09.2022.

On the threshold of death, questions of the final settlement of matters between God and man in the perspective of eternal life took on special significance. But they were also important for the family – the pious departure of a member of the family from this world was in line with public expectations, while death in other circumstances gave cause for scorn, and the deceased and his family became the subject of all sorts of suspicions.

With regard to Catholics, the formula in the book of the dead which reflected whether the death had occurred in accordance with the notion of a good death was the annotation *Sanctis Sacramentis provisus* (provided with the holy sacraments, which was abbreviated *SS. prov.*), or alternatively *non provisus*. This applied to people who had already made their first confession and communion, or at least had a discernment of good and evil, i.e. people over the age of seven – the youngest for whom the information about the provision of sacraments for the last journey was recorded were 8 years old.⁴⁸

⁴⁸ D. Pietras, *Ostatnie sakramenty w życiu katolika – Namaszczenie chorych*, <http://pietras-dawid.pl/kazania-konferencje/pisane/wiecznosc/ostatnie-sakramenty-w-zyciu-katolika> [access: 11.10.2022].

In the case of Jews, there was no relevant formula in the books of the dead, so this issue cannot be analysed. According to Karolina Ożóg, between 1902 and 1911, the annual average of deaths in this community was just over 152.⁴⁹ There was a custom according to which members of the *Chevra Kadisha* (Holy Brotherhood of the Last Service) appeared at the bed of the deceased. Their task was to wash the corpse, carry it to the grave and bury it. The funeral had to be organised as soon as possible.⁵⁰

Table 3. Deaths of Greek Catholics in the Zalesie parish between 1904 and 1913 according to records of provided holy sacraments

Year	Total number of deaths	Records of people over 7 years of age					
		SS provisus	i.e. %	non provisus	i.e. %	No data	i.e. %
1904	33	0	0,00	0	0,00	14	42
1905	38	0	0,00	0	0,00	15	39
1906	39	0	0,00	0	0,00	12	31
1907	37	0	0,00	0	0,00	16	43
1908	33	0	0,00	0	0,00	16	48
1909	39	0	0,00	0	0,00	11	28
1910	44	0	0,00	0	0,00	20	45
1911	34	0	0,00	0	0,00	16	47
1912	29	0	0,00	0	0,00	14	48
1913	30	0	0,00	0	0,00	13	43
Total	356	0	0,00	0	0,00	147	41

Source: Registry of Deaths 1903–1945 – *Zalesie (Greek Catholic)* – based on the specification of data submitted in a letter of 8.09.2022.

In the Greek Catholic parish of Zalesie between 1904 and 1913, out of 356 persons who died between 1904 and 1913, those over 7 years of age accounted for 41%. In no case, however, was there any information on whether or not they had been supplied with sacraments. It is presumed that this meant that such provision took place and was taken for granted. D. Olszewski points out that according to the sources, “three sacraments: baptism, marriage and anointing

⁴⁹ In the years 1842–1941 this was one of the lowest averages, with a lower value only in the period of the Second Republic in the years 1922–1931 – an average of 116 deaths per year. See: K. Ożóg, op. cit., p. 88.

⁵⁰ M. Siemiński, op. cit., p. 93.

of the sick were administered to the faithful regularly”.⁵¹ However, it cannot be ruled out that the summoning of a clergyman was avoided for fear of death, which was to be heralded by his appearance.⁵²

The records of the Farna parish in Rzeszów are the basis for the inference. Between 1904 and 1913, 3,335 deaths were recorded there. At the beginning of this period, differences in the approach to recording information about the provision of the sacraments to the dying persons are evident. In 1904, the formula *SS. provisus* or *non provisus* was recorded until mid-July, thereafter the question was not referred to, as it was throughout 1905. In 1906 and 1907, records appeared inconsistently: they were recorded only at some times. Systematic record-keeping was restored from mid-May 1908. Persons over 7 years of age accounted for a total of one third of the deceased (1,115 persons, or 33.4%). The vast majority (almost 29%) departed this world after being supplied with the sacraments. For 132 of the deceased (almost 4%) no information is available. *Non provisus* was recorded for 23 people (just over 0.5%). This formula was used reluctantly, as if it could determine the eternal life of the deceased already on earth. Obviously, there were cases of suicide or sudden death caused by heart disease, internal bleeding or accidents. More often, however, an attempt was made to soften the impact by emphasising that the death was unexpected. No mention was then offered about the provision of holy sacraments. Such cases also concerned people suffering from chronic illnesses (e.g. tuberculosis) or senile dementia, where the patient’s condition deteriorated unexpectedly and the family, accustomed to the patient’s infirmity, failed to react in time to call a priest. Suicide cases were also sometimes left unreported. The apparent great caution and even avoidance of the form *non provisus* in the records shows that the moment of transition from life to death was taken very seriously and care was taken to ensure that it took place in accordance with the idea of a good death. An important element of this was the sacraments, which were intended to preserve the dying person from eternal damnation and to lead him, through purgatory, to heaven. However, “the Catholic Catechism was clear: This Sacrament [of the Last Anointing] is not necessarily necessary for salvation, but it must not be neglected”.⁵³

⁵¹ D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, p. 165.

⁵² This attitude of the Uniates in the Chełm eparchy a century earlier is mentioned by W. Bobryk. See: idem, *Świadomość religijna ludności unickiej na terenie eparchii chełmskiej w XVIII wieku* [in:] *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*, scientific edition by W. Walczak, Białystok 2010, p. 11.

⁵³ P. Gasparri, *Katechizm katolicki*, from the fourth Latin edition translated by x. J. Korzonkiewicz, Warsaw 1941, p. 165.

Table 4. Deaths in the Parish of Farna in Rzeszów between 1904 and 1913 according to records of provided holy sacraments

Year	Total number of deaths	Children up to 7 years of age	i.e. %	SS provisus	i.e. %	non provisus	i.e. %	No data	i.e. %
1904	344	253	73,55	77	22,38	8	2,33	6	1,74
1905	347	No records							
1906	333	320	96,10	5	1,50	3	0,90	5	1,50
1907	300	289	96,33	7	2,33	-	0,00	4	1,33
1908	297	173	58,25	110	37,04	3	1,01	11	3,70
1909	308	120	38,96	163	52,92	5	1,62	20	6,49
1910	309	136	44,01	149	48,22	2	0,65	22	7,12
1911	296	101	34,12	173	58,45	1	0,34	21	7,09
1912	392	227	57,91	149	38,01	0	0,00	16	4,08
1913	409	254	62,10	127	31,05	1	0,24	27	6,60
Total	3335	1873	62,37	960	28,79	23	0,69	132	3,96

Source: State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymsko-katolickiej w Rzeszowie*, File no. 11.

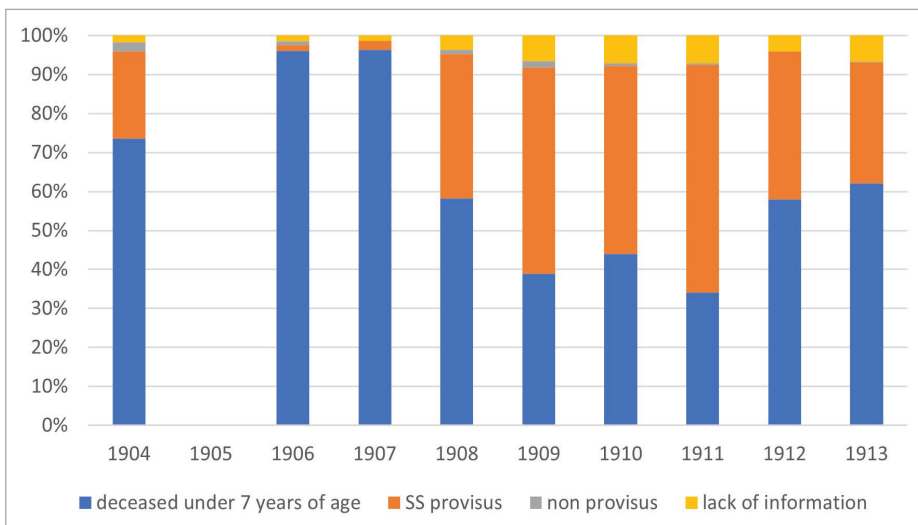


Chart 3. Deaths in the Parish of Farna in Rzeszów between 1904 and 1913 according to records of provide holy sacraments [%].

Source: State Archive in Rzeszów (AP), archives no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymsko-katolickiej w Rzeszowie*, File no. 11.

Summary

The picture of the religiosity of the three religious groups, reconstructed on the basis of the metrical books, is of an indirect nature, as the records concerned demographic facts, while conclusions about the adherence to religious precepts were derived from the circumstances that accompanied these events. On the other hand, the value of the source is its large-scale character and the fact that it shows religiousness in its practical rather than declarative dimension. It should also be remembered, as T. Wiślicz emphasises, that religiosity “played an essential role as a factor, organising the local community by giving it a ceremonial and ideological basis for functioning”.⁵⁴ The fear of God’s wrath and the condemnation of public opinion complemented each other, which was particularly evident at the most important moments in a person’s life, such as birth, marriage and death. The decision to get married, entailing the decision as to which month should be chosen for this special event, depended on the preferences of the newlyweds.

In all three faith communities, they took into account the holidays and fasts of the liturgical year. In addition to religious considerations, social considerations also weighed in – family and neighbours were invited to the wedding, who would probably have declined the invitation had it taken place at an unfavourable period of time. The wedding was not always the beginning of married life, as evidenced by extramarital births. They occurred in all denominations, each taking on its own characteristic: in the case of Jews, the percentage was inflated by ritual marriages, which in the eyes of the law were extra-marital unions; in the case of Catholics, the urban nature of the parish increased the percentage of extra-marital births, while it was lowest in the case of Greek Catholics, which can be explained by greater control in rural communities. Death, as the final stage of earthly life, was seen as a predictor of whether or not eternal salvation would be achieved, which is why special care was taken to ensure that it took place according to the patterns set by religion. Only the books of the Catholic faiths, mainly of the Latin rite, serve as a basis for inference, but changes in the approach to recording, the desire to clarify the circumstances of deaths without the provision of holy sacraments and the avoidance of the formula *non provisus* prove that a good death was important both for the deceased person and for the bereaved family. Thus, at the most important moments of life, people tried to be in harmony with the precepts of religion, although this was not always successful.

⁵⁴ T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, p. 200.

References

Manuscript sources

State Archives in Rzeszów:

Archives no. 1132 *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Rzeszowie*, File no. 5, 8, 10–12, 15–16.

Archives no. 533 *Urząd Metrykalny Izraelicki w Rzeszowie*, sygn. 7–13, 70, 72, 74.

Registry Office in Rzeszów – based on the specification of data provided in the letter of 8.09.2022: *Birth register 1903–1945 – Biała (Greek Catholic)*.

Marriage register 1906–1945 – Biała (Greek Catholic).

Death register 1888–1945 – Zalesie (Greek Catholic).

Printed sources

Prawo o aktach stanu cywilnego, „Dziennik Ustaw” 2018, item 2224, as amended.

Ustawa o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach, „Dziennik Ustaw” 2019, item 553, as amended.

Shimatism' Vsego Klira Greko-Katoličeskogo Eparhij Soedinenyh' Peremyskoj, Samborskoj i Sánockoj na God' ot' Rozd. Hr. 1913, Peremyśli.

Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis tum Saecularis tum Regularis Ritus Latini (1913), Przemyśl 1913.

Studies

Bobryk W., *Świadomość religijna ludności unickiej na terenie eparchii chełmskiej w XVIII wieku* [in:] *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*, scientific edition by W. Walczak, Białystok 2010, pp. 7–18.

Budzyński Z., Filozof T.J., *Parafia Farna* [in:] *Encyklopedia Rzeszowa*, editor-in-chief J. Draus, Rzeszów 2004, p. 420.

Budzyński Z., *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, vol. 1, Przemyśl–Rzeszów 1993.

Codello A., *Samorząd miasta Rzeszowa 1867–1914*, Lublin 1967.

Gasparri P., *Katechizm katolicki*, from the fourth Latin edition translated by x. J. Korzonkiewicz, Warszawa 1941.

Giertych W. OP, *Religijność a wiara*, „L'Osservatore Romano” 2019, no. 7/8, pp. 58–61, <https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZS/osservatore/osservatore072019> [accessed on 27.02.2023].

Ihnatowicz I., Biernat A., *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 2003.

Łesiów M., *Lipiec w ludowo-religijnej tradycji Ukraińców*, <https://grekokatolicy.pl/grekokatolicy/lipiec-w-ludowo-religijnej-tradycji-ukraincow/> [accessed on 7.10.2022].

Majka J., *Garnizon Rzeszów w latach 1918–1939*, Rzeszów 2005; S. Szuro, *Informator statystyczny do dziejów społeczno-gospodarczych Galicji. Ludność wojskowa Austro-Węgier rekrutująca się i stacjonująca na terenie Galicji w latach 1869–1913*, Kraków 1990.

Małczewski J., *Cerkiew w Zalesiu* [in:] *Encyklopedia Rzeszowa*, editor-in-chief J. Draus, Rzeszów 2004, pp. 59–60.

Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.

Ożóg K., *Ruch naturalny ludności żydowskiej w okręgu metrykalnym w Rzeszowie w latach 1842–1943*, „Prace Historyczno-Archiwalne” 2014, vol. XXVI, pp. 67–99.

Rejman S., *Imiona nadawane dzieciom w rzeszowskiej parafii farnej na początku XX wieku*, „Przeszłość Demograficzna Polski. Studia i materiały” 2017, vol. 39, pp. 253–282.

- Rejman S., *The First Demographic Transition in Galicia as an element of modernization – Rzeszów against the background of the largest cities in Galicia: Lviv and Kraków*, „Galicja. Studia i materiały” 2021, no. 7, pp. 327–342.
- Rejman S., *Urodzenia w Ruskiej Wsi (parafia farna w Rzeszowie) w latach 1880–1900*, „Limes. Studia i materiały z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej” 2018, no. 11, pp. 144–159.
- Rejman S., *Zgony i ich uwarunkowania w parafii farnej w Rzeszowie w latach 1876–1913 w kontekście pierwszego przejścia demograficznego*, „Przeszłość Demograficzna Polski. Studia i materiały” 2018, vol. 40, pp. 245–272.
- Śliż M., *Galicyjscy Żydzi na drodze do równouprawnienia 1848–1914. Aspekt prawny procesu emancypacji Żydów w Galicji*, Kraków 2006.
- Świeboda J., *Stosunki wyznaniowe* [in:] *Dzieje Rzeszowa*, vol. II, ed. F. Kiryk, Rzeszów 1998, pp. 531–613.
- Weinfeld I., *Ludność miejska Galicji i jej skład wyznaniowy (1881–1910)*, „Wiadomości Statystyczne o Stosunkach Krajowych”, ed. T. Pilat, vol. XXIV, issue 2, Lwów 1912.
- Wierzbieniec W., *Żydzi rzeszowscy* [in:] *Encyklopedia Rzeszowa*, editor-in-chief J. Draus, Rzeszów 2004, pp. 820–823.
- Wiślicz T., *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001.

Wiara a praktyka życia codziennego na podstawie ksiąg metrykalnych różnych wyznań w okresie autonomii galicyjskiej (na przykładzie Rzeszowa)

Streszczenie

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie aspektów życia religijnego w świetle akt metrykalnych. Przedmiotem badań są wspólnoty wyznaniowe w Rzeszowie: rzymskokatolicka parafia Farna, żydowski okręg metrykalny i greckokatolicka parafia w Zalesiu. We wszystkich terminu ślubu wybierano zgodnie z rozkładem świąt i postów w roku liturgicznym. Urodzenia pozamałżeńskie dowodziły, że relacje typowe dla małżeństwa nawiązywano też przed ślubem. Urodzenia pozamałżeńskie zanotowano u Żydów z powodu małżeństw zawieranych tylko rytualnie. Więcej było ich też w parafii Farnej o miejskim charakterze, inaczej w wiejskiej parafii greckokatolickiej, gdzie udział procentowy urodzeń pozamałżeńskich był najniższy. Na religijność wskazywały również zapisy o zaopatrzeniu umierającego sakramentami.

Słowa kluczowe: Galicja, metryki, religijność, łacinnicy, grekokatolicy, Żydzi

**Beata Lorens**

ORCID: 0000-0003-3414-1760

(University of Rzeszów, Poland)

Religiousness of Galician female landowners as illustrated by the Skrzyński family

The religiosity characteristic of Galician female landowners was manifested through their attachment to the Catholic Church, personal devotion, commitment to participating in the sacramental life of family members, and supporting initiatives related to caring for the sick and children. The religiousness of two representatives of the Jabłonowski and Skrzyński families, Emilia Skrzyńska nee Jabłonowska and Wanda Ostrowska nee Skrzyńska, was analyzed by means of diaries, letters, and personal notes. Information was collected regarding their external forms of religiousness as well as their spiritual lives. The image that emerges depicts a female religiosity shaped by Jesuit spirituality.

Keywords: Skrzyńska, religiosity, spirituality, Catholic Church, Starowiejskie Servants

The concept of religiosity is a very broad one and is interpreted depending on the scientific discipline (theology, psychology, sociology). This multidimensionality of the concept makes it necessary to clarify its understanding in the context of the issue at hand. It is most often assumed that religiousness is the attitude through which a person expresses and realises their relationship to God. Certain indicators can be used to qualify and describe the religiousness of the group or person under study. These include: living according to the principles of one's faith, fulfilling religious practices and activities influenced by religious convictions (mainly charitable activities). These are the outward manifestations of religiousness that are visible to those around them and which make it possible to determine the type of piety. In addition, a person's religiosity is evidenced by their statements revealing attitudes to religion, recorded in diaries and letters, as well as recorded inner, deepened religious experiences referred to as spirituality.¹

¹ J. Mariański, *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?* [in:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, ed. by M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Krakow 2010, p. 19.

The literature on religious culture in the nineteenth century holds the opinion that women were more religious than men. Piety was one of the most desirable qualities in women, shaped from an early age. In turn, religion enabled them to function in the public space and often set the rhythm of daily life. Research undertaken on this topic has resulted in findings on the manifestations of religiosity of female representatives of different social groups, but there are still gaps to be explored and filled.²

The women from the Skrzyński family represent a circle of Galician landowners, often bearing the titles of count bestowed by Austrian emperors. They spent their lives mainly in the country manors of their family estates, although they also ran houses in Lviv and Kraków during seasonal trips. They also spent time travelling abroad to Paris, Vienna, Rome and Venice, as well as to spa resorts. It can therefore be assumed that they experienced different cultural and national environments. The main protagonists of the article will be Emilia Skrzyńska, nee Jabłonowska (1824–1892) and Countess Wanda Ostrowska, née Skrzyńska (1833–1884). Emilia Skrzyńska's daughters, Cecylia Badeniowa née Skrzyńska (1847–1932) and Maria Orpizewska née Skrzyńska (1853–1933), as well as other female representatives married into the Skrzyński family, will also be used for the purpose of exemplification of their religiosity. Emilia Skrzyńska, née Jabłonowska, officially joined the Skrzyński family in 1845 by marrying Franciszek Ksawery Skrzyński of Bachórz. However, family ties united the couple much earlier, as their mothers Konstancja and Cecylia were sisters, descended from the Count Fredro line. Emilia and Ksawery Skrzyński owned landed estates located in the Jasło, Sanok and Lviv districts. Their main residence was the manor house in Krościenko Wyżne near Krosno.³

Wanda Ostrowska, on the other hand, was the only daughter of the eldest of the Skrzyński brothers, Władysław and Wanda, née Rozwadowska, and had been the widow of Count Władysław Ostrowski of Kościelec since 1868. After her father, she took over estates in the Sanok, Brzozów and Rzeszów districts.

² A large number of books and articles have been published about religiosity, especially of women, in the 19th century. See *Duchowość i religijność kobiet. Dawniej i dziś*, eds. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000; *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, ed. J. Hoff, Rzeszów 2006; *Z życia religijnego szlachty i ziemiaństwa między Wisłą a Pilicą w XVI–XX wieku*, ed. J. Gapys, M. Nowak, J. Pielas, Kielce 2014; A.S. Więch, „Parafialna emancypacja”. *Przyczynek do badań nad religijnością mieszkanków prowincji galicyjskiej na przełomie XIX i XX wieku* [in:] *Galicja i jej dziedzictwo*, vol. 24: *Kobieta w Galicji. Nowoczesność i tradycja*, ed. J. Kamińska-Kwak, S. Kozak, D. Opaliński, Rzeszów 2016, pp. 210–219.

³ B. Lorens, J. Kuzicki, *Wstęp* [in:] E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844–1855*, edited, with an introduction and commentary, by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2020, pp. 12–23.

Her permanent residence was the palace in Bachórz, built by her grandfather, the Galician sword-bearer of the Crown, Wincenty Skrzyński.⁴

Both ladies left diaries and letters which have been published in fragments, becoming the source for this article. Emilia Skrzyńska's diaries, preserved in 26 notebooks (out of more than 153), are stored at the Podkarpackie Museum and were published in three parts between 2020 and 2022.⁵ In turn, fragments of Wanda Ostrowska's personal diaries and letters were published at the beginning of the 20th century by her cousin Zofia Szeptycka née Fredro, daughter of Aleksander Fredro and Zofia née Jabłonowska.⁶ In addition, correspondence kept with church institutions – the Bishop's Curia in Przemyśl and the General Curia of the Servite Sisters in Stara Wieś – was used.

Religious education

The Skrzyński, Fredro and Jabłonowski families entered into numerous relationships and family affinities with each other in the first half of the 19th century. They shared similar experiences in politics (support for Napoleon Bonaparte) and in the struggle to regain Poland's independence (participation in the Napoleonic campaigns, the November Uprising and the Polish-Russian War, the Hungarian Uprising). They also shared religious views due to the strong influence of the French Enlightenment and Voltaire's views on religion. Aleksander Fredro recalled years later: "They were mocked in front of the children for any sign of religiosity. (...) Such was the spirit of the times, and it was universal".⁷ Wincenty Skrzyński's fascination with French Enlightenment philosophy is revealed in letters written by him to his brother-in-law Aleksander Fredro.⁸ According to Barbara Lasocka, an expert on the comic playwright's biography, his adherence to Voltairianism was more of an external nature than an ideological

⁴ *Pisma Zofii z hr. Fredrów Szeptyckiej*, vol. II: *Wspomnienie o Wandzie z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej*, Kraków 1907, p. passim; J. Stolarczyk, *Wanda ze Skrzyńskich hrabina Ostrowska*, „Głos Gminy Dynów” 2020, no. 3, pp. 14–15.

⁵ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844–1855*, edited, with an introduction and commentary, by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2020; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, edited, with an introduction and commentary, by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2021; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, edited, with an introduction and commentary, by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2022.

⁶ *Pisma...*, vol. II, pp. 77–133.

⁷ A. Fredro, *Trzy po trzy. Pamiętniki z epoki napoleońskiej*, foreword by A. Grzymała-Siedlecki, fotnotes by H. Mościcki, Warszawa 1957, pp. 178–179.

⁸ *Listy od Wincentego Skrzyńskiego z 3 IX 1816 r., z 5 VI 1819 r., z 5 VIII 1819 r.* [in:] A. Fredro, *Korespondencja*, selection and edition by K. Czajkowska, S. Pigoń, [*Pisma wszystkie*, vol. XIV], Warszawa 1976, pp. 272–275, 311–319.

adoption of a philosophical system. Rather, it was limited to libertinism, manifesting itself in a focus on pleasure and the pursuit of sensual experiences, and downplaying religious practices treated as social gatherings.⁹ This atmosphere changed over the years. As Fredro's daughter Zofia Szeptycka recalled: "long ago in our family the healthy Polish spirit had shaken off Voltaireanism – but it still suffered from its many infections. Time for God came on Sunday and during great misery".¹⁰ She added that piety was fostered by women, "against the opposition of husbands".¹¹

Among these women was the comedian's younger sister, Cecylia Jabłonowska née Fredro, mother of Emilia Skrzyńska. Both her brother's and her niece's words, Zofia Szeptycka, gave Cecylia evidence of high morals and piety.¹² She became part of the Jabłonowski family, who owned a spa in Lubień Wielki near Gródek Jagielloński in the early 19th century. The social life of the Galician elite was concentrated there, combining health treatments with entertainment, not always moral. Her husband, Count Leon Jabłonowski, was accused of drunkenness by Franciszek Ksawery Prek; her brother-in-law Kazimierz Jabłonowski was an exceptional tyrant, and her sister-in-law Zofia Skarbek, née Jabłonowska, became the central figure of a scandal by annulling her marriage and marrying Cecylia's brother, Aleksander Fredro.¹³

However, the example of the women worked, because the following years and the next generation saw a kind of religious revival in the Skrzyński family. The youngest of Wincenty and Konstancja Skrzyński's sons, Henryk, became a Roman Catholic priest. Cecilia Jabłonowska's grandson Franciszek Starowieyski became a clergyman, and two of his sisters – nuns. It is also well known about the careers of Zofia Szeptycka's two sons associated with the Greek Catholic Church.¹⁴

⁹ B. Lasocka, *Aleksander Fredro. Drogi życia*, Warszawa 2001, pp. 59–60.

¹⁰ *Pisma...*, vol. II, p. 6.

¹¹ *Pisma...*, vol. II, p. 6.

¹² A. Fredro, *Trzy po trzy...*, s. 205; Z. z Fredów Szeptycka, *Wspomnienia z lat ubiegłych*, edited, with an introduction, commentary and footnotes by B. Zakrzewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, pp. 56, 116–117.

¹³ F. K. Prek, *Czasy i ludzie*, edited, with an introduction, commentary and footnotes by H. Barycz, Wrocław 1959, p. 190; L. Jabłonowski, *Pamiętniki*, ed. K. Lewicki, Kraków 1963, p. 111; Z. z Fredów Szeptycka, *Wspomnienia z lat ubiegłych*, p. 92.

¹⁴ A. Wielkuk, *Skrzyński (Zaremba <Zaręba> Skrzyński) Henryk* [in:] *Polski słownik biograficzny*, vol. XXXVIII, Warszawa–Kraków 1997–1998, s. 460–461; J. Hoff, E. Orman-Michta, *Starowieyski (Biberstein Starowieyski) Stanisław Michał* [in:] *Polski słownik biograficzny*, vol. XLII, Warszawa–Kraków 2003–2004, pp. 352–353; M. Nowak, *Dwa światy. Zagadnienie identyfikacji narodowej Andrzeja Szeptyckiego w latach 1865–1914*, Gdańsk 2018, passim; idem, *Zofia z Fredrów Szeptycka – we dworze i na salonach* [in:] *Kobieta w Galicji...*, p. 378.

The moral principles instilled by their mother became a guideline for Emilia and her sister Zofia, later Stanisława Starowieyska, for the rest of their lives. The religiousness instilled in their childhood and youth, and perhaps also innate traits of character, meant that both sisters were marked by a deep attachment to the Catholic Church until their death.¹⁵ Emilia's moral principles appeared to be strict. Serious by nature, however, she did not shy away from company and knew how to enjoy life. She was disturbed by certain entertainments, such as circus shows in which the performing women dressed in excessively tight, i.e. indecent, costumes.¹⁶ She saw piety as a great virtue, entailing the honesty and conscientiousness necessary to place trust in a person. She looked for signs of religiosity especially in men, realising how rare a trait it was among them. Those whom she considered to be pious, she placed above others.¹⁷ Her religiosity was not affected by personal misfortunes, e.g. the death of two children, which sometimes, as in the case of Anna Potocka née Działyńska of Rymanów, were able to temporarily affect her relationship with God.¹⁸

In turn, about Wanda from Skrzyńskie Ostrowska, called Dunia by those closest to her, her long-time confessor Father Henryk Jackowski said in his funeral eulogy: "Although in her parental home the old traditional integrity, honesty and piety were preserved, this one did not surpass the ordinary level of intensity".¹⁹ Ostrowska's religiosity was mainly shaped by the influence of the women of the Fredro family, and it can be assumed that Wanda's grandmother, Konstancja Skrzyńska née Fredro, was more influential in this respect than her sickly and emotional mother, Wanda Skrzyńska née Rozwadowska. Ostrowska's personality (she was shy and close-minded) also meant that she was more likely to find amusement in serious reading than in merriment.²⁰ Among her favourite works were religious books. Reading the Scriptures and the Lives of the Saints undoubtedly deepened her personal piety. Her familiarity with the writings of St Francis Xavier and other saints associated with Jesuit spirituality shone through in the letters she wrote to Zofia Szeptycka and in her personal reflections which she noted down.²¹

¹⁵ See: Memoirs of Zofii Starowieyskiej-Morstinowej, *Dom*, Poznań 2012, pp. 137, 146–152. Zofia Starowieyska, nee Jabłonowska, was portrayed as Helena Zabielska.

¹⁶ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 206.

¹⁷ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 182, 238.

¹⁸ A. z Działyńskich Potocka, *Mój pamiętnik*, Kraków 1927, pp. 133–136.

¹⁹ *Mowa żałobna miana na pogrzebie ś.p. Wandy z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej w Harcie d. 30 grudnia 1884 r. przez x Henryka Jackowskiego TJ*, Kraków 1885, p. 4.

²⁰ *Pisma...*, vol. II, pp. 4–7.

²¹ *Pisma...*, vol. II, p. 121.

Religious practices

In Emilia Skrzyńska's personal life, attendance at religious services was very important. In her diary she repeatedly recorded the feeling of distress she experienced at not being able to attend mass on Sundays and feast days because of illness or difficult weather conditions. On the other hand, she described starting the day by praying in church as 'happiness'. This attitude intensified especially from the 1860s, when, after raising her children, she had more time for religious practice. She then made an effort to be at Mass every day and to start her day with it. She repeated this many times in the pages of her "Diary".²²

She partook of the Holy Sacraments more often than the Church's commandments dictated. She went to confession and received Holy Communion at least once a month. She greatly appreciated it when her confessor allowed her to take communion more often than just immediately after confession. In May 1858, she described this situation as follows: "At eight o'clock I went to church to receive once more the Most Holy Body and Blood of the Lord. For I was inexpressibly fortunate that the priest Złowodzki allowed me, after yesterday's confession, to continue communion today. I would not be able to describe the emotion and the feeling of gratitude towards God which I experienced for such a great and inestimable favour which He granted me".²³ Wanda Ostrowska, of whom her confessor said the same thing, acted in this regard: "Her confessions were sometimes so exact, and at the same time so full of simplicity and love of God, that the priest who listened to her sometimes came out of the confessional as a better man himself and benefited more from her example than she did from his teaching".²⁴

The ladies also tried to ensure that their loved ones, especially those in danger of death, benefited from sacramental ministry. Emilia Skrzyńska made sure that her husband, who was ill in the last years of his life, went to confession and received Holy Communion.²⁵ Wanda Ostrowska also prayed, as Szeptycka put it, for his father, who was quite far from God, to receive the sacraments at the moment of his death.²⁶ Emilia Skrzyńska took great care of the religious upbringing of her children. She encouraged and led them to the parish church and was very pleased that the children willingly did so. She also provided them with religious education, which was offered by the local vicar.²⁷ Their attitudes,

²² E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844–1855*, p. 44; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, p. 347.

²³ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, p. 239.

²⁴ *Mowa żałobna miana na pogrzebie ś.p. Wandy z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej...*, p. 13.

²⁵ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 407, 414–416.

²⁶ *Pisma...*, vol. II, p. 4.

²⁷ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, pp. 245, 273, 348, 372.

especially those of their sons, changed when they reached adulthood. Emilia noted that her eldest son Włodzimierz and his wife were “very cold and indifferent in religious regard”, which filled her with great sadness. However, she was relentless in her efforts to make her sons keep the precepts of the church commandments, e.g. going to confession at Easter.²⁸

Both ladies valued and practised paraliturgical services. Emilia Skrzyńska was very fond of the service associated with the exposition of the Blessed Sacrament and the singing of supplications and litanies: “I thank God that he has allowed me to be a participant twice in the service on the days of the cross, because I find that these litanies sung by all the people are so beautiful, so elevating the spirit to God, that it seems impossible that God would not listen to such a common prayer. I do not understand how one can be insensitive to the beauty and sublimity of the rites of the Holy Catholic Church, how non-believers can persist in their indifference and not come to the bosom of our Church”.²⁹ She practised the services of Bitter Lamentations, Stations of the Cross, May services, days of the cross, and processions in the octave of Corpus Christi. She introduced the celebration of May services in the manor chapel, and in 1890 she practised rosary services.³⁰

For her there was nothing more beautiful than the litanies and songs sung by the parishioners of Krosno. As she wrote, “the service in our church is far nicer to me than in the beautiful churches of Kraków” and “nowhere is the Sunday service so nice to me and so satisfying to the needs of my soul as in the church here”.³¹

Emilia Skrzyńska joined religious confraternities introduced in the parish in Krościenko Wyżne – the Brotherhood of Sobriety on 1 II 1874³² and the renewed Brotherhood of St. John Nepomucen in 1862,³³ as well as the Archconfraternity of the Immaculate Heart of Mary in Kraków in 1857³⁴ and the Confraternity of Christian Mothers in Lviv in 1883.³⁵ Wanda Ostrowska, in turn, joined the Confraternity of the Holy Scapular and wore the scapular as a special expression of devotion to Virgin Mary.³⁶ She also promoted the worship of the Sacred Heart of Jesus through church services on the first Fridays of the month

²⁸ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 370, 437.

²⁹ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, pp. 341–342.

³⁰ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 214, 224, 349, 360.

³¹ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, pp. 274, 289, 320; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 181, 208, 358.

³² Krościenko Wyżne Parish Archive, Book of the Brotherhood of Sobriety,

³³ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, pp. 338–339.

³⁴ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, p. 137.

³⁵ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 296–297.

³⁶ *Mowa żałobna miana na pogrzebie ś.p. Wandy z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej...*, p. 10.

and led the incorporation of the inhabitants of Bachórz into the then developing Apostolate of the Sacred Heart of Jesus in 1878.³⁷

Representatives of the Skrzyński family took part in public services, not limiting themselves to those reserved for their social group, e.g. on the occasion of the coronation of the image of Mother of God in Stara Wieś on 8 September 1877,³⁸ in the consecration of the church in Ustrobnia on 24 June 1877, and in the mass on the occasion of the 50th anniversary of the bishopric of Pope Pius IX in the Krosno market square.³⁹ They participated in parish missions, e.g. in Odrzykoń in June 1854, not excluding themselves from them because of their focus on improving peasant religiosity, which was often the excuse of landowners and intelligentsia.⁴⁰ They were also involved in retreats intended for their social group (“conferences for ladies”), listening to teachings given mainly by the Jesuits for ladies at the convent of the Servite sisters in Stara Wieś and in Kraków at the church of St Barbara.⁴¹

Wanda Ostrowska had a deep inner life, which was proven by her thoughts and prayers written down in notebooks kept from 1875 for the last nine years of her life. She called them ‘black booklets’ due to their black binding, and in her will she dedicated them to Zofia Szeptycka, who published extracts from them.⁴² It is worth noting that Wanda Ostrowska reflected on her attitude to her neighbours, described as ‘Symptoms of a lack of love’, dividing it into categories ‘towards servants’, ‘towards the poor’, ‘towards the home environment’, ‘towards family, friends and in worldly relations’.⁴³ Having lost her immediate family, her husband, who died in 1868, with whom she did not have children, her mother in 1872, her father in 1873, she dedicated her life to her distant relatives and the community among which she lived. From 1875 until her death, she annually attended closed retreats for ladies run by the Jesuits in Stara Wieś. These were followed by the writing down of concrete resolutions to be implemented in everyday life.⁴⁴ After the retreat in 1880, she wrote down: “Faithful to God, helpful to people – helpful to everything, in everything, except sin. Courteous in the drawing-room, economical in the larder, prudent and pertinent in administrative matters, charitable to all in need – in a word, all for all. Not to be

³⁷ *Pisma...*, vol. II, pp. 88–89, 92.

³⁸ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 125–129.

³⁹ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 92, 99–100.

⁴⁰ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844–1855*, pp. 324–325; D. Olszewski, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, pp. 246–247.

⁴¹ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 38, 57, 197, 198, 205.

⁴² *Pisma...*, vol. II, pp. 72–73; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 313.

⁴³ *Pisma...*, vol. II, pp. 70–71.

⁴⁴ *Pisma...*, vol. II, pp. 77–78, 90–91, 121.

lazy in any sacrifice or work, but in each seek the fulfilment of God's will, not the satisfaction of self-love".⁴⁵ In the middle of the 1870s the idea of entering the convent of the Congregation of the Sacred Heart of Jesus (Sacré Coeur) in Lviv arose in her mind, and she had long discussions on this subject with her confessor Fr. Jackowski, who, however, dissuaded her from doing so. It was not until 1884 that she obtained permission to enter the convent and took steps to put her property affairs in order, but her plans were interrupted by her death.⁴⁶

The described attitude of the women raises the question whether their piety did not result from a desire to show off in company and prove their superiority over others, or was it a devotion of little spiritual value? An analysis of the notes they left behind, however, leads us to deny such statements. In my opinion, they did so out of a need of the heart. In their devotions and prayers, they sought the strength they needed for their daily lives, which were not short of worries. They did not confine their religiousness to the interior of the church, but in fact followed religious precepts in their lives, especially with regard to speaking ill of others or indulging in their duties.

Attitude towards the clergy and church hierarchy

Surrounded by the women of the Skrzyński family, clergymen functioned on a daily basis as relatives, teachers of the children, neighbours and friends of the house. Guided by the high morals and spiritual preparation of the priests, the women consciously chose their confessors, treating them as true spiritual guides. They were accompanied by clergymen who were regarded as outstanding priests in the second half of the 19th century. These included the Jesuit Henryk Jackowski, priests Jan Koźmian, Julian Żłowodzki and Zygmunt Golian.

In the Krosno manor house, Emilia Skrzyńska willingly hosted the clergy. She was visited by: Father Józef Sebastian Pelczar, at that time a professor and later the rector of the Jagiellonian University and the Ordinary of the Przemyśl diocese, later a saint. Her regular guests were priests who served as her children's teachers, very often persecuted because of their political involvement in national uprisings. She also invited to the manor diocesan priests who came from the peasantry and from the villages where she had her estates.⁴⁷

As a collator of the parish she took care of the staff of the rectory in Krościenko Wyżne, acquiring for this post persons worthy and well prepared for

⁴⁵ *Pisma...*, vol. II, pp. 103.

⁴⁶ *Pisma...*, vol. II, pp. 80–82; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 308.

⁴⁷ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 107, 111, 116.

pastoral work. She particularly valued Fr. Roman Piekosiński, who first served as vicar at the parish church in Krościenko Wyżne between 1859 and 1864, and in 1867 she supported him in his application for the post of parish priest and for the next 20 years he remained in this position. She valued his qualities, such as his piety, open-mindedness and accessibility. She saw him as an excellent confessor. She was similarly sympathetic towards his predecessor, Fr. Andrzej Ujejski, and his successor, Fr. Wincenty Telega, whom she praised as a good preacher.⁴⁸ She also cooperated very well with them in the maintenance of the church and parish. Like her mother, she made her own liturgical vestments and altar linen and took care of decorating the altars with flowers.⁴⁹

She respected clergymen, but was able to notice and point out to them the shortcomings in their pastoral work or character flaws. She paid attention to the length of the sermon, believing that an excessively long sermon was not conducive to the attention of the listeners and did not bring spiritual benefit.⁵⁰ She was surprised at the read sermons she listened to in Kraków churches in the 1850s, stating that there was no such practice in the diocese of Przemyśl.⁵¹ She admired the logical and content-rich sermons delivered in beautiful Polish by her brother-in-law Fr. Henryk Skrzyński.⁵²

She disliked the mannerism associated with emotional preaching to the people, which Skrzyńska associated with the Italian style of preaching, when the preacher “throws himself around like an actor, shouting, banging his fist on the pulpit”.⁵³ She was also not a fan of making her listeners laugh or cry. For this reason, the sermons of the then well-known Jesuit preacher Fr. Karol Antoniewicz, whom she listened to in Lviv in 1847 and 1848, did not appeal to her.⁵⁴

Emilia Skrzyńska’s religious views, as expressed in the pages of the Diaries, did not differ from her sphere, that is, the views of the conservative Galician landed gentry with ultramontane views. The prominent role of the Church, alongside the court, was seen as a necessary condition for social existence. Attempts to undermine the authority of the clergy by popular movements, or socialist movements, or simply disgruntled peasants were received with indignation.⁵⁵ Her val-

⁴⁸ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 181, 247, 249, 395.

⁴⁹ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, p. 338; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 170.

⁵⁰ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, p. 234; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 133, 325.

⁵¹ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1855–1862*, p. 93.

⁵² E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 134.

⁵³ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dziennik z lat 1855–1862*, p. 276.

⁵⁴ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844–1855*, pp. 89, 115.

⁵⁵ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 366.

ued qualities of social manners, conversational skills and behaviour in the salon were an important addition to the theological knowledge and pastoral zeal of the priests around her.

Religious motives in social activities

By virtue of their origins and estates, the Skrzyński ladies stood high in the social hierarchy of Galicia. Despite the fact that their activities fell during the post-enfranchisement era, they still took seriously their duty of care for the people living in the villages where their estates were located. “Lady of noble lineage and considerable fortune”, as Father Jackowski called Wanda Ostrowska, took care of the rural population living in the estates belonging to her, looked after the sick and peasant children, and provided material assistance out of sincere affection and with great tenderness.⁵⁶ Both ladies, following the example of representatives of the Galician aristocracy – Maria Potocka née Sanguszko and Jadwiga Sapieżyna née Zamoyska – funded and cared for the servant nuns’ orphanages. By 1871, 9 such houses had been established in Galicia.⁵⁷ Orphanages on the Skrzyński estates were founded in the 1870s. In 1873, when a cholera epidemic was raging in Galicia, Wanda Ostrowska brought the Servite nuns from Stara Wieś to Bachórz to care for the sick. She also asked for two sisters to work in Harta, the estate of her cousin Zdzisław Skrzyński. When the epidemic ceased, she kept the sisters, funding an orphanage. As well as caring for village children, the sisters taught the basics of writing, reading, and maths. On Sundays and holidays, they gathered the young and the old to read religious books and teach church songs. They also kept the church clean and washed the church linen. Initially, there were two sisters in Bachórz, but Countess Ostrowska applied for a third to be sent to help. Until the building was adapted for the orphanage, the sisters lived in the Bachórz manor. The official opening of the orphanage took place on 17 November 1873. The foundress was involved in its functioning, conducting May services.⁵⁸ Seeing the good effects of the sisters’

⁵⁶ *Mowa żałobna miana na pogrzebie ś.p. Wandy z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej...*, p. 6.

⁵⁷ *List do s. Leony Jankiewicz w Starej Wsi z 11 IV 1871 r.* [in:] *Korespondencja Edmunda Bojanowskiego z lat 1829–1871*, vol. I: *Listy Edmunda Bojanowskiego z lat 1836–1871*, commentary by L. Smółka, Wrocław 2001, p. 450; P. Gołdyn, *Udział ziemianek w organizacji ochronek w świetle zachowanej korespondencji błogosławionego Edmunda Bojanowskiego* [in:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku*, vol. II: „*Portret kobiety*”. *Polki w realiach epoki*, ed. J. Kita, M. Sikorska-Kowalska, Łódź–Olsztyn 2014, pp. 33–47.

⁵⁸ Main Archives of the Servant Sisters in Stara Wieś (AGSS), Files of the General Curia of the Servant Sisters (AKGS), A IV d, 9, Letter of Wanda Ostrowska of 7 May 1874; Files of the Przemysł Province of the Servant Sisters (APPS), III, Bachórz.

work, Ostrowska also settled them in another of her estates – in Rączyna near Kańczuga. She asked for the nuns to be sent as early as in November 1873 in connection with a cholera epidemic. She motivated her request by claiming that “it is impossible to leave poor people without help, all the more so as there is no doctor near there and the people are very abandoned”.⁵⁹ Finally, the four sisters arrived in Rączyna in November 1876, and on 17 November the consecration ceremony of the orphanage took place.⁶⁰ On 26 April 1877, Wanda Ostrowska created a foundation for the Congregation of the Servant Sisters by notarial deed, giving the sisters of Rączyna free use of a house with a garden and an annual pension of 300 złr, paid in two instalments constituting interest on a capital sum of 6000 złr, approved by the signature of the Superior General of the Congregation – Leona Jankiewicz on 8 June 1878.⁶¹

Similarly, Emilia Skrzyńska took care of the servant nuns brought to Krościenko Wyżne in 1873 by the then parish priest, Father Roman Piekosiński. She considered them to be very useful for the inhabitants of the village.⁶² A house belonging to the manor house was given to the sisters for their use, but due to the increasing number of children in the sisters’ care, the construction of a new nursery building was started. The sisters were supported by Emilia Skrzyńska’s daughter, Maria Orpizewska nee Skrzyńska, who donated a diamond necklace, which was her daughter’s dowry, as well as part of the manor’s field to the orphanage.⁶³

In the 1870s, Wanda Ostrowska founded a new brick church dedicated to St Adalbert in Bachórz, replacing the old wooden one, with the intention of founding a parish next to it in the long term.⁶⁴ She earmarked 20,000 złr guaranteed in her last will for this purpose.⁶⁵ In the end, Countess Ostrowska’s desire to establish an independent parish in Bachórz was fulfilled in 1909.⁶⁶ She also took care of the furnishings of the church by founding a silver and gold-plated chalice

⁵⁹ AGSS, AKGS, B III b,2, Letter from Wanda Ostrowska of 11 November 1873.

⁶⁰ AGSS, AKGS, A IV d, 9, Letter from Wanda Ostrowska of 7 May 1874; Letter from Wanda Ostrowska of 11 November 1876; B. Wilman, Rączyna (typescript).

⁶¹ AGSS, AKGS, E-a, 32, Assets of the Congregation – Property of Rączyna 1877–1957, Foundation Deed.

⁶² AGSS, APPS, XL, 2–3, Krościenko Wyżne. Files of the house of Servite Sisters, p. 1; E. z Jabłonowskich Skrzyńska, E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, p. 121.

⁶³ AGSS, AKGS, A IV d, 9, Letter of Eleonora Jankiewicz, mother general of the Congregation of the Servant Sisters, of 20 October 1923; B. Wilman, *Historia domów zakonnych prowincji przemyskiej Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP (Starowiejskich)*, Przemysł 2016, pp. 127–129.

⁶⁴ W. Domino, J. Sienko, *Kronika wioski Bachórza*, p. 61.

⁶⁵ Archdiocesan Archive in Przemysł (AAP), TPS ref. 3/1 – Bachórz, the last will of countess Wanda Ostrowska, nee Skrzyńska, 1884.

⁶⁶ P. Łysek, *Parafia Bachórz w latach 1886–1939*, Lublin 1995, (master’s thesis written under the direction of Rev. Prof. Dr. Bolesław Kumor at the Catholic University of Lublin), pp. 29–33.

for the Mass in 1878, together with the peasant Anna Domin. Its characteristic feature was the incorporation into its base of a silver Hungarian thaler from the time of Empress Maria Theresa.⁶⁷

Summary

The surviving source materials (diaries and letters) provide an insight into the religious attitudes of two women from the Skrzyński family and their activities based on religious motives. Emilia Skrzyńska and Wanda Ostrowska grew up in a similar family environment and it seems that they shared similar character traits. Both were characterised by religiousness, which in Emilia's case took on a more external form, focused on the care for practising faith by those close to her – her husband and children. Wanda Ostrowska, due to her lack of offspring and early widowhood, focused on her own inner religious experiences, living a rich spiritual life. The religiosity of both ladies and members of their families was greatly influenced by the Jesuits and the spirituality they promoted. Their involvement in the life of the Church resulted in many permanent works, such as the construction of a church and the founding of a parish in Bachórz, the construction of a brick church in Krościenko Wyżne, or bringing the servant sisters to the village and taking care of their orphanage. Their efforts were continued by Emilia's daughter, Maria Orpiszewska née Skrzyńska. In 1929 the parish priest of Krościenko applied for rewarding her contribution with the papal medal "Pro Ecclesia et Pontifice".⁶⁸ Undoubtedly, the financial support of works connected with the Catholic Church by representatives of the Skrzyński family was a testimony to their personal attitude and contributed to the religious and cultural enrichment of local parish communities.

References

Archival sources

Main Archives of the Servant Sisters of Stara Wieś

Files of the General Curia of the Servant Sisters

A IV d, 9, Letter from Wanda Ostrowska, 7 May 1874; Letter from Wanda Ostrowska, 11 November 1876; Letter from Eleonora Jankiewicz mother general of the Congregation of the Servite Sisters of the Blessed Virgin Mary, 20 October 1923.

⁶⁷ J. Stolarczyk, *Kielich mszalny i srebrny talar – okruchy pamięci z dziejów kościoła w Bachórze*, „Głos Gminy Dynów” 2022, no. 1, p. 26.

⁶⁸ E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1877–1891*, pp. 197, 198; AAP, TPS ref. 126/1 – Krościenko Wyżne.

B III b, 2, Letter from Wanda Ostrowska of 11 November 1873.
 E-a, 32, Assets of the Congregation – Property of Rączyna 1877–1957, Foundation Deed.
 Acts of the Przemyśl Province of the Servant Sisters, III, Bachórz.
 Files of the Przemyśl Province of the Servites, XL, 2–3, Krościenko Wyżne. Records of the Servants of the Blessed Virgin Mary.
 Wilman B, Rączyna (typescript).
 Archdiocesan Archive in Przemyśl
 TPS sygn. 3/1 – Bachórz, Testament of Wanda Ostrowska nee Skrzyńska 1884.
 TPS ref. 126/1 – Krościenko Wyżne.
 Archive of the Parish in Krościenko Wyżne
 Book of the Brotherhood of Sobriety.

Printed sources

Domino W., Sienko J., *Kronika wioski Bachórza*, b.m. i d.w.
 Fredro A., *Trzy po trzy. Pamiętniki z epoki napoleońskiej*, foreword A. Grzymały-Siedleckiego, notes H. Mościcki, Warszawa 1957.
 Jabłonowski L., *Pamiętniki*, ed. K. Lewicki, Kraków 1963.
List do s. Leony Jankiewicz w Starej Wsi z 11 IV 1871 r. [in:] *Korespondencja Edmunda Bojanowskiego z lat 1829–1871*, t. I: *Listy Edmunda Bojanowskiego z lat 1836–1871*, explained by L. Smółka, Wrocław 2001.
Listy od Wincentego Skrzyńskiego z 3 IX 1816 r., z 5 VI 1819 r.; z 5 VIII 1819 r. [in:] A. Fredro, *Korespondencja*, selection and edition by K. Czajkowska, S. Pigoń, [All works, vol. XIV], Warszawa 1976.
Mowa żałobna miana na pogrzebie ś.p. Wandy z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej w Harcie d. 30 grudnia 1884 r. przez x Henryka Jackowskiego TJ, Kraków 1885.
Pisma Zofii z hr. Fredrów Szeptyckiej, vol. II: *Wspomnienie o Wandzie z Skrzyńskich hr. Ostrowskiej*, Kraków 1907.
 Potocka z Działyńskich A., *Mój pamiętnik*, Kraków 1927.
 Prek F.K., *Czasy i ludzie*, przyg. do druku, introduction, foreword and notes by H. Barycz, Wrocław 1959.
 Skrzyńska z Jabłonowskich E., *Dzienniki z lat 1844–1855*, prepared for publication, introduction and comments by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2020.
 Skrzyńska z Jabłonowskich E., *Dzienniki z lat 1855–1862*, prepared for publication, introduction and comments by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2021.
 Skrzyńska z Jabłonowskich E., *Dzienniki z lat 1877–1891*, prepared for publication, introduction and comments by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2022.
 Starowieyska-Morstinowa Z., *Dom*, Poznań 2012.
 Szeptycka z Fredrów Z., *Wspomnienia z lat ubiegłych*, prepared for publication, introduction and comments by B. Zakrzewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.

Studies

Duchowość i religijność kobiet. Dawniej i dziś, ed. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000.
 Gołdyn P., *Udział ziemianek w organizacji ochronek w świetle zachowanej korespondencji błogosławionego Edmunda Bojanowskiego* [in:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku*, vol. II: „*Portret kobiety*”. *Polki w realiach epoki*, ed. J. Kita, M. Sikorska-Kowalska, Łódź–Olsztyn 2014, pp. 33–47.
 Hoff J., Orman-Michta E., *Starowieyski (Biberstein Starowieyski) Stanisław Michał* [in:] *Polski słownik biograficzny*, t. XLII, Warszawa–Kraków 2003–2004, pp. 352–353.

- Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, ed. J. Hoff, Rzeszów 2006.
- Lasocka B., *Aleksander Fredro. Drogi życia*, Warszawa 2001.
- Lorens B., Kuzicki J., *Wstęp* [in:] E. z Jabłonowskich Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844–1855*, prepared for publication, introduction and comments by B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2020.
- Łysek P., *Parafia Bachórz w latach 1886–1939*, Lublin 1995, (M.A. thesis under the supervision of ks. prof. dra hab. Bolesława Kumora at KUL).
- Mariański J., *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?* [in:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, ed. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010.
- Nowak M., *Dwa światy. Zagadnienie identyfikacji narodowej Andrzeja Szeptyckiego w latach 1865–1914*, Gdańsk 2018.
- Nowak M., *Zofia z Fredrów Szeptycka – we dworze i na salonach* [in:] *Galicja i jej dziedzictwo*, vol. 24: *Kobieta w Galicji. Nowoczesność i tradycja*, ed. J. Kamińska-Kwak, S. Kozak, D. Opaliński, Rzeszów 2016.
- Olszewski D., *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014.
- Stolarczyk J., *Kielich mszalny i srebrny talar – okruchy pamięci z dziejów kościoła w Bachórze*, „Głos Gminy Dynów” 2022, no 1, p. 26.
- Stolarczyk J., *Wanda ze Skrzyńskich hrabina Ostrowska*, „Głos Gminy Dynów” 2020, no 3, pp. 14–15.
- Wiekłuk A., *Skrzyński (Zaremba <Zaręba> Skrzyński) Henryk* [in:] *Polski słownik biograficzny*, vol. XXXVIII, Warszawa–Kraków 1997–1998, pp. 460–461.
- Więch A.S., „*Parafialna emancypacja*”. *Przyczynek do badań nad religijnością mieszkankę prowincji galicyjskiej na przełomie XIX i XX wieku* [in:] *Galicja i jej dziedzictwo*, vol. 24: *Kobieta w Galicji. Nowoczesność i tradycja*, ed. J. Kamińska-Kwak, S. Kozak, D. Opaliński, Rzeszów 2016.
- Wilman B., *Historia domów zakonnych prowincji przemyskiej Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP (Starowiejskich)*, Przemyśl 2016.
- Z życia religijnego szlachty i ziemiaństwa między Wisłą a Pilicą w XVI–XX wieku*, ed. J. Gapys, M. Nowak, J. Pielas, Kielce 2014.

Religijność ziemianek galicyjskich na przykładzie rodziny Skrzyńskich

Streszczenie

Religijność charakterystyczna dla ziemianek galicyjskich przejawiała się w przywiązaniu do Kościoła katolickiego, osobistej pobożności, dbaniu o uczestnictwo w życiu sakramentalnym członków rodziny i wspieraniu inicjatyw służących opiece nad chorymi i opieką nad dziećmi. Do analizy ich religijności wykorzystano dzienniki, listy i zapiski osobiste dwóch przedstawicielek rodziny Emilii z Jabłonowskich Skrzyńskiej i Wandy ze Skrzyńskich Ostrowskiej. Zebrano informacje na temat zewnętrznych form religijności, jak również ich życia duchowego. Wyłania się z nich obraz religijności kobiecej ukształtowanej pod wpływem duchowości jezuickiej.

Słowa kluczowe: Skrzyńska, religijność, duchowość, Kościół katolicki, służebniczki starowiejskie



Ks. Stanisław Nabywaniec

ORCID:0000-0003-1117-536X
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Domy korekcyjne dla duchowieństwa diecezjalnego na ziemiach polskich w XIX wieku z uwzględnieniem Galicji i klasztoru karmelitów bosych w Zagórze

W niniejszym artykule przedstawiono kwestię przywrócenia karności duchowieństwa diecezjalnego w Galicji na przykładzie domu korekcyjnego w Zagórze, w kontekście pozostałych ziem polskich w zaborze pruskim i rosyjskim oraz na terenach monarchii habsburskiej, jak też podległych im korekcyjnym instytucjom kościelnym. Zagadnienie to ukazano na tle obowiązującego józefińskiego i postjózefińskiego systemu utrzymania i przywracania karności osób duchownych nie tylko w zakresie postaw moralnych, ale także jako formy przywoływania niepokornych politycznie duchownych do obowiązującej wówczas poprawności politycznej.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, nadużycia duchownych, domy emerytów

Już synod w Toledo z 675 r. podjął problem nadużyć i przestępstw osób duchownych. Na przestrzeni wieków takich księży więziono w karcerach, oddawano w ręce władzy świeckiej, kierowano do klasztorów lub specjalnych kościelnych domów penitencjarnych na pokutę i ćwiczenia ekspiacyjne. Domy takie funkcjonowały na ziemiach polskich do końca istnienia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej. W czasie rozbiorów na ziemiach polskich wszyscy zaborcy organizowali ośrodki korekcyjne, zwane też domami księży demerytów. W diecezji przemyskiej w okresie galicyjskim w różnych okresach funkcjonowały takie domy w Brzozowie, Starej Wsi i Przeworsku. Najgłośniejszym domem korekcyjnym dla księży w tej diecezji był ten znajdujący się w budynku przyklasztornym należącym do karmelitów bosych w Zagórze koło Sanoka.

1. Wstęp

Skłonność ludzkiej natury do zła nie omijała i nie omija również osób duchownych. Analogicznie jak w przypadku osób świeckich udowodniona wina podlegała karze oraz procesowi resocjalizacji. Księża, którzy zaciągnęli winę, nazywano zdrożnymi lub też demerytami¹.

Problematyka ta w polskiej historiografii jest mało znana i nieczęsto poruszana. Do najbardziej znanych publikacji na ten temat należą teksty biskupa sandomierskiego, profesora Walentego Wójcika², a także artykuł Adama Massalskiego poświęcony Instytutowi Księży Zdrożnych na Łysej Górze³. Pośrednio problematyki tej dotyka artykuł Kazimierza Wardy⁴.

III synod w Toledo z 589 r. sankcjonował podawanie ukaranym księżom jedynie chleba i wody, biczowanie i obcięcie włosów, więzienie w karczerach i poddawanie karze władzy świeckiej. Kolejny, IV synod toledoński z 633 r. postanawiał, że duchowni mogą być skazywani nawet na dożywotnią pokutę w klasztorze bez żadnej możliwości powrotu do wypełniania swojej posługi. Intencją prawodawcy miał to być czas płaczu za popełniony grzech⁵. Jeden z najważniejszych soborów średniowiecznych – Sobór Laterański II z 1215 r. – nakazywał i przestrzegał, „ut ecclesiarum praelati ad corrigendum subditorum excessus, maxima clericorum, et reformadnum mores prudenter et diligenter intendant, ne sanguinis eorum de suis manibus requiratur”⁶. Sobór zalecał także, aby metropolici i biskupi zatroszczyli się o karcenie wykroczeń, szczególnie popełnianych przez duchownych, i by wymierzali przestępcom należne kary. W tym celu powinni powołać osoby, które szukałyby takich ludzi i powiadamiały o ich wykroczeniach metropolitów i biskupów⁷.

Również Sobór Trydencki upoważniał sędziów kościelnych do nakładania kar pieniężnych, orzekania pozbawienia beneficjów, kary więzienia i innych kar⁸.

¹ Demeryt (przestarzałe: demeryta – od średnio-francuskiego słowa *démérite* – przestępstwo; łac. *demeritus* – *utracony na skutek winy*) to dawna nazwa określająca księdza skazanego na pokutę w odosobnieniu za wykroczenie przeciw moralności.

² W. Wójcik, *Domy demerytów w Królestwie Polskim (1836–1885)*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 1981, R. 24, z. 3–4, s. 225–255; tenże, *Demeryci* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1987, kol. 1141.

³ A. Massalski, *Instytut pokutników. Kartka z dziejów Świętego Krzyża*. „Przemiany” 1987, nr 4, s. 29–32.

⁴ K. Warda, *Biblioteka Instytutu Księży Zdrożnych na Łysej Górze*, „Kieleckie Studia Bibliologiczne” 1998, t. 4, s. 41–57.

⁵ *Concilios visigoticos e hispano-romanos*, red. J. Vives, T. Mann Martfnez, G. Martinez Diez, Barcelona–Madrid 1963, s. 203.

⁶ *Concilium Lateranense IV a. 1215, Romae 2007, Constitutiones*, 20.

⁷ Tamże, *Constitutiones*, 5–10.

⁸ *Concilium Tridentinum. Canones et decreta 1545–1563, Romae 2007, Sessio XXV, Decretum de reformaionis generali: Caput tertium*, 10–15; *Caput quartum decimum*, 35.

2. Domy korekcyjne w zaborze pruskim, na Warmii i Śląsku

Prusacy w zamkniętym w 1796 r. poddominikańskim klasztorze w Liszkowie nad Niemnem, w powiecie sejneńskim, zorganizowali dom korekcyjny dla duchowieństwa. Także Rosjanie, którzy po wojnach napoleońskich, kiedy to Liszków znalazł się w zaborze rosyjskim, przywrócili przeznaczenie klasztoru nadane mu przez Prusaków. Więzienie dla księży skazanych przez sądy kościelne na odosobnienie i pokutę za wykroczenia przeciwko powołaniu kapłańskiemu z terenu całego Królestwa Polskiego mieściło się tu aż do chwili przeniesienia tegoż więzienia na Święty Krzyż.

Biskup warmiński Filip Kremontz w 1870 r. sprowadził z Kolonii księży misjonarzy św. Wincentego a Paulo na Warmię. Podpisana ze zgromadzeniem 2 kwietnia 1870 r. umowa przewidywała, że księża misjonarze obejmą kierownictwo zakładu poprawczego dla księży w Stoczku⁹.

W tym samym roku – 21 listopada 1870 r. – arcybiskup poznański i gnieźnieński Mieczysław Ledóchowski zwrócił się do kongregacji księży filipinów, aby kapłani tejże kongregacji z klasztoru w Świętej Górze pod Gostyniem objęli zakład księży demerytów w Osiecznej po franciszkanach reformatach, którzy zrezygnowali z prowadzenia domu korekcyjnego. Kongregacja przyjęła propozycję. Trzech kapłanów filipinów podjęło się tych obowiązków. Filipini objęli placówkę w Osiecznie 2 lipca 1871 r., wprowadzając bardzo szczegółowy plan dnia. Postanowiono, że poszczególni demeryci będą wygłaszać w każdym tygodniu w czasie obiadu homilię, a w każdy poniedziałek konferencję na temat obowiązków stanu duchownego. Co niedzielę filipini urządzali po nieszpórach oratoria, w których programie znalazły się przeplatane śpiewami opowiadania żywotów świętych i homilia z dnia. Zwrócili się do arcybiskupa, aby demerytów nazywać rekolektantami. Nowi przełożeni domu korekcyjnego zaprowadzili surową dyscyplinę, odbywali częste rozmowy z rekolektantami, organizowali ćwiczenia duchowne i ośmiodniowe rekolekcje prowadzone przez jezuitów. Wprowadzili zakaz podawania do stołu wina i ograniczyli ilość dań. W sezonie zimowym porządek dnia przewidywał późniejsze wstawanie, ograniczona była też ilość konferencji podczas ćwiczeń oratoryjnych. Stypendia mszalne za msze św., które odprawiali demeryci, dzielono na 3 części: 2/3 przeznaczano na utrzymanie domu, a 1/3 przekazywano do dyspozycji demerytów. Umowa filipinów z arcybiskupem o pracę w Osiecznie zawarta była na trzy lata i zakończyła się 1 lipca 1874 r. Rząd pruski rozwiązał formalnie zakład korekcyjny w 1875 r.¹⁰

⁹ J. Obłąk, *Zgromadzenia Św. Wincentego a Paulo na Warmii*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 1960, t. 12, s. 48.

¹⁰ H. Jaromin, *Zarys historii Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Polsce (1668–1968)*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 1970, t. 32, s. 40–105.

Na Śląsku po edykcie sekularyzacyjnym Fryderyka Wilhelma III z 30 października 1810 r. kapucyni opuścili klasztor w Kaplicznej Górze, a ówczesny burmistrz Prudnika, Emanuel Weidinger, złożył propozycję utworzenia w klasztorze filii zakładu poprawczego dla duchownych – Priesterhaus Kapellenberg. W 1817 r. magistrat sprzedał za 600 talarów niemieckich diecezji kaplicę wraz z zabudową klasztorną i w 1818 r. nastąpiło przeniesienie do Kaplicznej Góry zakładu poprawczego dla duchownych z Grodkowa. Pierwszym inspektorem zakładu został Franz Polke. Za kadencji inspektora Karla Spöttela wzniesiono nowy dom dla księży, a ogród klasztorny otoczono murem¹¹.

3. Domy demerytów w zaborze rosyjskim – Królestwo Polskie i ziemie zabrane

Car Mikołaj I podpisał 15 lutego (3 lutego według starego stylu) 1836 r. w Petersburgu ustawę *Constituto de domino* ustanawiającą dom korekcyjny w Liszkowie. Do tegoż domu przyjmowano początkowo tylko księży diecezjalnych, później także zakonników skazanych wyrokiem sądu kościelnego za niemoralne prowadzenie się, pijaństwo, włóczęgostwo, „burzliwość”, wykroczenia przeciw powołaniu i obowiązkom duszpasterskim. Przy okazji osadzano tam również za mniejszej wagi przewiny natury politycznej: spiskowanie, zuchwalstwo wobec przedstawicieli władzy, fałszywe oskarżanie urzędników, pisanie donosów i listów podburzających¹².

Duchowni unicy z eparchii chełmskiej w Królestwie Polskim skazywani wyrokiem sądu konsystorskiego i biskupa diecezji za naruszenia dyscypliny i moralności kierowani byli zazwyczaj do klasztoru bazylianów chełmskich, gdzie odprawiali rekolekcje i odbywali pokutę trwającą od kilku dni do kilku tygodni, przestrzegając przy tym postu pełnego lub częściowego. Niektórzy z duchownych przenoszeni byli do innych parafii lub umieszczani w zakładach dobroczynnych w guberni lubelskiej. Niekiedy, chociaż niezwykle rzadko, wykluczano kapłana za przewinienia ze stanu duchownego. Od 1836 r. naruszając dyscyplinę duchowni unicy kierowani byli podobnie jak duchowni rzymskokatolicy do domu korekcyjnego dla księży demerytów w Liszkowie w guberni augustowskiej¹³.

¹¹ *Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Prudniku*, w: https://www.wikiwand.com/pl/Sanktuarium_Matki_Bo%C5%Bcej_Bolesnej_w_Prudniku [dostęp 1.10.2022].

¹² W. Wójcik, *Domy demerytów*, s. 227; K. Warda, *Biblioteka Instytutu*, s. 42.

¹³ P.K. Ślaza, *Naruszenia dyscypliny wśród kleru greckokatolickiej diecezji chełmskiej w okresie rządów biskupa Filipa Felicjana Szumborskiego (w świetle protokołów posiedzeń konsystorza diecezjalnego)*, „Teka Komisji Historycznej Polskiej Akademii Nauk Oddział w Lubli-

Z racji niedogodnego położenia Liszkowa ukaz carski z 20 marca 1849 r. przeniósł dom demerytów z Liszkowa na Łysą Górę do pobenedyktyńskiego klasztoru Krzyża Świętego. Tak naprawdę poza zmniejszeniem odległości dla ogółu diecezji Królestwa władze carskie chciały przeprowadzić zmianę metody penitencjarnej i administracji. Kres działalności instytutu na Łysej Górze położył wybuch powstania styczniowego. 10 lutego 1863 r. wojsko otworzyło bramy instytutu, a demeryci opuścili dom i rozproszyli się, nie mając żadnych dokumentów, które zaginęły na plebanii regensa domu korekcyjnego. Demeryci znaleźli schronienie w klasztorach. Niektórzy księża demeryci dołączyli do powstańców. Był wśród nich regens Instytutu Księży Demerytów na Łysej Górze, a zarazem proboszcz parafii w Ćmielowie ks. Kacper Kotkowski. Prawnie dom demerytów na Łysej Górze został zlikwidowany 3 lutego 1865 r. decyzją Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego. W zaistniałej sytuacji biskup sandomierski Józef Michał Juszyński zwrócił się 9 października 1865 r. do Komisji Rządowej z propozycją urządzenia domu demerytów w byłym klasztorze reformatów w Sandomierzu. Po odmowie zaproponował klasztor poddominikański w Sandomierzu, ale i tej propozycji nie przyjęto. Wówczas to konsystorz biskupi wysunął klasztor w Wielkowieli. Ostatecznie biskup 26 stycznia 1866 r. zaproponował jako miejsce pobytu dawnych demerytów z Łysej Góry i nowych pochodzących z diecezji sandomierskiej i z sąsiednich diecezji Wysokie Koło. W latach 1867–1885 przebywało tam kilku księży. Ostatni rekoлектant zwolniony został z Wysokiego Koła na podstawie świadectwa lekarskiego 23 września 1885 r.¹⁴

Poza granicami Kongresówki domami demerytów stały się klasztor pofranciszkański w Grodnie na Zaniemniu i poddominikański klasztor w Agłonie, na prawym brzegu Dźwiny, w dawnym województwie inflanckim¹⁵.

4. Dom poprawczy w St. Johann in Tirol jako przykład instytucji poprawczej dla księży w monarchii austriackiej

W należącej do monarchii Habsburgów diecezji Chiemsee¹⁶ zorganizowano dom kapłański, w którym miano praktycznie przygotować młodych adeptów kapłaństwa do udzielania sakramentów i do głoszenia kazań oraz prowadzenia katechezy. Dom ten miał ponadto służyć jako dom poprawczy dla księży, a tak-

nie” 2009, t. 5–6, s. 67; Z. Gloger, *Demeryci* [w:] *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa 1974³, s. 314–315.

¹⁴ W. Wójcik, *Domy demerytów*, s. 228–230.

¹⁵ Z. Gloger, *Demeryci*, s. 315.

¹⁶ Obecnie diecezja ta nie istnieje, została skasowana podczas wielkiej sekularyzacji na początku XIX w.

że być schronieniem dla ubogich, niedołączonych i starych księży. Jako odpowiednie miejsce dla tego instytutu wybrano nowo wybudowany w 1724 r. dom zegarmistrza, który wraz z ogrodem należał do parafii w St. Johann in Tirol i mógł pomieścić od pięciu do sześciu księży. Dom ten zatem tylko w „niezbędnym przypadku” należało nazywać „Domus Correctionis”. Szczególnie w okresie podlegania władzy królom bawarskim (1806–1814) wzrosła liczba księży potrzebujących korekty. Przeniesienie zakładu poprawczego z miejsca pielgrzymek do Kirchenthal koło Lofer do St. Ulrich am Pillersee, gdzie skasowano przeorat klasztoru Rott am Inn, wydawało się ordynariatowi najkorzystniejsze. Zakład korekcyjny w gęsto uczęszczanym przez pielgrzymów St. Johann i Maria Kirchenthal nie był bowiem rozwiązaniem na dłuższą metę. W 1855 r. zrealizowano plan przeniesienia domu korekcyjnego do St. Ulrich¹⁷.

5. Domy korekcyjne w diecezji przemyskiej¹⁸

Problem utrzymania w karności duchowieństwa przewijał się przez cały okres funkcjonowania struktur kościelnych zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Wobec nieposłusznych duchownych stosowano cały szereg kar kościelnych, takich jak: suspensy, rekolekcje, kary pieniężne np. na utrzymanie katedry lub na cele charytatywne oraz pozbawienie wolności.

Stosowane niegdyś w Kościele karcery zostały zniesione w monarchii austriackiej 1 kwietnia 1771 r. Nie zniesiono jednak całkowicie kary odosobnienia. Austriackie władze państwowe zezwalały instytucjom kościelnym na stosowanie kary w formie czasowego odosobnienia kapłana winnego jakiegoś występku. Zalecały umieszczanie niesubordynowanych kapłanów w klasztornych celach korekcyjnych, gdzie mogli oni być poddani procesowi resocjalizacji „per correctionem paternam”¹⁹.

W diecezji przemyskiej bp Wacław Hieronim Sierakowski jeszcze przed pierwszym rozbiorem zorganizował korekcyjny dom dla księży obciążonych poważniejszymi winami i nadużyciami o charakterze zamkniętego domu pokutno-rekolekcyjnego, prowadzonego przez księży misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Księża misjonarze zostali sprowadzeni do diecezji przemyskiej przez

¹⁷ H. Wirtenberger, *Vom Priesterhaus zur Besserungsanstalt*, „Heimatkundliche und Historische Schriften. Zwischen Kaiser, Kalkstein und Horn – St. Johann in Tirol gestern und heute” 2004, nr 7, s. 1–3.

¹⁸ Na podstawie materiału źródłowego w: Allgemeines Verwaltungsarchiv in Wien, Alter Kultus, Correctionshäuser in Galizien (rit. lat.) 1811–1832, Karton 638, b. pag.

¹⁹ F. Rieder, *Handbuch der k.k. Verordnungen über geistliche Angelegenheiten für sämtliche Provinzen des Österreichischen Kaiserstaates mit Ausnahme von Ungarn und Siebengürgen*, Wien 1847, s. 122–123.

bpa Sierakowskiego i przybyli do Brzozowa 29 maja 1745 r., a już 31 maja 1745 r. omówiono i podpisano warunki współpracy. Biskup powierzył im między innymi dom poprawy ducha kościelnego – *Domum Missionis et Reformationis Spiritus Ecclesiastici*. Zatem w myśl tej umowy na polecenie biskupa lub konsystorza misjonarze mieli przyjmować do domu duchownych przysłanych „na pokutę” lub dla poprawy życia. Misjonarze mieli obowiązek pracować nad ich poprawą, jednakże źródła mówią tylko o jednym duchownym, który przebywał w brzozowskim domu korekcyjnym od początku sierpnia do 27 grudnia 1782 r. Był nim ks. Marcin Parypiński, wikariusz z Woli Zarczyckiej. Władze austriackie wraz ze zniesieniem seminariów diecezjalnych i zakonnych zamknęły również brzozowski dom korekcyjny, o czym świadczą pisma rządowe z 25 grudnia 1783 r. i 3 lutego 1784 r. w sprawie biblioteki, paramentów i wyposażenia zarówno w zniesionym domu misjonarzy, jak i w domu poprawczym w Brzozowie²⁰.

Widząc ogromne dewastacje poczynione w obiektach popaulińskich w Starej Wsi koło Brzozowa, biskup przemyski obrządku łacińskiego Antoni Gołaszewski podjął starania w 1789 r., aby w budynku klasztornym zorganizować dom dla inwalidów oraz dom korekcyjny dla księży. Jednakże urząd cyrkularny nie wyraził wówczas zgody na zrealizowanie tego planu²¹.

Dążenia bpa Gołaszewskiego zostały zrealizowane ponad dwadzieścia lat później. Wydany został dekret dla Gubernium Lwowskiego w sprawie domów korekcyjnych dla duchowieństwa. Był to dekret z 30 kwietnia 1811 r. nr 10288 nakazujący zorganizowanie domu korekcyjnego dla duchowieństwa obrządku łacińskiego w Starej Wsi, dla duchowieństwa zaś greckokatolickiego w jednym z klasztorów bazylikańskich.

Wedle złożzeń rządowych do domu korekcyjnego powinni trafiać ci beneficjanci, którzy dopuścili się wykroczeń przeciwko moralności oraz doktrynie i nie ulegli poprawie podczas pobytu w klasztorze. Do domu korekcyjnego przyjmować należało tylko w koniecznych przypadkach za błędy ascetyczne i złą naukę.

W domu korekcyjnym w Starej Wsi przebywało w 1818 r. 10–12 osób. Ponieważ obiekty starowiejskie były w stanie pomieścić znacznie większą liczbę osób, zatem Gubernium wniosło petycję do cesarza, aby budynki popaulińskie w Starej Wsi wykorzystać na szpital epidemiologiczny. Starosta sanocki zaproponował przeniesienie domu korekcyjnego ze Starej Wsi do karmelitańskiego klasztoru w Zagórzku koło Sanoka. Klasztor ten był wystarczający na potrzeby

²⁰ J. Rąb, *Dom księży misjonarzy i seminarium diecezjalne w Brzozowie 1760–1783*, „Nasza Przyszłość” 1988, t. 70, s. 5–29.

²¹ J. Zbudniewek, *Dzieje konwentu paulinów w Starej Wsi* [w:] *Chwalcie z nami Panią Świątą. Z dziejów Kościoła na ziemi brzozowskiej*, red. L. Grzebień, Kraków 1986, s. 78.

domu korekcyjnego. Obejmował powierzchnię 1962 mórg gruntu i wyceniony został na 3000 fl. Była też inna propozycja Gubernium. W związku z tym, że biskupi i kapituły uznały, że klasztor zagórski jest zbyt odległy, by nadal mieścić się tam dom korekcyjny, postanowiły na ten cel przeznaczyć rezydencję biskupią w Brzozowie.

Przeniesienie domu korekcyjnego ze Starej Wsi do Zagórza lub Brzozowa zapewne zmniejszyłoby koszty utrzymania tej instytucji. Koszty związane z funkcjonowaniem domu korekcyjnego w Starej Wsi przedstawiały się następująco:

Pensja dla ojca duchownego	– 800 fl.
Pensja dla furtiana (Pförtner)	– 200 fl.
Pensja dla kucharza	– 150 fl.
Pensja dla sługi (Handknecht)	– 120 fl.
Pensja dla 3 strażników (Wächter)	– 360 fl. (każdy po 120 fl.)

Łącznie dawało to 1630 fl. Nadto dzienny koszt utrzymania 15 pensjonariuszy odbywających korektę wynosił 730 fl. Inne wydatki przedstawiały się następująco:

1. Za opał	– 248 fl.
2. Oświetlenie	– 147, 20 fl.
3. Na remont domu	– 400 fl.
4. Na materiały papiernicze	– 63 fl.
5. Na ubrania	– 50 fl.
6. Na zakupy	– 81,40 fl.

Ogólny koszt utrzymania starowiejskiego domu korekcyjnego wynosił rocznie 3350 fl.

Cesarz 28 kwietnia 1818 r. w Ottochaczu (Otočac – miasto w Chorwacji) wyraził zgodę na zaadoptowanie części pustego klasztoru karmelitańskiego w Zagórzu na dom korekcyjny dla księży. Opiekę duchową nad pensjonariuszami domu sprawował karmelita otrzymujący pensję roczną 500 fl.

W 1823 r. podjęto myśl o przeniesieniu domu korekcyjnego z Zagórza do klasztoru bernardyńskiego w Przeworsku. W tej sprawie Gubernium zwróciło się do cesarza 13 czerwca 1823 r. oraz 14 listopada 1823 r. Wyludniony i nieremontowany przez dłuższy czas po okresie kasat józefińskich klasztor zaczął powoli chylić się ku upadkowi. W 1822 r. biskupi galicyjscy przeznaczyli go na dom poprawczy dla duchownych wszystkich diecezji galicyjskich. Zarząd klasztoru i prowincji próbował bronić się przed tym i w 1823 r. skierowano odwołanie do samego cesarza, tłumacząc się brakiem miejsca i złym stanem klasztoru. Akceptację cesarską pomysł ten uzyskał 10 maja 1825 r. w Wiedniu. Zajęto dwa skrzydła, południowe i zachodnie, i odgrodzono je od reszty klasztoru. Dom poprawczy miał swego rektora i ojca duchownego, wyznaczonych

przez biskupa przemyskiego. Podopiecznych bywało do 10, a nawet więcej. Powodem były wykroczenia o charakterze obyczajowym, a niekiedy politycznym. Kwestia współżycia i wspólnej administracji była przez całe lata powodem sporów i obustronnych pretensji. Już w 1827 r. konsystorz przemyski oskarżał przełożonego o niedbalstwo w przeprowadzaniu remontów, władze miejskie zamknęły wejście do klasztoru, ponieważ groziło ono zawaleniem. W 1837 r. konsystorz przemyski radził prowincjałowi, aby zrzekł się klasztoru w Przeworsku na rzecz diecezji, a nielicznych zakonników przeniósł do innych klasztorów. Często biskupi żądali, aby funkcję ojca duchownego pełnił jeden z ojców klasztoru, przed czym zakon się bronił. Oskarżano również zakonników przeworskich o sprzyjanie uwięzionym i ułatwianie im kontaktów z rodzinami. Biskup przemyski Franciszek Wierchlejski w 1857 r. zarządził w tej sprawie śledztwo, a chociaż podejrzeń nie udowodniono, zakonnicy otrzymali upomnienia i kary. By uniknąć podobnych podejrzeń na przyszłość, prowincjał w 1859 r. zakazał jakichkolwiek kontaktów z więzionymi duchownymi. Dom poprawczy w klasztorze przeworskim istniał do 1869 r., chociaż jeszcze i później przysyłało niekiedy duchownych na dłuższe karne rekolekcje²².

Ojciec Benignus Józef Wanat, karmelita bosy, przedstawia nieco szczegółów dotyczących domu korekcyjnego przy klasztorze zagórskim, lecz pewne daty i fakty zaczerpnięte z „Kroniki Diecezji Przemyskiej” podaje odmiennie niż wynika to z archiwaliów wiedeńskich. Według tej wersji dom korekcyjny dla księży powstał w Zagórz w 1816 r. dzięki staraniom bpa Gołaszewskiego. Dom korekcyjny został urządzony w obrębie murów klasztornych, tuż przy bramie, w pomieszczeniach zajmowanych dawniej przez weteranów wojennych. Ojcowie karmelici przez pewien czas pełnili w tym domu funkcję ojców duchownych. W domu korekcyjnym przebywało 8 księży, którym karmelici dostarczali gratisowo żywność i lekarstwa. W 1821 r. bp Gołaszewski przysłał na ojca duchownego do domu korekcyjnego o. Jana Włodzimierskiego, z poleceniem włączenia się w życie konwentu zagórskiego. Miał on jednak okazać się człowiekiem niespokojnego ducha i wichrzycielem, który wszystko czynił z nieczystych pobudek i z uprzedzeniem. On to stał się przyczyną pożaru zarówno klasztoru, jak i domu korekcyjnego 28 listopada 1822 r. Biskup Gołaszewski odnotował, że klasztor spalił o. Włodzimierski. On sam zaś zapisał w księdze ochrzczonych w parafii Zagórz, pod datą 26 listopada 1822 r., na wieczną pamiątkę, że dzień ten był najnieszczęśliwszy, ponieważ w dniu tym o godzinie drugiej po południu klasztor, kościół oraz dom korekcyjny obróciły się w pogorzelnisko. Włodzimierski przyznał się do podpalenia i odbył za ten czyn karę

²² A. Chadam, *Historia Kościoła i Klasztoru*, w: <https://przeworsk.bernardyni.pl/historia/> [dostęp 11.10.2022].

więzienia. Po jego opuszczeniu przeszedł do karmelitów trzewickowych we Lwowie, ale tutaj też ujawniły się jego negatywne cechy charakteru i ostatecznie znów znalazł się w domu korekcyjnym 20 listopada 1837 r., ale tym razem już w Przeworsku i nie jako ojciec duchowny, ale jako podopieczny tegoż domu. W Zagórzcu natomiast pomimo częściowego spalenia się domu poprawczego nadal mieszkało w nim kilku księży z rektorem ks. Janem Gajewiczem. Dopiero po zniesieniu klasztoru w 1831 r. dom korekcyjny został przeniesiony do Przeworska²³.

Dom korekcyjny dla greckokatolickiego duchowieństwa znajdował się w klasztorze bazylikańskim św. Onufrego w Dobromilu. Dyrektorem domu w 1819 r. był kanclerz lwowskiego konsystorza i kanonik lwowski Gabriel Dubowicki. Gdy w 1824 r. został on rektorem greckokatolickiego seminarium generalnego we Lwowie, dyrektorem domu korekcyjnego został przemyski kanonik honorowy Bazyl Sozański. Wiadomo między innymi, że gdy z migracji z Rosji powrócił były proboszcz z Kudrynki Iwan Danylkiewicz, został skierowany do lwowskiego zakładu poprawczego dla księży.

6. Instrukcja dla domu korekcyjnego dla księży w Zagórzcu²⁴

I ma [Prima] Instructio pro detentis in Domo Correctionis in Zagórzcu sacerdotibus – Pierwsza instrukcja dotycząca uwięzionych w domu korekcyjnym dla księży w Zagórzcu [znajduje się nie w aktach galicyjskich, ale śląskich i morawskich !!!]. O wymagających poprawy i niepoprawnych – *De corrigibilibus et incorrigibilibus*.

Dom korekcyjny w Zagórzcu został określony mianem nie domu korekcyjnego, ale miejsca karcenia, nagany – *locus castigationis*. Mogli w nim przebywać tylko ci duchowni, którzy mieli beneficjum kościelne. Wraz z delikwentem do domu korekcyjnego powinna zostać dostarczona przełożonemu domu historia występku delikwenta, by ten poznał przyczyny i rozwój złego postępowania przyszłego podopiecznego oraz by podjął odpowiednie działania korekcyjne.

Przybyły do domu korekcyjnego najpierw odbywał 8-dniowe rekolekcje ze ścisłym milczeniem (*silentium*) oraz z postem o chlebie i wodzie w poniedziałki, środy i piątki.

Ci zaś podopieczni, którzy nie rokują poprawy, zwani *incorrigibiles*, reedywiści, byli zmuszeni wracać co roku w rocznicę pokuty, aby odbyć sied-

²³ B.J. Wanat, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory Karmelitów i Karmelitanek Bosych 1605–1975*, Kraków 1979, s. 528–531.

²⁴ I ma [Prima] Instructio pro detentis in Domo Correctionis in Zagórzcu sacerdotibus znajduje się nie w aktach galicyjskich, ale śląskich i morawskich.

miodniowe rekolekcje. Przeznaczeni do domu korekcyjnego mieli zapewnione wyżywienie i inne potrzeby. Zachowywali natomiast swoją odzież, o którą sami musieli się podczas pokuty zatroszczyć. Przychodząc więc do domu poprawczego, oprócz niezbędnej odzieży i pościeli, musieli zwrócić wszystkie swoje inne rzeczy i pieniądze przełożonemu domu. Pozostawione w depozycie przedmioty otrzymywali z chwilą zwolnienia.

Przełożonemu domu, czyli przełożonemu miejsca, należne było we wszystkim posłuszeństwo i szacunek. Przełożony co tydzień powinien przedłożyć podopiecznym punkty do medytacji. Co trzy miesiące miał obowiązek złożyć sprawozdanie z postępów korekty podopiecznych, odpowiedniej władzy diecezjalnej, czyli na ręce kapituły przemyskiej, która spośród siebie wybierała rektora odpowiedzialnego za dom korekcyjny i przedstawiała go konsystorzowi.

Porządek dzienny w zagórskim domu korekcyjnym był następujący:

- | | |
|-------------|--|
| 7.15 | Półgodzinna medytacja na temat punktów podanych przez superiora. |
| 7.45 | Modlitwa brewiarzowa – <i>matutinum</i> z laudesami. |
| 8.15 | Kapłani, którzy nie byli <i>suspensi ad missam</i> – zawieszeni w zakresie sprawowania mszy św. – kolejno celebrowali, w takim porządku, że ten, kto w jednym dniu celebrował jako pierwszy, w następnym jako ostatni. |
| 8.45–9.30 | Pisemne opracowanie medytacji w swoich pokojach. |
| 9.30 | Modlitwa brewiarzowa w ciągu dnia (<i>tertia</i> , <i>sexta</i> lub <i>nona</i>) |
| 10.00–10.45 | Głośne wspólne czytanie lektury teologicznej lub filozoficznej. |
| 11.00 | Obiad. Modlitwa przed i po posiłku. |
| 11.45–13.00 | Czas wolny. Rekreacja lub dowolne zajęcie. Superior w tym czasie mógł zorganizować wspólną przechadzkę. <i>Corrigibiles</i> i <i>incurribiles</i> powinni zachować między sobą dystans. |
| 13.00–14.00 | Śpiew lub katecheza, na przemian, bez łączenia w jednym dniu katechezy i śpiewu. |
| 14.15–16.00 | Czytanie zalecanej przez superiora lektury lub pisemne opracowanie własnych refleksji. |
| 16.10–17.30 | <i>Matutinum</i> , lektura dzieł teologicznych, pedagogicznych, filozoficznych lub katechetycznych. |
| 17.30–18.00 | Wspólny różaniec oraz litania loretańska. |
| 18.00–20.00 | Czas na przyciszoną wspólną rozmowę obyczajną. |
| 20.00 | Wspólna kompleta, po niej w swoich pokojach nieszpory. |
| 21.00 | Cisza nocna od wskazanej godziny. |

Latem program dzienny od 1 kwietnia do 30 września – ranne wstawanie już o godzinie 5.00.

W dni, w których można było jeść mięso, przebywający w domu korekcyjnym otrzymywali na obiad zupę, pół funta wołowiny i ćwierć funta innego mięsa. Na kolację podawano im zupę z jakimś dodatkiem, ale bez mięsa. Każdemu też przysługiwał jeden funt chleba. Do picia podawano wodę. Piwa i wina nikt nie mógł spożywać, z wyjątkiem chorych, i to za radą lekarza oraz w dawce ustalonej przez lekarza. To samo dotyczyło spożywania wódki. Jeśli któryś z przebywających na poprawie zechciałby kupić piwo dla własnego zdrowia, na obiad i kolację, i przekonałby o tym przełożonego, mógł otrzymać zgodę na spożycie trzech kufli piwa – dwa na obiad i jeden na kolację. W dni postu i abstinencji spożywali na obiad zupę i pół funta chleba. Co do napojów, obowiązywały wyżej wspomniane zasady.

Recydywiści w niedziele, poniedziałki, wtorki i czwartki otrzymywali dziennie danie składające się z pół funta wołowiny i jakiś inny posiłek. W środy, piątki i soboty oprócz zupy spożywali jeszcze dwie postne potrawy.

Na obiad codziennie, z wyjątkiem środy, oprócz zupy podawano inne danie, np. ziemniaki lub inne produkty skrobiowe. Dziennie przysługiwało dwa funty chleba i woda do picia, chyba że chory powinien pić wino lub wódkę w dawce ustalonej przez lekarza. Co więcej, nie wolno było nikomu zabierać do swojego pokoju jedzenia lub napoju z posiłku, z wyjątkiem chleba, a to, co zostało, należało zwrócić obsługującemu stół.

Zażywający tabakę otrzymywali codziennie ćwierć uncji lub pół lota²⁵ tytoniu – 8,75 grama. Obowiązywał natomiast zakaz palenia tytoniu. Niezależnie od przyjętych standardów żywienia wiele zależało od rady i roztropności przełożonego lokalnego, który powinien mieć na uwadze indywidualną sytuację każdego podopiecznego. Przełożony zgodnie ze stopniem wagi wykroczenia podopiecznego mógł nawet zmniejszać przypisane racje.

Przebywający w domu korekcyjnym kapłani byli dopuszczani do ołtarza przez superiora, ale tylko w kościele karmelitów w Zagórzcu. Jednakże ilekroć byli karani postem o chlebie i wodzie, byli również zawieszani w sprawowaniu obrzędów Bożych.

Recydywiści jednakże nie mogli celebrować mszy św., ale byli zobowiązani uczestniczyć w niej codziennie, a co miesiąc, chyba że przełożony postanowił inaczej, przyjmowali Najświętszą Eucharystię po uprzedniej spowiedzi sakramentalnej, do której mogli też przystępować częściej według własnej woli.

Stypendia mszalne nie mogły być przyjmowane przez celebrujących. Przyjmował je superior, zapisywał i przy opuszczeniu domu wydawał należność z tytułu stypendium mszalnego. Jeśli ktoś z podopiecznych został zdegradowany

²⁵ Lot (lut) – jednostka miary masy stosowana w Europie od średniowiecza do końca XIX w. między innymi przez kupców i mincerzy do określania wagi monet i wagi probierczej srebra. W Polsce lot wynosił 12,65625 grama.

do grupy recydywistów, nie mógł otrzymywać stypendiów ani ofiar i mógł nimi zadysponować tylko w niebezpieczeństwie śmierci.

Każdy pensjonariusz niezależnie od klasy miał własny pokój z przedmiotami ściśle określonymi przez rektora i za wiedzą superiora. Nie mieli możliwości rozmawiania z kobietami w żadnym wypadku. Listy mogły być wysyłane tylko za zgodą superiora i musiały być wysłane za jego pośrednictwem, nigdy na własną rękę. Materiały do pisania były wydawane za wiedzą superiora. Nie można było pisać żadnych suplik oprócz tych związanych ze złagodzeniem postu.

Nieposłuszeństwo wobec przełożonego ze strony poprawiającego się mogło być karane postem o chlebie i wodzie lub zaliczeniem do klasy recydywistów – niepoprawnych. Dla recydywistów kary były surowsze: osiem dni o chlebie i wodzie, post bezmięsny z pobytem w pokoju i złożenie na niego skargi u kanonika rektora.

Superior miał obowiązek przygotowania punktów do medytacji oraz katechez. Sam musiał odznaczać się ascetycznym zachowaniem, znajomością dogmatyki, teologii moralnej i pastoralnej, pedagogiki, katechetyki i historii. Zobowiązany był spotykać się codziennie z podopiecznymi i kontrolować ich postępek w poprawie, pilnować, by obie klasy nie miały ze sobą kontaktu, dbać o opiekę lekarską dla podopiecznych – w razie choroby przebywającego w domu korekcyjnym należało wezwać medyka lub chirurga – oraz zdawać sprawozdanie kanonikowi rektorowi. W niedziele i święta był zobowiązany celebrować mszę św. dla recydywistów w kościele karmelitów w Zagórzcu. Kanonik rektor natomiast powinien był co najmniej dwa razy w miesiącu odwiedzić dom korekcyjny.

Cięższe wykroczenia mieszkańców domu podlegały sądowi. Sędzia na wniosek superiora powinien przybyć do domu korekcyjnego, wysłuchać skarg.

7. Zakończenie

W diecezjach galicyjskich wszystkich trzech obrządków – łacińskiego, grekokatolickiego i ormiańskokatolickiego – obowiązywały normy kanoniczno-prawne ustalone dla imperium austriackiego. Mające kilkanaście wydań kompendium prawa kanonicznego dla monarchii austriackiej, przeznaczone dla praktycznego użytku duchowieństwa zaangażowanego w działalność duszpasterską, zawiera szerokie i szczegółowe omówienie zarówno rodzaju przewinień, wykroczeń i przestępstw duchowieństwa, jak też wielorakie formy duchowych i karnych środków korygujących i dyscyplinujących duchownych, którzy zaciągnęli winę, zarówno spośród duchowieństwa diecezjalnego, jak i zakonnego²⁶.

²⁶ Kwestie te zostały omówione w *Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri ac praet-eritum per Imperium Austriacum in cura animarum laborantis*, scripsit dr. Simon Aichner archi-

Przedstawienie tych kwestii poszerzyłoby objętościowo i treściowo ogólne przedstawienie jednej z instytucji naprawczej dla duchowieństwa, jaką były domy korekcyjne, zwane też poza Galicją domami demerytów.

Bibliografia

- Allgemeine Verwaltungs Archiv in Wien, Alter Kultus, Correctionshäuser: in Galizien (rit. lat.) 1811–1832, Karton 638, I ma Instructio pro detentis in Domo Correctionis in Zagórze sacerdotibus, b. k.
- Chadam A., *Historia Kościoła i Klasztoru*, w: <https://przeworsk.bernardini.pl/historia/> [dostęp 11.10.2022].
- Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri ac praeteritum per Imperium Austriacum in cura animarum laborantis*, scripsit dr. Simon Aichner archiepiscopus Theodosiopolitanensis, resig. Episcopus Brixensis solio pontificio assistens et praelatus domesticus S[uae] S[ancitatis] edition undecimal recognita et emendate a dr. Theod[ore] Friedle vicario generali, protonotario apost[olico] ac praeposito ecclesiae catedr[alis] Brixin[ensis], Brixinae 1911.
- Concilios visigoticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, T. Mann Martfnez, G. Martinez Diez, Barcelona–Madrid 1963.
- Concilium Lateranense IV a. 1215*, Romae 2007.
- Concilium Tridentinum. Canones et decreta 1545–1563*, Romae 2007.
- Gloger Z., *Demeryci* [w:] *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa 1974³, s. 314–315.
- Jaromin H., *Zarys historii Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Polsce (1668–1968)*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 1970, t. 32, s. 40–105.
- Massalski A., *Instytut pokutników. Kartka z dziejów Świętego Krzyża*, „Przemiany” 1987, nr 4, s. 29–32.
- Obląk J., *Zgromadzenia Św. Wincentego a Paulo na Warmii*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 1960, t. 12, s. 45–58.
- Rąb J., *Dom księży misjonarzy i seminarium diecezjalne w Brzozowie 1760–1783*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 1988, t. 70, s. 5–29.
- Rieder F., *Handbuch der k.k. Verordnungen über geistliche Angelegenheiten für sämtliche Provinzen des Österreichischen Kaiserstaates mit Ausnahme von Ungarn und Siebengürgen*, Wien 1847.
- Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Prudniku*, https://www.wikiwand.com/pl/Sanktuarium_Matki_Bo%C5%BCej_Bolesnej_w_Prudniku [dostęp 1.10.2022].
- Ślaza P.K., *Naruszenia dyscypliny wśród kleru greckokatolickiej diecezji chełmskiej w okresie rządów biskupa Filipa Felicjana Szumborskiego (w świetle protokołów posiedzeń konsystorza diecezjalnego)*, „Teki Komisji Historycznej Polskiej Akademii Nauk Oddział w Lublinie” 2009, t. 5–6, s. 50–72.
- Wanat B.J., *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory Karmelitów i Karmelitanek Bosych 1605–1975*, Kraków 1979.

episcopus Theodosiopolitanensis, resig. Episcopus Brixensis solio pontificio assistens et praelatus domesticus S[uae] S[ancitatis] edition undecimal recognita et emendate a dr. Theod[ore] Friedle vicario generali, protonotario apost[olico] ac praeposito ecclesiae catedr[alis] Brixin[ensis], Brixinae 1911, s. 774–819. Pars specialis, Liber II, Sectio III, Caput II, Articulus III *De iurisdictione ecclesiastico-criminali*, §§ 216–221.

- Warda K., *Biblioteka Instytutu Księży Zdrożnych na Łysej Górze*, „Kieleckie Studia Bibliologiczne” 1998, t. 4, s. 41–57.
- Wirtenberger H., *Vom Priesterhaus zur Besserungsanstalt*, „Heimatkundliche und Historische Schriften. Zwischen Kaiser, Kalkstein und Horn – St. Johann in Tirol gestern und heute” 2004, nr 7, s. 1–3.
- Wójcik W., *Demeryci* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1987, kol. 1141.
- Wójcik W., *Domy demerytów w Królestwie Polskim (1836–1885)*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 1981, R. 24, z. 3–4, s. 225–255.
- Zbudniewek J., *Dzieje konwentu paulinów w Starej Wsi* [w:] *Chwalcie z nami Panią Świątą. Z dziejów Kościoła na ziemi brzozowskiej*, red. L. Grzebień, Kraków 1986, s. 47–79.

Correctional homes for diocesan clergy in the Polish lands in the 19th century with regard to Galicia and the Discalced Carmelite monastery in Zagórze

Summary

In this article, the issue of restoring discipline among the diocesan clergy in Galicia is presented, by means of the example of the correctional house in Zagórze. The issue is examined in the context of other Polish territories under Prussian and Russian partition, as well as within the Habsburg monarchy and its subordinate ecclesiastical correctional institutions. This matter is depicted against the backdrop of the prevailing Josephinian and post-Josephinian system of maintaining and restoring discipline among clergy members, not only in terms of moral conduct but also as a means of bringing politically defiant clergy in line with the prevailing political correctness at the time.

Keywords: clergy, clerical misconduct, retirement homes, correctional houses, Zagórze.



Michał Sowa

ORCID: 0009-0004-1452-3133
(Badacz niezależny, Polska)

Postawy wybranych duchownych diecezjalnych i osób zakonnych wobec wybuchu i pierwszych miesięcy I wojny światowej

Artykuł koncentruje się na początkowym okresie I wojny światowej, w momencie wkroczenia do poszczególnych miejscowości Galicji żołnierzy rosyjskich. Przedstawione zostały zachowania księży oraz sióstr zakonnych w trudnym okresie ich życia. Omówiono także zadania i obowiązki, jakie spoczywały na kapelanach wojskowych przydzielonych do służby wśród formacji wojskowych na froncie oraz tych, którzy zostali skierowani do szpitali w celu postępowania rannym i cierpiącym.

Słowa kluczowe: I wojna światowa, kroniki parafialne, Galicja, osoby zakonne, duchowieństwo

W niniejszej pracy do duchownych diecezjalnych zaliczani są mężczyźni, którzy otrzymali przynajmniej pierwszy stopień święceń (tj. święceń diakonatu); rozumieć przez to należy, że będą to wszyscy księża wymienieni w poniższym tekście¹. Natomiast osobami zakonnymi będą w przypadku niniejszej publikacji siostry zakonne ze Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, co wynika z charakteru Zgromadzenia Sióstr Służebniczek będącego zgromadzeniem zakonnym habitowym, o ślubach publicznych na prawie papieskim, które zajmuje się zewnętrzną działalnością apostołską i dobroczynną².

Szczególnie cenne okazały się materiały archiwalne w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi. Odnoszą się one głównie do miejscowości znajdujących się dzisiaj na Ukrainie. Obecność sióstr służebniczek w tamtym czasie w rejonie Galicji Wschodniej (lecz nie tylko, ponieważ służebniczki posługiwały na ob-

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, Kan. 207, s. 107, Kan. 266, s. 131.

² *O Zgromadzeniu*, <http://www.sluzebniczinmp.pl/> [dostęp 10.03.2023].

szarze całej Galicji) wynikała z charakteru i celu zgromadzenia, którego założeniem była opieka nad ubogimi dziećmi, a także pomoc chorym i potrzebującym w małych miejscowościach.

W tematyce odnoszącej się do I wojny światowej najczęściej można trafić na wspomnienia wojskowych, zarówno szeregowców, jak i oficerów, a także pamiętniki polityków bądź osób zamożnie urodzonych. Jeśli chodzi o kroniki parafialne, zakonne czy też wspomnienia duchownych oraz osób zakonnych, poza pewnymi wyjątkami wydаныmi drukiem, nie są tak często spotykane w literaturze. Z tego wynika wybór konkretnych źródeł wykorzystanych w niniejszej publikacji, gdyż mają one unikatowe znaczenie i tym samym rzucają nowe światło na niektóre sfery życia codziennego w okresie I wojny światowej zarówno jeśli chodzi o osoby duchowne, zakonne, jak i ludność świecką.

Wybuch konfliktu, jakim była I wojna światowa, objął wszystkie mocarstwa europejskie, które wypełniając postanowienia traktatów sojuszniczych oraz chcąc osiągnąć także swoje konkretne interesy, kolejno dołączały do grona państw, które stanęły przeciwko sobie, każdy z zamiarem pobicia swojego wroga i zrealizowania wcześniej ustalonych celów³.

W tamtym szczególnym czasie, jaki się rozpoczął wraz z mobilizacją oraz innymi przygotowaniem do konfliktu, ludzie postępowali różnie, co było zależne na przykład od klasy społecznej, z której się wywodzili, bądź zajmowanego przez nich stanowiska. Nie inaczej było w przypadku osób należących do stanu duchownego, zarówno księży, kleryków, jak również braci oraz sióstr zakonnych.

Różne postawy można zaobserwować choćby na przykładzie alumnów Seminarium Duchownego w Przemyślu. Po wybuchu wojny spora część przygotowujących się do życia kapłańskiego mężczyźni udała się do swoich rodzinnych domostw. Tylko mała liczba zdecydowała się pozostać na miejscu, w Przemyślu, i być do dyspozycji księdza rektora⁴. Alumnów, którzy zostali w seminarium, odwiedzali przyjaciele z miasta proszący o radę, jak mają postąpić wobec faktu, że zostali zmobilizowani do wojska. Takie sytuacje z pewnością nie łagodziły i tak już napiętej atmosfery. Z tego właśnie powodu alumni zdecydowali się wystosować pismo do dowództwa Twierdzy Przemyśl, w którym wyrażali chęć posługi w szpitalach fortecznych jako pielęgniarze⁵. Z początkiem sierpnia przyszli kapłani dostali pozytywną odpowiedź z komendantury, która skierowała 80 alumnów do ośmiu szpitali fortecznych⁶. W szpitalach alumni wyko-

³ A. Chwalba, *Samobójstwo Europy. Wielka Wojna 1914–1918*, Kraków 2014, s. 59.

⁴ Archiwum Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu, *Kronika Seminarium Duchownego 1905–1920*, sygn. KS2, s. 235.

⁵ Tamże, s. 236–237.

⁶ Tamże, s. 237. W kronice znajduje się spis nazwisk alumnów, którzy zostali przydzieleni do poszczególnych szpitali.

nywali różne prace, takie jak wykonywanie opatrunków u rannych żołnierzy, roznoszenie lekarstw, co nie należało do łatwych zadań, ponieważ wymagało to przemieszczania się pomiędzy kamienicami, gdyż chorzy zajmowali nieraz kilka kamienic. Niektórzy zajmowali się odnotowywaniem zarządzeń lekarskich. Oprócz wyżej wymienionych czynności do obowiązków alumnów należały także nocne dyżury w szpitalach⁷.

Kronikarz zaznacza również, że pośród alumnów znalazły się osoby, które były pozytywnie nastawione do walki czynnej. Osoby te udały się do księdza rektora i biskupa sufragana po radę, jednocześnie prosząc o pozwolenie na wstąpienie w szeregi nowo formujących się legionów⁸. Po rozmowach z księdzem rektorem i księdzem biskupem otrzymali parę dni do przemyślenia sprawy. Tylko trzech alumnów z drugiego roku zdecydowało się na wstąpienie do legionów, reszta spośród chętnych porzuciła ten pomysł⁹.

Ksiądz z parafii w Bieździejczy¹⁰ we wrześniu 1914 r. zdecydował się na wyjazd w kierunku zachodnim, co było spowodowane tym, że docierały do niego pogłoski, jakoby żołnierze Imperium Rosyjskiego mścili się na niektórych osobach, które zajmowały konkretne stanowiska. Wzbudziło to lęk w księdzu, który myślał, że on także może zostać dotknięty represjami ze strony wroga, co poskutkowało wyjazdem 19 września do Zakopanego¹¹.

W połowie września 1914 r. w Felsztynie komisarz wojenny przekazał miejscowemu społeczeństwu, że domostwa znajdujące się w określonych miejscowościach zostaną zniszczone, a mieszkańcy okolicy muszą w ciągu doby udać się w kierunku zachodnim. Ludzie w atmosferze przerażenia i płaczu dzieci kierowali się głównie w kierunku Ustrzyk i Sanoka¹².

Poleceniu wyjazdu podlegał także miejscowy ksiądz proboszcz urzędujący w parafii w Felsztynie¹³. Jak zanotował, nie zamierzał wyjeżdżać, ale musiał, dlatego przed tym postarał się o zabezpieczenie dokumentów z kancelarii parafialnej, które zakopał w okolicach kościoła. Budynku plebanii i znajdujących

⁷ Tamże, s. 239–240.

⁸ Tamże, s. 258–259.

⁹ Tamże, s. 259.

¹⁰ Proboszczem w Bieździejczy w 1914 r. był ksiądz Ignacy Łonicki, *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis tum Saecularis tum Regularis Ritus Latini (1914)*, Przemyśl 1913, s. 54–55.

¹¹ Archiwum Parafialne parafii Bieździejczy, Kronika parafialna, t. 1, brak sygn., s. 39.

¹² Ks. J. Watulewicz, *Z pamiętników proboszcza lac. w Felsztynie skreślonych w latach wojny światowej 1914–1919. Z 7 ilustracjami w tekście*, „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Przemyślu za rok 1913–1922”, red. J. Smółka, Przemyśl 1923, s. 7.

¹³ Proboszczem w Felsztynie w 1914 r. był ksiądz Józef Watulewicz, *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis tum Saecularis tum Regularis Ritus Latini (1914)*, Przemyśl 1913, s. 217.

się wewnątrz rzeczy oraz gospodarstwa nie zabezpieczył, gdyż sądził, że w niedługim czasie powróci do Felsztyna¹⁴.

Wraz z kolejnymi sukcesami armii rosyjskiej na froncie ksiądz postanowił powrócić do swojej parafii. Po drodze, jaką przebył z rodzinnych stron, początkiem grudnia 1914 r. dotarł do Felsztyna¹⁵. Po powrocie czekały go trudne warunki, ponieważ w wyniku działań wojennych bardzo ucierpiało wiele zabudowań, w tym także kościół parafialny. Wśród nowych, ciężkich warunków ksiądz musiał się odnaleźć, aby ponownie móc pełnić posługę wśród ludności. Miejscowa ochronka, pomimo licznych uszkodzeń, została doprowadzona do stanu użytkowego i urządzono w niej kaplicę, w której gromadzili się wierni¹⁶.

Różne były także zachowania Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, które pełniły posługę wśród najbardziej potrzebujących w wielu miejscowościach Galicji Wschodniej. Służebniczki, które posługiwały w Uwisłej¹⁷, zdecydowały się pozostać na miejscu, mimo że słyszały różne straszne opowieści o zachowaniu żołnierzy rosyjskich. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że służebniczkami często bywały młode kobiety. Niemal od razu po dotarciu Rosjan do Uwisłej na własnej skórze siostry zakonne mogły przekonać się o prawdziwości niektórych pogłosek, gdyż w ich ochronce zjawilo się kilku żołnierzy, którzy zaczęli rabować znajdujące się wewnątrz rzeczy¹⁸.

Na wyjazd zdecydowały się służebniczki z miejscowości Nastasów, które za namową miejscowego księdza proboszcza opuściły swoją ochronkę¹⁹.

Siostry zakonne, które zdecydowały się pozostać w swoich ochronkach, musiały dostosować swoje działania do nowej rzeczywistości. Po wkroczeniu do Koropca wojsk cesarsko-królewskich na społeczność tej miejscowości spadł obowiązek żywienia żołnierzy. Nie inaczej było w przypadku służebniczek, które także zajmowały się żołnierzami. W organizowanych prowizorycznych „szpitalach” służebniczki posługiwały rannym żołnierzom²⁰.

¹⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁶ Tamże, s. 13–15.

¹⁷ Uwisła, miejscowość w powiecie husiatyńskim, obecnie leży na Ukrainie, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (dalej *SGKP*), red. B. Chlebowski, t. XII, Warszawa 1892, s. 865.

¹⁸ Archiwum Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi (dalej *AZSS* w Starej Wsi), Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Uwisła, bez sygn. i pag.

¹⁹ *AZSS* w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Nastasów, bez sygn. i pag.

²⁰ *AZSS* w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Koropiec, bez sygn. i pag.

Relacja siostry służebniczki, która przebywała w czasie wojny w Tarnopolu²¹, ukazuje, że pomimo zniszczeń, jakich doznały w wyniku ostrzału budynki, w których służebniczki prowadziły dom dla ubogich oraz dla nieuleczalnie chorych, nadal były wykorzystywane, a siostry zakonne ciągle w nich służyły potrzebującym, którzy nie mieli dokąd uciec przed wojną²². W trakcie działań wojennych do zakładów tych ciągle zgłaszały się nowe osoby, które znalazły się w potrzebie; one także znajdowały pomoc u sióstr, które nie odmawiały im wsparcia²³.

Z obawy przed grabieżami dokonywanymi przez rosyjskich żołnierzy ludzie starali się ukrywać żywność i inne cenne rzeczy w różnych miejscach. Służebniczki z Beremian²⁴ takiego miejsca szukały na miejscowym cmentarzu, gdzie ukryły żywność i inne rzeczy w starym grobowcu²⁵.

W innej miejscowości siostry zakonne pod wpływem zasłyszanych pogłosek o nie najlepszym postępowaniu rosyjskich żołnierzy wobec osób duchownych postanowiły zmienić odzież na świecką i udać się do prywatnych domostw, aby spędzić tam noc²⁶.

Niektóre miejscowości zakonnice opuszczały wbrew swojej woli, z powodu rozkazów wojskowych. Służebniczki z Firlejówki²⁷ udały się do sąsiedniej miejscowości, gdyż nie mogły pozostać w swojej ochronce z powodu przygotowań wojskowych do bitwy, ponieważ pozycje obronne znajdowały się blisko budynku, w którym dotychczas przebywały²⁸.

Mniej więcej do połowy sierpnia 1914 r. prace sióstr służebniczek w Błudnikach²⁹ wyglądały tak jak w czasie pokoju, jednak gdy miejscowy kapłan został wezwany przez władze wojskowe, aby służył jako kapelan w szpitalu w Kołomyi, służebniczki rozesłały dzieci, którymi się zajmowały, i przemieniły ochronkę w prowizoryczny szpital, gdzie pomoc mogli znaleźć ranni żołnierze.

²¹ Tarnopol, galicyjskie miasto powiatowe, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. XII, Warszawa 1892, s. 187.

²² AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Tarnopol, bez sygn. i pag.

²³ Tamże.

²⁴ Beremiany, miejscowość w powiecie zaleszczyckim, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. I, Warszawa 1880, s. 139.

²⁵ AZSS w Starej Wsi, S. Wilhelmina Lenart. Wspomnienia z czasów wojennych 1914–1915, brak sygn., s. 1–2.

²⁶ Tamże, s. 3.

²⁷ Firlejówka, miejscowość w powiecie złoczowskim, znajduje się 23 km na zachód od Złoczowa, obecnie leży na Ukrainie, w: *SGKP*, t. II, Warszawa 1881, s. 391.

²⁸ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Firlejówka, brak sygn. i pag.

²⁹ Błudniki, miejscowość w powiecie stanisławowskim, leży na północ od Stanisławowa, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. I, Warszawa 1880, s. 253.

Same natomiast opuściły budynek ochronki i zajęły inne zabudowania³⁰. Z każdym kolejnym dniem do Błudnik przybywało wielu ludzi, którzy uchodzili z miejscowości, do których zbliżali się żołnierze rosyjscy. Wśród osób przechodzących przez miejscowość było wielu kapłanów. Siostry zakonne rozdzieliły pomiędzy siebie obowiązki. Dwie ze służebniczek pomagało w kościele, gdzie każdego dnia wiele osób gromadziło się na mszy świętej. Reszta sióstr zakonnych zajmowała się potrzebującymi w ochronce, a także kolejnymi chorymi, którzy każdego dnia zgłaszali się do nich po pomoc³¹.

Księża starali się uświadomić zakonnicom zagrożenie, jakie zbliża się wraz z armią rosyjską, jednak wówczas siostry jeszcze nie zdecydowały się na opuszczenie Błudnik. Jedynie przygotowały niezbędne do przeżycia rzeczy oraz jedzenie, aby w razie konieczności szybko skryć się w okolicznym lesie. Z każdym dniem sytuacja wojsk austro-węgierskich się pogarszała, a nieprzyjacieli zdobywał przewagę. W momencie przechodzenia wojsk cesarsko-królewskich przez Błudniki franciszkanie wycofujący się wraz z żołnierzami zdołali nakłonić siostry zakonne do opuszczenia wioski i szukania schronienia na zachodzie³².

W sierpniu 1914 r. jedna ze służebniczek z miejscowości Brzozdowce³³ została skierowana do Stryja, aby tam opiekować się rannymi wojakami. W Brzozdowcach pozostały trzy siostry zakonne i sierota, którą się opiekowały. Także w tym przypadku scenariusz był bardzo podobny do tego w innych miejscowościach. Wycofujący się ludzie oraz żołnierze opowiadali różne historie (nie zawsze zgodne z prawdą) lokalnej społeczności na temat tego, co czeka ich wraz z nadejściem żołnierzy rosyjskich. Siostry służebniczki także zdecydowały się na opuszczenie ochronki. Udały się do Stryja, gdzie miały zamiar pozostać do czasu, gdy sytuacja polepszy się na tyle, żeby mogły spokojnie wrócić do ochronki, aby nadal wypełniać powierzone im zadania. Jednak po krótkim czasie spędzonym w Stryju, widząc, że sytuacja zamiast się poprawiać, dosyć szybko ulega pogorszeniu, postanowiły skierować się do Starej Wsi³⁴.

Informacje docierające do miejscowych społeczności bardzo często powodowały niepokój i rezygnację wśród ludzi. Niektórzy spośród gospodarzy pod wpływem tych wiadomości, docierających za pomocą prasy w różne zakątki Galicji Wschodniej, nie będąc pewnymi jutra, rezygnowało ze swoich obowiązków, na przykład z pracy na roli, co dobrze odzwierciedla wpływ tamtych wy-

³⁰ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Błudniki, bez sygn. i pag.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Brzozdowce, miasteczko w powiecie Bóbrka, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. I, Warszawa 1880, s. 423.

³⁴ Tamże.

darzeń na zwykłych ludzi. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż był to sierpień, a więc czas żniw, które dla wielu gospodarzy były bardzo ważnym okresem w roku. W miejscowości Wyżniany³⁵ siostry służebniczki starały się pomagać takim osobom dobrym słowem, aby podnieść je na duchu i odwrócić ich uwagę od niepokojących wieści³⁶. Do Wyżnian siły austro-węgierskie dotarły około 23 sierpnia 1914 r. i byli to żołnierze pochodzący z innej części dualistycznej monarchii, gdyż – jak podaje autorka wspomnień – żaden z nich nie znał języka polskiego, co utrudniało komunikację, lecz pomimo to zakonnice, a także pozostali mieszkańcy byli przychylni dla nich, zapewne uważając, że wyprą oni nieprzyjaciela w kierunku wschodnim³⁷. Dla wielu żołnierzy Wyżniany były tylko przystankiem i po kilku godzinach wyruszyli w dalszą drogę. Służebniczki oraz inne osoby, widząc to, z własnej woli częstowały żołnierzy różnymi dobrami, żywnością, starając się zaopatrzyć ich na dalszą podróż. Jednak już po paru dniach żołnierze wracali pobici, czym wystraszała mieszkańców. Wielu z nich w tym momencie zdecydowało się na opuszczenie swojego domostwa. Siostry zakonne, dzięki staraniu kapłana, dostały się do Biłki³⁸, gdzie pozostały tylko jeden dzień. Służebniczki powróciły do swojej ochronki w Wyżnianach, w której pozostawiły swoje rzeczy, gdyż dzień wcześniej opuściły ją w pośpiechu³⁹. Jednak po dniu spędzonym w ochronce, widząc coraz większą liczbę rannych oraz żołnierzy wycofujących się, postanowiły zabrać swoje rzeczy oraz krowę i ponownie skierowały się do Biłki. W Biłce jeden z oficerów skierował siostry zakonne do pomocy przy rannych żołnierzach. Pierwszym zadaniem, jakie otrzymały, było przygotowanie chorągwi ze znakiem czerwonego krzyża, która miała zostać umieszczona w przyszłym szpitalu, jaki zamierzano urządzić. Następnie służebniczki dołączyły do dwóch kapłanów pomagających lekarzom przy rannych. Jednak dalsze sukcesy Rosjan spowodowały, że rannych należało ewakuować na wschód. Końcem sierpnia ranni wraz z siostrami zakonnymi wyruszyli w podróż, której celem był Lwów⁴⁰. We Lwowie ranni trafili pod opiekę innych osób, a zakonnice postanowiły wyruszyć w dalszą podróż, co nie było prostym zadaniem, gdyż na dworcu kolejowym panowało spore zamieszanie spowodowane ogromną ilością osób, które także chciały wyjechać ze Lwowa. Po ponad 24 godzinach oczekiwania udało im się wyjechać z miasta. Dotarli do

³⁵ Wyżniany, miejscowość w powiecie przemysłańskim, leży na północny zachód od Przemysła, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. XIV, Warszawa 1895, s. 164.

³⁶ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Wyżniany, brak sygn. i pag.

³⁷ Tamże.

³⁸ Biłka Szlachecka, wieś w powiecie lwowskim, leży na wschód od Lwowa, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. I, Warszawa 1880, s. 229.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

Sambora, gdzie się rozdzieliły i jedna z sióstr udała się w kierunku na Rzeszów, a kolejna do domu służebniczek w Starej Wsi⁴¹.

Siostry zakonne, które posługiwały w Biłce, postąpiły podobnie, jak te z Wyżnian. Widząc maszerujących przez miejscowość żołnierzy, zaczęły dzielić się z nimi żywnością. W momencie, gdy zapasy sióstr znacznie się skurczyły, postanowiły poprosić wsi gospodarzy, czy nie zechcieliby przekazać części swoich zapasów przechodzącemu wojsku. Wielu ludzi zgodziło się podzielić z żołnierzami i chętnie przekazywało im żywność⁴². Wieczorem 23 sierpnia 1914 r. na kolację do służebniczek zeszło się osiemdziesięciu żołnierzy⁴³. Końcem sierpnia siostry wyjechały do Lwowa wraz z rannymi. Po dotarciu do miasta postanowiły udać się w dalszą podróż i dzięki pomocy żołnierzy wraz z rannymi wyruszyły w kierunku Przemysła⁴⁴.

Siostry zakonne, które postanowiły udać się na zachód przed zbliżającą się armią rosyjską, obierały różne kierunki. Nieraz udawały się do sąsiedniej miejscowości, do tamtejszej ochronki, a niekiedy za cel obierały sobie główny dom sióstr służebniczek, który znajdował się w Starej Wsi. Tutaj już z początkiem sierpnia codzienne prace służebniczek urozmaiciły nowe zajęcia, które polegały na szyciu fartuchów i przygotowaniu odzieży do posługi wśród rannych⁴⁵. Wieczorem 8 sierpnia do Starej Wsi dotarła informacja o zapotrzebowaniu na personel pomocniczy w szpitalach. Pięćdziesiąt sióstr zakonných udało się do Stanisławowa, Czerniowiec, Brzeżan i do dwóch szpitali we Lwowie, aby tam zajmować się rannymi żołnierzami⁴⁶. Wezwanie służebniczek do pomocy sprawiło, że zakonnice pozostające na miejscu oprócz prac codziennych uczyły się także podstawowych czynności, takich jak bandażowanie, ponieważ spodziewano się, że kolejne służebniczki także zostaną, prędzej czy później, wezwane do pomocy. Przepuszczenia te szybko się sprawdziły, gdyż już kilka dni później, 13 sierpnia, nadeszło zapotrzebowanie na kolejne 50 sióstr zakonných do pomocy. Tym razem zdecydowano, że niewiele służebniczek wyjedzie z domu ze Starej Wsi, głównie na wezwanie miały się stawić siostry zakonne znajdujące się w poszczególnych ochronach⁴⁷.

W Starej Wsi ciągle przygotowywano kolejne zakonnice do ewentualnej posługi wśród rannych. Oprócz tego dostosowywano także jeden z budynków

⁴¹ Tamże.

⁴² AZSS w Starej Wsi, *Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920*, Biłka, brak sygn. i pag.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ AZSS w Starej Wsi, *Diariusz Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP NP*, brak sygn., s. 131.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 132.

należących do służebniczek do urządzenia w nim szpitala, gdyby zaszła taka konieczność⁴⁸.

We wrześniu do Starej Wsi dotarli żołnierze, którzy kierowali się na zachód. W tym też czasie pod opiekę służebniczek trafił pierwszy potrzebujący żołnierz, który zachorował na czerwonkę. Z czasem pojawiało się więcej chorych na różne choroby. Jedno z pomieszczeń należących do sióstr zakonnych zajęli oficerowie, co dodało służebniczkom pracy, gdyż trzeba było także przyrządzać posiłki dla oficerów oraz żołnierzy liniowych⁴⁹.

Kilka z sióstr zakonnych wojsko wyznaczyło do pomocy rannym i chorym w lwowskich szpitalach. Do Lwowa skierowano 24 służebniczki. W tym trudnym czasie sama podróż stanowiła niemałe wyzwanie, ponieważ na traktach panował niemały chaos spowodowany mobilizacją⁵⁰. Siostry przemieszczały się pociągami, gdyż przejazd dla nich był bezpłatny, jednak ten środek transportu wiązał się z pewnymi niedogodnościami. Często zdarzało się tak, że pociąg, którym jechały siostry, miał postoje spowodowane tym, że priorytetem były składy przewożące zmobilizowanych mężczyzn. Po drodze siostry obserwowały liczne dworce oraz poczekalnie, które zostały urządzone tak, aby można było w nich przyjmować rannych. Częstym widokiem byli także żołnierze, którzy kontrolowali dokumenty osób, co było efektem wszechogarniającego władze austro-węgierskie strachu przed szpiegami oraz ludnością ruską, która była podejrzewana, dosyć często bezpodstawnie, o potencjalną zdradę i sprzyjanie siłom nieprzyjaciela⁵¹.

Po dotarciu na miejsce siostry zakonne nie mogły zlokalizować szpitala, do którego otrzymały przydział, co było spowodowane złą organizacją i chaosem panującym w mieście. Ostatecznie siostry zostały rozdzielone i skierowane do kilku szpitali ulokowanych w różnych miejscach Lwowa. Kilka sióstr pozostało na Politechnice Lwowskiej, gdzie urządzone szpital, kolejne trafiły do Domu Inwalidów oraz innych miejsc⁵². W jednym ze szpitali siostrom przy rannych mieli pomagać ruscy klerycy⁵³. W innym szpitalu zarządzający nim wojskowy przekazał siostrom, że będą uczęszczać na spotkania prowadzone przez lekarza, co miało na celu dostarczyć podstawową wiedzę z dziedziny medycyny oraz zapoznać zakonnice z podstawowymi zadaniami, z jakimi będą się mierzyć⁵⁴.

⁴⁸ Tamże, s. 133.

⁴⁹ Tamże, s. 141.

⁵⁰ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Lwów, brak sygn. i pag.

⁵¹ AZSS w Starej Wsi, I wojna światowa – udział SS. Służebniczek w niesieniu pomocy potrzebującym, Praca w szpitalu rezerwowym we Lwowie, brak sygn., s. 1–2.

⁵² Tamże, s. 2.

⁵³ Tamże, s. 5.

⁵⁴ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Lwów, brak sygn. i pag.

Pierwszymi zadaniami, jakie otrzymały służebniczki, było przygotowanie opatrunków, fartuchów, czapek oraz stu opasek z symbolem czerwonego krzyża⁵⁵. Z upływem kolejnych dni i ciągle pogarszającą się sytuacją do szpitali przywożono coraz więcej rannych. Przełożyło się to na poszerzenie zakresu prac, jakie wykonywały służebniczki. Do tej pory głównie opatrywały żołnierzy i pomagały potrzebującym w różnych czynnościach w ciągu dnia. Od teraz jednak musiały pomagać lekarzom w czasie wykonywanych zabiegów⁵⁶.

Opiekę nad rannymi, a także pomoc szeregowym żołnierzom i oficerom siostry służebniczki posługujące w Gliniku Mariampolskim uważały nie tylko za służbę bliźniemu, lecz także za spełnienie swojego obowiązku wobec ojczyzny w trudnych chwilach dziejowych⁵⁷.

W sytuacji, gdy daną miejscowość opuszczał kapłan, który pełnił w niej posługę, parafianie pozostawali bez opieki duchowej, na której im zależało. Przykładem może być miejscowość Pauszówka, której mieszkańcy po opuszczeniu wioski przez duchowych z różnymi sprawami dotyczącymi sfery duchowej zwracali się do służebniczek, którym w ten sposób dochodziły kolejne obowiązki, w tamtym okresie i tak liczne⁵⁸. Pomimo ciężkiego czasu wojny służebniczki w Pauszówce nauczały także dzieci i przygotowywały je do przyjęcia sakramentu pierwszej komunii świętej⁵⁹.

Zadania sióstr zakonnych zasadniczo nie uległy zmianie po wycofaniu się wojsk austro-węgierskich i wkroczeniu armii rosyjskiej. Nastawienie żołnierzy rosyjskich do osób zakonnych nie było złe, zapewniali kobiety, że z ich strony nic im nie grozi. Wyrazili nawet zdziwienie, że w jednej z miejscowości siostry zakonne zmieniły swoje odzienie na świeckie, aby ukryć to, że są zakonnice⁶⁰. O pozytywnym traktowaniu zakonnice przez rosyjskich żołnierzy może świadczyć jeszcze jeden przykład. Część sióstr służebniczek z Radziechowa⁶¹ wyjechało do Lwowa, gdzie zajmowały się rannymi żołnierzami rosyjskimi. Po powrocie do Radziechowa dowiedziały się od siostry, która pozostała na miej-

⁵⁵ AZSS w Starej Wsi, I wojna światowa – udział SS. Służebniczek w niesieniu pomocy potrzebującym, Praca w szpitalu rezerwowym we Lwowie, brak sygn., s. 3–4.

⁵⁶ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Lwów, brak sygn. i pag.

⁵⁷ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Glinik Mariampolski, brak sygn. i pag.

⁵⁸ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Pauszówka, brak sygn. i pag.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ AZSS w Starej Wsi, S. Wilhelmina Lenart. Wspomnienia z czasów wojennych 1914–1915, brak sygn., s. 3–4.

⁶¹ Radziechów, miejscowość leżąca na północny wschód od Lwowa, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. IX, Warszawa 1888, s. 462.

scu, że nie spotkała się z negatywnym nastawieniem rosyjskich wojaków wobec niej, a nawet żołnierze ci nie obrabowali ochronki zakonnice, czego nie można już powiedzieć o pozostałych domostwach w tej miejscowości⁶².

Z obawy przed zbezczeszczeniem świętych miejsc kultu księży, którzy zostali w swoich parafiach, lub siostry zakonne starały się zabezpieczyć cenne rzeczy, zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym. Siostry służebniczki, które przebywały w Więzownicy, z inicjatywy tamtejszego księdza miały schować Najświętszy Sakrament oraz inne kosztowności. Miejsce, które wybrała jedna ze służebniczek, znajdowało się za głównym ołtarzem w tamtejszym kościele, gdzie pod kamienną posadzką zakopano skrzynię z kosztownościami. W tych działaniach brało udział także kilku miejscowych mężczyzn, których siostra zakonna uznała za godnych zaufania. Miało to na celu, w razie gdyby siostra zakonna nie przeżyła wojny, odnalezienie w przyszłości ukrytych rzeczy oraz Najświętszego Sakramentu⁶³.

Po dotarciu Rosjan do Chyrowa⁶⁴ do kolegiaty jezuitów przybyli oficerowie rosyjscy w celu zdobycia informacji o tutejszym zgromadzeniu zakonnym⁶⁵. Wobec niepowodzeń Rosjan w okolicach Przemyśla w październiku 1914 r. w zabudowaniach należących do jezuitów urządzono szpital dla rannych, w którym potrzebującymi zajmowali się zakonnicy⁶⁶.

Wart wskazania jest także przypadek księdza Bronisława Świeykowskiego, który wraz z nastaniem wojny stanął przed trudnym zadaniem. Pod koniec września 1914 r. Rada Miejska Gorlic przyjęła uchwałę o zakazie opuszczania miasta przez urzędników. Urzędników, którzy zdecydowaliby się na taki krok, czekało zwolnienie z zajmowanego dotychczas stanowiska. Uchwała ta na niewiele się zdała, gdyż kilka dni po jej przyjęciu wielu spośród ważnych osób, w tym burmistrz miasta Feliks Tarczyński, zastępca burmistrza oraz kilku innych pracowników magistratu wyjechało z miasta⁶⁷. 25 września 1914 r. Rada Miasta zdecydowała się na wybór księdza Bronisława Świeykowskiego

⁶² AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Radziechów, brak sygn. i pag.

⁶³ AZSS w Starej Wsi, Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, Nastasów, Więzownica, brak sygn. i pag.

⁶⁴ Chyrów, miasto w powiecie staromiejskim, obecnie znajduje się na Ukrainie, w: *SGKP*, t. I, Warszawa 1880, s. 669.

⁶⁵ Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego (dalej ATJ Prowincji Polski Południowej), Historia Domów do roku 1919 Prowincji Galicyjskiej, zaś od roku 1919 Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego, Chyrów, z lat 1909–1922, sygn. 1474, s. 79.

⁶⁶ Tamże, s. 81.

⁶⁷ K. Ruszała, *Wielka Wojna w małym mieście Gorlice w latach 1914–1918*, Kraków 2015, s. 38–39.

na tymczasowego zarządcę miasta (za takim rozwiązaniem opowiedziało się 24 członków rady). Od samego początku przed księdzem stało trudne zadanie, gdyż nie było wyznaczonych osób, które byłyby do dyspozycji tymczasowego zarządcy. I tak początkiem listopada ksiądz Świeykowski podjął kroki, które miały na celu zatrudnienie poszczególnych osób na stanowiska kancelisty, kasjera⁶⁸. Jako zarządca ksiądz Świeykowski po wkroczeniu wojsk rosyjskich do miasta miał ciągły kontakt z oficerami rosyjskimi, którzy pewne sprawy, na przykład dotyczące zapewnienia żywności Rosjanom, kierowali bezpośrednio do niego⁶⁹. Wraz z dotarciem do Gorlic żołnierzy rosyjskich na miasto spadała przemoc, grabieże, których dopuszczali się niektórzy żołnierze. Dochodziło także do cięższych przestępstw – jak podaje ksiądz Świeykowski – w dniach 16–20 listopada zgłoszono osiem przypadków gwałtów na kobietach. Niektóre z tych przypadków zakończyły się śmiercią młodych dziewczyn⁷⁰. Można przypuszczać, że na tych ośmiu przypadkach się nie skończyło, a rzeczywista liczba gwałtów była dużo wyższa.

Ksiądz niezwłocznie udał się z tą sprawą do władz rosyjskich, które początkowo sprawiały wrażenie chętnych do odnalezienia i ukarania sprawców przestępstw, jednak po pewnym czasie oznajmiono, że z powodu ciągłego ruchu wojska przez miasto ustalenie sprawców jest niemożliwe⁷¹.

Wojna stanowi pod wieloma względami wyzwanie dla danego kraju. Państwa stają w obliczu próby pod względem militarnym, gospodarczym, logistycznym, ale także moralnym. Dlatego właśnie warto przyjrzeć się także księżom, którzy pełnili posługę wśród żołnierzy, razem z nimi znosili trudy frontu. Za przykład może posłużyć armia cesarsko-królewska, w której starano się zapewnić żołnierzowi także opiekę duchową, jaką mieli sprawować kapelani wojskowi⁷².

Zadaniami, jakie stały przed kapelanem w czasie wojny, były odprawianie mszy świętych, przemawianie do żołnierzy w taki sposób, który miał ich zachęcić do wiernej służby ojczyźnie, przeprowadzanie spowiedzi przed świętami Wielkanocy i Bożego Narodzenia, towarzystwo w dniu codziennym oraz mniej przyjemne zadania, takie jak pogrzeby zmarłych żołnierzy i rejestrowanie śmierci w metrykach⁷³.

⁶⁸ Tamże, s. 39.

⁶⁹ B. Świeykowski, *Z dni grozy w Gorlicach od 25 IX 1914 do 2 V 1915*, Kraków 1919, s. 14.

⁷⁰ Tamże, s. 16–17.

⁷¹ Tamże, s. 17.

⁷² K. Rusała, *Między tronem a ołtarzem: instytucjonalizacja posługi duchowej w armii austriackiej [w:] Wielka Wojna wyzwań duchowych. Kapelani wojskowi na froncie wschodnim 1914–1920*, red. T. Pudłocki, K. Rusała, Kraków 2020, s. 13–14.

⁷³ Ks. J. Wołczański, *Misja duszpasterska księdza kapelana Piotra Niezgody w armii austro-węgierskiej podczas I wojny światowej [w:] Wielka Wojna wyzwań duchowych...*, s. 201.

Kapelan Piotr Niezgoda w czasie, gdy wizytował rannych w szpitalach, służył im także dobrym słowem, częstował chorych słodyczami i kawą⁷⁴.

Niektórzy księża byli przydzieleni do poszczególnych szpitali, gdzie sprawowali opiekę duchową nad potrzebującymi, ale także – gdy była potrzeba – wspomagali lekarzy i pielęgniarki w opatrywaniu rannych. Do szpitala został przydzielony ksiądz Dominik Ścisakała, który od 1915 r. służył w wojskowym szpitalu w Krakowie⁷⁵. Podobnie jak ksiądz Niezgoda, także kapelan Ścisakała dał świadectwo tego, że ranni przebywający w szpitalach potrzebowali przede wszystkim pocieszenia, kogoś, z kim byli w stanie nawiązać relację podobną do koleżeństwa⁷⁶.

Inaczej wyglądała postać kapelana, który znajdował się bezpośrednio na linii frontu z szeregowymi żołnierzami. W takiej sytuacji znalazł się ksiądz Kazimierz Konopka. Posługa na froncie była jednak trudniejsza ze względu na bardzo często ciężkie warunki, z jakimi zmagali się walczący, a także kapłani starający się podtrzymać na duchu żołnierzy, z którymi znosili trudy dnia codziennego. O potrzebach duchowych, a także przywiązaniu do religii i tradycji mogą świadczyć przykłady, które pokazują starania żołnierzy, aby poszczególne elementy, jak na przykład spowiedź, odbywały się w sposób należyty. W swoich wspomnieniach ksiądz Kazimierz Konopka podaje, że pewnego razu przed spowiedzią żołnierze zbudowali specjalnie na tę okazję prowizoryczny konfesyjonał⁷⁷. Kolejnym przykładem może być staranne przygotowanie kaplicy przed świętem Wielkanocy w 1916 r. oraz innych elementów wystroju, z którymi wiąże się Wielkanoc, takich jak Grób Pański, przed którym żołnierze z właszej inicjatywy wystawili wartę⁷⁸.

Wyżej przytoczone przykłady pokazują, że pomimo trudnych chwil, w jakich znaleźli się kapłani i żołnierze, sfera duchowa dla wielu osób nadal pozostawała istotnym elementem, o który dbali i któremu poświęcali czas. W takiej atmosferze z pewnością kapelanom było łatwiej wypełniać swoje obowiązki, gdyż zdarzało się, że szeregowi żołnierze w niektórych przypadkach sami wychodzili z inicjatywą, nawet jeżeli oficerowie byli niechętni tym wydarzeniom⁷⁹.

Powyższe przykłady ukazują liczne postawy, jakie przyjmowały osoby zakonne oraz duchowne. Często siostry zakonne i księża przy podejmowaniu decyzji, jak zachować się wobec wojsk nieprzyjaciela, co się wiązało z dużym

⁷⁴ Tamże, s. 202.

⁷⁵ D. Ścisakała, *Pamiętnik kapelana wojskowego i inne zapiski z lat 1914–1945*, oprac. ks. S. Kowalik, Warszawa–Lublin 2020, s. 82–85.

⁷⁶ Tamże, s. 86.

⁷⁷ K. Nowina-Konopka, *Wspomnienia wojenne 1915–1920*, Kraków 2011, s. 68.

⁷⁸ Tamże, s. 75.

⁷⁹ Tamże, s. 75–77.

ryzykiem i niepewnością co do ich zachowania, kierowały się poczuciem obowiązku wynikającego z zajmowanych przez nich pozycji w lokalnym społeczeństwie lub przekonaniem, jakie wyznawały. Wiele spośród osób wymienionych w tekście, co z pewnością budzi ogromny szacunek, wykazało się znaczną odwagą, decydując się na pozostanie w dotychczasowym miejscu, aby nadal posługiwać potrzebującym. Jednak zdarzały się także przykłady księży, którzy powodowani strachem wywołanym przez plotki na temat bestialskiego traktowania księży rzymskokatolickich przez żołnierzy armii rosyjskiej, decydowali się uchodzić na zachód, aby uchronić się przed śmiercią. Nie brakowało także przykładów, gdy pomimo chęci pozostania w danej miejscowości księża lub siostry zakonne musiały opuścić wioskę, co było spowodowane poleceniem władz wojskowych. W kilku przypadkach po stosunkowo niedługim czasie osoby te wracały, aby nadal wypełniać swoje obowiązki, często po powrocie zmagając się z trudnymi warunkami bytowymi.

Księża oraz siostry zakonne zdawały sobie sprawę, że kwestie związane z wiarą były istotne nie tylko dla powołanych mężczyzn. Z pewnością liczyli się oni z możliwością zginiecia na polu walki bądź też odniesienia poważnych ran, które mogły uczynić z nich inwalidów. Było to ważne także dla cywilnej społeczności, która pozostając w swoich domostwach, w modlitwie szukała spokoju i pomocy, wierząc, że przez to zostanie zachowana we względnym spokoju i zdrowiu.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu:

Kronika Seminarium Duchownego 1905–1920, sygn. KS2.

Archiwum Parafialne parafii Bieździedza:

Kronika parafialna t. 1, brak sygn.

Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego:

Historia Domów do roku 1919 Prowincji Galicyjskiej, zaś od roku 1919 Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego, Chyrów – z lat 1909–1922, sygn. 1474.

Archiwum Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi:

Diariusz Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP NP., brak sygn.

I wojna światowa – udział SS. Służebniczek w niesieniu pomocy potrzebującym, brak sygn.

Przeżycia Sióstr. Okres I wojny światowej 1914–1920, brak sygn.

S. Wilhelmina Lenart, Wspomnienia z czasów wojennych 1914–1915, brak sygn.

Źródła drukowane

Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.

Nowina-Konopka K., *Wspomnienia wojenne 1915–1920*, Kraków 2011.

Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis tum Saecularis tum Regularis Ritus Latini (1914), Przemyśl 1913.

Ścisłała D., *Pamiętnik kapelana wojskowego i inne zapiski z lat 1914–1945*, oprac. ks. S. Kowalik, Warszawa–Lublin 2020.

Świeykowski B., *Z dni grozy w Gorlicach od 25 IX 1914 do 2 V 1915*, Kraków 1919.

Watulewicz J., ks., *Z pamiętników proboszcza łac. w Felsztynie skreślonych w latach wojny światowej 1914–1919. Z 7 ilustracjami w tekście*, „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Przemyślu za rok 1913–1922”, red. J. Smółka, Przemyśl 1923.

Opracowania

Chwałba A., *Samobójstwo Europy. Wielka Wojna 1914–1918*, Kraków 2014.

Ruszała K., *Między tronem a ołtarzem: instytucjonalizacja posługi duchowej w armii austriackiej [w:] Wielka Wojna wyzwań duchowych. Kapelani wojskowi na froncie wschodnim 1914–1920*, red. T. Pudłocki, K. Ruszała, Kraków 2020.

Ruszała K., *Wielka Wojna w małym mieście Gorlice w latach 1914–1918*, Kraków 2015.

Wołczański J. ks., *Misja duszpasterska księdza kapelana Piotra Niezgody w armii austro-węgierskiej podczas I wojny światowej [w:] Wielka Wojna wyzwań duchowych. Kapelani wojskowi na froncie wschodnim 1914–1920*, red. T. Pudłocki, K. Ruszała, Kraków 2020.

Strony internetowe

O Zgromadzeniu, <http://www.sluzebniczkinmp.pl/> [dostęp 10.03.2023].

Attitudes of selected diocesan clergy and religious order members towards the outbreak and the first months of World War I

Summary

The article focuses on the initial period of World War I, specifically the arrival of Russian soldiers in various towns and villages of Galicia. It presents the behaviors of individual priests and nuns during this challenging period of their lives. The article also discusses the tasks and responsibilities of military chaplains assigned to serve among military formations on the front lines, as well as those who were deployed to hospitals to minister to the wounded and suffering.

Keywords: World War I, parish chronicles, Galicia, religious order members, clergy

Aleksandra Włodyka

ORCID: 0000-0001-5408-2054
(University of Rzeszów, Poland)

Activities of the Association of the Ladies of Charity of St. Vincent de Paul in Kraków during World War I

Associations of the Ladies of Charity of St Vincent de Paul were established in the Polish lands in the 1850s. One of the first association was founded in Kraków. The aim of this article is to present the activities of the Ladies of Charity and the Steward Maids [Panny Ekonomki] in the years before and during World War I. The members of the association provided the sick poor with emergency care such as making bandages or providing food and other daily necessities. In addition to material assistance, great emphasis was also placed on the religious aspect of the wards' lives. From the beginning of the 20th century, the Steward Maids concentrated on their work in the infirmary and, during the war, on organising nursing courses.

Keywords: association, Kraków, charity, religiosity, women

The aim of this article is to give an overview of the charitable activities of the Association of Ladies of Charity of St Vincent de Paul in Kraków during the First World War and in the preceding years. The source basis for the study is the association's reports from the years 1867–1916 and a report in an abbreviated form, contained in the magazine *Miłosierdzie Chrześcijańskie* [Christian Mercy] in 1918. The activities of the St. Vincent de Paul Association of Ladies of Charity in Kraków have not been widely reported so far. It has only been mentioned in more general studies relating to charity in Galicia or in Kraków itself. Slightly more space is devoted to the activities of ladies in the inter-war period.¹ This issue also features prominently in biographies of individuals associated with the association, such as Sister Magdalena Maria Epstein² or Anna

¹ K. Krzysztofek, *Stowarzyszenia katolickie w Krakowie w latach 1918–1939*, Kraków 2014.

² U. Perkowska, *Ty, Panie, wskazujesz mi drogę życia. S. Magdalena Maria Epstein*, Kraków 2005.

Rydlówna.³ The origins of Polish nursing and the contribution of the association's members to its development are then placed in the centre.⁴ The association is then the starting point for further considerations.

I. Origin of the existence of the Association of the Ladies of Charity

The Societies of the Ladies of Charity were initiated in France, in the first half of the 17th century. They were officially recognised by Pope Innocent XIII in 1695.⁵ Their establishment was possible thanks to the activity of Vincent de Paul, founder of the "Confraternity of Charity". It associated women who wanted to help the poor and the sick. Earlier works of Vincent de Paul, recognised by the Holy See, were the male Congregation of the Mission and the female Congregation of the Sisters of Charity, which over time became active all over the world, including Poland. The Daughters of Charity arrived in Poland in the 17th century thanks to Queen Ludwika Gonzaga, and from then on they steadily expanded their activities. At the time of the partitions, the congregation on Polish soil was organised in four provinces. Initially, the seat of the authorities of the Galician Province, established in 1787, was Lviv, but in 1859 it was decided to move it to Kraków. This was dictated by the desire to coordinate the work of the sisters with the activities of the Kraków missionary priests. The relocation of the Central House became possible thanks to the commitment of Bishop Ludwik Łętowski.⁶

The second half of the 19th century saw a turnaround in attitudes towards destitution and the impoverished in all the partitions. There was a strong development of grassroots work to educate society and to save it from poverty. Attention was paid to the plight of the poorest sections of society, especially the urban population. Efforts were made to improve the situation of the homeless and orphans, and the establishment of more shelters, workhouses and orphanages was funded. The financial support of philanthropists was also available to monasteries, which included care for the deprived as part of their operation. At the turn of the 19th and 20th centuries, new religious congregations were also

³ U. Perkowska, *Anna Rydlówna (1884–1949): organizatorka szkolnictwa pielęgniarskiego, działaczka społeczna i niepodległościowa*, Kraków 2010.

⁴ *Dzieje pielęgniarstwa w Krakowie*, ed. K. Zahradniczek, Kraków 2011.

⁵ P. Gługła, *Z dziejów Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Tarnowie w latach 1872–1949*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2009, 16, p. 232.

⁶ *Historia prowincji krakowskiej*, „Szarytki”, https://www.krakow.szarytki.pl/?page_id=10623 [access: 15.01.2023].

established, and in Kraków alone the help for the poor was provided by a Franciscan, Albert Chmielowski, founder of the Albertine Sisters and Brothers. Over time, charity took on the form of a fashionable occupation – it was not appropriate to be uncharitable.⁷

The activities of numerous charitable groups, including Vincentian Family, fitted perfectly into this trend. The heyday of the Associations of the Ladies of Charity on Polish soil was in the 1840s and 1850s. The first ones were established successively in Lviv, Poznań, Warsaw and Kraków. The initiators were usually people of noble birth, often involved in grassroots work, such as Celestyna Działyńska and Tytus Działyński in Great Poland (Wielkopolska).⁸ The profile of the Associations' activities in the above-mentioned towns was almost identical – close cooperation with the Congregation of the Sisters of Charity of St. Vincent de Paulo, visits to the homes of the poor and the sick and material support were undertaken. As important as the dressing of wounds and the distribution of food was the promotion of Christianity. Signs of devotion to the faith, the sacraments and the Mass, are mentioned in the reports on a par with the material aspects of charity.

It should be mentioned here that the association, during its existence, did not have a strictly formalised name from the beginning – the word 'association'

⁷ The issue of philanthropy was raised by, among others: E. Barnaś-Baran, *Dobroczynność i filantropia w społecznościach wielokulturowej Galicji* [in:] *Mysł i praktyka edukacyjna w obliczu zmian cywilizacyjnych*, t. 1, *Człowiek i wychowanie w perspektywie wieloetnicznej i wielokulturowej*, ed. K. Szmyd, E. Barnaś-Baran, E. Dolata, A. Śniegulska, Rzeszów 2012; M. Brenk, *Działalność dobroczynna i filantropijna na ziemiach polskich w czasie niewoli narodowej. Zarys problematyki* [in:] *Pomoc – wsparcie – ratownictwo. O optymalizacji rozwoju i edukacji człowieka na różnych etapach życia*, ed. A. Knocińska, P. Frąckowiak, Poznań–Gniezno 2017; N. Budzyńska, *Brat Albert. Biografia*, Kraków 2022; *Dobroczynność i pomoc społeczna na ziemiach polskich w XIX, XX i na początku XXI wieku*, ed. M. Przeniosło, Kielce 2008; J. Domańska, *Dobroczynność względem sierot na ziemiach polskich do 1918 roku*, „Biuletyn Historii i Wychowania” 2011, no. 27; A. Haratyk, *Rozwój opieki nad dziećmi i młodzieżą w Galicji doby autonomicznej*, Warszawa 2002; E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000; idem, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001; E. Mazur, *Dobroczynność w Warszawie w XIX wieku*, Warszawa 1999; M. Piotrowska-Marchewa, *Nędzarze i filantropi. Problem ubóstwa w polskiej opinii publicznej w latach 1815–1863*, Toruń 2004; M. Sikorska-Kowalska, *Moda na dobroczynność w wieku XIX* [in:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku*, t. 6, „Moda i styl życia”, ed. J. Kita, M. Korybut-Marciniak, Łódź–Olsztyn 2017; D. Raś, *Rodziny ubogie i przestępczość od XVI do XX wieku. Warunki życia, badania psychologiczno-społeczne, dobroczynność i wychowanie młodzieży*, Kraków 2011.

⁸ W. Umiński, *Działalność dobroczynna ziemian na przykładzie Towarzystwa św. Wincetego a Paulo na terenie Wielkopolski drugiej połowy XIX wieku*, „Nasza Przeszłość” 2016, vol. 125; A. Baran, *Oddziaływanie kapucynów warszawskich na kobiety w dobie międzypowstaniowej (1831–1864)*, „Nasza Przeszłość” 2019, vol. 131.

was used interchangeably with ‘society’, often even within a single report. In Lviv it was registered under the name of the Society of the Ladies of Charity of St Vincent de Paul. The Kraków reports from 1867 to 1917 were also published using the term ‘society’. A change occurs in 1928, when the report for 1927 was issued under the name ‘association’ and it is this form that is considered appropriate.⁹

The Kraków Association of the Ladies of Charity was founded in 1855 and five years later was incorporated into the central management based in Paris. After six years it was finally recognised by the Church authorities and the Governor’s Commission. Father Wiktor Ożarowski became the first director of the association, while Felicja Wężykowa, wife of the senator-castellan Franciszek Wężyk (1785–1862), became its president.¹⁰ The association constituted a response to the difficult situation of the poorer social strata, for whom the state could not provide sufficient assistance.

Kraków at the turn of the 20th century was no longer the neglected city of the early days of autonomy. It was one of the fastest growing urban centres of the Austro-Hungarian monarchy in terms of population. The dynamic increase in population was mainly due to the expansion of the city’s boundaries and the influx of people from smaller towns.¹¹ The fortress of Kraków was not without influence on its development. In order to supply the army, a number of factories and workshops were established in the city, employing the inhabitants.¹² As the city developed, the number of deprived residents increased, especially in the poorer districts of Kraków – in Kleparz, Stradom or Kazimierz. The problem was particularly acute for orphans, the sick and the elderly, with few sources of income. They were most often looked after by convents, supported in their activities by lay associations, such as the Charitable Society (Towarzystwo Dobroczynności). Their members focused on facilitating access to health services and education, attempted to find vacant places in shelters and orphanages, and provided material assistance.¹³

Lay and religious activities complemented each other, as exemplified by the collaboration of missionary priests, Sisters of Mercy and the Ladies of Charity Associations. Helping the poor and the suffering was, according to the 1866

⁹ K. Krzysztofek, op. cit. p. 183.

¹⁰ J. Gaworzewski, *Przez 75 lat pracy Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Krakowie (1855–1930)*, Kraków 1930, pp. 11–12.

¹¹ *Dzieje Krakowa*, vol. 3: *Kraków w latach 1796–1918*, ed. J. Bieniarzówna, J.M. Małecki, J. Mitkowski, Kraków–Wrocław 1985, p. 314.

¹² A. Chwałba, *Festung Krakau. Kraków w cieniu twierdzy (1850–1914)*, Kraków 2022, p. 294.

¹³ E. Barnaś-Baran, *Wychowanie moralne i religijne ubogich i sierot w Krakowskim Towarzystwie Dobroczynności w latach 1816–1918*, „Studia Pedagogica Ignatiana” 2016, 19 (2), p. 67.

report, to bring their members closer to Christ, to enable them to follow him and to see God in others: “According to the laws of the Society, some of the members, the Ladies themselves, visit the poor, carry and distribute support to them, in order to imitate the love of Jesus Christ, who (...) descended down to our lowliness for the relief of our misery” (transl. mine).¹⁴ They were to be strengthened in a more spiritual experience of providing assistance by the Sisters of Mercy, who visited the homes of the sick with them.¹⁵ Membership in the association was also associated with the possibility of obtaining plenary and partial indulgences.¹⁶

The management board, i.e. the Council of the Ladies of Charity Association of St. Vincent de Paul, each time consisted of a priest director (as an inspector on behalf of the missionary priests), responsible for preparing and presenting reports on activities to the Bishop of Kraków. In the first years of the association’s existence, a great role was also played by the Visitor of the Daughters of Charity, Sister Maria Talbot, who helped to lay the foundations of the organisation.¹⁷ The ladies were governed by statutes, which specified the amount of due contributions they paid and the rules for the functioning of the association. The dues depended on the function performed – in 1866 it was 20 guilders for the contributing ladies, at least 4 guilders from the visiting ladies and 20 cents from Panny Ekonomki [Steward Maids] (literally: unmarried women able to thriftily manage a household or an estate).¹⁸

Presidents and vice-presidents (in Polish first *prezesowe*, *wiceprezesowe*, later *prezydentki*, *wiceprezydentki*) and secretaries were recruited from both aristocratic and landed gentry women, less commonly, from townswomen, the wives of professors and politicians known in the society. Other members came mainly from the townswomen and landed gentry – including numerous countesses and countesses’ daughters. Often mothers with their daughters and daughters-in-law enrolled in the association. The president and vice-president coordinated the work of the association and the secretaries were responsible for recording the activities of the ladies. They summarised the activities undertaken and the amount of contributions.¹⁹ The superior of the Sisters of Mercy in a given parish became the chief treasurer of the association.²⁰

¹⁴ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1866 do 1 stycznia 1867 r.*, Kraków 1867, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶ *Mały Podręcznik Pań Miłosierdzia. Przekład z francuskiego*, Kraków 1914, pp. 85–87.

¹⁷ J. Gaworzewski, *op. cit.* p. 12.

¹⁸ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo...*, Kraków 1867, pp. 2–4.

¹⁹ *Mały Podręcznik Pań Miłosierdzia...*, pp. 77, 82.

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

Despite the purported motivation of piety, generosity and faith of the women involved, membership in an association was often simply to break the monotony of everyday life. Membership in the numerous organisations established in larger and smaller urban centres provided the opportunity to make new friends and to feel 'useful'.²¹ It also had a prestigious dimension, as it was in good taste to support the poor, although usually such activities had little in common with the evangelically gratuitous alms-giving. In the case of the association in question at the beginning of the twentieth century, lists of members and donors were printed in the reports, together with the exact amounts of the offerings.

Steward Maids [Panny Ekonomki] accepted unmarried girls and women into their group. They were formally subordinate to the director, but had their own board of trustees consisting of a chairwoman, a vice-chairwoman and a treasurer. At the beginning of the 20th century, it also included housekeepers (in Polish: *szafarka*), vice-housekeepers, treasurers, sub-treasurers, secretaries and vice-secretaries.

II. Activities before the war

Initially, the activities of the Ladies of Charity were limited mainly to visiting the sick, which was in fact included in the name of the association (Society/ Association of the Ladies of Charity of St Vincent de Paul for the Poor and the Sick in Kraków). They did this together with the nuns – the Sisters of Charity of St Vincent de Paulo, or rather they helped them. The data in the reports show that, compared with the visits of the sisters, the visits of the ladies were much less frequent – their number sometimes did not exceed one per year for each of the members. The extent of the disparity in the number of visits can be seen from the fact that in 1870 the sisters visited 3465 patients, while the ladies visited only 554.²² This trend continued throughout the years of the association's activities.

In addition, the women provided their wards with the necessities of life – clothing of various kinds, coal, paraffin and food. Funds for this assistance were raised from various sources. The women were obliged to pay an annual contribution, but this only accounted for part of the budget. Much more money was raised through collections at churches and cemeteries during festive periods. Funds were also raised at balls and parties, and through cans displayed in churches. Not insignificant were the one-off larger donations made by members

²¹ J. Hoff, *Czas wolny mieszkanek miasta galicyjskiego w XIX w.* [in:] *Kobieta i kultura życia codziennego*, ed. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1997, p. 89.

²² *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1870 r. do dnia 1 stycznia 1871 r.*, Kraków 1871, p. 16.

of Kraków's elite. They were usually earmarked for a specific purpose – the education of an orphaned child or the purchase of coal. At the beginning of the 20th century, the association also drew money from the bequests of deceased members and supporters. Countesses Stadnicka and Zofia Wodzicka from the 1890s onwards are listed among those who bequeathed part of their estate to the poor, as is Mrs Buol since 1904.²³ In addition to financial support, the ladies received gifts in kind – vegetables, milk, etc. – for the benefit of their wards. It also happened that pharmacists donated medicines for the poor, not requiring any reimbursement from the association.

In addition to material assistance, described by the visiting priest as an activity with 'blessed effects', the association also cared for the spiritual life of its wards. Particular emphasis was placed on 'straightening out families' who were not living according to Christian standards. A separate issue was the catechisation of children, usually the orphaned ones, who were placed in orphanages by the ladies in the early 20th century. They also made sure that the sick and dying in their care were provided with the sacraments, and thus had the opportunity to confess, receive Holy Communion or the sacrament of the sick. The number of Holy Communion and baptisms were documented. The deceased wards were also not forgotten as Masses, booked for the peace of their souls, were paid for from the association's funds.²⁴

From the beginning of their documented existence, the Steward Maids helped mainly by sewing clothes and linen for the poor. From 1909 onwards, two sections are mentioned – the making of clothes for the poor and the preparation of dressings, later renamed as the section for caring for the sick and the sewing section for sewing.²⁵ The latter had the task of making and procuring clothes. Members of the first-aid section assisted the sisters and doctors in the infirmary, which opened in 1909. The experience gained there and the desire of the women to improve their skills contributed to the launch, even before the war, of 'Samaritan courses'. They were free of charge and did not give the participants the right to practice their profession. In 1911, on the initiative of Maria Epstein, president of the Steward Maids, with the scientific support of professors from the Jagiellonian University, the School of Certified Nurses of the Steward Maids

²³ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1891 r. do dnia 1 stycznia 1892 r.*, Kraków 1892; *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1904 r. do dnia 1 stycznia 1905 r.*, Kraków 1905.

²⁴ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie za rok 1913*, Kraków 1914, p. 6.

²⁵ *Sprawozdanie jubileuszowe Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla Ubogich Chorych w Krakowie: z czynności tegoż Towarzystwa w okresie upłynionych lat 50-ciu*, Kraków 1910, p. 20.

of St. Vincent de Paul.²⁶ It was launched thanks to the kindness of the Sisters of Charity, the Kraków intelligentsia and the determination of the Steward Maids who themselves raised the funds to prepare the school building.²⁷

III. War

On the eve of the Great War, the director of the work was Father Kasper Słomiński, while the Ladies of Charity Association was headed by Princess Teresa Lubomirska. The ladies were then divided into smaller groups, which were headed by faculty ladies. In addition, there was a separate board for the shelter for the poor, i.e. the St Vincent's Home, which consisted of the following ladies: Maria Morawska, Anna Chylińska, Countess Paula Ledóchowska, Duchess Olga Ponińska, Maria Kossakowa, Włodzimiera Szołajska, Duchess Pelagia Radziwiłłowa, Countess Maria Żółtowska and Maria Gubarzewska.²⁸

In the year preceding the war, the Steward Ladies had formed three sections – the sewing one, headed by Maria Epstein; the one caring for the sick, headed by Maria Wiszniewska; and, comprising some of the members of the first two groups, one for visiting the sick in hospital, headed by Countess Katarzyna Potocka. Its participants kept company with the sick, read to them, and after a while also set up a small library and made books available to patients.

The outbreak of the war complicated the functioning of the association – so much so that for 1914 only the Steward Maids provided a detailed report, including commentary and a list of members. The reports for the following two years, 1915 and 1916, outlined the difficulties the members had to face. The biggest problems were money and lack of manpower. During the first years of the war, as the front cyclically approached and moved away from the city, the population was evacuated.²⁹ Most of the ladies then found themselves outside Kraków, often in remote areas of the Empire.

The turbulent years 1914–1915 were reflected in the number of patients visited by the ladies. The report for 1916 already shows a partial stabilisation of the situation in Kraków, and in 1917, despite the still ongoing hostilities, the number of visits considerably exceeds those in 1913.

²⁶ U. Perkowska, *Ty, Panie, wskazujesz mi drogę życia*, s. 51–52.

²⁷ L. Płaszewska-Żywko, *Szkoła Zawodowych Pielęgniarek Stowarzyszenia PP. Ekonomek św. Wincentego a Paulo w Krakowie i jej działalność w latach 1911–1921* [in:] *Dzieje pielęgniarstwa w Krakowie*, ed. K. Zahradniczek, Kraków 2011, p. 229.

²⁸ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo...*, Kraków 1914, p. 9.

²⁹ *Dzieje Krakowa*, p. 314.

Table 1. Number of patients visited by members of the Association in the successive years.

Year	Number of visits
1913	1084
1914	947
1915	585
1916	1106
1917	1484
1918	2057

Own elaboration based on: *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie...*, Kraków 1914 – 1917; *Sprawozdanie Pań Miłosierdzia w Krakowie*, „Miłosierdzie Chrześcijańskie” 1918, vol. 132, no. 40, pp. 45–47, J. Gaworzewski, *Przez 75 lat pracy Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Węścienczego a Paulo w Krakowie (1855–1930)*, Kraków 1930, p. 68.

The poorhouse continued to operate, although not without difficulties, as the guardians were only able to guarantee one room for the tenants due to dwindling resources. In view of the high cost of living in the city, the decreasing amount of contributions paid by the members was particularly devastating. The lack of social events and therefore opportunities for fundraising and the rapid impoverishment of society meant that there was an increasing number of people in need, with no financial resources to help them. Of great importance at that time were the funds bequeathed by deceased donors, who before the war included: Countess Zofia Wodzicka, Countess Stadnicka, Mrs Buol, Olimpia Jankowska, Countess Felicja Koźmianowa, Countess Celina Potocka and Wacław Mańkowski. The amounts of these bequests did not exceed 1,000 crowns, although there were larger donations, such as those made in 1916 through the Sienkiewicz Committee (6216 crowns) and from Erich von Diller (1,000 crowns).³⁰

In spite of the warfare that was still ongoing, 1916 proved to be a breakthrough year and resulted in new ventures for the association. One of these was the “Drop of Milk” campaign, dedicated to mothers of children up to the age of one (however, in *Księga Pamiątkowa trzechsetlecia Zgromadzenia Księża Misjonarzy [The Book of Remembrance of the Three Hundredth Anniversary of the Congregation of Missionary Fathers]*, the year 1914 is considered the beginning

³⁰ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia do dnia 31 grudnia 1916 roku*, Kraków 1917, p. 6.

of the campaign³¹). Based on contributions, anonymous monetary offerings and material donations, the distribution of condensed milk to the needy was organised. The initiative was popular and after a while it was extended to Kazimierz district and combined with free medical consultations. In 1917, the distribution of milk also began for older children up to the age of two, but was discontinued in July due to its unavailability. In 1916, 400 infants received nourishment every day, and the following year the number increased to 636.³² The idea was taken from the Kingdom of Poland, where establishments of this type had already been thriving since the beginning of the 20th century. The first “Milk Drops” stations were established in Łódź and Warsaw in 1904.³³ The Kraków station was headed by Duchess Teresa Lubomirska, assisted by Countess Maria Mieroszowska, Maria Rettingerowa, Maria Gubarzewska and Countess Aniela Ponińska.³⁴

A particularly joyful and important event, as emphasised in the reports, was the establishment of a branch of the Association in Dębniaki near Kraków (now a district of Kraków) under the leadership of Ludwika Krzeszowa-Męcina, wife of the painter Józef Krzesz-Męcina. In the first year of the war, she and her husband left Kraków and settled in Prague, where they both became involved in charity work – Józef in the Committee for Aid to Refugees,³⁵ Ludwika in the Prague Association of Ladies of Charity. In 1916 they returned to the villa in Dębniaki, where Ludwika took charge of organising relief for the poor. The association in Dębniaki officially started on 13 April, with thirty-five members who had to pay one crown per month for the membership. To start its activities, the Dębniaki branch received financial assistance of 200 crowns from the Association in Kraków. In turn, the General Committee for Assistance to War Victims in Poland (Vevey Committee) donated a substantial amount of 1000 francs.³⁶

From its inception, the association in Dębniaki was divided into three sections – charity, job placement, collection of medicinal herbs, and two workshops

³¹ *Księga Pamiątkowa trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy (1625–1925)*, Kraków 1925, p. 273.

³² *Sprawozdanie Pań Miłosierdzia w Krakowie*, „Miłosierdzie Chrześcijańskie” 1918, vol. 132, no. 40, p. 46.

³³ A. Bołdyrew, *Żłobki i stacje „Kropla Mleka” jako placówki wspierające ubogie rodziny w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, „Wychowanie w Rodzinie” 2016, vol. 14, no. 2, p. 113–114.

³⁴ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo...*, Kraków 1917, p. 15.

³⁵ R. Jodłowska, *Krzesz-Męcina Józef Feliks*, „Internetowy Polski Słownik Biograficzny”, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-feliks-krzesz-mecina-1860-1934-malarz> [access: 12.11.2022].

³⁶ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo...*, Kraków 1917, p. 12.

– straw shoe making and a sewing room. The board of directors, apart from Ludwika Krzeszowa, consisted of Father Karol Słowiczek as director and the ladies – Maria Kirchmajerowa as deputy, Leopoldyna Schmidtowa as treasurer, Wiktoria Klockówna as secretary and Helena Toroniowa as deputy secretary.³⁷

The various sections of the branch took on an activity profile similar to that of the main association in Kraków. The charity section was involved in distributing milk to up to 45 children a day. In addition, efforts were made to distribute basic foodstuffs such as flour and groats to the needy. The section's tasks also included caring for orphaned children, who were placed in shelters and orphanages.

The job placement section already managed to help twenty people in its first year, regardless of their health. The section was headed by Mrs. Sierkiewiczowa. The sewing section, on the other hand, had an educational profile – local girls learned sewing and garment repair under the supervision of older women. The herb-gathering section and the straw shoe-making section were temporary and aimed at young people who were “wandering without work”. Thanks to these initiatives, it was possible to collect herbs and make more than thirty pairs of shoes.³⁸

An extremely important value, guiding the ladies working in the association, was Christian mercy, which was repeatedly emphasised in the reports. It could not have been otherwise, due to the close cooperation with the Sisters of Mercy. The strong attachment to faith is certainly evidenced by the fact that religious practices were also present during work – sewing clothes was combined with listening to the Scriptures and related teachings, preached by one of the priests. Women and girls starting Samaritan courses took a spiritual retreat of several days. The custom of organising days of recollection was also tried to be maintained during the war. When it was not possible to hold the retreat in the autumn of 1914, it was moved to the spring of the following year. Monthly Masses and adoration of the Blessed Sacrament, especially during Lent, were also important events worth noting in the reports.

Although during the war more emphasis was placed on the practical aspect of Christian charity, the ladies also continued to try to care for the spirituality of their wards. The reports from this period still include lists of the number of received Holy Communions, baptisms or people provided with the sacraments.

From the available data it can be inferred that the greatest emphasis was placed on the provision of the sacraments for the sick; confessions and Holy Communion were received in similar numbers, while the number of legitimate

³⁷ Ibid, p. 12.

³⁸ *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo...*, Kraków 1917, pp. 12–13.

marriages and baptisms, which were more difficult to organise under wartime conditions, declined. Despite the many war-related expenses, attention was still paid to saying Masses for the dead of the poor, with 73 to 117 crowns allocated annually for this purpose. In addition, a certain amount of money was allocated each year for a cabman to drive the priest to the sick.

Table 2. Spiritual care for the sick and the needy

Year	Baptisms	Confessions and Holy Communion	„Authorised marriages”	Sacraments of the sick	Masses for the deceased of the poor (amount of contributions)
1913	7	885	20	84	96 crowns
1914	2	1013	20	94	105 crowns
1915	2	1004	3	40	73 crowns
1916	-	1078	2	62	117 crowns
1917	3	-	4	-	-
1918	-	-	4	-	-

Own elaboration based on: *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincetego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie...*, Kraków 1914–1917, J. Gaworzewski, *Przez 75 lat pracy Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincetego a Paulo w Krakowie (1855–1930)*, Kraków 1930, p. 68.

The time of the First World War further marked the distinctiveness of the Steward Maids from the rest of the association (some of them had completed their two-year training at the School of Certified Nurses) as they experienced the hardships of war to the greatest extent. The young women went to the front, e.g. to the Kingdom, where they assisted doctors in military hospitals. There they cared for both soldiers and civilians suffering from infectious diseases. Some of them paid for their dedication with their lives, as was the case with Stanisława Klimuntowa, one of the participants of the Samaritan course, who contracted typhoid fever in Bielcza and died. Those who remained in Kraków worked in the infirmary and in the city’s military hospitals.

At the same time, teaching at the nurses’ school continued all the time, although classes were organised with difficulty due to lack of resources. The school’s teachers included both lay people and the Sisters of Mercy. Also in the organisation of learning at the school, the major role of religion and the Church was evident. The surviving minutes of the Board show that the visiting priest and, somewhat less frequently, the Sisters of Mercy attended its meetings. Religion was also among the subjects included in the final examination: “(...) it was resolved at the request of Prof. Dr. [Stanisław] Dobrowolski that at the final

examination the Rev. Visitor Słomiński has the right to put questions on religion encompassed by nursing".³⁹ The atmosphere of piety in the school was fostered by the founding Steward Maids themselves. Both Maria Epstein and Anna Rydlówna were deeply religious and involved in the life of the Church. Maria Epstein considered the Catholic profile of the teaching of future nurses to be one of the strengths of the school.⁴⁰ Even during the war, Rydlówna endeavoured to coordinate the activities of the Circle of the Children of Mary, in which young people met regularly for conversation and prayer, and regularly attended Mass.

While the war halted the activities of the Association in Kraków, it contributed to the creation of new units of the Association in the surrounding areas. In 1915, cooperation was established with the Princely-Episcopal Committee (K.B.K),⁴¹ set up by the Bishop of Kraków, Adam Stefan Sapieha. Steward Maids set off in convoys supplied with essentials for the needy: medicines, food and clothing were transported, and at the same time the Association's reach was extended.⁴² From the same year there are references to rural girls becoming members in local associations. The number of members did not exceed twenty, and the directors were usually parish priests. Individual Steward Maids played a major role in establishing new branches, and over time the reach of these associations expanded a great deal. The girls in Tenczynek, working under the leadership of Katarzyna Potocka, may serve as an example. The association in Albigowa near Łańcut, on the other hand, was formed on the initiative of Maria Piątkowska, a professional nurse. In Zabiała and Ruda Różaniecka, the initiator of the Associations was Father Kudzia, chaplain on behalf of the Princely-Episcopal Committee.

IV. Further history of the association

From among the members of the Association of the Ladies of Charity and especially the Steward Maids grew up figures who are still important to the Catholic Church today – Maria Epstein entered the Dominican Order after the war, taking the name Magdalena Maria. She is now recognised as a Servant of God and patroness of those fighting epidemics, and her beatification process is underway.

³⁹ Quoted from: L. Płaszewska-Żywko, *Szkoła Zawodowych Pielęgniarek Stowarzyszenia PP. Ekonomek św. Wincentego a Paulo w Krakowie...*, p. 258.

⁴⁰ U. Perkowska, *Ty, Panie, wskazujesz mi drogę życia...*, p. 61.

⁴¹ A common name, the committee was officially registered as the Cracow Bishop's Committee for Relief to Those Affected by the War Disaster.

⁴² *Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1915 r. do 31 grudnia 1915 r.*, Kraków 1916, p. 19–20.

The wartime experience of Magdalena Maria Epstein and her closest associates contributed to the development of Polish nursing – in post-war Poland, the University School of Nursing and Health Care Workers was established at the Jagiellonian University, which was facilitated by the cooperation established with the Rockefeller Foundation. The first director, until 1931, was Maria Epstein. Among the teachers were the former Steward Maids, Anna Rydlówna and Teresa Kulczyńska, who, after Maria left to join the Order, took up the posts of headmistress and vice-headmistress.⁴³ The school gradually acquired a more secular character and had more in common with the academic community than with the parent Society of the Ladies of Charity.

The association survived the First World War and continued its activities until its liquidation at the beginning of the 1950s. During the inter-war period, it developed its structures – its activities covered the entire Kraków metropolis. In Kraków itself, too, the association created branches with their own boards, corresponding to individual districts of the city. As during the time of war, the ladies took care of the sick and children by collecting money, distributing clothing and food. They also continued to care for the spiritual development of their wards and, following the example of the association's branch in Dębniki, helped them to find employment. Established during the war, the branches within the Kraków metropolis area, with varying lengths of time of their operation, sometimes provided assistance to the poor for only a few years. New, usually parish-based units were constantly emerging as a result of the activities of The Princely-Episcopal Committee members.

References

Printed sources

- Mały Podręcznik Pań Miłosierdzia. Przekład z francuskiego*, Kraków 1914.
- Sprawozdanie jubileuszowe Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla Ubogich Chorych w Krakowie: z czynności tegoż Towarzystwa w okresie upłynionych lat 50-ciu*, Kraków 1910.
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1866 r. do 1 stycznia 1867 r.*, Kraków 1867.
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1870 r. do dnia 1 stycznia 1871 r.*, Kraków 1871..
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1891 r., do dnia 1 stycznia 1892 r.*, Kraków 1892.

⁴³ L. Płaszewska-Żywko, *Powstanie i rozwój Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarek i Higienistek w latach 1925–1950* [in:] *Dzieje pielęgniarstwa w Krakowie*, ed. J. Zahradniczek, Kraków 2011, p. 292.

- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1904 r. do dnia 1 stycznia 1905 r.*, Kraków 1905.
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1913 r. do 31 grudnia 1913 r.*, Kraków 1914.
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1914 r. do 31 grudnia 1914 r.*, Kraków 1915.
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1915 r. do 31 grudnia 1915 r.*, Kraków 1916.
- Sprawozdanie z czynności Towarzystwa Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo dla ubogich chorych w Krakowie od dnia 1 stycznia 1916 r. do 31 grudnia 1916 r.*, Kraków 1917.
- Sprawozdanie Pań Miłosierdzia w Krakowie*, „Miłosierdzie Chrześcijańskie” 1918 vol. 132, no. 40.

Studies

- Baran A., *Oddziaływanie kapucynów warszawskich na kobiety w dobie międzypowstaniowej (1831-1864)*, „Nasza Przeszłość” 2019, vol. 131.
- Barnaś-Baran E., *Dobroczynność i filantropia w społecznościach wielokulturowej Galicji* [in:] *Myśl i praktyka edukacyjna w obliczu zmian cywilizacyjnych*, t. 1, *Człowiek i wychowanie w perspektywie wieloetnicznej i wielokulturowej*, ed. K. Szmyd, E. Barnaś-Baran, E. Dolata, A. Śniegulska, Rzeszów 2012.
- Barnaś-Baran E., *Wychowanie moralne i religijne ubogich i sierot w Krakowskim Towarzystwie Dobroczynności w latach 1816–1918*, „Studia Pedagogica Ignatiana” 2016, 19 (2).
- Bołdyrew A., *Żłobki i stacje „Kropla Mleka” jako placówki wspierające ubogie rodziny w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, „Wychowanie w Rodzinie” 2016, vol. 14, no. 2.
- Brenk M., *Działalność dobroczynna i filantropijna na ziemiach polskich w czasie niewoli narodowej. Zarys problematyki* [in:] *POMOC-WSPARCIE-RATOWNICTWO. O optymalizacji rozwoju i edukacji człowieka na różnych etapach życia*, ed. A. Knocińska, P. Frąckowiak, Poznań–Gniezno 2017.
- Budzyńska N., *Brat Albert. Biografia*, Kraków 2022.
- Chwalba A., *Festung Krakau. Kraków w cieniu twierdzy (1850–1914)*, Kraków 2022.
- Dobroczynność i pomoc społeczna na ziemiach polskich w XIX, XX i na początku XXI wieku*, ed. M. Przeniosło, Kielce 2008.
- Domańska J., *Dobroczynność względem sierot na ziemiach polskich do 1918 roku*, „Biuletyn Historii i Wychowania” 2011, no. 27.
- Dzieje Krakowa*, T. 3: *Kraków w latach 1796–1918*, ed. J. Bieniarzówna, J.M. Małecki, J. Mitkowski, Kraków–Wrocław 1985.
- Dzieje pielęgniarstwa w Krakowie*, ed. K. Zahradniczek, Kraków 2011.
- Gaworzewski J., *Przez 75 lat pracy Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Krakowie (1855–1930)*, Kraków 1930.
- Glugła P., *Z dziejów Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Tarnowie w latach 1872–1949*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2009, 16.
- Haratyk A., *Rozwój opieki nad dziećmi i młodzieżą w Galicji doby autonomicznej*, Warszawa 2002.
- Hoff J., *Czas wolny mieszkanki miasta galicyjskiego w XIX w.* [in:] *Kobieta i kultura życia codziennego*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1997.
- Krzysztofek K., *Stowarzyszenia katolickie w Krakowie w latach 1918–1939*, Kraków 2014.
- Księga Pamiątkowa trzechsetlecia Zgromadzenia Księżki Misjonarzy (1625–1925)*, Kraków 1925.
- Leś E., *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000.

- Leś E., *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001.
- Mazur E., *Dobroczynność w Warszawie w XIX wieku*, Warszawa 1999.
- Perkowska U., *Anna Rydlówna (1884–1949): organizatorka szkolnictwa pielęgniarskiego, działaczka społeczna i niepodległościowa*, Kraków 2010.
- Perkowska U., *Ty, Panie, wskazujesz mi drogę życia. S. Magdalena Maria Epstein*, Kraków 2005.
- Piotrowska-Marchewa M., *Nędzarze i filantropi. Problem ubóstwa w polskiej opinii publicznej w latach 1815–1863*, Toruń 2004.
- Płaszewska-Żywko L., *Powstanie i rozwój Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarek i Higienistek w latach 1925–1950* [w:] *Dzieje pielęgniarstwa w Krakowie*, ed. J. Zahradniczek, Kraków 2011.
- Płaszewska-Żywko L., *Szkoła Zawodowych Pielęgniarek Stowarzyszenia PP. Ekonomek św. Wincentego a Paulo w Krakowie i jej działalność w latach 1911–1921* [in:] *Dzieje pielęgniarstwa w Krakowie*, ed. K. Zahradniczek, Kraków 2011.
- Raś D., *Rodziny ubogie i przestępczość od XVI do XX wieku. Warunki życia, badania psychologiczno-społeczne, dobroczynność i wychowanie młodzieży*, Kraków 2011.
- Sikorska-Kowalska M., *Moda na dobroczynność w wieku XIX* [in:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku*, t. 6, „Moda i styl życia”, ed. J. Kita, M. Korybut-Marciniak, Łódź–Olsztyn 2017.
- Umiński W., *Działalność dobroczynna ziemian na przykładzie Towarzystwa św. Wincentego a Paulo na terenie Wielkopolski drugiej połowy XIX wieku*, „Nasza Przeszłość” 2016, vol. 125.

Online sources

- Historia prowincji krakowskiej*, „Szarytki”, https://www.krakow.szarytki.pl/?page_id=10623 [access: 15.01.2023].
- Jodłowska R., *Krzysz-Męcina Józef Feliks*, „Internetowy Polski Słownik Biograficzny”, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-feliks-krzesz-mecina-1860-1934-malarz> [access: 12.11.2022].

Działalność Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Krakowie w latach I wojny światowej

Streszczenie

Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo powstawały na ziemiach polskich od lat 50. XIX w. Jedno z pierwszych utworzono w Krakowie. Artykuł ma na celu przybliżyć działalność pań miłosierdzia oraz pań ekonomek w latach poprzedzających I wojnę światową oraz w jej trakcie. Członkinie stowarzyszenia udzielały ubogim chorym doraźnej pomocy, takiej jak wykonywanie opatrunków czy dostarczanie żywności i innych artykułów codziennego użytku. Poza pomocą materialną duży nacisk kładziono również na religijny aspekt życia podopiecznych. Panny ekonomki od początku XX w. skupiały się na pracy w ambulatorium, a w czasie wojny na organizowaniu kursów pielęgniarskich.

Słowa kluczowe: stowarzyszenie, Kraków, dobroczynność, religijność, kobiety

Jolanta Załączny

ORCID: 0000-0003-0615-410X

(Akademia Finansów i Biznesu Vistula w Warszawie, Polska)

„Aby czynić i działać społecznie, potrzeba wprzód znać drogi i cele, mieć obrachunki i programy”¹.

**O różnych płaszczyznach działalności
ormiańskiego arcybiskupa Józefa Teodorowicza**

Artykuł koncentruje się na działalności społecznej arcybiskupa Józefa Teodorowicza (1864–1938). W latach 1902–1914 był posłem Sejmu Krajowego, członkiem Rady Szkolnej Krajowej, zasiadał w Izbie Panów w Wiedniu (1914–1918). W odrodzonej Polsce był posłem (1919–1922), a potem senatorem (1922–1923). Dużą wagę przykładał do edukacji młodego pokolenia. Był mocno zaangażowany w szerzenie oświaty. Występował w obronie prawa dzieci i młodzieży do nauki po polsku w każdym z trzech zaborów. Dostrzegał potrzebę kształcenia kobiet, zabiegał o szerzenie oświaty na wsi. Szczególnie dużo uwagi poświęcał sprawom wychowania w szkole i rodzinie. Patronował powstawaniu nowych szkół i organizacji.

Słowa kluczowe: Ormianie, Lwów, patriotyzm, wychowanie, Teodorowicz

Przytoczone w tytule hasło zapisane we wstępie do „Jednodniówki Kongregacji Ziemianek pod wezwaniem Matki Boskiej Kochawiańskiej” przyświecało wszelkim działaniom ormiańskiego arcybiskupa Józefa Teodorowicza. Jego aktywne życie jest przedmiotem badań i tematem licznych opracowań. Autorzy skupiają się jednak przede wszystkim na posłudze duszpasterskiej i życiorysie politycznym arcybiskupa². Tymczasem równie istotny jest inny aspekt biografii, bo duchowny był też zaangażowany w działalność społeczną. Trudno więc nie

¹ *Wstęp*, „Jednodniówka Kongregacji Ziemianek pod wezwaniem Matki Boskiej Kochawiańskiej”, s. 1.

² R. Kubik, *Józef Teofil Teodorowicz. Ostatni arcybiskup polskich Ormian*, Gorzów Wielkopolski 1998; S. Gawlik, *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków 1988; *Ormiański pasterz Lwowa ksiądz arcybiskup Józef Teodorowicz na tle dziejów ormiańskich*, red. M. Jacov, M. Kalinowski, W. Osadczy, Lublin 2015.

zgodzić się z opinią, że Teodorowicz to „Inteligentny, świątły, doskonały teolog i pisarz, świetny mówca i stylist, autor poważnych dzieł biblijnych i mistycznych, znakomity polityk i dyplomata, gorliwy i czujny patriota, nazywany przez wielu mózgiem i sumieniem episkopatu polskiego. [...] Pozostawił po sobie pamięć ogromnego patrioty, niestrudzenie broniącego polskich spraw narodowych i interesów”³.

Józef Teodorowicz urodził się w roku 1864, był więc – jak Stanisław Wyspiański czy Stefan Żeromski – „pogrobowcem romantycznego, w swych zaślązkach, powstania styczniowego”⁴. Dla postrzegania Teodorowicza i jego działań niewątpliwie istotny jest fakt, że żył w dwóch epokach. Urodził się w czasach zaborów, w roku upadku powstania styczniowego (ur. 1864, zm. 1938)⁵, doświadczył Wielkiej Wojny, jako człowiek dojrzały witał odradzającą się w 1918 r. Polskę, zmarł rok przed wybuchem kolejnej wojny. Na szczęście nie był świadkiem zbrodni ludobójstwa ani tragicznych losów, jakie spotkały Kresy. W tych jakże różnych czasach łączył posługę kapłańską z działalnością społeczną i polityczną. Jego różnorodne formy aktywności doskonale oddają słowa Stanisława Strońskiego, który określił Teodorowicza „Prorokiem wiary i nadziei w latach niedoli, a nauczycielem prawdy i obowiązku po uzyskaniu wolności, wielkim sługą Kościoła i wielkim obywatelem”⁶. Jest to niewątpliwie trafna i niezwykle pochlebna ocena działalności duszpasterskiej, społecznej i politycznej duchownego.

Każda epoka (czasy zaborów, okres Wielkiej Wojny, lata Polski odrodzonej) stawiała przed nim inne wymagania i angażowała go na różnych płaszczyznach życia publicznego. Nie jest celem autorki skupianie się na działalności duszpasterskiej ormiańskiego duchownego, główny nacisk położony został na inicjatywy społeczne, oświatowe i oddziaływanie wychowawcze. Przedmiotem rozważań będzie działalność Teodorowicza do odzyskania niepodległości, choć nie zabraknie też odwołania do czasów późniejszych⁷.

Materiał do niniejszej analizy stanowią opracowania poświęcone życiu i działalności Teodorowicza, artykuły prasowe, a także teksty jego kazań i prze-

³ R. Król, *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013, s. 7.

⁴ *Polska Katolicka Agencja Prasowa z okazji jubileuszu*, „Posłaniec św. Grzegorza” 1927, nr 5–6, s. 16.

⁵ R. Król-Mazur, *Teodorowicz Józef Teofil* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 53, red. A. Romanowski, Warszawa–Kraków 2020, s. 162–171.

⁶ S. Stroński, Ś. P. Arcybiskup Teodorowicz, „Posłaniec św. Grzegorza” 1939, nr 1 (113), s. 55.

⁷ Szersza prezentacja działań zob. J. Załęczny, *Józef Teodorowicz (1864–1938). Biografia duchownego, myśliciela, wychowawcy, patrioty* [w:] *teżże, Biografie godne pamięci*, Warszawa 2020, s. 149–166.

mówień sprzed roku 1918. W tym miejscu warto podkreślić, że poza treścią na uwagę zasługuje też ich język, który stawiał ormiańskiego duchownego w jednym rzędzie z Piotrem Skargą i czynił wzorem mówcy. Teodorowicz był człowiekiem światłym i czytany, o jego zainteresowaniach i szerokich horyzontach intelektualnych świadczyć może różnorodny i niezwykle bogaty księgozbiór, jaki zgromadził. Jego biblioteka szacowana jest na kilkanaście tysięcy tytułów⁸. Pozostała po nim także obszerna spuścizna obejmująca twórczość, korespondencję, dokumentująca działalność kościelną, społeczną⁹. Liczy ona 158 jednostek archiwalnych. Dziś znajduje się pod opieką Fundacji Dziedzictwa i Kultury Ormian Polskich w Warszawie.

Jest rzeczą zrozumiałą, że pierwszym zadaniem duchownego była dbałość o rozproszoną wspólnotę ormiańską, zachowanie jej tożsamości i odrębności¹⁰. Teodorowicz przypominał o obowiązku wierności tradycji ormiańskiej, pouczał, że warunkiem zachowania tożsamości jest znajomość historii, kultywowanie pamięci i języka. Podkreślał, że „Obrządek własny odrębny jest szczytnym dowodem bogactwa i płodności ducha”¹¹. Był „głęboko zakorzeniony w tradycji ormiańskiej”¹². Dostrzegał jednak fakt współlistnienia Ormian w społeczności polskiej (*gente Armeni, natione Poloni*). Zwraca na to uwagę Andrzej A. Zięba, podkreślając, że „istnienie takiej właśnie grupowej formuły tożsamościowej [...] umożliwiło wytworzenie się polskiego patriotyzmu bez konieczności jednoczesnej rezygnacji z pamięci ormiańskiej”¹³.

Po otrzymaniu w 1887 r. święceń kapłańskich Teodorowicz został wikariuszem parafii katedralnej we Lwowie, potem (1887–1890) parafii ormiańskiej w Stanisławowie, następnie administratorem parafii w Brzeżanach (1891–1892).

⁸ T. Krzyżowski, *Biblioteka arcybiskupa ormiańskiego Józefa Teodorowicza, jej losy w czasie II wojny światowej i w latach powojennych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2022, nr 119, s. 181.

⁹ *Inwentarz archiwalny spuścizny arcybiskupa Józefa Teodorowicza (1864–1938)*, oprac. K. Kubik, Warszawa 2009.

¹⁰ A. Sheybal-Rostek, *Teodorowicz – strażnik tożsamości i odrębności polskich Ormian* [w:] *Teodorowicz. Mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 34–42.

¹¹ *List pasterski X. Arcybiskup Teodorowicz do duchowieństwa i wiernych obrządku ormiańskiego wydany 2 lutego 1902 r., w dzień konsekracji biskupiej in intronizacji*, Lwów 1902, s. 4. Szerzej na ten temat A.A. Zięba, *Przemiany tożsamości narodowej Ormian w dobie walk o niepodległość Polski, schyłek XVIII – początek XXI wieku* [w:] *Polscy Ormianie w drodze do niepodległej Polski*, red. S. Dziedzic, J. Paluch, Kraków 2018, s. 23–33; K. Stopka, *Tożsamość Ormian w Galicji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2017, z. 2, s. 352–353.

¹² M. Ryba, *Ksiądz arcybiskup Józef Teodorowicz – Ormianin i polski patriota*, „Niepodległość i Pamięć” 2018, nr 3 (63), s. 140.

¹³ A.A. Zięba, *Patriotyzm polskich Ormian* [w:] *Ormianie*, red. B. Machul-Feluś, Warszawa 2014, s. 57.

Już w Stanisławowie dał się poznać jako dobry pasterz i gospodarz. Dowiódł, że cechują go przymioty, dzięki którym nawiązywał szybki kontakt z ludźmi, potrafił ich zachęcić do wspólnego działania, okazał się sprawnym organizatorem życia wspólnoty. Wykorzystał to także w trakcie posługi i administrowania w Brzeżanach. Trafił do parafii ubogiej, rozproszonej. Kościół był zaniedbany i wymagał remontu. Dzięki swojej postawie, trosce o parafian i zaangażowaniu zyskał zaufanie wiernych. Założył tam Sodalicję Mariańską, był współtwórcą Stowarzyszenia „Jedność”. Z uznaniem spotkała się jego decyzja o założeniu szkoły oraz wszelkie inicjatywy mające na celu pomoc potrzebującym. Środki na te cele pochodziły z akcji oświatowo-kulturalnych, w które z poświęceniem się angażował. Właśnie za działalność społeczną i charytatywną miasto Brzeżany nadało mu w 1897 r. tytuł honorowego obywatela.

W 1896 r. powrócił do Lwowa, gdzie został kanonikiem generalnym kapituły ormiańsko-katolickiej, a w 1897 proboszczem katedralnym. Tam również prowadził działalność duszpasterską i społeczną. Swoje życie rozumiał jako misję, służbę Bogu i Kościołowi, społeczności ormiańskiej oraz Polsce. Dostrzegł wtedy potrzebę szerszego oddziaływania na wiernych oraz brak prasy katolickiej. Zainicjował utworzenie Bractwa Wydawniczego św. Józefa. Niebawem zaczęto wydawać tam „Ruch Katolicki”, którego Teodorowicz był redaktorem (1898–1900). Od roku 1900 (pierwszy numer wyszedł z datą 17 grudnia 1900 r.) ukazywało się czasopismo „Przedświt”, kontynuacja „Ruchu Katolickiego”. Duchowny był jego współzałożycielem i redaktorem (1900–1904)¹⁴. Wydawcą i redaktorem odpowiedzialnym był Dawid Mieczysław Teodorowicz, brat arcybiskupa. „Oba periodyki pojawiały się przy ogromnym wysiłku i wsparciu ks. Teodorowicza, który również zamieszczał w nich swoje artykuły i opracowania analityczne. Ta działalność najwidoczniej sprawiała mu dużo przyjemności i inspirowała intelektualnie. Pozwalała ponadto rozwijać osobisty talent pisarski w sytuacji jednoznacznego przyznawania nadrzędnej roli pracy duszpasterskiej”¹⁵.

30 maja 1901 r. (w wieku 37 lat) został wybrany arcybiskupem (sakrę biskupią otrzymał 2 lutego 1902 r.). Wspólnota ormiańskich wiernych liczyła wówczas ok. 6 tys., zamieszkiwała przeważnie na rozległym terytorium zachodniej Ukrainy. Fakt dużego rozproszenia i zarazem dezintegracji społecznej Ormian w ogóle nie sprzyjał budowaniu bliskich relacji wspólnotowych, religijnych i narodowych. Stąd w pierwszym liście pasterskim Teodorowicz zwracał

¹⁴ K. Basiak, *Rola arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w założeniu i prowadzeniu lwowskich dzienników katolickich*, „Rocznik Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie” 1996, s. 123–137.

¹⁵ J. Moskałyk, *Józef Teodorowicz (1864–1938). Hierarcha ormiański*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2009, t. 23, s. 236.

uwagę na odmiennosc obrządku ormiańskiego stanowiącą ogromne dziedzictwo historyczne i wielką spuściznę duchową tego narodu oraz na konieczność pielęgnowania w świadomości członków Kościoła ormiańskiego jego nienaruszalności i niezmienności.

Podjął się więc arcybiskup trudnego zadania, miał „krzewić i krzepić przywiązanie do obrządku, nauczyć wnikać w jego indywidualną rasowo-narodową cechę, obudzić znajomość, zrozumienie, cześć dla naszej przeszłości, ożywić świeżym duchem formę”¹⁶.

Duchowny wychodził znacznie poza ramy działalności związanej z pełnieniem posługi. W roku 1907 uczestniczył w zjeździe pisarzy katolickich w Warszawie. Wygłosił tam referat zatytułowany *Katolicyzm a cywilizacja*, w którym analizował stosunek wiary do cywilizacji, podkreślał konieczność dociekania prawdy i wzywał do jej głoszenia. Przestrzegał przez zasypywaniem prawdy „pyłem niepamięci i zapomnienia”¹⁷.

Dużo uwagi poświęcał Teodorowicz sprawom społecznym. Na antagonizmy wieś – dwór zwrócił uwagę już w pierwszym liście pasterskim z 2 lutego 1902 r. Nawoływał do solidaryzmu, wzywał warstwy oświecone do pracy nad ludem¹⁸. Postulował, by organizować akcje społeczne mające na celu niesienie pomocy potrzebującym robotnikom. Zachęcał do uświadamiania warstw nieoświeconych¹⁹. Do świata pracy wygłosił w roku 1908 w Warszawie szereg przemówień²⁰.

W swoim życiu nieraz udawał, że potrafi sprostać trudnym wyzwaniom. Niezwykle poważnym przedsięwzięciem było podjęcie się w 1908 r. renowacji katedry ormiańskiej we Lwowie. Popadająca w ruinę świątynia była za ciasna, a jej wnętrze wyglądało dość skromnie. Najpierw przebudowano wolnostojącą wieżę-dzwonnicę. Prace nadzorował prof. Jan Bołoz-Antoniewicz, który popierał działania Teodorowicza, podkreślając, że należy obudzić zainteresowanie przeszłością i ożywić świeżym duchem formę²¹. Rozpoczęto też rozbudowę katedry. Nadzór architektoniczny powierzono Franciszkowi

¹⁶ Cyt. za: S.D., *Metropolita lwowski obrządku ormiańskiego ks. dr Józef Teodorowicz*, „Posłaniec św. Grzegorza” 1939, nr 113, s. 4.

¹⁷ J. Teodorowicz, *Katolicyzm i cywilizacja*, Warszawa 1907, s. 12.

¹⁸ S. Dąbrowski, *Mysł przewodnia ks. Arcybiskupa Teodorowicza w życiu publicznym*, „Posłaniec św. Grzegorza” 1939, nr 113, s. 67.

¹⁹ J. Teodorowicz, *Katolicyzm i cywilizacja...*, s. 53–58; tenże, *O zjednoczeniu narodowym. Mowa wypowiedziana w Dzikowie podczas uroczystości koronacyjnej cudownego obrazu dnia 8 września 1904*, Lwów 1904, s. 16.

²⁰ J. Nowak, *Arcybiskup Józef Teodorowicz – prorok pochylony nad poranioną i zagrożoną Ojczyzną*, „Polonia Sacra” 2000, nr 7/51, s. 231. Zob. J. Teodorowicz, *Dwie mowy do robotników*, Warszawa 1909.

²¹ Cyt. za: S. Krzysztofowicz-Kozakowska, *Katedra ormiańska w oczach Joanny Wolańskiej*, „Cenne – Bezcenne” 2011, nr 1, s. 41; J. Wolańska, *Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938. Przemiany architektoniczne i dekoracja wnętrza*, Warszawa 2010.

Mączyńskiemu, wykonanie fresków Janowi Henrykowi Rosenowi, a mozaiki Józefowi Mehofferowi. Realizację przerwały działania wojenne, a prace zostały wykonane dopiero w odrodzonej Polsce²².

Warto zastanowić się, na ile zasadna jest poniższa opinia na temat Teodorowicza: „W swojej szeroko rozpiętej działalności objawił się jako typ nowoczesny, a przy tym przedziwnie złożony: umiał łączyć polot wschodni z zachodnią praktycznością, ruchliwość zdumiewającą z głęboką kontemplacją, «gołębicową» łagodność z wężową roztropnością. Pod tym wysoko sklepionym czołem płoną wielkie myśli”²³.

Niewątpliwie był człowiekiem o szerokich horyzontach, podchodził do wielu kwestii w sposób nowoczesny, realizował się na wielu płaszczyznach. Jako duchowny, ale też działacz społeczny przykładął dużą wagę do edukacji młodego pokolenia. W 1902 r. założył w Kochawinie niedaleko Lwowa Kongregację Ziemiaków, której głównym zadaniem było wychowywanie młodzieży oraz organizowanie różnych form pomocy opiekuńczej i charytatywnej. Dostrzegał potrzebę kształcenia dziewcząt. Był inicjatorem kursów dokształcających. Pod jego patronatem powstały szkoły gospodarcze dla dziewcząt w Tłumaczu i Żywaczowie przygotowujące je do wykonywania prac domowych²⁴. Starano się w nich wychować dziewczęta tak, aby były „jak płomień, co świeci i grzeje zarazem”, by każda stała się „rozdawczynią chleba w domu”²⁵. Nie znaczy to jednak, że rolę kobiet ograniczano wyłącznie do prowadzenia domu. Wielkie znaczenie przypisywano pojęciu wolności, podkreślając, że „zdobywanie wolności powinno być najpierwszym zadaniem wychowawczym obydwu płci”²⁶.

Kwestii wychowania dużo miejsca poświęcił Teodorowicz w swoich przemówieniach i kazaniach. Akcentował mocno potrzebę właściwego wychowania młodego pokolenia, ale i przed młodymi ludźmi stawiał jasno sprecyzowane cele i wymagania. Zawsze podkreślał, że młodzież to największy skarb narodu, zalecał dbać o młode pokolenia, widział niebezpieczeństwa zagrażające mu ze strony zaborcy. Przykładem mogą być kazania poświęcone powstaniu styczniowemu, w których ukazał, w jaki sposób zaborca manipulował młodym pokoleniem. Podkreślał, że „Truje on młodzież naszą przez swoją rozkładową

²² Zob. J. Smirnow, *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje Archidiecezji Ormiańskiej Lwowskiej*, Przemysł 2002; *Katedra ormiańska we Lwowie i jej twórcy*, red. M. Daszewska, Warszawa 2016. Szerzej: T. Krzyżowski, *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902–1938*, Kraków 2020, s. 133 i n.

²³ N.L. Cieszyński, *Ormianie i ich arcybiskup-jubilat*, „Roczniki Katolickie” 1928, R. VI, s. 458.

²⁴ A. Andrusiewicz, *Józef Teodorowicz [w:] Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. R–Ż, Lublin 1995, s. 133.

²⁵ „Jednodniówka Kongregacji Ziemiaków...”, s. 2.

²⁶ *W. Bogdanowiczowi*, „Jednodniówka Kongregacji Ziemiaków...”, s. 2.

literaturę, którą ona na ławie szkolnej w pełni chłonać musi. Truje zaś ją przede wszystkim przez wykładaną naukę historii, w której koślawi i przeistacza historyczną prawdę²⁷.

Wzorem sobie współczesnych okazywał podziw weteranom powstania styczniowego okolonym „aureolą miłości i męczeństwa dla ojczyzny”²⁸. Uczył młodzież szacunku dla starszych, kazał chylić czoła przed ich poświęceniem dla ojczyzny. Jednocześnie podkreślał, że doświadczenia z przeszłości i postawy przodków winny być nauką, bo „wspomnienia umarłych muszą się obrócić w naukę dla żywych, mogły zaś przeszłości drogowskazami stać się muszą na przyszłość”²⁹.

W procesie nauczania i wychowania dostrzegał rolę rodziców i nauczycieli, do których apelował: „Stańcie się wychowawcami młodego pokolenia”³⁰. Podkreślał, że szkoła musi wypracować szacunek ze strony młodzieży, a rodziców nauczał, że „najniższym warunkiem wychowania jest przebywanie z tymi, których się wychowuje”³¹. Rolę rodziny rozumiał bardzo szeroko. Do właściwego sposobu realizacji procesu wychowania niezbędna była – zdaniem Teodorowicza – współpraca ze szkołą, bo tylko to gwarantuje pozytywne wychowanie młodego pokolenia, a więc „ukszałcenie umysłu, serca i woli”. Rozumiał pod tym rozbudzenie duszy, wyrobienie ideału, wychowanie w karności („Karność niechaj będzie owiana miłością, a miłość uzbrojona w karność”³²) i pracowitości („Osobnym rodzajem wyrobienia i zahartowania woli jest wdrożenie dziecka w nałóg pracy”³³).

Analizując ówczesny system wychowania, pisał, że „podobnym jest do lokomotywy szybkiego pociągu, przebiegającym przez pola, lasy, ugory i rzeki, spieszącym się bez wytchnienia i nie zostawiającym czasu podróżnikom do zatrzymania się, by w krajobrazach dostatecznie się rozpatrzyli. Śpieszy się dzisiejsza szkoła, dążąc li tylko do jednego celu, by w planach swych jak najwięcej objąć, a sama znów nie znajduje czasu i nie zostawia go tym, których kształci, by owe liczne wiedzy promienie przedarły się do ducha głębi i w jedno prawdy zlały się ognisko – toteż ślizgają się po wierzchu umysłu”³⁴.

²⁷ J. Teodorowicz, *Dwie epoki. Mowa wypowiedziana w r. 1913 w archikatedrze lwowskiej w 50. rocznicę powstania 63 r.* [w:] Arcybiskup Teodorowicz, *Na przelomie. Przemówienia i kazania narodowe*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1923, s. 16.

²⁸ Tamże, s. 5.

²⁹ Tamże, s. 4.

³⁰ J. Teodorowicz, *Rodzina a szkoła*, Lwów 1898, s. 9.

³¹ Tamże, s. 4.

³² Tamże, s. 26.

³³ Tamże, s. 32.

³⁴ Wirtualne Archiwum Ormian Polskich, Spuścizna abpa Józefa Teodorowicza, t. 4, sygn. 677/92, s. 2, http://www.archiwum.ormianie.pl/pliki/Spuscizna_JT/T.4.677.92.5.87.pdf [dostęp 5.02.2023].

Nie poprzestał jednak tylko na krytykowaniu zasad funkcjonowania szkoły, szukał praktycznych metod naprawy istniejącego stanu. Wchodził w skład Zarządu Zakładu Naukowego im. Dr. Józefa Torosiewicza działającego od roku 1865³⁵. Współdecydował o profilu działalności, sprawował kontrolę, ale też otaczał Zakład opieką i szukał źródeł finansowania³⁶.

Teodorowicz był niewątpliwie patriotą, uczył też patriotyzmu innych. Akcentował potrzebę odczuwania dumy z dokonań przodków, poszanowania dorobku kultury, umacniania miłości do języka. W kazaniu *O miłości ojczyzny* nauczał, że najważniejszą wartością jest dusza narodowa, która „żyła w historii, przemawia przez język narodowy, odziewa się w szatę śliczną poezji i sztuki, ale sama jest niepodzielną – jest jednością”³⁷. Nakazywał kochać ziemię ojczystą, bo kryje ona „kurhany i mogiły, a w nich najdroższe wspomnienia, [...] dźwiga na sobie zagrodę rodzinną, świątynię, jak i pomniki narodowej chwały; [...] wsiąkła w nią krew bohaterska, wsiąkły cierpienia i ból, wsiąkła radość i nadzieja”³⁸.

W kazaniu *O miłości ojczyzny* podkreślał, że „Ojczyzna jest czemś jednym; dlatego w jednym zamykasz ją słowie. Jej dzieje, jej język, jej sztuka i kultura zbiegają się w jeden zbiornik, jak potoki rzek w morze. Tym zbiornikiem jest dusza narodowa; ona żyła w historii, ona przemawia przez język narodowy, ona się odziewa w szatę śliczną poezji i sztuki, ale sama jest niepodzielną – jest jednością”³⁹.

Patriotyzm rozumiał jako umiłowanie w ojczyźnie tego, co jest jej chwałą, jej pięknem, „bo piękno jest odbiciem i odzwierciedleniem duchowego piękna narodowej duszy, jej wdzięku, jej szlachetnego polotu”⁴⁰. Był świadomy, że jednak – poza prawdą, miłosierdziem i poświęceniem – jest w ojczyźnie także nieprawość i niesprawiedliwość. Pouczał więc: „Ból nad złem, które się panoszy w ojczyźnie, jest jednym z najpiękniejszych wyrazów jej miłości, bo najczystszy i najgłębszy”⁴¹.

³⁵ Zakład prowadził bursę dla 30–40 chłopców, z których najubożsi otrzymywali stypendium z funduszy przekazanych przez fundatora. Instytucja funkcjonowała do wybuchu I wojny, a potem – dzięki zabiegom Teodorowicza – wznosiła działalność w 1919 r.; G. Pełczyński, *Pod protektorem Arcybiskupa Teodorowicza*, „Przegląd Wschodni” 1998, t. V, z. 4 (20), s. 717.

³⁶ G. Pełczyński, *Instytucje i organizacje ormiańskie w czasach Abp Teodorowicza*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 1998, nr 12/13, s. 49. Szerzej o działaniach oświatowych i wychowawczych Teodorowicza: J. Załączny, *Arcybiskup Józef Teodorowicz – nauczyciel i opiekun młodzieży* [w:] *Teodorowicz. Mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 142–160.

³⁷ J. Teodorowicz, *O miłości ojczyzny. Kazanie wypowiedziane w Warszawie w r. 1916* [w:] *Na przelomie...*, s. 59.

³⁸ Tamże, s. 53.

³⁹ Tamże, s. 59.

⁴⁰ Tamże, s. 56.

⁴¹ Tamże, s. 57.

Na podkreślenie zasługuje jego stosunek do historii. W kazaniach i przemówieniach wielokrotnie nawiązywał do wydarzeń z przeszłości. „W mocnym, plastycznym, barwnym słowie kreślił przed słuchaczami obraz Polski, był tłumaczem planów Bożych w jej dziejach i życiu, wyrazicielem pragnień narodu, rysował genialne kontury przeszłości i przyszłości naszej, podkreślał w niej rolę religii, Kościoła, tradycji, misję naszą dziejową”⁴². Przypominał – wynikające z chwalebnej przeszłości – prawa Polski do niepodległości.

Teodorowicz wykorzystywał rocznice ważnych wydarzeń, aby przy okazji przypominania przeszłości oddziaływać na świadomość i kształtować postawy. W kazaniu wygłoszonym w 1891 r. w Brzeżanach z okazji setnej rocznicy uchwalenia konstytucji 3 Maja mówił o bycie narodowym: „Ale coś więcej obudzają w nim czasy minione nad samo wspomnienie. Nuta pięknej przeszłości rozbrzmiewająca dla narodów żyjących, wdzięczna lecz chwilowa harmonia, której tony nikną wraz zapadającymi cieniami dnia pamiątkowego – dla Polski w pieśń zmienia się wajdelotów, pieśń, co brzmi, aby cucić, co cuci, aby pouczać, poucza, aby odradzać”⁴³. Nawiązywał do utraconej niepodległości, podkreślał rolę Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Przekonywał, że odzyskanie wolności nadejdzie, ale zanim to nastąpi, trzeba jednoczyć siły, wykorzeniać wady, modlić się w intencji ojczyzny.

Do 500. rocznicy zwycięstwa pod Grunwaldem nawiązał w wystąpieniu *Czyn samarytański* wygłoszonym do pisarzy i dziennikarzy na kongresie mariańskim w Przemyślu. „W Grunwaldzie i epoce grunwaldzkiej, która jest kolebką kultury i najbogatszym jej posiewem, widzimy wpływ nadprzyrodzonej miłości i chrześcijańskiej kultury na nasze czyny”⁴⁴. Motyw bitwy grunwaldzkiej i obrony Jasnej Góry przywołał też w kazaniu *Naród a Eucharystia* wygłoszonym w 1912 r., podkreślając mądrość narodową Polaków: „widzę cię, o mądrości, u kolebki cywilizacji Polski, widzę cię, jak wstępujesz na pola grunwaldzkie, prowadząc w jedność ludy do boju z wrogą im kulturą. [...] Widzę cię później, gdy nagle wstajesz wśród błysku dział armatnich pod murami Częstochowy”⁴⁵.

Umiejętne przywoływanie wydarzeń z przeszłości dowodzi sumienności Teodorowicza i jego umiejętności syntetycznego wiązania faktów historycznych ze współczesnymi problemami⁴⁶.

⁴² Z. Wądołowski, *ŚP Arcybiskup Józef Teodorowicz*, „Posłaniec św. Grzegorza” 1939, nr 113, s. 52.

⁴³ *Mysł religijna wypowiedziana w stuletnią rocznicę konstytucji 3 maja w kościele parafialnym w Brzeżanach przez ks. J. Teodorowicza*, Brzeżany 1891, s. 3–4.

⁴⁴ J. Teodorowicz, *Czyn samarytański. Kazanie wypowiedziane na Kongresie Maryańskim w Przemyślu*, Lwów 1913, s. 18.

⁴⁵ Tenże, *Naród a Eucharystia* [w:] *Na przełomie...*, s. 30.

⁴⁶ P. Stach, *Arcybiskupa Teodorowicza działalność na polu biblijnym*, „Ateneum Kapłańskie” 1948, nr 40, s. 77–82.

Do krzewienia haseł patriotycznych wykorzystał m.in. pogrzeb Henryka Sienkiewicza (1917), na którym wygłosił płomienne przemówienie. Nazwał pisarza malarzem pejzaży i myśli⁴⁷. Podkreślając znaczenie dorobku literackiego zmarłego, stwierdził, że „Polska, zaklęta jego piórem, wyszła z osłon przeszłości, z popiołów i gruzów taka żywotna, że żyć, czuć, działać poczęła w sercach dzisiejszych pokoleń, i krwią się stała krwi naszej i duszą naszej duszy”⁴⁸. Dostrzegając wpływ powieści Sienkiewicza na młode pokolenie. Wskrzyszona przez pisarza przeszłość przemówiła do młodych, wstrząsnęła nimi, „przeniknęła swym duchem i zaprawiła wiarą, która jak tarcz silna chroni je przed zatrutą strzałą sceptycyzmu, podnosi nad znojną, smutną rzeczywistość, nad własne nawet zwątpienie”⁴⁹. Z twórczości Sienkiewicza przywoływał wzorce postaw patriotycznych, „z których bucha płomieniem miłość ojczyzny, i jak z wosku świece, tak z cnót tych przetapiają się żywe, płonące, narodowe czyny”⁵⁰. Pouczał: „Dusza, rodzina, Ojczyzna – oto są trzy ideały, na których się buduje królestwo Boże i prawdziwie trwałe królestwo tej ziemi. Jest jednak związek wzajemny między duszą, rodziną a Ojczyzną: dusza jest zawsze fundamentem – z jej uszlachetnienia, wyrobienia i uduchowienia pochyną się zdrowie rodzin i zdrowie Ojczyzny. I Sienkiewicz na duszy i jej podniesieniu oparł ideały swych powieści”⁵¹. Geniusz Sienkiewicza widział w wydobywaniu przez pisarza tajemnych sił z przeszłości i postawienia ich jako drogowskazy na przyszłość, w spełnianiu dziejowego posłannictwa. Uważał pisarza za sternika i wodza duchowego narodu, który rozślawił imię Polski, „zdobył dla Polski Europę i świat”⁵². Ta mowa żałobna wraz z przywołanym już *Kazaniem sejmowym* należy do ścisłego „kanonu klasyki oratorstwa polskiego”⁵³.

Osobnym zagadnieniem omawianym szeroko w różnych opracowaniach (tu więc tylko zasygnalizowanym) jest działalność polityczna Teodorowicza. W latach 1900–1901 był radnym Lwowa⁵⁴, zasiadał w sejmie galicyjskim (1902–1914), udzielał się w komisji szkolnej w sejmie krajowym (1908–1914), był członkiem Izby Panów (1902–1918) w parlamencie austriackim⁵⁵. Ostro wy-

⁴⁷ *Wobec ideałów Sienkiewicza. Mowa wypowiedziana na nabożeństwie żałobnym za duszę śp. Sienkiewicza w kościele Maryackim w Krakowie przez X. Józefa Teodorowicza arcybiskupa*, Kraków 1917, s. 8.

⁴⁸ Tamże, s. 9.

⁴⁹ Tamże, s. 10.

⁵⁰ Tamże, s. 20.

⁵¹ Tamże, s. 25.

⁵² Tamże, s. 52.

⁵³ A. Bednarek, *Setnik oratorów polskich XIX i XX wieku*, Lublin 2008, s. 307.

⁵⁴ Ł.T. Sroka, *Rada Miejska we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej 1870–1914. Studium o elicie władzy*, Kraków 2012, s. 471.

⁵⁵ R. Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskokatolickich oraz duchownych rzymskokatolickich pochodzenia ormiańskiego w Polsce w latach 1750–2000*, Kraków 2001, s. 102.

stępował tam w obronie praw Polaków, podnosił kwestię niepodległości Polski, co mocno wyartykułował w przemówieniu wygłoszonym 30 czerwca 1917 r.⁵⁶. W odrodzonej Polsce był posłem z ramienia Związku Ludowo-Narodowego na Sejm Ustawodawczy (1919–1922), wiceprzewodniczącym klubu poselskiego. Potem został senatorem (1922–1923).

Był zaangażowany w życie publiczne, bo „uważał, że biskupi katoliccy powinni śledzić bieżące wydarzenia społeczno-polityczne i odpowiednio na nie reagować, dostrzegać zagrożenia i otwarcie o nich mówić. Nie ograniczał się do obserwacji: wychodził z założenia, że wyrazem jego patriotyzmu będzie udział w życiu publicznym, a zaangażowanie w politykę umożliwi mu realny wpływ na podejmowane decyzje oraz aranżowanie nowych koncepcji i taktycznych rozwiązań”⁵⁷.

Przekonania polityczne Teodorowicza znalazły odzwierciedlenie w jego kazaniach i przemówieniach. Jawił się w nich jako postępowy i zaangażowany mówca, gorący patriota. W czasie wojny był żarliwym obrońcą mieszkańców Galicji. W kazaniach piętnował postępowanie zaborców, wspierał na duchu rodaków. „Zawsze, gdy sprawa dotyczyła obrony interesów narodowych czy religijnych ludności polskiej wobec okupanta, nie wahał się zabierać głosu i walczyć o należne jej prawa”⁵⁸. Piętnował działania każdego z zaborców. Ostro ocenił ich politykę wobec Polaków w kazaniu *Dwie epoki* wygłoszonym w 1913 r. w rocznicę powstania styczniowego. Rosję nazwał państwem kajdan, Niemcom wypomniał rugi i germanizację w szkole. Wyrzucał zaborcom bezprawie, piętnował stosowane przez nich metody. Przypominał, że „wciąż nas wywłaszczano; wywłaszczano z narodowego języka, wywłaszczano z narodowych uczuć; wywłaszczano z samej nawet religii, a gdyby to było możliwe, wywłaszczono by nas z samego nazwiska, z samego prawa do bytu, rozwoju i życia”⁵⁹.

Stawał w obronie dorobku kultury polskiej w Galicji Wschodniej przed ukraińskim nacjonalizmem. Był przeciwny wszelkim przejawom nienawiści, krytykował akty terroru (np. zabójstwo namiestnika Andrzeja Potockiego przez ukraińskiego terrorystę w 1908 r.). Nie było ważniejszego wydarzenia narodowego bez udziału arcybiskupa Teodorowicza, a wszędzie, gdzie przybywał, „podejmował się roli ambasadora sprawy polskiej”⁶⁰.

⁵⁶ P. Fiktus, *Polityczno-niepodległościowe akcenty w działalności ormiańskokatolickiego arcybiskupa lwowskiego Józefa Teodorowicza w latach 1901–1918* [w:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. J. Krochmal, Warszawa 2017, s. 287–289.

⁵⁷ T. Krzyżowski, *Kresowy głos sumienia. Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864–1938)*, <https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/kresy/65097,Kresowy-glos-sumienia-Arcybiskup-Jozef-Teodorowicz-18641938.html> [dostęp 9.02.2023].

⁵⁸ J. Moskałyk, *Arcybiskup...*, s. 241.

⁵⁹ J. Teodorowicz, *Dwie epoki* [w:] *Na przełomie...*, s. 15.

⁶⁰ S. Gawlik, *Życie i działalność ks. bpa J. Teodorowicza*, Kraków 1988, s. 22.

Był obrońcą polskości Kresów Wschodnich, dalekie mu jednak było uczucie wrogości wobec Ukraińców. Rozumiał ich dążenia narodowe, dostrzegał potrzebę ich rozwiązania. Nie akceptował jednak barbarzyńskich metod opartych na okrucieństwie. Piętnował zło i niegodziwość⁶¹. Występował na arenie międzynarodowej, walcząc o objęcie granicami odrodzonej Polski Śląska, Wileńszczyzny i Gdańska.

Cechowała go otwartość w stosunku do innych nacji. Akcentował zespolenie kultury polskiej i litewskiej, zrośniętych jak dwa konary jednego drzewa, zlanych w całość jak dwa strumienie, sprzęgniętych jak dwie dusze w jednym ciele. Porównał ten związek do małżeństwa, które zaprzysięgło sobie dożgonną jedność w unii lubelskiej⁶².

Zawsze występował w obronie prawa dzieci i młodzieży do nauczania po polsku w każdym z trzech zaborów. W 1905 r. jako jedyny biskup galicyjski zaangażował się w sprawę strajków szkolnych w Wielkopolsce. Był też pośrednikiem między duchowieństwem poznańskim i gnieźnieńskim a Watykanem w rozmowach na temat wolności języka w kościele i szkole. W 1906 r. interweniował w Watykanie w sprawie utrudnień w nauczaniu religii po polsku w zaborze pruskim. Opracował stosowną odezwę dotyczącą prawa do wolności języka polskiego w szkołach i w kościele.

Przestrzegał też przed wywoływaniem powstań bez rachunku szans i oceny środków. W kazaniu *Dwie epoki* podkreślał szlachetność powstańczego zrywu roku 1863, ale dostrzegał też źródło klęski tkwiące w braku rzetelnych ocen stanu przygotowań i możliwości wsparcia ze strony sojuszników. Poświęcenie dla ojczyzny widział nie tylko w śmierci żołnierza na polu walki, ale też w realizowaniu obowiązku na swym posterunku. Przekonywał, że szczęśliwy jest ten naród, który ma „takich cichych bojowników i bohaterów narodowego obowiązku”⁶³.

Jego koncepcja ustrojowa przyszłej Polski dojrzewała w okresie galicyjskim. Opowiadał się za niezawisłym państwem chroniącym katolicki porządek społeczny i moralny. W kazaniu *Naród a Eucharystia* z 1912 r. przytoczył kilka chwalebnych przykładów z dziejów Polski mających źródło w głębokiej religijności narodu. Poza zwycięstwem pod Grunwaldem wspominał wiktorię wiedeńską, gdzie mądrość narodowa „święciła ideę apostołstwa, idącego w usługi królestwa Chrystusowego”⁶⁴. Przywoływał Sobieskiego i jego zwycięstwo, podkreślał rangę czynów wywodzących się z narodowej mądrości Polaków: „Wychodzą one z mogił i grobowców; przebijają się przez twardą skorupę stule-

⁶¹ S. Dziedzic, *Arcybiskup Józef Teodorowicz a sprawa niepodległości Polski* [w:] *Polscy Ormianie...*, s. 48.

⁶² J. Teodorowicz, *O kształceniu narodowej myśli* [w:] *Na przełomie...*, s. 227.

⁶³ Tenże, *Dwie epoki* [w:] *Na przełomie...*, s. 13.

⁶⁴ Tenże, *Naród a Eucharystia* [w:] *Na przełomie...*, s. 30.

ci; przeciskają przez twardszy jeszcze nasyp obojętności i zimna dla nas w Europie; luną chwały świecą nad głowami narodu rozbitego, odzianego żałobą; tym, którzy nas z mapy świata wykreślili, przypominają, że żyjemy, i mówią im o długach wdzięczności dla nas”⁶⁵.

W kazaniu *O miłości Ojczyzny* (1916) domagał się solidarności wszystkich warstw społecznych i ich zespolenia w trosce o dobro przyszłej Polski. Przestrzegął: „Biada narodowi, który się zwraca ku swej tradycji złej, który czci i na ołtarzach swych stawia bohaterów, co sprawiedliwość i cnotę zaprzedał”⁶⁶. Zaś w kazaniu *Myśl religijna w narodzie* (1917) apelował o budowę państwa chrześcijańskiego i zjednoczenie narodu z Kościołem, bo „kultura narodu z tych soków żyć i czerpać będzie”⁶⁷. Przypominał wkład Kościoła w utrzymanie tożsamości narodowej. Podkreślał, że „gdy Polska została rozebrana, Kościół świadczył o naszym narodzie, który, choć rozdzielony na trzy części, we wnętrzościach Kościoła żył niepodzielony i cały”⁶⁸.

Opowiadał się – w wypadku wybuchu wojny – za poparciem jednego zaborców. Realnie oceniał nasze położenie w trakcie Wielkiej Wojny. W mowie wygłoszonej 30 października 1917 r. w Izbie Panów podsumował intrygi niemieckie zmierzające do udaremnienia odrodzenia Polski, potępił też antypolskie współdziałanie Rosji i Niemiec w XIX w. Królestwo Polskie zrodzone aktem 5 listopada 1916 r. uznał za parodię państwa (*Z dziejowej chwili*, 1918).

Jako działacz polityczny kładł nacisk na uczciwość i bezinteresowność. Był konsekwentny i bezkompromisowy, przez wielu nazywany „mózgiem i sumieniem episkopatu polskiego”⁶⁹. Bogusław Longchamps de Berier pisał o nim: „Nieugiętego charakteru, nieustraszonego, wzór odwagi cywilnej, bystry polityk, znakomity pisarz i uczonek, najlepszy w tej epoce mówca polski, eseista, człowiek dobry, w najcięższych chwilach Polski urastał na jej najwyższy autorytet kościelny i narodowy”⁷⁰.

Autorytet ormiańskiego arcybiskupa oparty był na zasługach na niwie publicznej, ogromnym zaangażowaniu i patriotycznej postawie. Do historii polskiego parlamentaryzmu przeszło słynne kazanie wygłoszone 2 lutego 1919 r. w katedrze św. Jana w Warszawie na rozpoczęciu obrad polskiego Sejmu Konstytucyjnego. Powiedział wówczas: „Przyrzekamy [...], że od pierwszej narady sejmowej [...] przychodzić będziemy z czystymi rękoma i czystym sumieniem,

⁶⁵ Tamże, s. 38.

⁶⁶ J. Teodorowicz, *O miłości Ojczyzny* [w:] *Na przelomie...*, s. 62.

⁶⁷ Tenże, *Myśl religijna w narodzie* [w:] *Na przelomie...*, s. 136.

⁶⁸ Tamże, s. 132.

⁶⁹ R. Król-Mazur, *Działalność polityczna...*, s. 7.

⁷⁰ B. Longchamps de Berier, *Ochrzczone na szablach powstańczych. Wspomnienia (1884–1918)*, Wrocław 1983, s. 273–274.

jak do sprawy świętej. I uciszymy nasze namiętności i oczyścimy nasze dusze, byśmy tym lepsze wydawali prawa, im głębiej w siebie wejdziemy. My nie chcemy już odtąd szukać naszych własnych korzyści, a chcemy i pragniemy szukać jedynie tylko dobra naszej ukochanej i drogiej ojczyzny”⁷¹.

Był doskonałym mówcą, a warunki zewnętrzne potęgowały jego oddziaływanie na słuchaczy. „Monumentalna postawa, wspaniale sklepiąca czaszka, twarz surowego ascety, korespondowały z żarliwym patosem ducha i głosem metalicznie dzwonnym”⁷². Umiał trafić do serc słuchaczy, żył sprawami narodu, rozumiał jego ducha, potrafił oddać wiernie sens przeżywanego chwili, spleść przeszłość z nadziejami przyszłości. „Słowo w jego ustach było materiałem plastycznym, rozkwitało wszystkimi barwami języka, porywało muzyką, bogactwem formacji stylistycznej”⁷³. „[...] jego duszą miotał wichur boży, [...] jego nieskazitelną osobistą uprawniała do mówienia prawd gorzkich swemu narodowi. [...] Nie zwykł mówić ani na wiatr, ani uderzać w łatwe struny patosu”⁷⁴.

Jak przystało na przywódcę duchowego, Teodorowicz kazał wytyczać dalekosiężne cele, nakreślać śmiało programy, zwalczać stare przyzwyczajenia, naprawiać błędy, zaszczepiać nowe ideały. Nadano mu przydomek „Cyceron lwowski”⁷⁵. Nazywano go nie tylko prorokiem niepodległości, ale – stawiając go w jednym szeregu obok Piotra Skargi – także „karcicielem naszych wad i przywar, [...] mężem bożym prostującym ścieżki narodu”⁷⁶. Porównanie całkowicie zasłużone, bo obydwu oratorów łączyła głęboka troska o losy narodu i państwa. Wypowiadali się też w sposób podobny, stosowali podobne porównania. Teodorowicz przywoływał przykład okrętu z kazań Skargi: „Biada byłoby społeczeństwu i narodowi, który by stał się podobny do okrętu bez kompasu i steru – wpada na jego pokład, kto chce, i obejmuje komendę, nie wykazując się upoważnieniem ani uzdolnieniem”⁷⁷. Był zafascynowany Skargą. Dał temu dowód wielokrotnie, m.in. wygłaszając płomienne przemówienie *Skarga jako ojciec nadziei* na uroczystościach ku czci karności w Krakowie w roku 1912⁷⁸: „Książd Arcybi-

⁷¹ J. Teodorowicz, *Kazanie sejmowe [w:] Na przełomie...*, s. 204. Zob. Z. Pałubka, *Duchowe przesłanie arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w kazaniu sejmowym z 2 II 1919 r.*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2005, t. 4, s. 129–144.

⁷² S. Wasylkowski, *Wielki ErosPOCHAN*, „Posłaniec św. Grzegorza” 1939, nr 113, s. 64.

⁷³ Z. Wądołowski, *ŚP Arcybiskup...*, s. 53.

⁷⁴ S. Wasylkowski, *Wielki ErosPOCHAN*..., s. 64.

⁷⁵ J. Wolczański, *Listy bp. Józefa Sebastiana Pelczara do abp. Józefa Bilczewskiego [w:] Święty Józef Sebastian Pelczar (1842–1924). Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski*, Kraków 2005, s. 297.

⁷⁶ *Ks. arcybiskup Józef Teodorowicz*, „Myśl Narodowa” 1937, nr 22, s. 1.

⁷⁷ J. Teodorowicz, *Dwie epoki [w:] Na przełomie...*, s. 20.

⁷⁸ *Uroczystości ku czci Skargi w Krakowie*, „Straż nad Odrą” 1912, nr 119, s. 1. Zabrał też głos na akademii 8 listopada 1936 r., J. Teodorowicz, *Znaczenie Skargi. Przemówienie wygłoszo-*

skup był oratorem tak kunsztownym, że pominąwszy nawet treść głęboką i wnikliwą, można się było delektować polską mową, frazesami, zdaniami i słowami, którymi po prostu żonglował, ale też warto było obserwować audytorium”⁷⁹. Jego teksty były plastycznym opisem, dzięki metaforom tworzyły obrazy, rozkwitały barwami, wybuchały dźwiękiem⁸⁰.

Ormiański duchowny zawsze wspierał wszystko, co polskie. Szczególnie cenił literaturę, dostrzegał jej rolę w utrzymaniu narodowej tożsamości. Podkreślał, że „W czasach ucisku, niewoli poezja mesjaniczna wyniosła naród z przepaści zwątpienia ku szczytom nadziei i stąd poezja wieszczów naszych była czymś daleko więcej, aniżeli samym nastrojem; była ona wielkim narodowym czynem i dziełem. [...] W szczególności odegrała właśnie poezja polska rolę łącznika duchowego, sprzęgającego okres niewoli z epoką wolności i zmarłych wstania narodu”⁸¹.

Podsumowanie

Ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski nazwał Teodorowicza prorokiem XX w., wskazując trzy kierunki jego działań: uratowanie od zagłady i zreformowanie obrządku ormiańskokatolickiego w Polsce, zaangażowanie w sprawy społeczne i polityczne, działalność homiletyczną i pisarską⁸².

Reasumując, trzeba podkreślić, że arcybiskup Józef Teodorowicz był wielkim synem Kościoła i Ojczyzny, doskonale znającym swoją epokę i w wielu działaniach ją wyprzedzającym. Miał jasno wyznaczone cele i określony program działania. Rozumiał potrzeby nie tylko wspólnoty religijnej, ale też społeczności lokalnej. Wpisywał się ze swoją działalnością w wymagania trudnych czasów, w których przyszło mu żyć. Mimo upływu czasu jego teksty nic nie straciły ze swej aktualności, a język kazań i przemówień do dziś oddziałuje na odbiorcę.

Zaprezentowane tu treści nie wyczerpują oczywiście tematu. To jedynie próba wskazania różnych płaszczyzn działania arcybiskupa Teodorowicza na przełomie XIX i XX w. Osobnym zagadnieniem jest jego działalność w Polsce odrodzonej.

ne na Akademji ku czci Skargi w dniu 8 listopada br. w Teatrze Miejskim we Lwowie, „Gregoriana” 1936, t. 2, z. 6, s. 230–232.

⁷⁹ Cyt. za R. Król, *Działalność polityczna...*, s. 16.

⁸⁰ I. Bajerowa, *Uwagi o stylu abpa Józefa Teodorowicza*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 1998, nr 12/13, s. 25–29.

⁸¹ *Przedmowa Jego Ekscelencji ks. arcybiskupa Józefa Teodorowicza* [w:] *Chór wieków*, Poznań 1936, s. IX.

⁸² T. Isakowicz-Zaleski, *Wielki zapomniany – arcybiskup ormiański Józef Teofil Teodorowicz ze Lwowa (1864 – 1938)*, http://kresykedzierzynkozle.pl/stara_strona/kresykedzierzynkozle.home.pl/page134.html [dostęp 9.02.2023]. Zob. tenże, *Gente Armenus, natione Polonus*, „Civitas Christiana” 2013, nr 1, s. 68–70.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Wirtualne Archiwum Ormian Polskich, Spuścizna abpa Józefa Teodorowicza, t. 4, sygn. 677/92, http://www.archiwum.ormianie.pl/pliki/Spuscizna_JT/T.4.677.92.5.87.pdf

Prasa

- „Jednodniówka Kongregacji Ziemianek pod wezwaniem Matki Boskiej Kochawińskiej”.
„Myśl Narodowa” 1937, nr 22.
„Posłaniec św. Grzegorza” 1927, nr 5–6; 1939, nr 1 (113).
„Straż nad Odrą” 1912, nr 119.

Opracowania

- Andrusiewicz A., *Józef Teodorowicz* [w:] *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. R–Ż, Lublin 1995, s. 133.
Arcybiskup Teodorowicz, *Na przelomie. Przemówienia i kazania narodowe*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1923.
Basiak K., *Rola arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w założeniu i prowadzeniu lwowskich dzienników katolickich*, „Rocznik Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie” 1996, s. 123–137.
Bednarek A., *Setnik oratorów polskich XIX i XX wieku*, Lublin 2008.
Bajerowa I., *Uwagi o stylu abpa Józefa Teodorowicza*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 1998, nr 12/13, s. 25–29.
Cieszyński N.L., *Ormianie i ich arcybiskup-jubilat*, „Roczniki Katolickie” 1928, R. VI, s. 458.
Dziedzic S., *Arcybiskup Józef Teodorowicz a sprawa niepodległości Polski* [w:] *Polscy Ormianie w drodze do niepodległej Polski*, red. S. Dziedzic, J. Paluch, Kraków 2018, s. 47–68.
Fiktus P., *Polityczno-niepodległościowe akcenty w działalności ormiańskokatolickiego arcybiskupa lwowskiego Józefa Teodorowicza w latach 1901–1918* [w:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. J. Krochmal, Warszawa 2017, s. 282–296.
Gawlik S., *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków 1988.
Inwentarz archiwalny spuścizny arcybiskupa Józefa Teodorowicza (1864–1938), oprac. K. Kubik, Warszawa 2009.
Isakowicz-Zaleski T., *Gente Armenus, natione Polonus*, „Civitas Christiana” 2013, nr 1, s. 68–70.
Isakowicz-Zaleski T., *Wielki zapomniany – arcybiskup ormiański Józef Teofil Teodorowicz ze Lwowa (1864 – 1938)*, http://kresykedzierzynkozle.pl/stara_strona/kresykedzierzynkozle.home.pl/page134.html
Katedra ormiańska we Lwowie i jej twórcy, red. M. Daszewska, Warszawa 2016.
List pasterski X. Arcybiskup Teodorowicz do duchowieństwa i wiernych obrządku ormiańskiego wydany 2 lutego 1902 r., w dzień konsekracji biskupiej in intronizacji, Lwów 1902.
Król R., *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.
Król-Mazur R., *Teodorowicz Józef Teofil* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 53, red. A. Romanowski, Warszawa–Kraków 2020, s. 162–171.
Krzysztofowicz-Kozakowska S., *Katedra ormiańska w oczach Joanny Wolańskiej*, „Cenne – Bez-cenne” 2011, nr 1, s. 40–42.
Krzyżowski T., *Biblioteka arcybiskupa ormiańskiego Józefa Teodorowicza, jej losy w czasie II wojny światowej i w latach powojennych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2022, nr 119, s. 179–206.

- Krzyżowski T., *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902–1938*, Kraków 2020.
- Krzyżowski T., *Kresowy głos sumienia. Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864–1938)*, <https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/kresy/65097,Kresowy-glos-sumienia-Arcybiskup-Jozef-Teodorowicz-18641938.html>
- Kubik R., *Józef Teofil Teodorowicz. Ostatni arcybiskup polskich Ormian*, Gorzów Wielkopolski 1998.
- Longchamps de Berier B., *Ochrzczony na szablach powstańczych. Wspomnienia (1884–1918)*, Wrocław 1983.
- Moskałyk J., *Józef Teodorowicz (1864–1938). Hierarcha ormiański*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2009, t. 23, s. 233–246.
- Mysł religijna wypowiedziana w stuletnią rocznicę konstytucji 3 maja w kościele parafialnym w Brzeżanach przez ks. J. Teodorowicza*, Brzeżany 1891.
- Nowak J., *Arcybiskup Józef Teodorowicz – prorok pochylony nad poranioną i zagrożoną Ojczyzną*, „Polonia Sacra” 2000, nr 7/51, s. 229–257.
- Ormiański pasterz Lwowa ksiądz arcybiskup Józef Teodorowicz na tle dziejów ormiańskich*, red. M. Jacov, M. Kalinowski, W. Osadczy, Lublin 2015.
- Pałubska Z., *Duchowe przesłanie arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w kazaniu sejmowym z 2 II 1919 r.*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2005, t. 4, s. 129–144.
- Pelczyński G., *Instytucje i organizacje ormiańskie w czasach Abp Teodorowicza*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 1998, nr 12/13, s. 46–56.
- Pelczyński G., *Pod protektorem Arcybiskupa Teodorowicza*, „Przegląd Wschodni” 1998, t. V, z. 4 (20), s. 713–723.
- Przedmowa Jego Ekscelencji ks. arcybiskupa Józefa Teodorowicza* [w:] *Chór wieków*, Poznań 1936, s. VII–XII.
- Ryba M., *Ksiądz arcybiskup Józef Teodorowicz – Ormianin i polski patriota*, „Niepodległość i Pamięć” 2018, nr 3 (63), s. 139–156.
- Sheybal-Rostek A., *Teodorowicz – strażnik tożsamości i odrębności polskich Ormian* [w:] *Teodorowicz. Mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 34–42.
- Smirnow J., *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje Archidiecezji Ormiańskiej Lwowskiej*, Przemysł 2002.
- Sroka Ł. T., *Rada Miejska we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej 1870–1914. Studium o elicie władzy*, Kraków 2012.
- Stach P., *Arcybiskupa Teodorowicza działalność na polu biblijnym*, „Ateneum Kapłańskie” 1948, nr 40, s. 77–82.
- Stopka K., *Tożsamość Ormian w Galicji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2017, z. 2, s. 335–355.
- Teodorowicz J., *Czyn samarytański. Kazanie wypowiedziane na Kongresie Maryańskim w Przemysłu*, Lwów 1913.
- Teodorowicz J., *Dwie mowy do robotników*, Warszawa 1909.
- Teodorowicz J., *O zjednoczeniu narodowym. Mowa wypowiedziana w Dzikowie podczas uroczystości koronacyjnej cudownego obrazu dnia 8 września 1904*, Lwów 1904.
- Teodorowicz J., *Katolicyzm i cywilizacja*, Warszawa 1907.
- Teodorowicz J., *Rodzina a szkoła*, Lwów 1898.
- Teodorowicz J., *Znaczenie Skargi. Przemówienie wygłoszone na Akademii ku czci Skargi w dniu 8 listopada br. w Teatrze Miejskim we Lwowie*, „Gregoriana” 1936, t. 2, z. 6, s. 230–232.
- Wobec ideałów Sienkiewicza. Mowa wypowiedziana na nabożeństwie żałobnym za duszę śp. Sienkiewicza w kościele Maryackim w Krakowie przez X. Józefa Teodorowicza arcybiskupa*, Kraków 1917.

- Wolańska J., *Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938. Przemiany architektoniczne i dekoracja wnętrza*, Warszawa 2010.
- Wołęzański J., *Listy bp. Józefa Sebastiana Pelczara do abp. Józefa Bilczewskiego* [w:] *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842–1924). Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski*, Kraków 2005.
- Zaleski R., *Słownik biograficzny duchownych ormiańskokatolickich oraz duchownych rzymskokatolickich pochodzenia ormiańskiego w Polsce w latach 1750–2000*, Kraków 2001
- Załączny J., *Arcybiskup Józef Teodorowicz – nauczyciel i opiekun młodzieży* [w:] *Teodorowicz. Mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 142–160.
- Załączny J., *Józef Teodorowicz (1864–1938). Biografia duchownego, myśliciela, wychowawcy, patrioty* [w:] *teżże, Biografie godne pamięci*, Warszawa 2020, s. 149–166.
- Zięba A.A., *Patriotyzm polskich Ormian* [w:] *Ormianie*, red. B. Machul-Feluś, Warszawa 2014, s. 45–56.
- Zięba A.A., *Przemiany tożsamości narodowej Ormian w dobie walk o niepodległość Polski, schyłek XVIII – początek XXI wieku* [w:] *Polscy Ormianie w drodze do niepodległej Polski*, red. S. Dziedzic, J. Paluch, Kraków 2018, s. 13–35.

“To act and operate socially, it is necessary in advance to know the ways and goals, to have calculations and programs.” About the various levels of activity of Armenian Archbishop Józef Teodorowicz

Summary

The article focuses on the social activities of Archbishop Józef Teodorowicz (1864-1938). From 1902 to 1914, he served as a member of the National Parliament, the National School Council, and the House of Lords in Vienna (1914-1918). In the newly restored Poland, he was a member of parliament (1919-1922) and later a senator (1922-1923). He attached great importance to the education of the younger generation and was heavily involved in promoting education. He advocated for the right of children and youth to be taught in the Polish language in all three partitions. He recognized the need for educating women and worked to promote education in rural areas. He devoted significant attention to matters of education within schools and families, patronizing the establishment of new schools and organizations.

Keywords: Armenians, Lviv, patriotism, education, Teodorowicz

Franciszek Wasyl

ORCID: 0000-0002-2589-5272

(Polish Academy of Arts and Sciences, Poland)

Observing and taking notes. Customs of parishioners in a small town in the eyes of the parish priest

The article attempts to examine the customs and behaviors of parishioners in a Galician town at the turn of the 19th and 20th centuries through the lens of church-related sources (such as “status animarum” books). The analysis is based on the moral commentaries provided by priests regarding the families and individuals residing in the parish. This allowed the identification of “moral transgressions” (lack of religiosity, intimate misconduct, having extramarital offspring, physical disabilities, and character flaws), as well as conversions to other religions. The author presents the extent of these “immoral attitudes” towards religion and the Church, while outlining the main cause of their existence as the emancipation of elites formed within the sphere of positivist scientific ideas.

Keywords: Galicia, microhistory, customs, Armenians, Kutu on Czeremosz

Kutu is a small town located on the border between Galicia and Bukovina, at the foot of Mount Owidiusz [Ovid], on the left bank of the Czeremosz River [Cheremosh]. It was founded in the early 18th century by the Kiev voivode in Old Poland Józef Potocki.¹ From the beginning, it was doomed to provincialism in economic terms. This was caused primarily by factors regarding its location: remoteness from major trade routes and from major economic centres. Situated at the meeting point of lands and ever-changing national borders, the town also lived under the constant threat of war. Finally, the city’s parochial character was also due to dictates of the surrounding nature – the Carpathian Mountains to the south-west of Kutu, and to the south-east the mountainous Czeremosz River, beyond which lay the Bukovina region.

¹ For more on the circumstances of the founding of the town see: F. Wasyl, *Sąsiedzi. Historia wieloetnicznej wspólnoty w Kutach*, vol. 1: *Chrześcijaństwo (rekonstrukcje rodzin)*, Kraków 2017, pp. VII–IX.

This isolation meant that Kutý was left on its own. It was the economic potential of the local people, and, to put it bluntly, their entrepreneurial spirit, that determined that, despite its relatively inconvenient location, the centre was able to develop to the best of its ability into a relatively thriving, albeit, as mentioned, provincial organism.

Local entrepreneurship had cultural and ethnic origins. The first settlers in Kutý were representatives of trading nations – Jews and Armenians. They created ethnic occupational niches in the early days of the city, which enabled them to make a living from trade and more sophisticated and community-based businesses, such as ‘tabacharnie’ (leather processing manufactories), rather than solely from farming and the simple crafts.² The latter were initially practised only by Poles and Ruthenians living in the suburbs.

Ethnic and occupational divisions overlapped with religious divisions in Kutý. Almost every ethnic group mentioned had its own religious or ritual institutions. There was a Jewish synagogue near the city ramparts to the south-west, an Orthodox church to the south-east and an Armenian Catholic church to the east. Interestingly, the Latin rite Catholics did not possess their own church; initially, they used the Armenian temple. It was not until 1841 that a local Latin rite chaplaincy was erected, which was administered by Father Michał Kłosowski until 1858. It is worth noting, however, that due to the lack of their own temple, Latin rite Catholics celebrated their masses in other churches, specifically in a Greek Catholic one. It was larger than the Armenian church and thus accommodated the growing population of Roman Catholics. The Latin church in Kutý was not consecrated until 1861.³ The building was wooden and probably of a rather flimsy construction, since as early as 1890, Father Zygmunt Pawłowski, the dean of Kolomyia, mentioned that the church “has already been reinforced with anchors, and although it will remain standing for some time, it is necessary to think about a new church”.⁴ In 1895, a fire brought the ultimate destruction of the church. Almost immediately a new brick church, designed by Łukasz Bodaszewski, was erected.

Two groups of inhabitants were deprived of their own separate religious institutions: the Protestants, who appeared in Kutý with the development of the Austrian bureaucracy and larger industry, and the few Armenians of the Apostolic faith who came to Kutý. These were marginal groups in number, although they did not escape the observation of the local clergy.

² See F. Wasyl, „Kto czym się bawi i z czego żyje”. *Profesje Ormian z Kut nad Czeremoszem na tle innych nacji w końcu XVIII wieku*, „Lehahayer. Czasopismo poświęcone dziejom Ormian polskich”, vol. 7, Kraków 2020, pp. 69–190.

³ G. Ruszczyk, *Kościół parafialny P.W. Najśw. Serca Jezus w Kutach* [in:] *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, ed. J.K. Ostrowski, vol. 14, Kraków 2006, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 196.

As mentioned before, the Catholics formed close-knit communities, not only due to the fact that they belonged to the same Church, but also due to the fact that their population lived in close proximity, coexisting in the same part of the town. Thus, Kutry was basically divided into two worlds: the Jewish and the Catholic, both with relatively similar proportions in terms of demographics (Table 1). And this second social microcosm will be shown here from the point of view of religiosity and customs.

Table 1. Number of Jews and Christians in Kutry at the turn of the 20th century

Year	Jews %	Christians %	Total %
1890	3045 47,9	3308 52,1	6353 100
1900	3137 46,9	3552 53,1	6689 100
1910	3197 47,4	3543 52,6	6740 100

Source: *Pinkas Hakehillot Polin*, "Encyclopedia of Jewish Communities, Poland", Volume II, Jerusalem, p.460.

View from the presbytery windows

The Catholic world covered the eastern part of Kutry, where all the Catholic churches and the presbyteries attached to them were situated. A person familiar with the topography of Kutry will notice that all these buildings were erected on the edge of a plateau, separating the town proper from the suburbs below in the Czeremosz valley. Even the inhabitants of Kutry at that time spoke of an 'upper' and a 'lower' area. If someone announced that they were going to the "upstairs" area, it meant that they were heading for the market square, offices, school or church; if they said they were going "downstairs", they were heading towards the Czeremosz river and the mills, sawmills, 'tabacharnie' (tanneries) and other businesses that lived off the river there.

The location of Kutry was charming, and perhaps most charming was the location of the Catholic vicarages, the terraces of which overlooked the eastern part, right on the cliff. The priests had a view – literally and symbolically – of the whole community of the town. From them, especially from the terrace of the Roman Catholic vicarage, there was an extensive view of the Czeremosz valley and the rather densely populated suburbs there. From the western side – the view was less attractive, encompassing the crowded Tudiowska and Śniatyńska

streets, which were traversed by everyone involved in business in the market square. A cemetery, at the opposite end of Śniatyńska Street, was a common burial place for Catholics.

The vicarages were located a few hundred steps away from each other, as were the churches attended by the faithful, often interchangeably, i.e. once to a Roman Catholic church and at other times to an Armenian church, as a result of frequent inter-religious marriages and habits. The situation was somewhat different for more important family celebrations: baptisms, weddings and funerals. The choice of church in this case depended on the religious affiliation of the main protagonists of these events.⁵ Nevertheless, the priests' knowledge of their parishioners eluded ritual divisions. This knowledge was comprehensive: the Roman Catholic priests in Kutu wrote down their observations in the parish book which they kept and which has happily survived to the present day; an invaluable source of information on the customs of the time.⁶

'The family census of 1901–1945', as this document is referred to, includes a list of names of the majority of the inhabitants of the Roman Catholic parish in Kutu, as well as of those representatives of other rites who, as a result of inter-religious marriages (or some other family circumstances), found themselves in the sight of the Roman Catholic priests watching them. The census in the Kutu parish was most likely taken by Father Józef Filipek (b. 1881), who was the administrator there after the death of Father Jan Smagowicz (d. 1912).⁷ However, in later years the book "swelled" with additions by other priests, as evidenced by the different handwriting of some of the notes. Above all, it is vital to mention the figure of Fr. Wincenty Smal (b. 1875), initially a catechist and later the administrator and parish priest of the Kutu parish, whose editorial activity in this book fell in the inter-war period (less relevant for the present article).

The priests adhered to the originally structured outline of the relevant book *Status Animarum* printed by J. Dankiewicz's printing house in Stanisławów. It

⁵ See F. Wasyl, *Ormianie w świetle zapowiedzi przedmałżeńskich rodzimej parafii w Kutach. Edycja źródła, cz. 1: Lata 1860–1914*, „Krakowskie Pismo Kresowe”, vol. 8, Kraków 2016, pp. 93–267; idem, *Nieznana metryka zaślubionych ormiańskokatolickiej parafii w Kutach z lat 1868–1882. Uwagi źródłoznawcze i edycja*, „Lehahayer. Czasopismo poświęcone dziejom Ormian polskich”, vol. 4, Kraków 2017, pp. 149–233.

⁶ Archive of Archbishop Eugeniusz Baziak in Kraków (AEBK), *Spis Familji. Status familiarum do r. 1945. Kutu, powiat: Kosów*, ref. C-CXIV-7, no pagination. This source has been published and supplemented with other genealogical material. See F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, pp. 568.

⁷ This is evidenced by the annotation placed above the original first page of the manuscript – that is, above the entry concerning the family of Józef Antoniewicz: “Compiled [census] by Rev. Jozef Filipek – administrator”. See AEBK, ref. C-CXIV-7, *Spis familji...* Biographical information about Rev. J. Filipka see Mariusz Leszczyński, *Księża diecezjalni ekspatrianci archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego: słownik biograficzny*, Warszawa 2020, p. 199.

is worth recalling here a standardised document which included a typical questionnaire of issues that could arise during a pastoral visitation.

The first column recorded the number of the house, the second: the first name and the surname of the landlord, the next three columns recorded the dates of birth, marriage and death of successive family members, then there was a column entitled “they made an Easter confession”, and at the very end there was a column for “remarks”.⁸ This rigid division of issues was not able to accommodate the wealth of social attitudes of the small town and thus did not satisfy the observers and users of the sheet. The meticulous clergy of the Kutý parish did not stop at the elementary stock of knowledge about the faithful. The document contains a number of notes on morality, moral attitudes, bodily and character ailments, attitudes to the Church, personal relationships (including those of erotic nature), illegitimate children, family pathologies, illnesses and eccentricities, neighbourhood relations, changes of rite or confession, emigration (long distance, e.g. to America or France, and short distance, migration to another town). This source also provides information about suicides and violent deaths, documents war crimes and the participation of Kutý residents in armed conflicts. It is a picture of Kutý’s Christian society encapsulated in a photograph; in this case, a historical source.

Originally, the book was kept alphabetically. This order proved difficult to maintain over time. Every now and then, there were pasted-in pages in the ledger with entries for families outside the alphabetical order. The document was also partially damaged by more than four decades of use. The edges of the book wore away and some of the pages fell out and were misplaced by successive users. Nevertheless, the text itself presents no problems for the historian to read. Its content provides considerable cognitive satisfaction, encouraging reflection on the characteristic features and customs of a small community. It is a colourful overview of the characters of the inhabitants of all classes and professions, as seen from the unofficial perspective – by a well-informed, but also biased and unsparing priest-chronicler.

For the purpose of this article, I have chosen to analyse the part of the document that relates to Galician times, i.e. the entries up to 1918.

Insufficient religiosity

The priests’ remarks concerning the parishioners in Kutý can be divided into several groups. The first of these, the most numerous, noted transgressions against the Church and stigmatised insufficient religiosity. Here is a brief, selective, statistical presentation of them:

⁸ See AEBK, Ref. C-CXIV-7, *Spis familji...*

- Błażej Baran (b. 1858), secretary to the magistrate: “never goes to confession – vile character – volatile – low – avoid him”, “he was driven out of the secretariat because he stole the cash”;
- Szczepan Chrzanowski (b. 1885), trader: “rants against the Lord and religion, does not want to go to confession, does not recognise holidays and Sundays, but before his death he confessed”;
- Paweł Cudzich (b. 1884), government surveyor: “drunkard, never goes to church – non-believer, atheist – storyteller”;
- Wacław Dubicki (b. 1868), manager of the mill: ‘does not know God at all, never goes to church – has affairs with other women’;
- Józef Góral (no date), gymnasium professor: “atheist”;
- his wife (no date): “an even bigger atheist [than her husband]”, “a whiner”, “doesn’t know God”;
- Franciszka Józefa Marciszów (b. 1887), wife of clerk Jan Drewnicki: “a shrew, vindictive, never goes to church”;
- Michał Sochacki (b. 1869), manager of chamber forests: “does not go to church, sometimes, but rarely”;
- Aleksander Stabieski (b. 1844), court superadviser: “disgustingly miserly, nastily, unforgiving, never going to confession”;
- Longin Strzelecki (born 1874), postmaster: “lives without God, a drunkard, does not practise his religion”;
- Józef Rosenberg (b. 1862), geometer: he is ‘a non-believer, a man of little worth’;
- Edward Edmund Widephul (b. 1860), pensioner from the fire brigade, photographer: “with his wife dead, he cohabits with Sabina Braun, (...) he died unreconciled to the Lord, he did not want to expel his concubine from the house”;
- Karol Wierzejski (no date), court official: “doesn’t know God, bachelor, won’t even take off his hat in front of the church, rascal [baciarn]”;
- Władysław Wojtasiewicz (b. 1874), gymnastics teacher, official of the Joint-stock Timber Company: “does not go to church”;
- Ludwik Zagajewski (no date), retired headmaster of the school in Świątniki, gymnasium professor: ‘never practices religion, does not go to church’;
- Stefan Mieczysław Zaremba (born 1845), notary: “he walks around dressed like a peasant, an oddity, eccentric, he never goes to church or to confession”;
- Józef Żumański (born 1866), court clerk: “never goes to church or to confession”.⁹

As can be seen, insufficient religious fervour, avoidance of the sacraments or open departure from the Church were combined in the observation of priests with other reprehensible features of behaviour and manners (unconventional appearance, foul language, wicked personality traits, disrupted interpersonal relationships). Lack of faith or weak faith thus gave explanation, by extension, to the entire life of the stigmatised person. In this intriguing enumeration of non-believers and black sheep, however, something else is important: the social background and status of the persons mentioned. Analysing the entries on religiosity and attitudes to the Church, it can be seen that officials, school teachers

⁹ F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, passim.

and other representatives of the local elite had the most problems in this respect. In other words, the people “in the limelight” were the least exemplary!

This issue is worth greater attention.

People described unfavourably are mostly newcomers, not connected by birth to Kutu. They acquired their education and professional position in larger urban centres. Apparently, they introduced liberal, secular customs into the provincial town, which, in the eyes of the local priests, brought demoralisation and corruption. They also competed with priests when it came to professional prestige and social authority.

From the point of view of generations – if their dates of birth are compared: they represented the post-Uprising generation; their spiritual formation took place in the age of positivism. It is therefore possible to find in their biographies and attitudes the characteristic features of that epoch: a belief in science and education as a source of progress and social advancement, a departure from spirituality in favour of materialism and atheism (at least formally, because they took part at least in the most important religious rites, such as baptisms, weddings and funerals); at the same time, they emancipated themselves from traditional religiosity, associated with plebeianism (the folk Church).

The question arises: what was the scale of the phenomenon of resentment towards the Church among the local elite and did all its representatives have ‘problems with the faith’? Is this phenomenon measurable at all? This question can only be partially answered by comparing the surviving book with ‘the Galician shematyzm’ [an annual handbook of institutions and officeholders] (with the proviso, however, that for now there are no available sources of similar quality for other ethnic groups, especially the Jewish group, strongly represented among the local elite). Thus, the comparison of the *Census of Families...* with ‘the Galician shematyzm’ can only be applied to the Roman Catholic community (in some cases to Ruthenians and Armenians). It seems, however, that even this selective study may prove useful as an attempt at a general assessment of the religious-moral reputation of representatives of provincial elites.

In 1911, the mayor of Kutu was Piotr Bielecki (1857–1912).¹⁰ The chronicler-priest spoke of this figure only in superlatives, mentioning in the margins of the Kutu family census: “a righteous, hard-working, energetic man” (evidently, the exception confirms the rule).¹¹ Piotr Bielecki’s subordinate, however, in

¹⁰ The reconstruction of the local clerical elite from Kutu was based on: *Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkim Księstwem Krakowskiem na rok 1912*, Lwów 1912, pp.: 33, 66, 122, 452, 589, 700; *Szematyzm... na rok 1913*, Lwów 1913, pp.: 32, 77, 79, 123, 124, 126, 311, 646, 765, 1124–1125; *Szematyzm... na rok 1914*, Lwów 1914, pp. 32, 77, 124, 125, 127, 252, 286, 313, 510, 564, 651, 775, 776, 950, 1032, 1138–1139, 1360–1361.

¹¹ F. Wasyl, *Sqsiedzi...*, p. 34.

the position of secretary and controller, was the aforementioned Błażej Baran – “a vicious, volatile, low character”, and suspected of financial embezzlement (see above). The police inspectorate in Kutry, which was then subordinate to the magistrate, rested at that time in the hands of Jan Bajera (b. 1863). Although the Kutry clergy did not comment on him (apart from the fact that he “made a confession in 1913”), his daughter Anna (b. 1889) was criticised. The priest’s notes say that formally being married to Antoni Hladil, “she does not live with her husband but cohabits with Jan Pławnik”.¹² It is also recorded that she later sought an annulment of her marriage and that Antoni Hladil began to achieve professional success in his work for the Czechoslovak consulate in Lviv, but that is another story.

The powiat court in Kutry was represented by the warden Karol Tunikowski (1868–1931), who “is alright as a Catholic” and that “he studied theology for a year”.¹³ The personnel of the court in 1911 was numerous (5 judges, 5 officials, 2 clerks, 1 notary, 4 attorneys) and although the family situation of these people are thoroughly reported on, even more detailed personal description about several officials can be found in the pastoral book. For example, the judge Ludwik Łęczyński (b. 1877) was “a decent man and a good Catholic”, although his father-in-law Jan Staszyszyn, a folk teacher, was dubbed a “drunkard”.¹⁴ Another judge, Benedykt Pniewski (born 1874), married to an Armenian woman, Eleonora Bohosiewicz (born 1882), was regarded by the parish priest as “a womaniser”, “who hardly ever goes to church”.¹⁵ The wife of the court official Jan Drewnicki, of Ruthenian origin, was given the reputation of being “a shrew, a vindictive woman” (see above). The then court clerk Atanazy Kurbanowicz (or Kubranowicz, b. 1879), also a Ruthenian, became an object of interest to the Roman Catholic clergy through his wife Helena Kowalska (b. 1882) “who has no left hand” and who, more importantly, “renounced her rite” and is “the same” as her husband, who received the opinion “a radical, a terrible atheist”.¹⁶ Similar indiscretion in religious matters was shown by the already mentioned town notary, Mieczysław Zaremba, who received the opinion of a freak “dressing like a peasant”, who “never goes to church or to confession”. Of the fifteen employees of the Kutry court, four earned a rather bad reputation with the priests.

Let’s take another look at the tax office, which in 1911 was headed by Jan Miltsovitz (1860–1933). Next to his name there is the note: “a socialist, does not know God, never goes to church”.¹⁷ The official at Miltsovitz’s office was a Eu-

¹² Ibid, pp. 42–43.

¹³ Ibid, p. 494.

¹⁴ Ibid, p. 421.

¹⁵ Ibid, p. 360.

¹⁶ Ibid, p. 264.

¹⁷ Ibid, p. 335.

geniusz Kałyniuk, a Ruthenian, whose daughters Anna and Julia are described as “stolen by a Ruthenian priest in Kutny”.¹⁸ This should perhaps be understood in such a way that the girls, probably at their father’s will, despite being baptised in the Latin rite, to which Jadwiga Kałyniuk, wife of the aforementioned official, belonged, attended religious rites at the Greek Catholic church. Another employee of the tax office in Kutny, in the rank of assistant, was the already mentioned Karol Wierzejski (Wierzajski). He obtained a very negative entry in the parish book, reading: “doesn’t know God, bachelor, won’t even take off his hat in front of the church, rascal [baciartz]”.

The list of representatives of local elites in conflict with the Church does not end there. In 1911, the head of the Private Gymnasium in Kutny was Józef Góral, a newcomer from outside Kutny, who had previously been a professor at the gymnasium in Gródek Jagielloński – he too was disliked by the priests, and was labelled “an atheist”, while his wife, who was not mentioned by name, was described as “an even bigger atheist, a shrew, who does not know God at all”.¹⁹ Another representative of the teaching staff, Władysław Wojtasiewicz (b. 1874), a gymnastics teacher and, incidentally, an official of a joint-stock timber company, has the following description: “does not go to church”.²⁰ Wojtasiewicz’s professional colleague, employed at the Kutny gymnasium in 1912, Mieczysław Kubala (b. 1889), came from the family of the forester Wilhelm Kubala (1859–1933), described with the following moral note: “never goes to church, drunkard, non-believer, poor character, won’t even take off his cap before church”. Mieczysław’s brother Józef (b. 1887), “a mining student (...) in Suchedniów, powiat Kielce”, who, in the priest’s opinion, could be depicted in a similar way: “does not know God at all”. The Kubala family, although prominent in terms of the prestige of their professions, definitely did not enjoy the sympathy of the host of the local Roman Catholic Church. It is worth mentioning, however, that in the records concerning this family there is another teacher from Kutny – Kamila Damazja Romaszkan (b. 1853), a sister-in-law of Wilhelm Kubala, who lived with her husband’s family in one house. Her surname indicates that she was Armenian on her father’s side, her mother having been baptised in the Roman Catholic rite. The priest provided a very favourable description of Kamila Romaszkan “a very respectable woman”.²¹

In the full-time male and female school, the Latin Rite religion teacher was Fr. Wincenty Smal – co-author of the parish book in question. One of the teachers whom the catechist priest often met in the school building was Amalia

¹⁸ Ibid, p. 265.

¹⁹ Ibid, p. 136.

²⁰ Ibid, p. 530.

²¹ Ibid, pp. 220–221.

Cudzich, née Migocka (born 1886). Although she herself did not come into disrepute, she was not spared in the book either: she was the wife of the aforementioned Paweł Cudzich, an engineer, government geometrician, and according to the priest, “a drunkard, atheist and rascal [baciarz]”. Speaking of surveyors, it is worth mentioning that Paweł Cudzich’s supervisor at the time was a senior government geometer, engineer Stanisław Lang, who was reputed (expressed by an appropriate note in the parish book) to be “a good Catholic”²².

The manager of the forests and state property was, mentioned earlier, Michał Sochacki (1869–1928). Although he lived in the nearby village of Kutry Stare, he belonged to the Roman Catholic parish in Kutry by virtue of his religion. *The Census of Families* records that he “does not go to church, sometimes, but rarely”.²³

Based on the unique source, this brief outline of the attitudes of the provincial clerical elite towards the Church and religion in Galicia at the dawn of the 20th century, leads to several conclusions. This was a predominantly secular group, not practising, or occasionally practising, religious rituals. This does not mean that the representatives of the local elite became apostates; on the contrary, they took an active part in religious life, attended the most important religious and family ceremonies, such as weddings, baptisms and funerals, and probably also all major festivals. Their religiousness from the formal, external side was beyond reproach, but this external, general picture is disturbed by the opinions of the priests, looking at the individuals closely, through the prism of pastoral visits, frequency of confessions or opinions heard among neighbours. These opinions remain, as already mentioned, unequivocally critical. Probably a major influence on the indifference towards the Church was the fact of the positivist formation of these elites, i.e. a climate of scepticism, rationalism and sometimes open hostility.²⁴ All of them grew up in the gloomy “shadow” of the January Uprising; the defeat of that uprising and the ideals that guided it was an event that for decades formed the attitudes of the post-Uprising intelligentsia on Polish soil, also in the Austrian

²² Ibid, p. 279.

²³ Ibid, p. 423.

²⁴ This ideological formation was mentioned by Kazimierz Chłędowski when describing the philosophical fashions that followed the fall of the January Uprising. It is worth quoting here a relevant passage from his *Memoirs*: “At that time Büchner popularised materialist philosophy in his book *Force and Matter*; the novelty struck young minds. So they started reading enthusiastically books inspired by the materialist direction. Works by Moleschott, Carl Vogt, Comte, etc., were imported, and snatched from each other’s hands and when Buckle later wrote his *History of Civilisation in England*, nothing but materialist science was dreamt of. (...) Religion seemed unnecessary, and all the more so Catholic religion, of which Buckle said that under its guidance nations morally fall. Thus, in the fervent youthful minds, the idea naturally arose that materialism was the highest mental conquest, and that it should be propagated by all means (K. Chłędowski, *Pamiętniki*, tom I: *Galicja (1843–1880)*, prepared for publication, with an introduction and footnotes by Antoni Knot, Kraków 1957, p. 194).

partition. It is no coincidence that ambivalence towards the Church and religious matters involved people of the highest social status, those with the best education and in the most prestigious professions. However, these were not people who had roots in Kutry, but visitors who had acquired their education and professions in large urban centres, some of whom – like the Imperial Royal tax assistant Jan Miltsovitz – brought atheistic socialist ideas to the province.

In the Kutry book of families, next to the names of renowned and respected citizens, the priest several times wrote down a completely inappropriate noun: *baciarz*. The term, which originated in the Polish dialect of Lviv, referred to a vagabond, a rascal, a man outside the law. Out of the two opposite forms: *batiar* and *baciarz*, the first one had a rather positive connotation, indicating the fertile imagination and peculiar culture of people from the suburbs, while the second one was negative. It was used to describe a poor person, a wretch, a neglected person, physically and mentally.²⁵ The name was supposedly coined by Antoni Lam, and, following his footsteps, Kazimierz Chłędowski argued that a *baciarz* was: “(...) an individual, living from day to day, neglected, dirty, drunk, spoken of only with contempt (...)”.²⁶

It is clear from the Kutry pastoral book that a clerk or a grammar school professor who compromised their morals, “fell by the wayside” in the opinion of the priests, or stooped to the level of the dregs of the society. “Baciarz” was the key word with which priests – powerless in the face of their parishioners – pronounced them degenerate. It is another matter that, on occasions, among such atypical figures there are people who have found their lives difficult or even derailed due to individual and generational dramas.

An example of such an essentially tragic figure from the Kutry social kaleidoscope was Tomasz Bojankiewicz. Born in 1836 in Podzwierzyniec near Łańcut, he took part in the January Uprising, fighting under Walery Antoni Wróblewski.²⁷ He “turned up” years later in Kutry, where he took up a job as a court clerk. Next to his name the priest made some notes which read as follows: “he took part in the 1863 uprising, court diarist, old man, lives in cohabitation for a dozen years, does not go to church, lives like a brute”, “widower of the late Olympia; [his] concubine N.N. – two men live with her. Katarzyna Sylwester, a divorcee, is only his housekeeper”, “the woman looks like a witch”.²⁸ The note “he was took part in the

²⁵ See Urszula Jakubowska, *Mit lwowskiego batiara*, Warszawa 1998, pp. 13–14.

²⁶ K. Chłędowski, op. cit., p. 280.

²⁷ Józef Białynia Chołodecki, *Pamiętnik Powstania Styczniowego w pięćdziesiątą rocznicę wypadków*, Lviv 1913, p. 176.

²⁸ In this last entry found in the left margin of the notebook, it is unclear which woman the priest was referring to, whether the aforementioned Katarzyna Sylwester or the “concubine” identified as N.N. See: F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, pp. 29–30.

uprising” should make the priest think about the consequences and psychological costs of this experience and its impact on the parishioner’s behaviour. According to the source, Bojankiewicz was reconciled with God in October 1916 and died in Kutu on 22 February of the following year of senile decay (*marasmus senilis*), having not lived to see his youthful ideals come true, i.e. Poland’s independence. It seems that further archive searches will confirm a similar fate for other men of the insurgent generation (from Kutu and the surrounding areas), who could not find themselves in the new realities of the positivist era, constituting a group of people who were on the fringes of society, or local freaks with a legendary past (known to the older inhabitants) and a degenerate present.

Intimate transgressions and cohabitation

A separate group of transgressions, apart from tenuous religiosity, consisted of – often related – reprehensible behaviour in the intimate lives of parishioners. The pastoral book is rich in various indiscretions in this respect. The main ones are marital infidelities, unformalized relationships and having illegitimate offspring.

Jan Kaczkowski (1854–1927) a shoemaker by trade, a representative of the local pauperised gentry, is described as follows: “does not live with his wife” Maria (born 1864), because she – “ran away to Czerniowce with some baron”.²⁹ Similar marital problems were experienced by Teodor Zasadny, of Ruthenian origin, who “does not live with his wife” Eugenia, because she “cohabits with Dr. Franciszek Kędziński”.³⁰ Kędziński (born 1889) received even more extreme assessments a while later. Next to his person there are annotations, added at different times, which indicate a radicalisation of his attitudes towards the Church: “left the Roman Catholic Church (Lviv 22.02.1924), student – rascal [baciarsz] – atheist – takes faith away from people – instigates lawsuits – machinations – rotten to the core”.³¹

A certain Smagłowski, an official of the court, “a confirmed bachelor, cohabits with the same woman as Bojankiewicz, two men live with one woman”.³² The aforementioned Benedykt Pniewski, secretary of the imperial royal court in Kutu, was described as a “womaniser” who, in addition, “hardly ever goes to church”. Michalina Stolz, on the other hand, “left her husband [Edward Win-

²⁹ Jan Kaczkowski was the son of Michał eques Kaczkowski (b. 1816). See F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, p. 219.

³⁰ *Ibid.*, p. 530.

³¹ *Ibid.*, p. 186.

³² *Ibid.*, p. 409.

dyk] after 3 months, because besides her he had two more side wives”.³³ Mikołaj Paradowski (b. 1898) “abandoned his wife [Anna] and shacks up with Aniela Chorakowa”.³⁴ Józef Tymoczko (b. 1852), cooper, “a drunkard, shacked up, got better at death”.³⁵ Michał Kłyymiuk (b. 1873) “shacks up with another woman in America” and his wife Petronela (b. 1882) “cohabits with Jan Bortnicki”.³⁶ A certain Stefan Tarnowiecki (b. 1883), a shoemaker, “had an illegitimate child with his wife’s sister, Bronisława Gredżukowa, widow of Józef”.³⁷ Similar family turbulences were recorded in the case of Michał Ciszewski (b. 1878), whose wife Anna Hołub (b. 1874) testified that “(...) with her and dependent on her is the illegitimate son of her husband and her sister Maria – Jan (...)”.³⁸

The catalogue of suspected bigamy and illegitimate relationships did not end there, as another parishioner named Pleban (b. 1887) was reported as follows: “does not live with his wife [Antonina] but cohabits with Józefa Piechota, daughter of Katarzyna, and has a child with her” (see below). On the other hand, Stanisław Urbański (b. 1887), a gamekeeper from Kutry, stated – probably during a pastoral visitation – that he would “rather be at the bottom of hell than leave” Stefania Woźniak (b. 1894), with whom he cohabited despite his official marriage, concluded in 1901, to a Zofia.³⁹

Some offences bordered on incest. In the case of Antoni Broszkiewicz (b. 1884) there is a note: “he does not go to Church or to confession – he shacks up with his niece”.⁴⁰

The editor of the census also sometimes used the term ‘buhaj’ [a bull; a sire; a stud] to refer to men with disorderly personal lives. The epithet was given to: Herman Jekel (1855–1927), a local financial tycoon and mill owner, but also Józef Ciołek (b. 1868), a modest shoemaker, next to whose name there is the following note: “shoemaker – rascal [baciarcz], drove out his wife – and lives with a wench – a sire [buhaj]”.⁴¹

Some cases show the tragic fate of lovers. For example, August Gustav Kolmer (b. 1861) and his unofficial partner Otylia Fereńczuk, née Kinzhuber (b. 1858), as the priest notes, “before their marriage, cohabited for several years,

³³ The priest further completed the note on Michalina’s fate: “she lives in a home for the poor in Czerniowce, her mother has died, in view of these conditions even in the face of death it is impossible to save this soul”. See: F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, p. 537.

³⁴ *Ibid.*, p. 367.

³⁵ *Ibid.*, p. 493.

³⁶ *Ibid.*, p. 242.

³⁷ *Ibid.*, p. 511.

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ *Ibid.*, p. 534.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹ *Ibid.*, p. 85.

until the death of Jan Fereńczuk,” Otylia’s husband, to whom she had been related since 1888.⁴² It was not until 1920 that Otylia entered into marriage with her life partner August Gustav Kolmer.⁴³ In 1886, i.e. before her marriage to Fereńczuk, Otylia gave birth to an illegitimate son, Leopold – a future professor at the gymnasium in Rzeszów.⁴⁴

Problems in intimate relationships in the Kuty community are plentiful and in all sorts of configurations. These problems affected people of various social and professional status. There were also more extreme cases. For example, Stanisław Ciołek, had – according to the priest – sexual intercourse with his aunt at the age of 16.⁴⁵ The priest was critical of the father of the aforementioned Stanisław – Wincenty (b. 1871). A note about him states: “he brings up his children terribly – he allows them to do everything, and constantly says that he is honourable”.⁴⁶

Interestingly, there is no information about homosexual and transsexual themes in the register in question. Undoubtedly, people displaying this type of behaviour were present in the Kuty community, but nevertheless they carefully concealed themselves, since the inquisitive author of the family book did not record a single case of this type. Puzzlingly, there is also absence of information on sexual violence in this transcription, including, above all, any mention of rape. It seems that this silence was the evidence of the existence of a strong taboo: rape was not called by its proper name. I will return to this problem later, in the final part of the article.

However, the priest’s attention did not escape the location of the “house of ill repute” in Kuty, i.e. in the house of the shoemaker Franciszek Pietrzykowski (b. 1874). His wife, a Ruthenian, Tekla Herkaluk (b. 1874), was said to have been involved in the foul practice. The priest noted the fact that the latter was “infected”, presumably he meant syphilis.

Illegitimate offspring

It would seem that the examples presented above are testimony to the extremely promiscuous life of the Kuty community. However, an analysis of baptismal records from the turn of the 19th and 20th centuries (from the years 1890–1910) in terms of extra-marital births (*illegitimi*) reveals at first glance the opposite picture: a very morally restrictive community. During this period, 1246

⁴² Ibid, p. 224.

⁴³ Derżawnyj Archiw Iwano-Frankowskoji Oblasti (DAIFO), f. 11, desc. 11, case 51: nuptial metrics of the Roman Catholic parish in Kuty from 1877–1945.

⁴⁴ F. Wasyl, *Sqsiedzi...*, p. 213.

⁴⁵ Ibid, p. 84.

⁴⁶ Ibid.

baptisms were registered in the Roman Catholic parish, of which only 31 (2.5%) were baptisms of children from extramarital unions.⁴⁷ This is not the place for an in-depth analysis of this interesting issue; the subject undoubtedly deserves a separate study. In the meantime, it is worthwhile to make a preliminary attempt at systematising this practice in the case of Kutý.

It seems that the phenomenon of illegitimate births can be grouped into a number of categories – the indicator would be the personal situation of the woman who, often against her will or as a result of various unrelated circumstances, officially gave birth to a fatherless child.

The first group of mothers of illegitimate children included women in an informal emotional relationship with one man. A good example is the union of the maid Zofia Wilhowska (born 1851) and the Ruthenian Szczepan Tryharuk (Traheruk). Below is the information included in the Kutý baptism book.

Zofia gave birth to an illegitimate daughter Maria in 1879. Two years later (1881) the illegitimate Klotylda was born. In the latter case, the girl's godfather was a clerk, Karol Temple, from Stare Kutý, which proves that *illegitimi* baptisms were not a cause for shame, since they were attended by people of high social prestige. The pages of the baptismal register again mention the maid Zofia Wilhowska in 1887; this time the baptism of her next daughter Karolina took place in the church. And although it was an *illegitimi* baptism, Szczepan Tryharuk was already recorded in the section with the identity of the father. Interestingly, the couple appears in the pre-marriage announcement book under the year 1888. However, it ended not with a wedding, but with the annotation: "there was no wedding, they started to cohabit".⁴⁸ In January 1890, Zofia and Szczepan had another daughter, Michalina. For the last time in the baptismal register there is information about Zofia's child under the date 26 June 1893. This time a boy was baptised and given the name Piotr. The godparents were a Ruthenian, Dymitr Tarnowiecki (merchant) and Honorata Korzeniowska (wife of Mikołaj, *primo voto* Rudnicka).

This atypical family with four children was also duly noted in *the Census of Families*. There is a note that Szczepan Tryharuk "(...) born in 1849, a worker at the mill, cohabited with Zofia Wilhowska". The author of the note also mentioned their offspring ("her children with Traheruk"). It is worth noting here that Zofia

⁴⁷ DAIFO, f. 631, desc. 11, case 49: baptismal register of the Roman Catholic parish in Kutý from 1875–1941. For the purpose of the article I used entries from the years 1890–1894, 1897–1910. No entries from the years 1895–1896 have survived in this part of the document. The book from 1895 is stored in Civil Registry Office – City of Warsaw (The Section of Records from beyond the River Bug, ref. 628) and the data from 1895 were taken from this resource. Unfortunately, records from 1896 have not yet been found.

⁴⁸ AEBK, ref. C-CXIV-5: book of premarital announcements of the Roman Catholic parish in Kutý from 1875–1945.

Wilhowska, the mother of the illegitimate offspring, herself was born out of wedlock, “misbegotten”. She was born in Pistyn in 1851 as the illegitimate child of Józefa. Although the unformalized relationship of Szczepan and Zofia differed significantly from the accepted rules in the town, there are not any pejorative, malicious or any biased terms in *the Census of Families*⁴⁹ about their family.

The second group of women giving birth to illegitimate offspring is closely linked to their profession – the servant. Staying in an unfamiliar house, formal subordination to an employer, sometimes also violence, made these women vulnerable to forced sexual contact with those on whom they were dependent. This state of affairs was facilitated by the low prestige of this professional group. Such was the fate of, among others, Emilia Kobylowska from Stare Kutry, daughter of Józef and Antonina Schmid. While on duty, the woman gave birth to several children, most of whom died early or shortly after birth (as a result of the life-threatening risks of the newborns at the time, but perhaps also because of the material conditions in which the mother lived). In 1881, Maria was born, but died of dysentery the same year. In 1886 another daughter of Emilia died in childbirth. In 1889 a third girl was born, who was again named Maria (and this child died of convulsions the same year). In 1890 Michał was born (godparents: Paweł Migruk, Anna Dwojczuk), who died of diphtheria in 1891. A second boy appeared in 1893 and was given the name Dymitr at baptism (godparents: Dymitr Mazur, Anna Dwojczuk), and a third son, Józef, in 1898. The latter’s godparents were Szczepan Łucki and Anna Mojzesowicz (daughter of Grzegorz – an Armenian merchant); probably people with whom Emilia was associated by virtue of her profession.⁵⁰ Emilia’s family is not listed in *the Census of Families* presumably due to the fact that her father Józef (head of the family and the house) was a Greek Catholic. However, there are other such cases in this document, e.g. the case of the maid Maria Lisowska (d. 1920) from Piwniczna, who was a servant of the Chudkowski family in Kutry (or Stare Kutry). Maria had an illegitimate daughter Anna (born 1875), who, also being a servant, in turn gave birth to three illegitimate children (Jadwiga, Maria, Stanisław).⁵¹

The third group of women giving birth to illegitimate offspring were those whose pregnancies were the result of casual sexual contacts. This group was

⁴⁹ F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, pp. 489, 549; a similar informal relationship was shared by the aforementioned Józef Pleban and Józefa Piechota. The couple lived to have four illegitimate children, despite the fact that the aforementioned Józef was married to Antonina Guszpit (b. 1895).

⁵⁰ DAIFO, f. 631, desc. 11, case 49; case 50: metrics of the deceased of the Roman Catholic parish in Kutry from 1875–1945.

⁵¹ F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, p. 294. It is known that the aforementioned Anna Lisowska later left Kutry (fled?) to Lviv. The priest recorded this fact in the following words: “(...) she took the children [and] left for Lviv, she left her old mother”. However, the actual reasons for this departure are unknown. See *ibid.*

predominantly made up of women from the privileged strata and of a higher property status. Sometimes, after the birth of an illegitimate child, they married its father. In 1893, Jan was born – an illegitimate son of Ernestina Grzybowicz. The latter was the daughter of Emilian and Ernestine Strecker. Given the distinctive forenames, and given the fact that one of Jan's godfathers was Antoni Jekel – it can be hypothesised that Ernestyna came from a circle of Austrian newcomers. And in the case of this woman, the priest confined himself to noting in the ledger only the succinct, non-evaluative remark: “her son illeg. Jan b. 28.7.[1]893 [d.] 1.12.1893”⁵².

In the same year, Józefa was born.⁵³ Her mother was Rozalia (Róża) Gärstel, daughter of Jan and Anna. The girl's godparents were Marek Petrowicz and Maria Dubicka née Schafer (born 1844, wife of Jan Dubicki). Józefa's godparents, especially Maria Dubicka, came from wealthy families from Kutý, connected (through business interests) with the family of wealthy millers and entrepreneurs the Jekels.⁵⁴ In 1895, the aforementioned Rozalia Gärstel gave birth to an illegitimate child again, this time to a son, Jan. He was, however, recognised by Antoni Jekel. The latter married Rozalia shortly afterwards in July 1895.

In 1897 Józef was born, the illegitimate son of Julianna Jakimowich (born 1875).⁵⁵ Julianna was the daughter of Prokop, a Ruthenian, who appears in the sources first as a soldier transferred to the reserves (in 1875) and later as a musician (from 1885); the woman's mother was Katarzyna Kaczkowska. The godparents of the illegitimate boy were Ferdynand Paquet (b. 1865) a court usher and Adela Jekel. The latter was the daughter of Rudolf Jekel and Wiktoria Strecker. As can be seen, in this case too, the godparents were people of higher than average social status: a clerk and a representative of one of the wealthiest families living in Kutý.

The cases analysed concern times characterised by relative social stability. The situation was different during the First World War. Between 1916 and 1918, 94 baptisms were recorded in the parish records (Roman Catholic) of Kutý, of which as many as 13 (13.8%) concerned children born in unmarried couples.⁵⁶ Let us try, briefly, to look at these cases. On 28 February 1916, a boy, the son of Stefania Tymoczko (daughter of Andrzej), was baptised. The boy's baptismal certificate notes: “(...) Adam Stanislaw Albinski declared to be the natural fa-

⁵² Ibid, p. 142.

⁵³ She gave birth to an illegitimate son, Józef, in 1918. In 1921 she married a certain Mieczysław Modzelewski (b. 1886). See F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, pp. 303–304.

⁵⁴ On Jan and Maria Dubicki, see: Tadeusz Dubicki, *Dubiccy i familianci*, Łomianki 2021, pp. 15–18.

⁵⁵ This woman gave birth to an illegitimate child again in 1917 – a boy named Tadeusz.

⁵⁶ There are no baptismal records for 1915. See: DAIFO, f. 631, desc. 11, case 49.

ther,” a gendarme from Jabłonica (*miles securitatis*). On 7 March of that year, the baptism of Stanisław, the illegitimate son of the aforementioned Anna Lisowska, a maid employed at the Chudkowskis, took place. However, nothing more is known about this case. On 12 September 1916, Rozalia, the illegitimate daughter of Stefania Polańczuk (b. 1896, daughter of Jan), was baptised. The priest’s note states that this was a child “from some officer on the staff”.⁵⁷ However, the priest did not provide more detailed information on this subject. What is known however, is that the woman married Łazarz Kłymiuk (born 1897) in 1921. On 23 January 1917, Jan, the illegitimate son of Julia Ilnitska (b. 1879), who at that time was married to Michał Maftijewicz (b. 1876), was baptised. The latter, however, had been ‘for many years’ gainfully employed in America. Next to the child’s name there is a note: “(...) the mother demands that the child should be assigned to her”.⁵⁸ On 5 June 1917, an illegitimate boy was baptised and given the name Stanisław. He was the son of the maid Józefa Łucka (b. 1888), daughter of Wojciech (b. 1856) and Filomena Tomaszewska. The aforementioned Wojciech probably did not enjoy a particularly good reputation with the parish priest, as the latter called him outright a “thief”.⁵⁹ The father of Józefa Łucka’s child is not mentioned in any of the sources analysed. Another illegitimate child on the pages of the Kuty baptismal register was Antonina, born on 17 August 1917, daughter of the maid Aniela Gruszecka, daughter of Antoni. This woman had already given birth to an illegitimate son Mieczysław (b. 1913), who, according to the priest, came “from a Jewish father”.⁶⁰ On 19 September 1917, Eufemia was born, the illegitimate daughter of Rozalia Chrzanowska, about whom it is only known that she was the daughter of Józef and Paulina Kurkowska. On 9 November 1917, Maria, the illegitimate daughter of Józefa Piechota, was born. The child’s father was the aforementioned Józef Pleban – husband of Antonina Guszpit.⁶¹ Another illegitimate child on the register is Marcin – son of Helena Kochanowska (b. 1894), daughter of the baker Antoni from Kuty. The child died on his birthday, i.e. on 11 November 1917.⁶² On 8 December of that year Marian – the illegitimate son of Stefania Kaczkowska (b. 1895) – was born. She was married to Józef Ciesielski, and the marriage was not a happy one. Józef Ciesielski “disappeared in the war”.⁶³ At that time his wife, who was left behind in Kuty, gave birth to the aforementioned Marian,

⁵⁷ F. Wasyl, *Sqsiedzi...*, p. 369.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 281–282.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁶¹ *Ibid.*, p. 378.

⁶² *Ibid.*, p. 257

⁶³ *Ibid.*, p. 72.

who was recorded in the book as: “illegitimate son of war”.⁶⁴ A clue that this might have been a child whose father was a soldier is confirmed by the fact that one of his godfathers was a certain Józef Frieman – a soldier.⁶⁵ On 17 January 1918, an illegitimate Józef was born, the son of Józefa Jekel (born 1893), daughter of (illegitimate) Rozalia Gerstel, who was married to Antoni Jekel. Józef died on the same day, his father being unknown. The aforementioned Józefa married Mieczysław Modzelewski in 1921 and had many more offspring.⁶⁶ On 22 March 1918, Tadeusz, the illegitimate son of Julianna Jakimowicz (b. 1875), daughter of Prokop, was born. The woman had already had illegitimate offspring – in 1897 Józef was born.⁶⁷ On 19 July, Aleksander was born, an illegitimate offspring of Karolina, daughter of Atanazy Horodyński (born 1861). Little is known about this child, other than a dry note from the priest: “illegitimate son”.⁶⁸

Analysis of the above metric entries allows making some working theses about illegitimate births in the Kuty parish during the First World War. Undoubtedly, at that time there were so-called “children of war”, as the Kuty priest put it. These were children who were probably born as a result of rape. If it had been otherwise (i.e. if they had been conceived, for example, as a result of a love affair in circumstances of war), the fathers would probably have bonded with the mothers of these children or not covered up their paternity. The term ‘rape’ was never mentioned in the source, but this is rather due to the avoidance of putting the disgraceful situation in writing. On the other hand – for the priest – it was not important under what circumstances the child in question was born. At the time of baptism, it was equal to other members joining the community of the Church, as evidenced by the ‘ordinary’ circumstances of baptism, the choice of godparents, etc. There was also never any record of any pejorative, stigmatising terms for the mother associated with her illegitimate offspring. During the war, children were also born to women who had already had offspring with different partners, but for lack of sufficient sources it is difficult to ascertain under what circumstances these offspring were conceived.

Defects of body, flaws of character

The pastoral book, if one looks at the section of additional annotations, appears to be a great summation of illnesses, misdemeanours, addictions and peculiarities. It also contained praises expressed by the clergy next to the names of

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ DAIFO, f. 631, op. 11, spr. 49.

⁶⁶ F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, pp. 179, 303–304.

⁶⁷ Ibid, p. 177.

⁶⁸ Ibid, p. 163.

their parishioners. For example, personal information about the carpenter Wiktor Chodzicki (born 1847) contains a flattering note: “righteous man, noble”.⁶⁹ However, it did not escape the priest’s attention that the son of the aforementioned Wiktor – Ferdinand (b. 1877) suffers from muscular dystrophy.⁷⁰

Some of the comments in the pastoral book therefore concerned the physicality of parishioners (infirmities of the body). The attitude to illness or disability is devoid of sentiment. Jerzy Babiuk’s (b. 1862) wife, Katarzyna, née Budnik (b. 1863), was called by the priest a “crooked hag”.⁷¹ A certain Jakub Tomaszewski (b. 1883) is listed as a “stammerer”.⁷² In the case of Antonina Ciołek (b. 1878), Jakub’s daughter, one clergyman noted “paralysed” and another (in a different handwriting) added “cripple”.⁷³

Quite a few of the priestly remarks assessed the physical and mental health of parishioners, including diagnoses of cases of insanity. For example, in the case of Stanisław Aleksander Piotrowski (b. 1873), a rotary, the priest noted outright that the man had “gone mad”.⁷⁴ An unnatural death was also always recorded, usually as a result of suicide. This is how Karol Paradowski, a court servant, died in 1910.⁷⁵ Zofia Kowalska (b. 1864) ended her life in a similar way in 1914, with the priest noting that she “drowned herself in a well as a result of misery”.⁷⁶

Cases of domestic violence also did not escape the attention of the priests. For example, in the case of Jakub Łucki, a local furrier, born in 1885, it was reported that he “tortures his daughter and ties her up with a rope”.⁷⁷ A certain Franciszek Broszkiewicz (born in 1883), apart from the fact noted by the priest that he did not attend church or go to confession, was said to have “(...) hated, beaten and sued his brother”.⁷⁸ Some female parishioners were also stigmatised, in a manner tantamount to misogyny. Franciszka Józefa of Marciszów, the wife of Jan Drewnicki, was described as a “vindictive shrew”. And a certain Maria Manugiewicz (b. 1892), was described by the priest as a “Satanic woman”, because she fled to America, having abandoned her child and her dying husband.⁷⁹

⁶⁹ Ibid, p. 79.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid, p. 41.

⁷² Ibid, p. 471.

⁷³ Ibid, p. 92.

⁷⁴ Ibid, p. 383.

⁷⁵ Also, among others: Zygmunt Treszko (b. 1880), chamber forester; Edward Lisowski (b. 1878), engineer, chamber estate inspector. See: F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, pp. 288, 381, 502.

⁷⁶ Ibid, p. 524.

⁷⁷ Ibid, p. 295.

⁷⁸ Ibid, p. 55.

⁷⁹ Ibid, pp. 505–506.

Promiscuous sexual habits did not escape the priest's attention. About Jan Chudkowski, a retired railway inspector, it is written that "he does not know God, has not been to confession since his marriage, an atheist, spent a year in theology, avoids church like the plague, has lived a life of debauchery, only likes to talk about girls and accost them, an old man of 74 years".⁸⁰

Of the addictions and character ailments, however, the biggest problem was mainly drunkenness. In the book there is a complaint against Michał Bortnicki (b. 1861), a furrier, who "like a ruffian, came to the vicarage to quarrel, a drunkard".⁸¹ Ambroży Mitrowicz (b. 1872), a saddler, was referred to as a 'drunkard', but so were a whole host of other men from Kutu. Priests reached for a list of different names, grading the alcohol problem present in the faithful. Thus, there were 'extreme drinkers' and 'big drinkers' (e.g. Kazimierz Ciesielski and his son Józef); ordinary, one might say 'common drunks'; and finally: moderate alcohol abusers, who were neutrally described as 'fond of drinking'.⁸² In the case of some of them, the priest noted the fact of their vows to live a life of sobriety. This was the case of the "compulsive drinker" Jerzy Ciesielski (b. 1884), a bricklayer by profession. Next to his name it is recorded: "(...) he vowed to abstain from all liquor for life in the church before the great altar on 30.10.1913, before Mass in front of the people".⁸³ It is not known whether Jerzy managed to persevere in his vow, as another note indicates that he "died in the war".⁸⁴

Conversions and other religions

As I mentioned at the beginning, Protestants did not have their own pastoral ministry in Kutu. But adherents of the Reformed Church themselves sometimes found their way into the notes of the Catholic parish priest. For example, Herman Jekel (b. 1855), owner of two mills, was called by the priest "a fierce Protestant", "a sire [buhaj]", and his second wife Aniela Wolska (b. 1871) "a chambermaid and a concubine".⁸⁵ It is difficult to judge whether this extremely hostile comment stemmed from a prejudice against Protestants in general, or just from a dislike of a particular person and the fact that Herman Jekel may

⁸⁰ Ibid, p. 96.

⁸¹ Ibid, p. 51.

⁸² For example, the shoemaker from Kutu, Szczepan Ciołek (b. 1844), was labelled as a person "fond of drinking". See: F. Wasyl, *Sąsiedzi...*, p. 94.

⁸³ Ibid, p. 72.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid, p. 205.

have depraved the local community with his disordered erotic life. It seems that both suppositions are correct. Jekel was undoubtedly an unconventional figure, standing out in the social landscape of Kutý. The local Roman Catholic priest was clearly annoyed that Jekel cultivated his separate religious denomination, in a flaunting manner, and – perhaps – values his religious beliefs more highly than those of the Catholic Church in Kutý. This would be evidenced by the fact, as noted by the priest, that this Jekel “(...) converted children baptised in our church by the starost’s office to Protestantism”.⁸⁶

The attitude towards representatives of other faiths can be read between the lines. Emilian Niebieszczański, a gymnasium professor, is, in the priest’s opinion, “a quiet character”, and his wife Janina, née Berger (born 1890) “converted from Judaism to Catholicism and never goes to church”.⁸⁷ Elsewhere, the same Janina and her sister Halina – daughters of the doctor Jakub Berger – were described as “converts” who “do not know God – they live a worse life than Jewish women”.⁸⁸ The aforementioned marriage of Emilian and Janina Niebieszczański lived to have a son, about whom the priest added a rather spiteful remark: “raised beneath contempt, a spoiled little devil”.⁸⁹ The fact that the aforementioned “spoiled little devil” was none other than Adam Kazimierz Niebieszczański (1911–1982) – an eminent national activist, long-standing president of the émigré National Party in the US, co-founder of the Paderewski Foundation in New York and the Roman Dmowski Institute in the same city – is proof of just how wrong the priest was in his assessment. The aforementioned case of the Niebieszczański family is also a testimony to the fact that patriotic and independence-minded attitudes did not always coincide with high religiousness. It is worth pointing out that Emilian Niebieszczański (“quiet character”) died in 1921 “returning from Bolshevik captivity”, which undoubtedly testifies positively to his patriotic attitude.

Occasionally, Catholics who cooperated with Jews on a commercial level or in terms of self-help were “reprimanded”, especially if this happened at an unfortunate time (e.g. on Catholic holidays). For example, Jan Kozirowski (b. 1884), a merchant from Kutý, lived to see an unfavourable note in the parish book about himself when he “carried a sawmill to the Jews on Ascension Day”.⁹⁰ It seems, therefore, that the host of the Roman Catholic vicarage was a vigilant observer, using not only pastoral visitation or confession, but also the more prosaic tools of observation – the window and the curtain.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid, p. 350.

⁸⁸ Ibid, p. 48.

⁸⁹ Ibid, p. 350.

⁹⁰ Ibid, p. 215.

Observing, taking notes... and being observed

Some ‘exploits’ performed by parishioners completely elude any attempt at classification. These undoubtedly included the religious performance played by Antoni Piskozub (b. 1877). During a funeral without a priest, he began to pretend and substitute for one, ‘sprinkling with holy water and singing’. Perhaps this was a protest against the absence of a priest at the funeral or, on the contrary, an attempt to arrange a secular funeral without a priest. Either way, an ordinary parishioner dared to step into the role of the priest and mimic his actions, pulling the ritual down to the level of ineffective parody. On top of this, Piskozub was supposed to rebel the people against the clergy. The son of Piskozub and an Armenian woman Katarzyna, née Zielińska, Jan Piskozub (born 1903) was called by the priest: “an idiot, a bit of a socialist” – which also indicates both a general dislike of the family and a prejudice against the political ideas spreading at the time.⁹¹

It sometimes happened that priests complained about excessive religiosity, and this was especially true of women who were too zealous in attending the sacraments. For example, Rozalia Dobrowolska (born 1855), an Armenian by origin and wife of Michał Zieliński, a shoemaker, was said to have irritated the priest by going to confession too often. The following note describes her: “constantly complains about priests, and goes to confession every week, a false woman and deceitful”.⁹²

In *the Census of Families* cases of conflict with the law were recorded. Next to the name of Dawid Chrzanowski (b. 1870) it is possible to find information that he “did time”.⁹³ There were also cases of peculiar transformations in the morals of Kutny parishioners, situations in which the priest was forced to verify the opinions once recorded about a person. This was, for example, the case of the retired railway secretary Wojciech Konturek (b. 1844), who was Fr. Smagowicz’s cousin, and who, in the opinion of Fr. Józef Filipek: “does not practise his religion”. This opinion, however, was crossed out, and next to it was added: “a man of laws, at death reconciled with God by confession and Holy Communion”.⁹⁴

The question arises as to how the clergy acquired knowledge about parishioners and for what purpose. Undoubtedly, they most often obtained this information during their pastoral ministry; sometimes priests also recorded news that they could only learn through indiscreet sources (gossip, slander), such as

⁹¹ Ibid, pp. 362–363.

⁹² Ibid, p. 557.

⁹³ Ibid, p. 81.

⁹⁴ Ibid, p. 213.

those mentioning sexuality or attitudes towards clergy.⁹⁵ The obtained knowledge served to develop an appropriate strategy in priestly ministry, so that it was tailored to the ‘problems’ that plagued individuals and their families.

Observation, however, is a double-edged weapon. The clergy observed their parishioners, but the faithful also observed their priests. In 1908, a letter was sent from Kutu to the curia in Lviv, in which it was the person of the priest who was assessed and judged by the superiors. The case was serious, as it concerned a sexual offence.

The letter in question was received by the Armenian-Catholic consistory in Lviv in January 1908, and its author was Józef Żyła – a lower-level official of the State Forest and Property Board in Kutu. In the document, dated 7 January, he reported that his fiancée Stefania Manugiewiczówna, then a 17-year-old girl, had been raped by Father Mikołaj Mojzesowicz, the parish priest of the Armenian-Catholic parish in Kutu:

Horror! Horror! It makes my hair raise when I look at the affairs of the local catholic priest Fr. Mikołaj Mojzesowicz (canon). My blood clots in my veins, it makes my flesh creep! And with what dignity does this priest celebrate mass? No! This is not a priest, but a scoundrel and once again a scoundrel!!!

The case is as follows: apart from the priest, the rectory is inhabited by Mr. Józef Mojzesowicz, with whom his sister-in-law, 17-year-old Stefania Manugiewiczówna, a cousin of the Reverend Father Prelate Jakub Moszoro, was staying for a while. The priest, having eaten his dinner (30 December 1907), lay down on the ottoman in his distant room and called the kitchen (he needed something). There was no servant at the time, so the wife of Mr Józef Mojzesowicz asked Stefania to serve the priest.

So the poor girl went. And what did the priest do with this poor orphan? He said to her, “Come and groom me”, and when she would not, he said, “Give me a carafe of water”. The poor orphan, wishing to serve him, obeyed his wish and, approaching him, handed him the vessel with the water. And what does the priest do? He grabs the poor orphan by the hand, she breaks away from him – he grabs her and in the most brutal way violates her virtue, her innocence, saying that a priest is allowed to do so.

Having reported such a shameful act to the proper authority, I declare that in the shortest possible time the case will be handed over to the State Prosecutor’s Office on my part as the poor Stefania’s fiancé (the priest knew about it), also on the part of her mother, family and people with human feelings.

Kutu, 6 January 1907 [mistake: should be 1908], Józef Żyła.⁹⁶

One can see from the above letter a record of a dramatic scene, spiced up by the fact that it happened in the vicarage. The appalling incident was reported in

⁹⁵ Among the sources of information about parishioners, those coming directly from the Holy Confession should be excluded, as a clergyman disclosing such data was liable to excommunication under the law itself (*late sententiae*).

⁹⁶ Centralnyj Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy u Lwovi (CDIAUL), f. 475, desc. 1, case 906.

the most urgent fashion, a week after the fact, and the style and mistakes in the dating indicate the writer's agitation.

What seems to be important are the social consequences of this event, how the case was perceived by the victim's immediate circle and how the perpetrator of the crime reacted to it, and finally, how the case was resolved by the priest's superior, the then Armenian-Catholic Archbishop Józef Teodorowicz. Some light is shed on the first of these questions by the fact that the initiator of the report of this crime to the Lviv Curia was the girl's fiancé, and not representatives of her immediate family, let alone the victim herself. The letter also testifies to the strong emotions of those closest to her, since it says that "in the shortest possible time the case will be handed over" to the law enforcement authorities. It is not clear from the letter directly what the victim's fiancé expected from Fr. Mojzesowicz's superior. It can be assumed that he was appalled by the fact that the Armenian-Catholic priest continued to celebrate the Eucharist, even though, according to Żyła, "he is not a priest, but a scoundrel and once again a scoundrel".

At the Curia, the matter caused great indignation. In the archives there is a letter, in the form of a rough draft, probably edited by Teodorowicz himself, in which the parish priest of Kutu is ordered to leave the town urgently and to make a two-week retreat in a monastery of his choice in order to reconsider his "mistakes". Subsequently, Archbishop J. Teodorowicz "unconditionally" forbade Mojzesowicz to return to Kutu "to avoid further scandal". The parish priest of Kutu was – according to Teodorowicz – to live with his brother "administrator in Śniatyn" or in any place of his own choosing and to await further instructions.⁹⁷

In the absence of relevant documents, it is difficult to ascertain how the perpetrator of the crime reacted to these recommendations, and whether he complied with them at all. Incidentally, it is known that Mojzesowicz continued to serve as the Armenian Catholic parish priest in Kutu in the following months – thus infuriating the local community of worshippers, among whom rumours of the incident at the parsonage had probably already spread. This is evidenced by the raped woman's letter of 5 September 1908, sent directly to Archbishop Teodorowicz. It is worth quoting it here in full:

Most Reverend Archbishop! After a long wait, I dare to write to His Holiness about a matter already known to the Archbishop. I could have prosecuted Fr. Mojzesowicz [for] his behaviour with me, I could have exposed his foul deed to the pillory of public opinion but I did not do all this out of the deep conviction that the Archbishop himself will administer justice on him. When up to now Fr. Mojzesowicz not only has not suffered any punishment, but what is worse, while still sitting in Kutu he indulges himself in slandering me in public, therefore I am forced to turn to His

⁹⁷ Ibid.

Holiness with the following request. I do not want to take revenge for the foul crime committed against me by Fr. Mojzesowicz, I leave this to God's judgement, however, I ask the Archbishop, as a mere compensation for my harm to take Fr. Mojzesowicz away from here immediately. My fiancé, Józef Żyła, who is so noble that in spite of all the misfortune, which has befallen me, does not hesitate to marry me, has made only condition that he will not do so until Fr. Mojzesowicz is transferred from here. All the despicable news spread with all insolence by Rev. Mojzesowicz is known to my fiancé, and this outrages him the most, so he imposed this condition on me. I think that my request for the immediate transfer of Fr. Mojzesowicz from here is most valid and justified. Therefore, I believe that it will be taken in His Holiness' gracious consideration. Kutry, 5 September 1908, Stefania Manugiewicz.⁹⁸

It can be seen from the above letter that the Armenian-Catholic parish priest most likely did not follow the Archbishop's instructions, or returned to his rectory after a brief banishment. It is also apparent from this document that with the passage of time – the letter was written more than nine months after the incident at the rectory – the expectation of the severity of the punishment to be meted out to the perpetrator of the crime had changed. Stefania Manugiewicz was already talking only about the immediate removal of Mojzesowicz from the rectory in Kutry, and not about taking criminal action and properly punishing the perpetrator of the crime. It is also possible to read between the lines of this text that the main driving force behind the explanation and solution to the problem was the aforementioned fiancé of the girl, Józef Żyła. It was he who made the marriage to the woman raped by the priest conditional on Mojzesowicz's removal from the rectory. On the one hand, the girl's Armenian milieu probably pressed for an amicable settlement (in order not to cause even more scandal), while on the other hand, the lack of action is a telling symbol of the impossibility of the Armenian-Catholic Curia in Lviv when dealing with criminal cases involving its priests. This fact was, in fact, pointed out by Teodorowicz himself in a letter addressed to the pastor of Kutry (dated 2 September 1908), mentioning yet another "scandalous act" of the Kutry clergyman, unknown to us:

For the act already first committed by Your Reverence, you deserved that you should be deprived of your benefice. I have in my hand irrefutable evidence of this, quite sufficient to adjudge Your Reverence *ex informata conscientia*. Despite this, we have not drawn the consequences in the hope that Your Reverence will mend his ways. But it seems that it is precisely this excessive leniency of ours, so different from the punishments applied to other priests for far lesser misconduct, instead of mitigating, has just encouraged Your Reverence's impunity. The second act was followed by a public outcry that affected not only the city of Kutry but, so to speak, our entire diocese. According to the letter of the law, Your Reverence, for this deed, one unconnected with the other, you once again deserve the privation of benefices combined with the complete loss of all salaries. In spite of this, our generosity and consideration for Your Reverence went so far that we did not actually apply any punishment.⁹⁹

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ CDIAUL, f. 475, desc. 1, case 600.

Although Stafania Manugiewicz received an urgent reply from the Curia (the rough copy of which is preserved in the case file) about the fact of Mojzesowicz's "long-decided" resignation from the presbytery and his imminent removal, the reality does not confirm this decision by Archbishop Teodorowicz, but rather attests to the total insubordination shown by Fr. Mojzesowicz (which, on balance, also reflects negatively on relations within the archbishopric). Mojzesowicz not only celebrated the Eucharist, but was also active in long-term renovation work at the church, which would indicate that he still intended to exercise his function.¹⁰⁰ He also sent letters to the Curia that proved his total detachment from reality, including a letter on the inter-rite marriage of Leopold Kinzhuber (about whom I wrote above) and Aniela Donigiewicz, who, according to Fr. Mojzesowicz, was Armenian and should be married in her mother-church rather than a Roman Catholic one.¹⁰¹ Mojzesowicz, ironically, pointed out the legal adversities that resulted from this type of conduct of spouses-to-be, but it probably did not occur to him that this could have been the aftermath of the lack of authority among his own faithful, who went to another church because they simply preferred to take their marriage vows in front of a person of unblemished moral reputation. Let us add that the aforementioned letter was sent by Mojzesowicz to the Lviv Curia on 9 October 1909, i.e. more than a year after Archbishop Teodorowicz promised his 'imminent removal' from the Kutu rectory.

Fr. Mikołaj Mojzesowicz was eventually transferred to another parsonage in Tyśmienica, where he was appointed as the parish priest on 12 January 1910. After a few years, in 1917, he took over the parsonage in Łysiec.¹⁰² He died in this town on 28 September 1921.¹⁰³

It seems that Stefania Manugiewicz's fiancé did not keep his promise to marry her. There is no record of the couple tying the knot in either the Armenian Catholic or the Roman Catholic church.

An attempt at evaluation

An unambiguous assessment of the customs of parishioners in a small town at the end of the Galician era seems impossible. After all, social attitudes are

¹⁰⁰ This is evidenced by Mojzesowicz's letters to the Curia regarding the planned renovation works in the church and its surroundings (dated 18 August 1908) and the expectation of payment to the building contractor Chaim Stein for the costs of the first works "around the Church wall" (dated 23 October 1908). See CDIAUL, f. 475, desc.1, case 600.

¹⁰¹ CDIAUL, f. 475, desc. 1, case 906. See: T. Krzyżowski, *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902–1938*, Kraków 2020, p. 44.

¹⁰² CDIAUL, f. 475, desc.1, case 844.

¹⁰³ Mikołaj Mojzesowicz (1863–1921), www.wiki.ormianie.pl [access: 14.03.2023].

multifaceted, nuanced and not monolithic. It is also difficult to estimate such cultural phenomena statistically. It seems that the statistical method should be abandoned in this case in favour of a descriptive one.

In the case of the documentary material presented above, one may be tempted to paint a certain picture of the small town community at the beginning of the twentieth century, making two caveats right away. Firstly, this picture is of a predominantly Latin rite community, and only partially of a Ruthenian and Armenian one. The small, though influential, group of Protestants is also marginally presented. Almost completely outside the scope of observation was the Jewish community, which accounted for half of the town's population. The second reservation concerns the optics of the observation of the customs of the Kutý inhabitants: the quoted and analysed book was written by local priests. Thus, one can see the customs of the Kutý residents from the perspective of the clergy, representing different levels of cultural sensitivity, as evidenced by the linguistic layer of the priestly records. Much can be read from it, not only in terms of what was said and how it was said, but perhaps more importantly in terms of things that were kept quiet.

How does the Kutý community look in the eyes of the local clergy, observing parishioners during Christmas calls, confessions or simply through the curtain of the vicarage window?

It was undoubtedly a divided community. The intelligentsia, the clerical elite, representatives of the wealthiest families were far from traditional religiosity, strictly subordinate to the authority of their shepherds. These were people who contested the existing social order, setting the axis of their individual attitudes and life choices within the circle of secular values (education, office held, business conducted) rather than religious matters. On the other hand, the absolute majority of the inhabitants of Kutý were very close to their rituals, as can be seen in the widespread participation, even among people who 'did not know God', in the most important church rites: baptisms, weddings and funerals.

It seems that the Church in the Galician provinces at the dawn of the 20th century was in a considerable crisis. The elites were far from recognising it as a source of authority and did not adhere to the ethics it defined. After all, these elites had been formed by positivism, an era whose watchwords referred more to *profanum* (the profane) than to *sacrum* (the sacred) layer of human life. This was facilitated, if I may say so, by the mechanics of the Austrian state, which placed the figure of the bureaucrat on a pedestal. *Sacrum* seemed to have remained only in the popular, folk Church, from which the priests themselves were increasingly derived from. And this consequently further deepened the divisions – also on the level of disagreement and different languages, different semantics of describing reality. But even within the priestly milieu there were serious flaws, such as the

case of Father Mojzesowicz's rape of his parishioner. Archbishop Józef Teodorowicz did not draw any consequences from the rape case (apart from transferring the clergyman to an equivalent position in another parish).

What also emerges from the cited documents is a vibrant community, caught up in down-to-earth, human, everyday matters: neighbourly disagreements, economic interests, family connections. These were, so to say, 'people of flesh and blood', and therefore caught up in their bodily and emotional affairs. And although the reticence of the editor of the pastoral book did not allow him to dazzle with stories of amorous adventures, love affairs, betrayals or religious and moral excesses, circumstantial evidence suggests that that era not only equalled our own in this respect, but even surpassed it considerably.

References

Manuscript sources

Derżawnyj Archiw Iwano-Frankowskojji Oblaści (DAIFO):

f. 631, desc. 11, case 49, 50, 51.

Centralnyj Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy u Lwowi (CDIAUL):

f. 475, desc. 1, case 600, 844, 906.

Archive of Archbishop Eugeniusz Baziak in Kraków:

Ref. C-CXIV-5, C-CXIV-7.

Civil Registry Office – City of Warsaw (The Section of Records from beyond the River Bug)

Ref. 628.

Printed sources

Chłędowski K., *Pamiętniki*, vol I: *Galicja (1843–1880)*, prepared for print, with an introduction and footnotes by A. Knot, Kraków 1957.

Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkim Księstwem Krakowskiem na rok 1912, Lwów 1912; *Szematyzm... na rok 1913*, Lwów 1913; *Szematyzm... na rok 1914*, Lwów 1914.

Studies

Białynia-Chołoddecki J., *Pamiętnik Powstania Styczniowego w pięćdziesiątą rocznicę wypadków*, Lwów 1913.

Dubicki T., *Dubiccy i familianci*, Łomianki 2021.

Jakubowska U., *Mit lwowskiego batiara*, Warszawa 1998.

Krzyżowski T., *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902–1938*, Kraków 2020.

Leszczyński M., *Księża diecezjalni ekspatrianci archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego: słownik biograficzny*, Warszawa 2020.

Ruszczyk G., *Kościół parafialny P.W. Najśw. Serca Jezusa w Kutach* [in:] *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, ed. J.K. Ostrowski, vol. 14, Kraków 2006.

Wasył F., „Kto czym się bawi i z czego żyje”. *Profesje Ormian z Kut nad Czeremoszem na tle innych nacji w końcu XVIII wieku*, „Lehahayer. Czasopismo poświęcone dziejom Ormian polskich”, vol. 7, Kraków 2020.

Wasył F., *Nieznana metryka zaślubionych ormiańskokatolickiej parafii w Kutach z lat 1868–1882. Uwagi źródłoznawcze i edycja*, „Lehahayer. Czasopismo poświęcone dziejom Ormian polskich”, vol. 4, Kraków 2017.

Wasył F., *Ormianie w świetle zapowiedzi przedmałżeńskich rodzimej parafii w Kutach. Edycja źródła, cz. 1: Lata 1860–1914*, „Krakowskie Pismo Kresowe”, vol. 8, Kraków 2016.

Wasył F., *Sąsiedzi. Historia wieloetnicznej wspólnoty w Kutach*, vol. 1: *Chrześcijanie (rekonstrukcje rodzin)*, Kraków 2017.

Netography

www.mykutzanie.pl

www.wiki.ormianie.pl

Obserwować i notować. Obyczaje parafian z małego miasteczka w oczach proboszcza

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę spojrzenia na obyczajowość parafian w galicyjskim miasteczku na przełomie XIX i XX w. poprzez pryzmat źródeł proveniencji kościelnej (księgi o charakterze *status animarum*). Podstawą analiz były komentarze obyczajowe, zamieszczane przez księży w odniesieniu do rodzin i osób zamieszkujących parafię. Pozwoliło to wytypować „przewinienia” obyczajowe (niedostateczna religijność, występki intymne, posiadanie pozamałżeńskiego potomstwa, ułomności ciała i przywary charakteru), a także konwersje na inne wyznania. Autor prezentuje skalę tych „amoralnych postaw” wobec religii i kościoła, a także zarysowuje jako główną przyczynę ich zaistnienia emancypację elit uformowanych w kręgu idei pozytywistycznej nauki.

Słowa kluczowe: Galicja, mikrohistoria, obyczajowość, Ormianie, Kuty nad Czeremoszem



Tomasz Kargol

ORCID:0000-0002-7195-6638
(Jagiellonian University, Poland)

Wayside shrines as forms of religiosity as illustrated by the parish of Szczepanów in the 19th century¹

The article discusses the role of wayside chapels, statues, and crosses in the religious life of the parish in Szczepanów. By utilizing manuscript sources from the parish archives, cartographic sources, and detached structures, the author was able to determine the number, distribution, and functions of small sacral architecture. In the 19th century, dozens of structures were recorded, funded by the local residents and communities as expressions of gratitude for graces received and as memorials to places associated with the cult of St. Stanislaus. Among the prevalent religious motifs were the Passion of Christ, the Virgin Mary, and various saints, including the patron saints of the benefactors and St. Stanislaus of Szczepanów, portrayed as a bishop performing the miracle of resurrecting the deceased knight Peter (Piotrowin).

Keywords: religiosity, roadside chapels, crosses, Szczepanów, Saint Stanislaus Bishop and Martyr

Introduction

On the map of centres of religious life in the Polish lands in the 19th century, Szczepanów played an important role, as the birthplace of St. Stanislaus, the Bishop and Martyr, patron saint of Poland. In the parish of Szczepanów and in the Diocese of Tarnów the cult of this saint was extremely lively,² which significantly influenced the religiousness of the local faithful. This, in turn, as a moral virtue consisting in showing reverence to God, was demonstrated by internal worship and in the form of religious practices aiming at the externalisa-

¹ The research has been supported by a grant from the Priority Research Area Heritage under the Strategic Programme Excellence Initiative at the Jagiellonian University. This article was written as part of the work of the Research Platform “Seminar on the Geohistory of Galicia (1772–1918)”.

² D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warsaw 1996, p. 202.

tion of faith (pilgrimages, parish retreats, processions, etc.). One of the forms of external manifestations of piety was the erection of sacred buildings – temples, chapels, statues and crosses.

The aim of this article is to describe the wayside chapels, chapels, statues and crosses in the area of the Szczepanów parish in the 19th century. The analysis will cover several specific issues such as: their number, the chronology of erection, the founders, stylistics, the ideological message (image of saints, devotional inscriptions), the location (geographical analysis, connection with a given place).

Scientific literature on small sacred architecture is very rich and varied, consisting of albums, guidebooks, inventory publications covering a range of parishes, deaneries, dioceses, gminas (communes), poviats, city environs,³ as well as scientific elaborations in religious studies, cultural anthropology, and ethnology.⁴

The literature on shrines and wayside crosses in the area of the Diocese of Tarnów⁵ and the parish of Szczepanów⁶ plays a key role in the preparation of this article. The above mentioned publications do not cover the subject exhaustively, so they were supplemented by historical sources of various types.

Their first group consists of free-standing immovable structures, i.e. chapels, shrines, statues and crosses, which were built in the 19th century and have survived to the present day.

The second category includes archival (manuscript) sources on the religious life of the parish. The research was focused mainly on the archive of the parish of St. Mary Magdalene and St. Stanislaus in Szczepanów and the Diocesan Archive in Tarnów. The archives from the resources of the Central State Historical

³ M. Szymańska, M. Szramkowska-Strugała, *Okienka Matki Boskiej. Mała architektura sakralna powiatu bocheńskiego. Inwentaryzacja i opisy krzyży, kapliczek przydrożnych oraz elementów architektonicznych budynków mieszkalnych związanych z kultem religijnym na obszarze powiatu poznańskiego*, Kserowo 2015; A. Ortman, *Przydrożne znaki pobożności ludowej na terenie dekanatu chojnickiego i parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Krojantach*, Bydgoszcz 2010; S. Kuprjaniuk, *Mała architektura sakralna na Warmii do 1945 roku ze szczególnym uwzględnieniem kapliczek*, Olsztyn 2016; P. Wypych, *Kapliczki, krzyże i figury przydrożne województwa łódzkiego*, Łódź 2020; J.W. Rączka, *Krzyże nagrobne, kapliczki i figury w małej architekturze krajobrazu Krakowa i okolic*, Kraków 2002; I. Zawidzka, *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne w powiecie bocheński*, Bochnia 2005.

⁴ J. Hochleitner, *Kapliczki Warmii południowej. Przydrożne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji*, Olsztyn 2004; *Mała architektura sakralna Kaszub. Perspektywa antropologiczna*, ed. K. Marciniak, Gdańsk 2016.

⁵ *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne na terenie diecezji tarnowskiej*, compiled by Fr. J. Rzepa, part 1: *Tekst*, Tarnów 1983, pp. 99–103.

⁶ *Figury i kaplice*, <https://old.bazylikaszczepanow.pl/parafia/koscioly-szczepanowski/figury-i-kaplice/> [access: 18.12.2022].

Archive of Ukraine in Lviv (documents concerning the parish in Szczepanów) and the Central Archives of Historical Records in Warsaw (the Potocki Archives in Łańcut⁷) were of a supplementary nature. During the archival search, a total of 22 declarations of wayside shrine founders were found (21 from the parish archive and 1 from the Diocesan Archive in Tarnów).

The third group consists of cartographic sources, namely: military cartographic pictures from the 18th century (the so-called Josephine cartographic picture, known as ‘the Mieg map’),⁸ *Militär-Aufnahme von Galizien und Bukowina* at a scale of 1: 28 800 from 1861–1862⁹ and cadastral maps from 1847 of villages included in the parish of Szczepanów (Łęki,¹⁰ Mokrzyńska with Bucz,¹¹ Przyborów,¹² Rudy-Rysie,¹³ Sterkowiec with Dziekanów,¹⁴ Szczepanów,¹⁵ Wokowice).¹⁶

Iconographic sources are complementary: they depict the parish church before its reconstruction (a photograph in Tadeusz Szydłowski’s work *Ruiny Polski* [Ruins of Poland]), and the chapel on the site of the birth of St. Stanislaus (a drawing by Napoleon Orda).

About the parish in Szczepanów

Szczepanów was a village in the Brzesko powiat, the seat of a parish in the Wojnicz deanary of the Tarnów diocese. During the period of partitions, from the second half of the 18th century to the interwar period, the Szczepanów parish included 12 villages: Szczepanów, Mokrzyńska, Bucze, Przyborów, Łęki, Rudy-Rysie, Wokowice, Dziekanów, Sterkowiec, (part of) Grądy, (part of) Borek, (part

⁷ The Potocki family owned Szczepanów after the death of Izabela Lubomirska in 1816. In the 19th century Szczepanów was owned by the Zamoyski family, and later by Dr. Maurycy Straszewski.

⁸ *Galicia na józefińskiej mapie topograficznej 1779–1783*, vol. 2, part A, B, section 31–52, eds. W. Bukowski, B. Dybaś, Z. Noga, Kraków 2013; *Galizien und Lodomerien (1779–1783) – First Military Survey*, <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia/?layers=144&bbox=2658183.650273839%2C6414173.700986804%2C2694548.566480512%2C6426671.15511143> [access: 18.12.2022].

⁹ *Galicia and Bucovina (1861–1864) – Second military survey of the Habsburg Empire*, <https://maps.arcanum.com/en/map/secondsurvey-galicia/?layers=11&bbox=2656387.380109092%2C6412275.825840276%2C2692752.296315765%2C6424773.2799649015> [access: 18.12.2022].

¹⁰ National Archives in Kraków (ANK), Galician Cadastre, ref. 146.

¹¹ *Ibid.*, ref. 174.

¹² *Ibid.*, ref. 221.

¹³ *Ibid.*, ref. 235.

¹⁴ *Ibid.*, ref. 247.

¹⁵ *Ibid.*, ref. 3393.

¹⁶ *Ibid.*, ref. 3398.

of) Jodłówka, (part of) Cerekiew.¹⁷ In the 19th century, the parish of Szczepanów was extensive and well-populated. In 1820, 3701 Catholics lived within its boundaries, and in terms of the number of believers it was inferior to the three large parishes of the Wojnicz deanery: Wojnicz, Borzęcin and Radłów.¹⁸

Table 1. Christian population of the Szczepanów parish in 1845, 1879, and 1912.

Village	1845	1879	1912
Szczepanów	530	549	689
Mokrzyska	1620	2166	2919*
Bucze	445	192	
Rudy-Rysie	452	591	666
Przyborów	1401	1539	1800
Łęki	1000	1067	920
Wokowice	561	649	620
Sterkowiec-Dzieskanów	266	361	402
Jodłówka	28	38	40
Borek	40	63	91
Cerekiew	10	5	5
Grądy	80	92	86
Total	6433	7312	8238

* Mokrzyska and Bucze combined.

Source: *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis*, Tarnów 1845, *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis*, Tarnów 1879, *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Tarnoviensis*, Tarnów 1912.

The religiousness of the Szczepanów parishioners in the nineteenth century did not differ from the realities of the time. According to their general characteristics, drawn up in 1869 by the parish priest, Rev. Władysław Bobek, the faithful “gather regularly and very diligently” at services. When reporting about drunkenness at the parishioners’ homes during services, he observed: “no such incidents are known to occur at least notoriously”. He went on to state that “weddings are doing fairly well, but the Temperance Society does not proceed as we

¹⁷ In the 20th century, the parishes in Bucze, Mokrzyska, Rudy-Rysie and Przyborów were separated from Szczepanów parish. Currently, the Szczepanów parish includes the villages of Mokrzyska (part), Łęki Sterkowiec, Szczepanów and Wokowice.

¹⁸ B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985, p. 103.

would wish”, guards at the church are regularly maintained, “children come quite diligently” for “education and catechisation”.¹⁹ In the light of the canonical visitation, the following factors were a threat to religious life: drunkenness, the presence of inns and fairs in Szczepanów,²⁰ leave-taking soldiers and, later, the activities of the Peasants’ movement and economic emigration.²¹

The spiritual life of the parish was centred around church services, the holy sacraments, pilgrimage traffic (to Szczepanów, to other centres, e.g. to Częstochowa in 1877 and 1878), and church teaching (preaching, catechising, missions and parish retreats). In the light of the canonical visitation of 8–9 September 1898, the parish had the following services: little hours at 5.30 a.m., first morning mass (*primaria*) at 6.00 a.m., homily mass (mass with a sermon) at 8.30 a.m., high mass with a sermon at 10.00 a.m. in summer and at 10.30 a.m. in winter. Catechisation classes was held every Sunday and holidays, and every other Sunday in the village of Rysie (now Rudy-Rysie).²² In 1908, the bishop of Tarnów agreed to hold a second high service at St. Stanislaus church from 1 December to the end of March over a period of two years, during which time the parish was to hold a competitive trial to build a new church.²³

Every few years, peasant evangelisation missions were carried out in the parish. A special foundation was established for this purpose. It was established on the initiative of Father Jakub Przybyło, who allocated a percentage of the 2,000-crown fund for the implementation of the missions. The founder’s provision stipulated that folk retreats were to be held every 10 years in the parish church in Szczepanów for 8 days and conducted by at least two Catholic, lay or religious order priests from outside the parish. The founding act was approved in 1901 and the first retreat was held in December 1909.²⁴

Religious life was also concentrated in confraternities. From the 17th century, there was a rosary confraternity at the Rosary prebend. In the 19th century further confraternities and associations were established: Society of Temperance (1844), Confraternity of the Living Rosary (1864), Apostolate and Archconfraternity of the Sacred Heart of Jesus (1875), Confraternity of Perpetual Adoration (Worship) of the Blessed Sacrament (1886/1887), Circle of Weekly and

¹⁹ Diocesan Archive in Tarnów (ADT), Local Files, ref. LSXL, Szczepanów 1851–1910.

²⁰ Fairs were held in Szczepanów (11 October); an opportunity to trade in swine. The journal “Targowisko” in 1912 estimated the number of swine at about 200, while for other towns in the Brzesko powiat the estimates were: Brzesko – 600, Radłów – 300, Szczurowa – 500, Wojnicz – 600. “Targowisko”, no. 36, 4 X 1912, p. 2.

²¹ ADT, Dean’s Visitation, Wojnicki Deanery, ref. XVIII/1.

²² ADT, Canonical Visitations, ref. V/4.

²³ ADT, LSXL, Szczepanów 1851–1910, Decision of Bishop Leon Wałęga, Tarnów 1 December 1908.

²⁴ ADT, Dean’s Visitation, Wojnicki Deanery, ref. XVIII/1.

Monthly Expiatory Communion (1906), the Holy Mass Union of the Diocese of Tarnów for the Construction of Filial Churches (1910), Third Order of St. Francis, and Archconfraternity of Perpetual Help of the Blessed Virgin Mary.²⁵

The parish church in Szczepanów bore the name of St. Mary Magdalene, but the most important component of the parish's religious culture was the cult of St. Stanislaus. From 1836, the parish had two indulgences, granted by Pope Gregory XVI, one for St. Mary Magdalene's Day (22 July) and the other for St. Stanislaus' Day (8 May). The main celebrations in honour of St. Stanislaus and the parish indulgence were held annually on 8 May. The 800th anniversary of the bishop's death in 1879 played a special and unique role in the religious life of the parish.²⁶ On 7 May a group of pilgrims from Lviv, Przemyśl and Rzeszów (about 1,200 people) accompanied by 20 priests under the leadership of Father Stanisław Stojałowski arrived in Szczepanów. The pilgrims disembarked at the railway station in Słotwin, travelled to Szczepanów, where Mass was celebrated and Father Stojałowski delivered a speech. Afterwards the pilgrims continued their journey to Kraków, for the main anniversary celebrations. In Szczepanów, from 8 to 11 May 1879, a number of services were held and "arranged in the manner of a Catholic mission". In the morning, there was a service with a chalice, supplications and a homily, followed by a solemn high mass with the exposition of the Blessed Sacrament, a procession and a sermon, and in the afternoon, vespers with a procession and meditation. The services were attended by the faithful from the deaneries of Wojnicz, Brzesko and Bochnia.²⁷

Another form of piety was the material support of the church. Benefactors of the church included collators, parishioners, rural communes and religious confraternities.

In the second half of the 18th century, the parish was financially supported by the Lubomirskis, Stanisław and Izabela, the owners of Szczepanów. Mentions of the Szczepanów parish can be found in the accounts of the Nowy Wiśnicz County, which included Szczepanów. In the 1801/1802 financial year, the provision of nails "for the roof around the cemetery at the Szczepanów church" is recorded. Shingled timber was also donated to the parish "for the roof over the

²⁵ Archive of the Parish of St. Mary Magdalene and St. Stanislaus in Szczepanów; Materials on the activity of confraternities and societies (lists of members, correspondence, leaflets); ADT, confraternities, ref. BS, T. X, no. 2; ADT, Dean's Visitation, Wojnicki Deanery, ref. XVIII/1; C. Czechowska, *Towarzystwa wstrzemięzliwości w diecezji tarnowskiej za rządów biskupa J.G. Wojtarowicza (1844–1850)*, Lublin 1981, p. 59.

²⁶ Subsequent anniversaries took place in 1936 (the 900th anniversary of St Stanislaus' birth), 1979 (the 900th anniversary of his death) and 2003 (the 750th anniversary of his canonisation). See „Gazeta Kościelna”, No. 18, 3 May 1936, pp. 217–218; A. Bujak, *Patron. 750. rocznica kanonizacji św. Stanisława*, text by K. Czyżewski, Kraków 2003.

²⁷ ADT, Local records, ref. LSXL, Szczepanów 1851–1910.

well and fence at the Szczepanów church”.²⁸ A separate type of expenses of the owner of the estates were those for craftsmen, performing various repair works in the church buildings. In the case of Szczepanów, these included remuneration for bricklayers “for fixing the western pillars at the church of St. Stanislaus”,²⁹ for glaziers “for reparation of windows broken by the winds at the church of St. Stanislaus in Szczepanów”.³⁰ In 1776, the expenses of the Nowy Wiśnicz County include the amount of 134 zlotys and 12 groszes to sawyers “for sawing the wooden balks for the fence at the repaired well of S. Stanislaus in Szczepanów,” as well as the amount of 220 zlotys and 15 groszes to the town carpenter and well-worker for the reparation of the well.³¹ 2,500 zlotys³² were spent for the erection of a chapel and foundations with pillars near the well of St. Stanislaus in Szczepanów. In 1783 the remuneration for bricklayers for work on the St. Stanislaus well was 21 zlotys.³³ In the case of Szczepanów an important place in the expenses was occupied by expenditure (money and materials) related to the construction and consecration of the second church (dedicated to St. Stanislaus).³⁴ It should be assumed that the owners of Szczepanów regularly contributed to the cost of repairs of the church buildings.

In the 19th century, the burden of material care for the parish fell on the parish priest and parishioners. Between 1867 and 1883 the parishioners contributed 12,625 zlotys and the parish priest donated 1548 zlotys.³⁵ According to the report of the parish priest Rev. Władysław Bobek, during the mentioned period of time the parish received gifts in the form of various liturgical vessels (crosses, candlesticks, vestments, candles, tablecloths, altar bells, copes, flags, altar cushions, etc.).

A number of renovation works were carried out at the expense of the parishioners and the parish priest: the well at the birthplace of St. Stanislaus was reinforced with stone, one canopy was renovated, the wall surrounding the church was repaired and 14 chapels of the Stations of the Cross were built next to it, the floor in the church was renovated, and the “ancient” altars were refurbished. In 1873, during a cholera epidemic, the altar of St. Rozalia was restored and repainted. In 1876, thanks to the efforts of the parish priest, the statue of St. Stanislaus was cleaned and repainted and placed again on the footstall near the chapel on the site of the birth of St. Stanislaus.

²⁸ The Central Archives of Historical Records in Warsaw (AGAD), the Potockis’ Łańcut Archive (APŁ), ref. 111/1, pp. 20, 21.

²⁹ Ibid, ref. 111/1, p. 38

³⁰ Ibid, ref. 111/1, p. 40.

³¹ Ibid, ref. 110/13, p. 36

³² Ibid, ref. 110/13, p. 37.

³³ Ibid, ref. 110/19, p. 42.

³⁴ Ibid, ref. 110/19, pp. 19, 22, 27, 28, 30, 44.

³⁵ ADT, Local records, ref. LSXL, Szczepanów 1851–1910.

Shrines

In the 19th century, the ecclesiastical landscape of the Szczepanów parish was represented by two churches, two chapels, a cemetery and a number of wayside shrines and crosses and statues, representing so-called ‘small sacral architecture’.

There were two churches in the Szczepanów parish, the parish church of St. Mary Magdalene in the Gothic style, founded in the 15th century by Jan Długosz.³⁶ At the beginning of the 20th century, it was extended based on a design by Jan Sas-Zubrzycki.³⁷ Thanks to the foundation of Stanisław Lubomirski, the Church of St. Stanislaus was built in 1781 but consecrated only in 1824.



Photograph 1. The parish church before the extension. Two statues are visible at the entrance: on the left St. Stanislaus resurrecting Peter (Piotrowin), and on the right St. Adalbert.

Source: photographs from the book by T. Szydłowski, *Ruiny Polski* [Ruins of Poland], Kraków 1919.

³⁶ J. Czechowicz, *Rozbudowa świątyni. Nowa przestrzeń sakralna na kanwie dawnego układu wybranych kościołów Małopolski*, Kraków 2018, pp. 132–176.

³⁷ J. Wowczak, *Jan Sas-Zubrzycki*, Krakow 2017, pp. 119–120.



Photograph 2. Contemporary view of the former entrance.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

Elements of small sacral architecture were integrated into these churches, forming a compact whole, surrounded by a wall. The space at the parish church of St. Mary Magdalene included a garden by the eastern part of the presbytery, a bell tower, a wall with chapels (stations) of the Passion of Christ and missionary crosses. An entrance with statues of the patron saints of Poland, i.e. Adalbert and Stanislaus, was incorporated into the wall surrounding the church. These statues can be seen in Tadeusz Szydlowski's book *Ruiny Polski* [Ruins of Poland] from 1919 in the photograph of the Długoszów church before its extension.³⁸ After the expansion of the church at the beginning of the twentieth century, a second entrance gate was created in the wall, and decorated with figures of St. Anne and young Virgin Mary and St. Joseph with young Jesus.

A second church dedicated to St Stanislaus was built in the western part of the village, on the site of St. Stanislaus' parents' house. A new parish cemetery was located next to it. Both buildings were surrounded by a wall. A small bell tower with three bells was built over the entrance gate to the cemetery in 1875. A cross

commemorating the 800th anniversary of the death of St. Stanislaus was erected by the St. Stanislaus church.

In addition to the above mentioned buildings, there were various forms of homestead and roadside small sacral architecture in the parish area. According to the typology of Rev. Jan Rzepa these were: chapels, shrines, wooden chapels in the shape of a post, chapels on pedestals, cabinet chapels on posts, trees and buildings, statues, crosses-figures, crosses. Analysing cadastral maps and plans from the 18th and 19th centuries, the following number of structures were recorded in total: 52 chapels on the so-called Mieg map (see Annex 1), 37 on cadastral maps of 1847 and 21 on the so-called Second Military Survey of Galicia of 1861–1864. The list of Rev. Jan Rzepa encompasses 61 chapels, shrines, figures and crosses from the partition era.³⁹

³⁸ T. Szydlowski, *Ruins of Poland*, Cracow 1919, p. 48.

³⁹ A cross commemorating the 800th anniversary of the death of St. Stanislaus was not recorded in Rev. J Rzepa's list.

Data taken from cartographic sources is subject to the risk of error. The cadastral maps do not indicate all structures, e.g. the Szczepanów plan lacks three chapels founded in 1844, i.e. three years before the date of the plan. It is difficult to juxtapose the numerous structures on Mieg map with the few descriptive sources that have survived for the period of the late 18th century. The Josephine Survey of Szczepanów mentions some structures of small sacral architecture: a chapel on the site of the birth of St. Stanislaus, a well on the site of a water spring in which the mother washed her newborn child, “a cross with a carved figure of St. Stanislaus, the Bishop and Martyr, at the bottom” near the border with Mokrzyńska, 82 fathoms away from the Bochnia–Tarnów road.⁴⁰ Perhaps this is the chapel which can be seen on Mieg map to the east of the St. Stanislaus church, towards the village of Mokrzyńska. In this place there is a statue founded in the 19th century.

In the area of the parish in the 19th century there were two chapels in which services could be held. The first was in Szczepanów, at the birthplace of St. Stanislaus. It was a brick, rectangular chapel, with an altar inside and the trunk of the oak tree under which the future martyr of Skalka was born. In the vicinity there was a column with a statue of St. Stanislaus, and at the back there was a well on the site of the water spring in which the newborn child was washed. These three buildings were surrounded by a wall. They are mentioned in the Josephine Survey of the 1780s (“building the wall around the water and the tree of St. Stanislaus”, “the chapel of St. Stanislaus”)⁴¹ and can be seen in a 19th century lithograph by Napoleon Orda.



Photograph 3. The cross commemorating the celebration of the 800th anniversary of the death of St. Stanislaus in 1879, with St. Stanislaus Church in the background.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

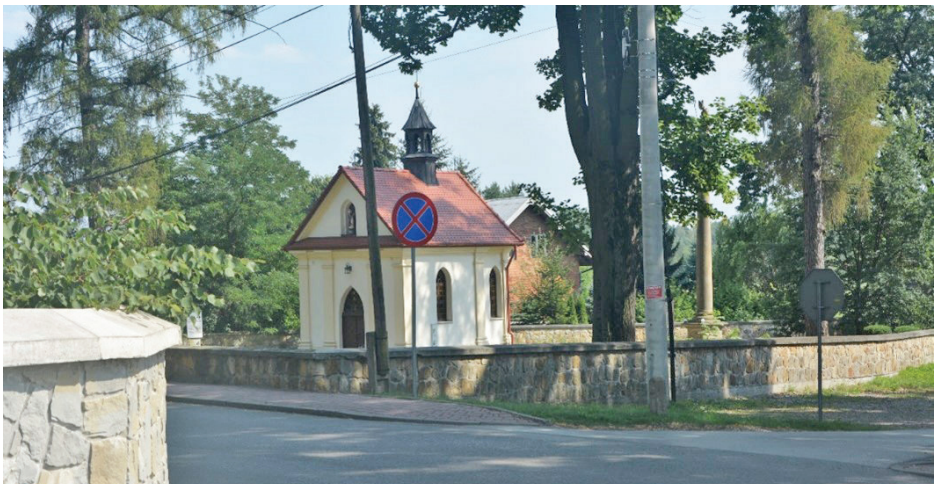
⁴⁰ Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv (CPAHU Lviv), fond 19: Josephine Metrics, description 1, case 320, p. 93v.

⁴¹ Ibid, fond 19: Josephine Metrics, description 1, case 320, p. 82v.



Photograph 4. Napoleon Orda, *Szczepanów (Galicya)*, lithograph, Warsaw 1873–1883. The drawing depicts a fragment of the wall surrounding the cemetery and St. Stanislaus Church, and in the foreground a chapel on the site of St. Stanislaus' birth, a column with a statue of St. Stanislaus, and in the distance a well on the site of the spring in which his mother washed the future saint.

Source: Jagiellonian Digital Library, <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/239545/edition/227915/content> [access: 29.12.2022].



Photograph 5. Contemporary view of the site from a drawing by N. Orda.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

In the municipality of Rudy-Rysie (in the part called Rysie) there was a holy mass chapel dedicated to Our Lady of the Snows. It is recorded in the Tarnów diocese's *szematyzm* (an annual handbook of churches and clergy). The chapel played an important role in the religious life of the local population. During the partition era, a service was held there several times a year. Later, after a school was established in Rysie, it was celebrated weekly for school children and other worshippers, and annually on Our Lady of the Snows Day (5 August). In villages where there were no churches, chapels heralded the foundation of churches. This is also what happened in Rudy-Rysie. The village became an independent parish with a church dedicated to Our Lady of the Snows in 1938.⁴²

The third element of the religious landscape, besides churches and chapels, was the wayside and homestead chapels, statues and crosses. These were detached structures, places of individual and collective prayer (May devotions were held at them).

The scientific literature distinguishes different types of motivation for the construction of small-scale sacral architecture:

1. protective (against epidemics, floods, fires),
2. commemorating historical, religious, ecclesiastical, private events,
3. thanksgiving,
4. individual – on private property, linked to the faith and private motivations of the founder,
5. practical-votive – lack of church, considerable distance from nearest temple.⁴³

It is possible to apply this division when analysing sacral structures from the area of the parish of Szczepanów. Here, undoubtedly, individualised motifs prevail: the chapel was of thanksgiving nature or a request for divine protection (religious considerations were the main motivation behind the erection of the chapel).

In the parish archives of the parish in Szczepanów 21 “declarations”, “founding acts”, “records”, “certificates” of erection, foundation and maintenance of chapels have been preserved. One was found in the Diocesan Archive in Tarnów. They were prepared according to a uniform scheme and contained the following information: name and surname of the founder, their place of residence or name of the district, date of preparation of the declaration or date of erection of the chapel (if built earlier), description of the chapel (information

⁴² ADT, local files, ref. LSXL, Szczepanów 1851–1910; M. Kornecki, *Dawne drewniane kościoły i dzwony w diecezji tarnowskiej*, Tarnów 1986, p. 203. At present, the parish in Rudy-Rysie bears the name of the Lord Jesus the Good Shepherd.

⁴³ M. Szaszkiewicz, *Współczesne intencje stawiania kapliczek na Pomorzu – analiza wyników badań terenowych* [in:] *Mała architektura sakralna Kaszub. Perspektywa antropologiczna*, ed. Katarzyna Marciniak, Gdańsk 2016, p. 286.

about images of saints, Mother of God, Jesus Christ), location of the chapel (number of the plot of land was given), obligation that the founder and their heirs would take care of the structure, i.e. maintain, repair or renovate it. The obligation was imposed on the owners of the land on which the statue was erected or on the descendants. The declarations were signed by the founders or, if the founder was a commune (gmina), by representatives of the communal authorities, confirmed by witnesses and communal authorities (handwritten signatures or signatures by means of the cross mark) and stamped with the seal of the commune. In cases where the founders were illiterate, the declarations were drawn up by communal scribes. Foundations from the 1880s transferred the duty of care to the landowners, earlier to the descendants. Maciej Bujak in 1863 transferred the duty of care to his son Stanisław Bujak and to Wincenty and Konstancja Witek. The declaration implies that the statues should be consecrated. Sometimes the imposition of the obligation to maintain the statues by posterity was elaborate and financially secured. This was the case with the foundation of Marcin and Magdalena Przybyło in Wokowice in 1868: "...in order that this [statue] will not cease to exist, in case it falls down by any chance, we oblige our successors on this land even if 200 and 300 years have passed, it shall continue to exist without interruption, with the provision that even if our Family comes to an end and strangers take possession of this land and become dilatory in maintaining this image, we leave our written codicil for this time as a condition of law, from this land, which is now our property, and we first and foremost recommend that the faithful worshippers of Mary report to the Most Reverend Parish Office in Szczepanów that the image has fallen down, and that the parish office should instruct the Wokowice gmina office to lease the 3rd part of the land immediately and to raise the image of Our Lady of the Rosary in the same way, under this reservation we leave this obligation of our efforts to our successors...." (transl. mine).⁴⁴

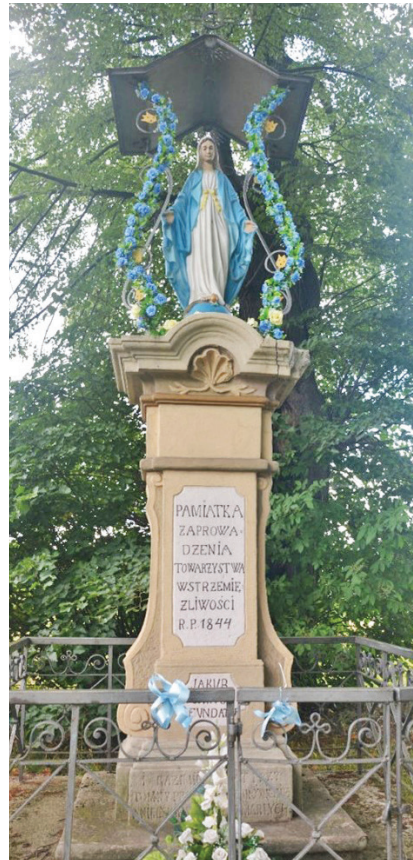
Founders would 'entreat' the parish priest to come and to consecrate their sacral structure. Religious phrases were also included in the declarations: "guided by gratitude to the Lord", "for the greater glory of the Lord", "in honour and for the glory and salvation of souls", "for the greater honour and glory of God Almighty, One in Trinity, and in honour of the Blessed Virgin Mary we take refuge under her protection", "feeling grateful to the Lord for the blessings received". The statues were erected at the founders' own expense. The construction of the statues was consulted with the parish priest: he approved them and afterwards the declaration was signed.

⁴⁴ Archive of the Parish of St. Mary Magdalene and St. Stanislaus in Szczepanów; Declaration by Marcin and Magdalena Przybyło on the erection of a wayside statue, Wokowice 9 IX 1868.

Another motive for erecting chapels, statues and crosses was protection against natural disasters, fires and epidemics by placing images of St. Florian protecting against fires, St. John Nepomucen protecting against floods and St. Rosalia protecting against infectious disease epidemics. The statue of St. Florian was funded by the Szczepanów commune (gmina) and erected on the square in the centre of the village. The image of St. Florian, next to the Virgin Mary and St. Michael the Archangel, was placed on a statue-cross, founded in 1896 by the commune of Wokowice. The statue of St. Florian was placed in a chapel in Łęki.

The chapels and statues commemorated historical events and places. Most often they were related with St. Stanislaus. A brick chapel was built on the site of his birth. A church dedicated to St. Stanislaus was built on the site of the saint's family home. In Bucz there was a chapel with a statue of St. Stanislaus near the spring of water in which St. Stanislaus used to soak his dry, hard bread.⁴⁵ The celebration of the 800th anniversary of his martyrdom in 1879 was commemorated with "a large iron cross with a gilded image of the Lord Jesus, placed on a stone pedestal by the church of St. Stanislaus for 82 guilders from voluntary contributions". In Szczepanów, one of the statues was erected in 1844 to commemorate the establishment of a brotherhood of sobriety. Two more chapels in the same village date from that year, but there is no evidence (inscriptions, documents) linking their creation to the sobriety movement.

Crosses were used to commemorate cholera cemeteries (Łęki, Wokowice) and sites associated with local traditions. In Wokowice, one cross was founded in a place called "Szubienica" [Gallows]. This name, according to a folk tale, re-



Photograph 6. The statue of Our Lady founded by Jakub and Kazimierz Ciuruś to commemorate the establishment of the temperance society in Szczepanów.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

⁴⁵ K. Matyas, *Podania z Szczepanowa rodzinnej wioski św. Stanisława*, Kraków 1895, pp. 5–6.

ferred to a place where peasants were hanged. The folk tale is recorded in the description of the boundaries of Szczepanów, which is a part of the Josephine Metric (“[t]here is a hilly place, where they say there was a gallows for evildoers erected by the villages of Przyborowice and Łęki”).⁴⁶ The description of the boundary does not mention a chapel, a statue or a cross. Nor is a structure of this type included on the so-called Mieg map. However, such a statue can be seen on the cadastral map of 1847. Later (1875) a cross-figure, still standing today, was founded in this spot by Mikołaj and Marianna Chudyba.



Photograph 7. Cross with the image of Crucified Christ; on the pedestal – reliefs of the saints, Mary Magdalene, Stanislaus and Nicholas. Foundation by Mikolaj and Marianna Chudyba in 1875 (see declaration no. 4).

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

One statue was politically inspired, i.e. dedicated to Father Stanisław Stojałowski. Before the First World War the idea of erecting a monument to honour the pioneer of the peasant movement in Galicia had arisen. A committee was formed to build the monument, consisting of chairman Stanisław Kądziołka, deputy chairman Antoni Grabowski, secretary M. Zachara, treasurer Narcyz Sad-

⁴⁶ CPAHU Lviv, fond 19: Josephine Cadastre, description 1, case 320, p. 92.

kowski. The committee, together with the parishioners, made a contract with Wojciech Samek of Bochnia to build the monument. It was to be erected by the market square near the school. The cost of the monument was estimated at 1,000 crowns. In 1914, 700 crowns were collected. It was planned to complete the monument in June 1914. According to the agreement, it was to be 5 metres high, consisting of a stone pedestal with a figure of St. Stanislaus (made of Pińczów stone) and a portrait of Father Stanisław Stojalowski. The whole composition, surrounded by four pillars connected by chains, included also an inscription engraved on the monument: “To Father Stojalowski, tireless fighter and defender of the rights of the people, in token of honour and gratitude, parishioners from Szczepanów and the surrounding area”. According to the correspondent of the weekly magazine “Ojczyzna” [Fatherland], a resident of Szczepanów with the initials S.K. (probably Stanisław Kądziołka), this monument was to express the tribute and gratitude of the inhabitants to the “good father and protector of the people, who worked for them sincerely and heartily”.⁴⁷ Funds were collected not only in the parish in Szczepanów, but also in other localities. The committee for the construction of the monument reported in one issue of “Ojczyzna” that the members of the Reading Society of the People’s School in Brzeźnica donated 5 crowns 69 halers.⁴⁸ Due to the outbreak of war, the monument was not completed, as planned, in 1914. It was erected around 1920 as originally designed.



Photograph 8. Obelisk with the statue of St. Stanislaus resurrecting Peter (Piotrowin) in honour of Father Stanisław Stojalowski in Szczepanów.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

⁴⁷ „Ojczyzna”, no. 13, 29 III 1914, p. 149.

⁴⁸ „Ojczyzna”, no. 17, 26 IV 1918, p. 219.



Photograph 9. Cross founded by Wojciech and Teresa Kargol in Wokowice from about 1847.

Source: photo from the collection of T. Kargol (2022)



Photograph 10. Statue of Our Lady of the Rosary with Child in Wokowice. Foundation of Marcin and Magdalena Przybyło from 1868 (see declaration no. 3).

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

The shrines were characterised by a variety of iconography: Christological, Marian and related to saints.

Christological motifs are represented by crosses with Crucified Christ, Passion scenes (Christ of Nazareth, Christ falling under the cross, Crucified Christ assisted by the Virgin Mary, Mary Magdalene and St. John the Evangelist), the Sorrowful Christ, the Heart of Jesus.

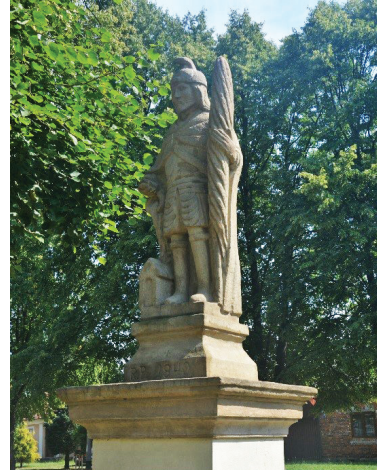
Marian images include Our Lady with Child, Our Lady of the Rosary, Our Lady of Sorrows, Our Lady Immaculately Conceived, Crowned and Assumed.

When analysing the presence of saints, three categories can be distinguished. The first is formed by the patron saints of the founders (the names of the founders coincide with the images of the saints placed on the statues and crosses). The second group includes the saints venerated in the parish, namely Stanislaus and Mary Magdalene. The third group includes saints protecting against natural disasters and epidemics (Florian, John Nepomucene, Rosalia). Undoubtedly, the most popular saint is St. Stanislaus, present on 26 out of 61 sites.



Photograph 11. The statue of the Blessed Virgin Mary Immaculately Conceived in Szczepanów from 1864.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).



Photograph 12. Statue of St. Florian in the market square in Szczepanów founded by the commune (gmina) in 1844.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).



Photograph 13. St. John Nepomucene on a pedestal under the statue of Our Lady with Child in Bucz founded by Jan and Petronela Giemz in 1870.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).



Photograph 14. The image of St. Rosalia on the pedestal under the figure of the Sorrowful Christ in the village of Przyborów founded by the commune (gmina) in 1850.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).



Photograph 15. The statue of Our Lady of the Immaculate Conception in Mokrzyńska, on the pedestal in the foreground an image of St. Catherine of Siena founded by Szymon and Katarzyna Wis in 1897.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

occurs. It is presented in a conventional way. The figure of the saint is shown in pontifical vestments, with the small figure of Peter rising from the tomb. The scene consists of two people, its protagonists, not accompanied by witnesses. St. Peter is presented either up to his waist or in full figure, with or without a white

The iconography of the saints conformed to their church image. St. Florian was presented as a young Roman soldier, with a helmet on his head, a banner in his hand, and a vessel from which he poured water. St. John Nepomucene was shown in liturgical garb (alb, biretta), with a cross in his hand; St. Rosalia as a young girl in penitential garb, tied with a rope, while St. Catherine of Alexandria, with a damaged breaking wheel; the Archangel Michael, as a warrior, a knight in armour with white wings and hair pinned up with a band, casts Lucifer down to hell.

More attention should be paid to the image of St. Stanislaus. Two iconographic representations of him dominate the art world: the scene of the saint's murder by King Bolesław, and the resurrection of Piotrowin (knight Peter from Piotrawin).⁴⁹ The first scene does not appear in the small sacral architecture in the area of the Szczepanów parish; only the miracle of the resurrection

⁴⁹ For more see I. Platowska-Sapetowa, *Artystyczne świadectwa kultu św. Stanisława Biskupa i Męczennika w archidiecezji przemyskiej i w diecezji rzeszowskiej* [in:] Ks. B. Przybyszewski i Współautorzy, *święty Stanisław Biskup Męczennik. Sprawa Świętego Stanisław. Biografia. Legenda. Kult. Ikonografia. Polemika z Gerardem Labudą*, ed. I. Platowska-Sapetowa, Rzeszów–Łańcut 2005, pp. 571–650. Piotrowin – a village in the Lublin voivodship, the seat of a parish, a place associated with the cult of St. Stanislaus and the legend of the resurrection of the knight Peter. W. Frankowski, *Pamiętki w Piotrawinie*, „Przewodnik Katolicki” 1929, vol. 35, no. 18, pp. 3–4.

shawl draped over his head and shoulders, with his hands folded in prayer. St Stanislaus holds a pastoral staff in his left hand, while with his right he makes a gesture of blessing.

This legend of the resurrection of the deceased by St. Stanislaus reached the congregation through the saint's hagiography preached by the clergy and their sermons.⁵⁰ It was also circulated in the press for the people, such as 'Krakus'⁵¹ and 'Niedziela',⁵² included into the biography of St. Stanislaus.

The legend of the resurrection of Knight Peter reached the faithful not only through words, but also through images. In the Szczepanów parish church there was an altarpiece depicting St. Stanislaus resurrecting Piotrowin (Knight Peter).⁵³ Looking for comparisons between the figures from the Szczepanów parish and the iconography of the saint, one can see similarities with 19th century images, steel engravings with prayers to the saint, including a engraving from 1891 approved by the Auxiliary Bishop of Przemyśl, Jakub Glazer. Chro-



Photo 16. St. Stanislaus resurrecting Peter. Fragment of a roadside statue of Our Lady of Sorrows with a cross with images of saints, founded by Michał and Barbara Hamielec in 1885 in Przyborów.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

⁵⁰ The legend of the resurrection of the knight Peter is presented in the "Żywot mniejszy" and "Żywot większy św. Stanisława" ("On the resurrection of the knight Peter in three years after his death") and in later works, e.g. by Piotr Skarga. See more *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, translated from Latin by J. Pleziowa, edited and prefaced by M. Plezia, Warsaw 1987, pp. 117–122, 261–268; P. Skarga, *Żywoty świętych polskich*, Krakow 2000, pp. 73–75.

⁵¹ *Katedra na Wawelu*, „Krakus” 1894, vol. 4, no. 19, p. 3.

⁵² *St. Stanislaus*, "Niedziela" 1884, vol. 1, no. 19, 11 May 1884, p. 2. At this point it is worth quoting an excerpt from the article on the resurrection of Peter: "And so it happened that Stanislaus bought for the Krakow Chapter the village of Piotrowin, situated by the Vistula River, from the knight Piotr Strzemieńczyk, called Piotrowin, and since the seller died somehow soon, there was no document for the purchase. Taking advantage of this, the sons of Piotrowin brought an action to the king to have the village returned to them. Then St. Stanislaus, seeing the obvious injustice and calling upon the help of God, invoked the testimony of the dead knight. When they came down to the grave where Piotrowin was buried, at the saint's command he got up from the grave, certified that he had bought the village, and having admonished the dishonest nephews, he lay down again in the coffin to get up a second time for the final judgment. This miracle of the holy man impressed everyone and humbled the king for a while, although it did not secure his support for the holy bishop".

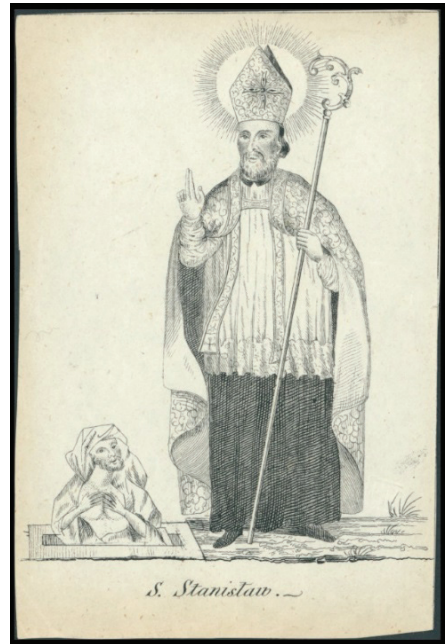
⁵³ CPAHU Lviv, fond 146: Galician Governorate, description 20, case 263, p. 4v.

molithographs of St. Stanislaus resurrecting Peter were on sale, advertised by Władysław Miłkowski's Catholic bookshop.⁵⁴



Photograph 17. St. Stanislaus the Bishop, steel engraving [1891].

Source: National Library, <https://polona.pl/item/sw-stanislaw-biskup,NDc3MjQ0NDA/0/#info:metadata> [access: 28.12.2022].



Photograph 18. St. Stanislaus, engraving, 19th century.

Source: National Library, <https://polona.pl/item/s-stanislaw,NDc3MjQ0MjI/0/#info:metadata> [access: 28.12.2022].

The small sacral architecture, in addition to images of the Saviour, His Mother and the saints, included a variety of devotional inscriptions. These included invocations:

1. to God: "To the honour and glory of God", "THANK GOD A.D. 1850".
2. to the Son of God: "JESUS NAZARENE! HAVE MERCY ON US".
3. to Our Lady: "Under your protection we take refuge, most holy Mother of God", "Oh Mary, conceived without sin, pray for us, who have recourse to thee", "founders Marcin and Magdalena Przybyło, Holy Mary pray for us".
4. to St Stanislaus: "Saint Stanislaus pray for us that God may be gracious to us, Jesus of Nazareth have mercy on us".

⁵⁴ „Kalendarz katolicki krakowski na rok pański 1886”, Kraków 1886.

5. to God, Mary and the saints: “to the honour and glory of god and the Holy Virgin Mary”, “oh holy heart of Jesus, have mercy on us Mary without sin. oh holy heart of Jesus have mercy on us Mary without sin, pray for us”.

The inscriptions included a request for prayers for the founders: “FOUNDERS Jan and Petronella Giemz ask for a Hail Mary for the souls of the deceased to the Lord God”; “STANISŁAW AND MARYANNA LAMBERT FOUNDERS ask for a sigh”, “JAKUB CIURUŚ FOUNDER AND THE BROTHER KAZIMIERZ PRZYTOMNY ask for Angels’ salutation for the souls of the deceased”.

The dates, names and surnames of the founders, and sometimes the circumstances in which the chapels were built were inscribed on the pedestals (“MEMORIAL of the ESTABLISHMENT of the TEMPERANCE SOCIETY A.D. 1844”, “MEMORIAL of the Mission Mass for the 800th Anniversary of the Martyrdom of St. Stanislaus in 1879”.

Against the backdrop of the above devotional inscriptions, the inscriptions from the cross in Wokowice, founded by Wojciech and Teresa Kargol, stand out. The pedestal bears several invocations: “WOYCIECH AND TERESA KARGOL, FOUNDATORS, ASK FOR A SALUTATION FOR THE SOULS A.D. 1847”, “NOT TO US, OH LORD, NOT TO US, BUT TO YOUR NAME BE THE GLORY HERE AND EVERYWHERE FOR EVER”, “IF MUTUAL LOVE BETWEEN YOU DOES NOT ABOUND, YOU WILL NOT ENTER THE HEAVENLY KINGDOM”.

Based on an analysis of the objects themselves and the pledges to found them, it is possible to identify the names of the founders. However, it is more difficult to identify the names of the makers. In the case of structures from the early 19th century, the names of sculptors were unknown (probably local craftsmen). The creator of the shrines and figures from the turn of the 19th and 20th centuries was Wojciech Samek, a sculptor and stonemason from Bochnia.⁵⁵ He signed his works with his name. In the area of the parish of Szczepanów he was the creator of at least four structures (in Wokowice from 1896, in Łęki from

⁵⁵ Wojciech Samek (1861–1921) – sculptor, stonemason, owner of the Artistic Sculpture Works in Bochnia, established in 1885. His company made altars, pulpits, pheretrons, stucco work for facades and interiors of churches and tenement houses, sculptures, roadside figures, tombstones, stone plaques and epitaphs, and monuments. He worked mainly in the region of Bochnia, Brzesko, Tarnów and Dąbrowa Tarnowska, but he completed commissions throughout Galicia. His well-known works include the monument to the fallen insurgents of 1846 in the Gdów cemetery, and the monument to Tadeusz Kościuszko in Radłów. His parcels were valued, as evidenced by his awards: in 1894 and 1899 at the General National Exhibition, in 1905 at the National Exhibition in Tarnów. He advertised in the press, especially the daily and church press. *Z kraju*, „Nowiny” 1911, vol. 9, p. 2; P. Stachnik, *Rzemieślnik i artysta*, <https://dziennikpolski24.pl/rzemieslnik-i-artysta/ar/c3-2013882> [access: 19.12.2022].

1901, in Szczepanów from 1909, in Szczepanów from around 1920, but the work was undertaken already in 1914). The archives of the village of Wokowice kept in the local memorial room have preserved a book of income and outgoings of the commune loan fund. The books contains the information that as a result of the resolution of the commune council of 28 March 1896, the amount of 30 zlotys was transferred as a deposit for the construction of the chapel, and in July another 70 zlotys were paid for the same purpose.⁵⁶ It is worth mentioning that the artist from Bochnia was also the creator of one of the altars in the parish church in Szczepanów.



Photograph 19. Cross-figure of the Wokowice commune. Foundation from 1896 at the entrance to the village from the direction of Szczepanów.

Source: photograph from the collection of T. Kargol.

⁵⁶ Regional Chamber “Niezapominajka” in Wokowice; Revenue and expense ledger of the communal loan fund in Wokowice.

Conclusions

The shape, construction material, motivations and religious references of the small sacral architecture in the Szczepanów parish did not differ from structures of this type in the whole diocese. They were built of wood and stone. The founders were guided by religious motives, asking for God's protection or giving thanks for favours already received. Against the background of the whole diocese, the parishioners of St. Stanislaus stood out with a special cult of their great compatriot, St. Stanislaus.

Shrines, statues and crosses sacralised space. They were erected along roads, at crossroads, in places associated with historical events or figures. When erected on an individual plot of land, in front of somebody's house, they protected against evil. When placed in the centre of a village or on its border, they protected the whole village. In Szczepanów, a statue of St. Florian was placed in the centre, on the square. A market square is a central space characteristic of towns. The market square in Szczepanów is a remnant of the 18th century unsuccessful foundation of the town by its owner Stanisław Lubomirski. In Wokowice, in the centre of the village, it is possible to find a chapel from 1846. In the following decades the spatial layout of the village changed and this structure lost its unique location. From the 18th century to the present day, wayside crosses and chapels have stood in the same places, built anew or renovated by successive generations.

The tradition of erecting chapels, statues and wayside crosses continued in the decades after 1918. They were founded by private individuals on domestic properties and communes at village boundaries or in village centres. They were dedicated to Jesus Christ, Mary and St. Stanisław Szczepanowski.

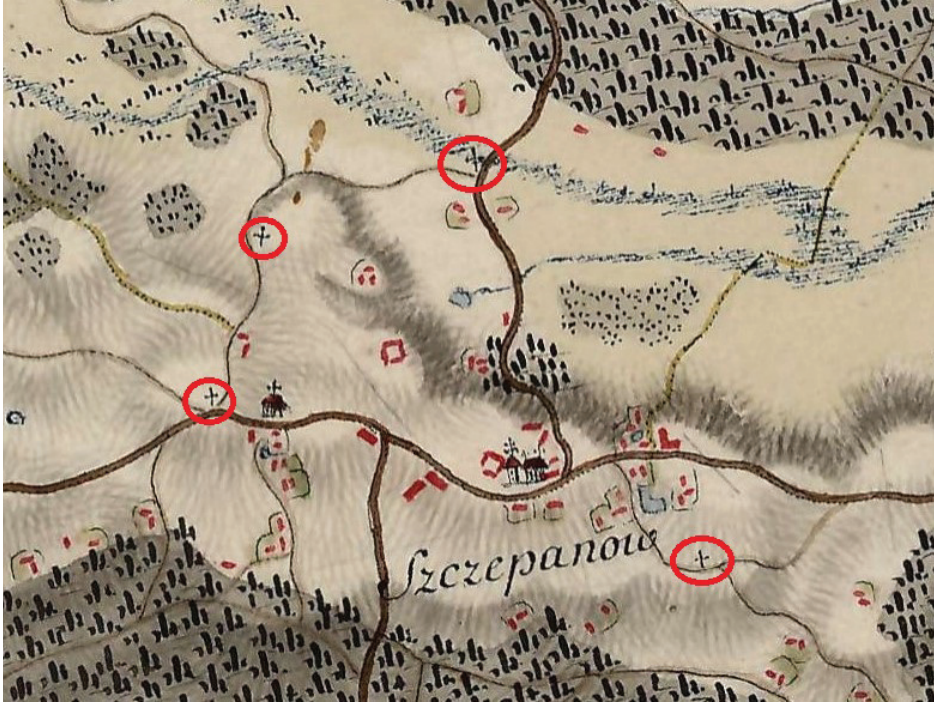


Photograph 20. Chapel with a statue of St. Stanislaus founded by Sterkowiec residents in 2019.

Source: photograph from the collection of T. Kargol (2022).

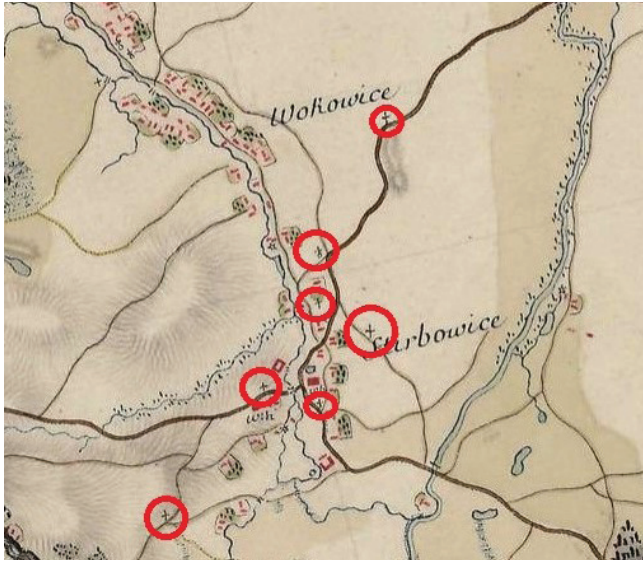
Annexes

Annex 1. Cartographic sources



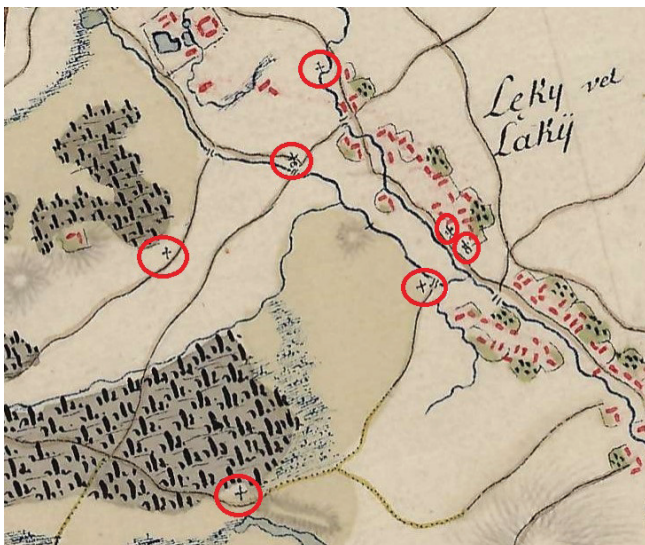
1. Shrines, figures and crosses in the village of Szczepanów on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (the so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



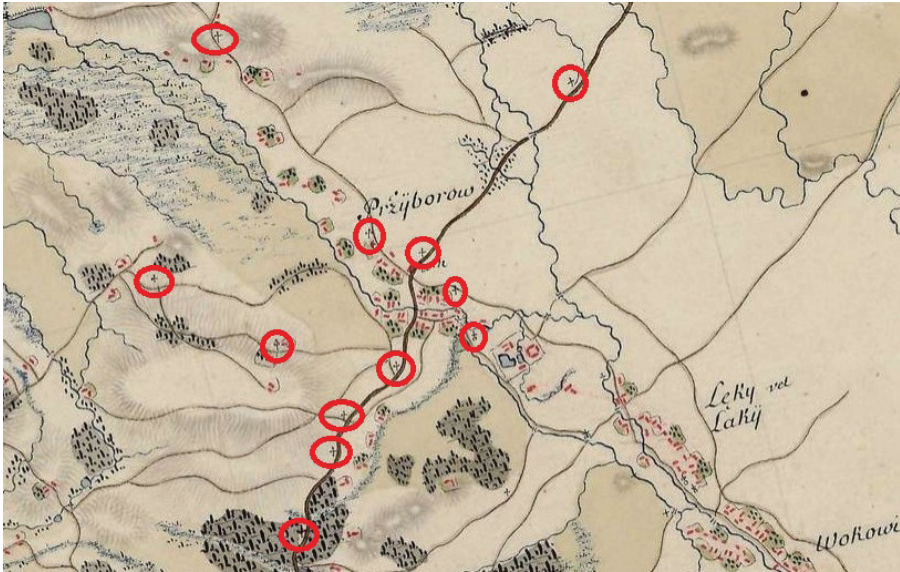
2. Shrines, figures and crosses in the villages of Wokowice and Sterkowice on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (the so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



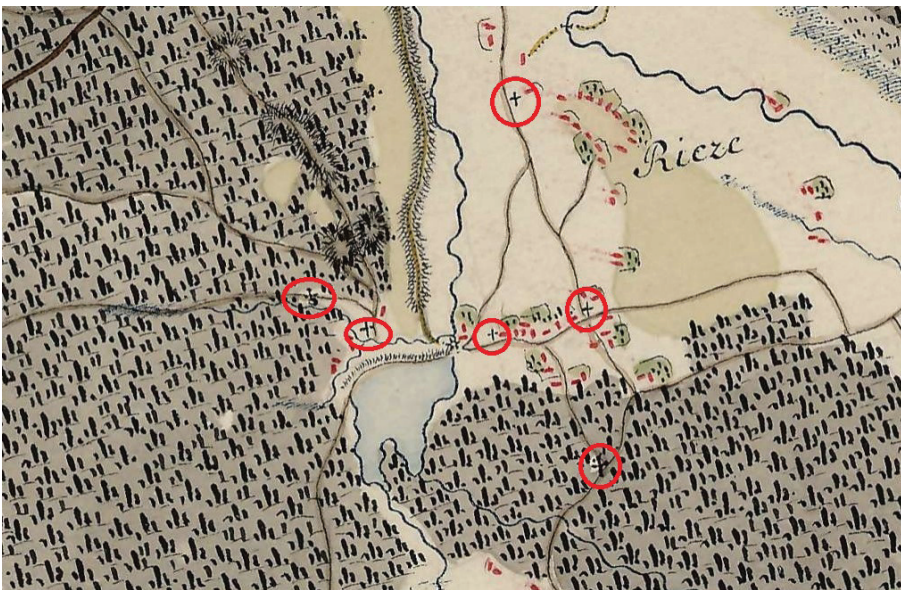
3. Shrines, figures and crosses in the village of Lęki on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (the so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



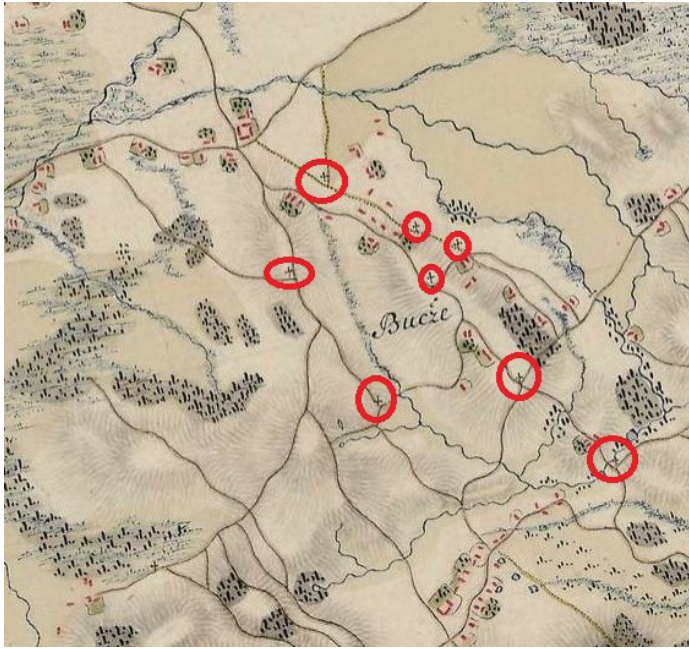
4. Shrines, figures and crosses in the village of Przyborów on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (the so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



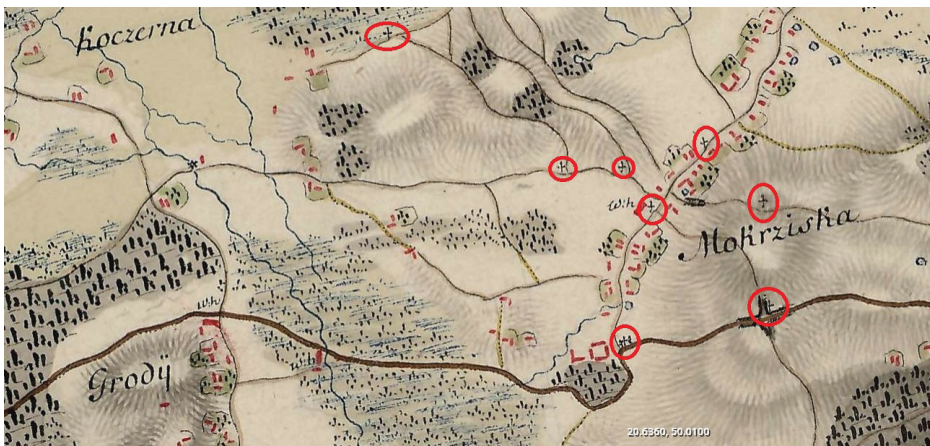
5. Shrines, figures and crosses in the village of Rudy–Rysie on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (the so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



6. Shrines, figures and crosses in the village of Bucze on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (the so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



7. Shrines, figures and crosses in the village of Mokrzyńska on a topographic map of Galicia (1779–1783) from the War Archive in Vienna (so-called Mieg map).

Source: <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicia>



8. Shrines, figures and crosses in the village of Szczepanów on the cadastral plan of the village.

Source: National Archives in Kraków, Galician Cadastre, ref. 3393. Number 1. denotes the chapel at the place of birth of St. Stanislaus (see photographs no. 4 and 5). Number 2. denotes the statue of St. Florian in the market square (see photograph no. 12).



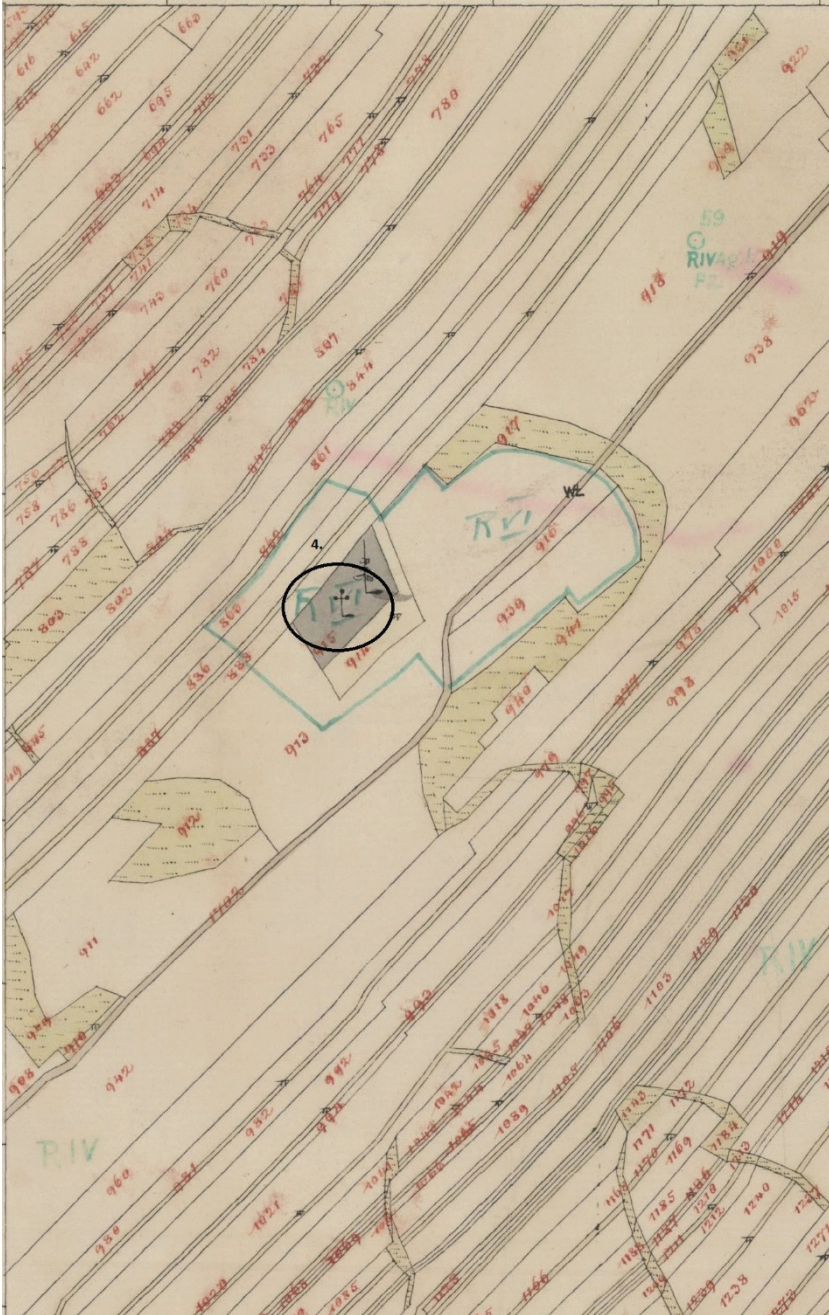
9. Shrines, figures and crosses in the village of Szczepanów on the cadastral plan of the village.

Source: National Archives in Kraków, Galician Cadastre, ref. 3393. The number 3 is marked with a statue by the road leading to Sterkowice, probably the statue of Virgin Mary Immaculately Conceived, founded in 1864, refers to this location (see photo No. 11).



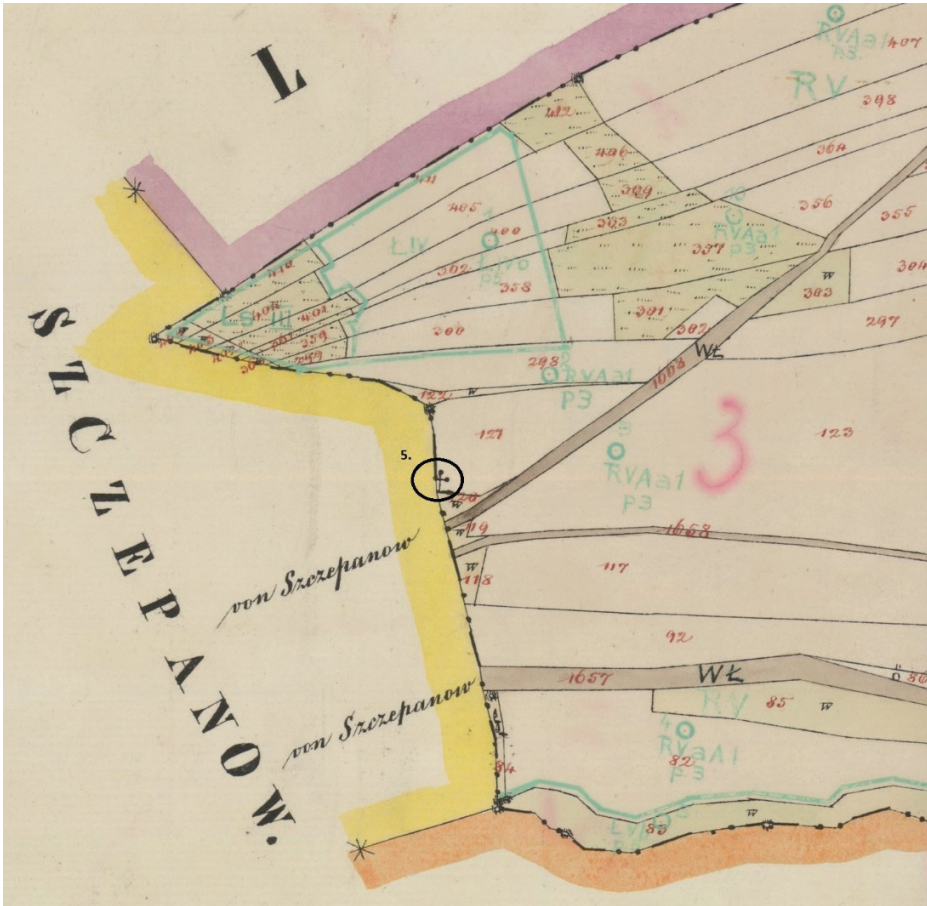
10. Shrines, figures and crosses in the village of Wokowice on the cadastral plan.

Source: National Archives in Kraków, Galician Cadastre, ref. 3398. Number 1. denotes the figure by the road leading from Szczepanów, in this place there is a chapel founded by the community in 1896 (see photo No. 19). Number 2. denotes the cross founded by Wojciech and Teresa Kargol around 1847, still existing today (see photo No. 9). Number 3. denotes the present statue of Our Lady of the Rosary (see photograph No. 10), founded in the 1860s by Marcin and Magdalena Przybyło (see declaration No. 3 in the list of founders), replacing an earlier chapel/figure, dating from 1813 and probably marked on the cadastral plan.



11. Cross on the site of a cholera cemetery in the village of Wokowice.

Source: National Archives in Kraków, Galician Cadastre, ref. 3398. At present there is a metal cross there, funded by local inhabitants.



12. Cross/figure on the site called “Gallows”.

Source: National Archives in Kraków, Galician Cadastre, ref. 3398. At present there is a cross there, founded by Mikołaj and Marianna Chudyb in 1875 (see photograph no. 7 and declaration no. 4 from the list of founders).

Annex 2. List of declarations of foundations of chapels, statues and crosses from the archives of the parish of St. Mary Magdalene and St. Stanislaus in Szczepanów and the Diocesan Archives in Tarnów

No.	Year	Founder	Figure description	Location of the statue	Comments
1	2	3	4	5	6
1.	1863	Maciej Bujak	stone statue of Jesus of Nazareth	Sterkowiec, on the land of Bujak on the road from Wokowice to Brzesko, on the border of the Wokowice and Sterkowiec communes	Farmstead owner, house number 9 in Sterkowiec
2.	1868	Stanisław and Marianna Komęż		Łęki, plot no. 68	certificate of authority of the commune of Łęki
3.	1868	Marcin and Magdalena Przybyło	statue of Our Lady of the Rosary	Wokowice, plot no. 24	
4.	1875	Mikołaj and Marianna (née Budzioch) Chudyba	stone statue of „Lord Jesus on the Cross”	Wokowice, on the land of Jan Gniewiński, by the road from Wokowice and Łęki to Szczepanów, between the boundaries of the villages of Wokowice and Szczepanów	owners of a 12-morgen farm, house number 7 in Wokowice
5.	1876	Jędrzej and Gertruda Wielgosz	stone statue, „Cross with the Lord Jesus”, Virgin Mary, St. John, Mary Magdalene, and below St. Stanislaus, St Andrew, Gertrude	Mokrzyska, inscription no. 79, in place of a wooden Divine Passion statue which was beyond repair	
6.	1876	Stanisław and Marianna Smojda	Stone statue of the crucified Jesus Christ, below the cross the Virgin of Sorrows and St. John, below (on the pillar?) St. Stanislaus, St. Vincent and the Angels	Przyborów, on the land of Jan Maślanka, at the crossroads of the roads to Przyborów and to Buczyna, on the site of a decayed wooden statue of the so-called „Divine Passion”.	owners of the farm no. 762

1	2	3	4	5	6
7.	1877	Joseph and Rozalia Przybyło	a stone statue ,depicting the crucified Lord Jesus', on the sides of the cross a ,statue' of the Virgin Mary, St. John and, under the cross, Mary Magdalene, on the pillar in front Our Lady of the Rosary, on the right St. Joseph, on the left St. Rosalia	Mokrzyska	
8.	1878	Jędrzej and Katarzyna Cisak	a stone statue ,depicting the crucified Lord Jesus', on the sides of the cross the statue of the Virgin Mary and St John, at the foot of the cross St Mary Magdalene, on the pillar in front the coronation of the Virgin Mary, on the right St Adalbert, on the left St Andrew	Mokrzyska, plot no. 325	
9.	1880	Franciszek and Marianna Legutko	stone statue of the crucified Lord Jesus, on the pillar in front Our Lady of Sorrows, on the right, St. Francis, on the left, St Matthias	Sterkowiec, on the founders' land at house number 26	
10.	1882	Agnieszka Koczwarą	Stone statue of Our Lady of the Rosary, on the right St. Dominic, on the left St. Teresa, on the pedestal St. Agnes, St Adalbert, St. Paul, St Victoria, Lord Jesus carrying the cross, St. Casimir	Borek, no. 95	
11.	1884	Stanislaw and Agnieszka Pluskwa	Stone statue of Our Lady of the Rosary, on the pillar in front St. Stanislaus, to the right St. Francis, to the left St. Agnes	Mokrzyska, on the founders' land	
12.	1885	Wojciech and Bronisława Kolodziej	Stone statue of Our Lady of the Rosary, on the pillar the Heart of Jesus, on the right St. Adalbert, on the left St. Bronislava, on the back St. Stanislaus	Szczepanów, plot no. 65	

1	2	3	4	5	6
13.	1885	Michał and Barbara Hamielec	Stone statue of the „crucified Jesus”, at the sides of the cross the statue of the Virgin Mary and St. John, at the foot of the cross St. Mary Magdalene, on the pillar in front Our Lady of the Rosary, on the right St. Barbara, on the left St. Catherine, below on the pillar St. Michael in front, St. Stanislaus on the right and St Lawrence on the left	Przyborów, no. 26	
14.	1885	Mikołaj and Marianna Chudyba	stone statue of Lord Jesus carrying the cross, on the front pillar Our Lady of the Rosary, on the right St. Stanislaus, on the left the Guardian Angel	Mokrzyska, plot no. 81	the duty of care for the statue was imposed on the owners of property No. 365 in Mokrzyska
15.	1886	Jan and Agnieszka Sowa	Stone statue of Our Lady of the Rosary, on the pillar St. Stanislaus in front, St. Agnes on the right, St. John on the left	Jodłówka, no. 83	
16.	1886	Stanislaw Budyn	stone statue of Our Lady of the Rosary, on the pillar in front St. Stanislaus, on the right St. Nicolas, on the left St Mary Magdalene	Łęki, no. 75	widower
17.	1886	Tomasz Swiercz	stone statue of „Our Lady Queen of the Sacred Heart”, on the pillar in front „The Blessed Virgin Victorious”, on the right St. Thomas, on the left St. Peter	Łęki, no. 78	
18.	1887	Authority of the Mokrzyska community (gromada)	stone statue of St. Stanislaus	„on Chrabski land”	

1	2	3	4	5	6
19.	1888	Franciszek and Marianna Kargol	Stone statue „Assumption of the Virgin Mary by Cherubs”	Łęki, parcel no. 148	the wife was already deceased at the time the declaration was made
20.	1892	Grzegorz and Marianna Lis	„stone statue of the Blessed Virgin Mary revealed at Lourdes”.	Mokrzyska, no 185	
21.	1892	Stanisław and Marianna Turlej	Stone statue of Our Lady of the Rosary	Łęki, no. 47	
22.	1893	Bartłomiej and Helena Styrn	stone statue of Our Lady of the Rosary, on the pillar St. Bartłomiej, St. Stanislaus, St. Michael, St. Helen	Bucze, plot no. 263	owners of a three-horse farm

Annex 3. Declaration of Wojciech and Bronisława Kołodziej, Szczepanów 18 X 1885, Diocesan Archive in Tarnów, Local records, ref. LSXL, Szczepanów 1851–1910

“We, the undersigned Wojciech and Bronisława Kołodziej, declare that we undertake to erect, at our own expense, a stone statue on our land at no. 65 in Szczepanów, depicting the Holy Virgin of the Rosary, and below it, on a pillar in bas-relief, the Most Sacred Heart of Jesus, to the right of St. Wojciech, to the left of St. Bronisława, and at the back of St. Stanisław. Below on the pillar in bas-relief in front is the Sacred Heart of Jesus, on the right St. Adalbert, on the left St. Bronislava, and on the back St. Stanislaus.

We undertake that we will take care of and respect the statue until our death, and that in case of any damage, whether due to minor or major accidents, we will restore it to its original condition; we pass this obligation on to our descendants and heirs, who will inherit our property currently located at No. 65 in Szczepanów.

Having read this declaration, we consider it to be valid and confirm it with our signatures.

In Szczepanów on 18 October 1885.

Head of commune (gmina)

Stamp of Szczepanów Commune

Jan Zachara

Wojciech Kołodziej
x Bronislawa Kolodziej

Adam Marzec

witness

x Szymon Zachara”

References

Sources

Archives and libraries

Central Archives of Historical Records

Potocki Archive of Łańcut, ref. 110/13, 110/19, 111/1.

National Archives in Krakow

Galician Cadastre, ref. 146, 174, 221, 235, 247, 3393, 3398.

Diocesan Archives in Tarnów

Local records, ref. LSXL, Szczepanów 1851–1910.

Dean's Visitation, Wojnicz Deanery, ref. XVIII/1.

Canonical Visitations, ref. V/4.

Brotherhoods, ref. BS, vol. X, no. 2.

Archive of the Parish of St. Mary Magdalene and St. Stanislaus BM in Szczepanów

Declarations from parishioners regarding the erection of roadside statues.

Materials on the activities of fraternities and associations (membership lists, correspondence, leaflets).

Regional Chamber Niezapominajka [Forget-me-not] in Wokowice

Income and expenditure ledger of the communal loan fund in Wokowice.

Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv

fond 19: Josephine Cadastre, description 1, case 320.

fond 146: Galician Governorate, description 20, case 263.

Printed sources

Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis, Tarnów 1845. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis*, Tarnów 1879. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Tarnoviensis*, Tarnów 1912.

Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski, tłumaczyła z języka łacińskiego J. Pleziowa, oprac. i wstępem opatrzył M. Plezia, Warszawa 1987.

Skarga Piotr, *Żywoty świętych polskich*, Kraków 2000.

„Kalendarz katolicki krakowski na rok pański 1886”, Kraków 1886.

Press

„Gazeta Kościelna”, no. 18, 3 V 1936, pp. 217–218.

„Ojczyzna”, no. 13, 29 III 1914, p. 149, no. 17, 26 IV 1918, p. 219.

„Targowisko”, no. 36, 4 X 1912, p. 2.

Frankowski W., *Pamiętki w Piotrawinie*, „Przewodnik Katolicki” 1929, vol. 35, no. 18, pp. 3–4.

Katedra na Wawelu, „Krakus” 1894, vol. 4, no. 19, p. 3.

Święty Stanisław, „Niedziela” 1884, vol. 1, no. 19, 11 V 1884, p. 2.

Z kraju, „Nowiny” 1911, vol. 9, p. 2.

Studies

Bujak A., *Patron. 750. rocznica kanonizacji św. Stanisława*, tekst K. Czyżewski, Kraków 2003.

Czechowicz J., *Rozbudowa świątyni. Nowa przestrzeń sakralna na kanwie dawnego układu wybranych kościołów Małopolski*, Kraków 2018.

Czechowska C., *Towarzystwa wstrzemięźliwości w diecezji tarnowskiej za rządów biskupa J.G. Wojtarowicza (1844–1850)*, Lublin 1981.

- Galicja na józefińskiej mapie topograficznej 1779–1783*, vol. 2, part A, B, section 31–52, ed. W. Bukowski, B. Dybaś, Z. Noga, Kraków 2013.
- Hochleitner J., *Kapliczki Warmii południowej. Przydrożne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji*, Olsztyn 2004.
- Kapliczki, figury i krzyże przydrożne na terenie diecezji tarnowskiej*, ed. ks. J. Rzepa, part 1: *Tekst*, Tarnów 1983.
- Kornecki M., *Dawne drewniane kościoły i dzwonnice w diecezji tarnowskiej*, Tarnów 1986.
- Kumor B., *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985.
- Kuprjanik S., *Mała architektura sakralna na Warmii do 1945 roku ze szczególnym uwzględnieniem kapliczek*, Olsztyn 2016.
- Mała architektura sakralna Kaszub. Perspektywa antropologiczna*, ed. K. Marciniak, Gdańsk 2016.
- Matyas K., *Podania z Szczepanowa rodzinnej wioski św. Stanisława*, Kraków 1895.
- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
- Ortman A., *Przydrożne znaki pobożności ludowej na terenie dekanatu chojnickiego i parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Krojantach*, Bydgoszcz 2010.
- Platowska-Sapetowa I., *Artystyczne świadectwa kultu św. Stanisława Biskupa i Męczennika w archidiecezji przemyskiej i w diecezji rzeszowskiej* [in:] Ks. B. Przybyszewski i Współautorzy, *święty Stanisław Biskup Męczennik. Sprawa Świętego Stanisław. Biografia. Legenda. Kult. Ikonografia. Polemika z Gerardem Labudą*, ed. I. Platowska-Sapetowa, Rzeszów–Łańcut 2005.
- Rączka J.W., *Krzyże nagrobne, kapliczki i figury w malej architekturze krajobrazu Krakowa i okolic*, Kraków 2002.
- Szaszkiewicz M., *Współczesne intencje stawiania kapliczek na Pomorzu – analiza wyników badań terenowych* [in:] *Mała architektura sakralna Kaszub. Perspektywa antropologiczna*, redakcja Katarzyna Marciniak, Gdańsk 2016.
- Szydłowski T., *Ruiny Polski*, Kraków 1919.
- Szymańska M., Szramkowska-Strugała M., *Okienka Matki Boskiej. Mała architektura sakralna powiatu bocheńskiego. Inwentaryzacja i opisy krzyży, kapliczek przydrożnych oraz elementów architektonicznych budynków mieszkalnych związanych z kultem religijnym na obszarze powiatu poznańskiego*, Kserowo 2015.
- Wypych P., *Kapliczki, krzyże i figury przydrożne województwa łódzkiego*, Łódź 2020.
- Zawadzka I., *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne w powiecie bocheński*, Bochnia 2005.

Online sources

- Figury i kaplice*, <https://old.bazylikaszczepanow.pl/parafia/koscioly-szczepanowskie/figury-i-kaplice/> [access: 18.12.2022].
- Galicja and Bucovina (1861–1864) – Second military survey of the Habsburg Empire*, <https://maps.arcanum.com/en/map/secondsurvey-galicja/?layers=11&bbox=2656387.380109092%2C6412275.825840276%2C2692752.296315765%2C6424773.2799649015> [access: 18.12.2022].
- Galizien und Lodomerien (1779–1783) – First Military Survey*, <https://maps.arcanum.com/en/map/firstsurvey-galicja/?layers=144&bbox=2658183.650273839%2C6414173.700986804%2C2694548.566480512%2C6426671.15511143> [access: 18.12.2022].
- Stachnik P., *Rzemieślnik i artysta*, <https://dziennikpolski24.pl/rzemieslnik-i-artysta/ar/c3-2013882> [access: 19.12.2022].
- Orda N., *Szczepanów (Galicja)*, litografia, Warszawa 1873–1883, Jagiellońska Biblioteka Cyfrowa, <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/239545/edition/227915/content> [access: 29.12.2022].

Św. Stanisław Biskup, staloryt [1891], Biblioteka Narodowa, <https://polona.pl/item/sw-stanislaw-biskup,NDc3MjQ0NDA/0/#info:metadata> [access: 28.12.2022].

Św. Stanisław, grafika, XIX w., Biblioteka Narodowa, <https://polona.pl/item/s-stanislaw,NDc3MjQ0MjI/0/#info:metadata> [access: 28.12.2022].

Przydrożne kapliczki jako formy religijności na przykładzie parafii w Szczepanowie w XIX w.

Streszczenie

W artykule omówiono rolę przydrożnych kaplic, figur i krzyży w życiu religijnym parafii w Szczepanowie. Wykorzystując źródła rękopiśmienne z archiwum parafialnego, źródła kartograficzne oraz obiekty wolnostojące, udało się ustalić liczebność, rozmieszczenie i funkcje małej architektury sakralnej. W XIX w. odnotowano kilkadziesiąt obiektów fundowanych przez mieszkańców i gminy jako dziękczynienie za łaski oraz jako upamiętnienie miejsc związanych z kultem św. Stanisława. Wśród motywów religijnych przeważały Męka Pańska, Matka Boża i święci: patronowie fundatorów oraz św. Stanisław Szczepanowski, ukazywany jako biskup dokonujący cudu wskrzeszenia zmarłego rycerza Piotra (Piotrowina).

Słowa kluczowe: religijność, kapliczki, krzyże, Szczepanów, św. Stanisław BM

**Katarzyna Thomas**

ORCID: 0000-0003-3602-615X

(Badacz niezależny, Ariel University, Izrael)

Wybrane religijne aspekty rozwoju społeczności żydowskiej Drohobycza w ostatnich latach monarchii Habsburgów

Artykuł jest próbą nakreślenia historii osadnictwa żydowskiego w Drohobyczu poprzez pryzmat działań prospołecznych. Przedstawia również ciąg wydarzeń związanych z życiem społeczności żydowskiej pod koniec panowania Habsburgów. Aktywność Żydów w mieście na czas wojny została zawieszona, a budynki użyteczności publicznej przejęły wojska rosyjskie i austriackie. Wiele z nich uległo zniszczeniu w stopniu, który wymagał pilnych i dużych nakładów finansowych. I wojna światowa pokazuje zniszczenie i jednocześnie rozpoczyna nowy rozdział w życiu społeczności żydowskiej Drohobycza.

Słowa kluczowe: Drohobycz, Żydzi, dobroczynność, przemysł naftowy, judaizm

Na lwowskiej prowincji, u podnóża Karpat leży Drohobycz, niepozorne miasto, jakich wiele. Dziś w granicach Ukrainy, przed II wojną światową w obrębie II Rzeczypospolitej, a wcześniej w samym sercu Galicji Wschodniej. Drohobycz niezmiennie fascynuje naukowców z całego świata, w związku z tym jest przedmiotem licznych publikacji¹. Teoretycznie wiedza o historii miasta powinna być w dużej mierze wypełniona, jednakże wiele obszarów pozostaje niezbadanych. Przede wszystkim nie powstała dotychczas synteza historyczna miasta. Rozliczne publikacje książkowe i artykuły w przeważającym stopniu

¹ Wskazuję najważniejsze publikacje bez podawania szczegółowej bibliografii dotyczącej Schulza czy Franki. M. Mściwujewski, *Królewskie Wolne Miasto Drohobycz*, Lwów–Drohobycz 1929; tenże, *Z dziejów Drohobycza*, t. 1, Drohobycz 1935; tenże, *Z dziejów Drohobycza*, t. 2, Drohobycz 1939; *Narisi z istorii Drohobicza*, red. L. Tymoszenko, Drohobycz 2009; *Pinkas Hakehillot: Encyclopedia of Jewish Communities, Poland*, vol. II, published by Yad Vashem, Jerusalem 1980; *Sefer zikaron le-Drohobycz, Boryslaw ve-ha-seviva*, N.M. Gelber, Tel-Aviv 1959; W. Budzyński, *Miasto Schulza*, Warszawa 2005; tenże, *Schulz pod kluczem*, Warszawa 2001; tenże, *Uczniowie Schulza*, Warszawa 2011; S.S. Niciejca, *Kresowe Trójmiasto. Truskawiec – Drohobycz – Boryslaw*, Opole 2009.

dotyczą wąskiego zakresu tematycznego. Dominują prace z zakresu literaturoznawstwa dotyczące biografii Bruno Schulza oraz Iwana Franki lub odnoszące się do Zagłębia Naftowego w ujęciu gospodarczym. Świetnie odwzorowują je określenia, których często używa się przy opisach Drohobycza: „miasto Schulza”, „miasto Franki”, „kresowa Atlantyda”. Każde z tych określeń odnosi się do jakiejś części historii miasta, ale żadne osobno ani wszystkie razem nie definiują Drohobycza. W oczywisty sposób nawiązują do twórczości Schulza i Franki lub sentymentalnej podróży do lat dziecięcych, gdy wszystko było piękniejsze, połączonej z tęsknotą za utraconą bez troską lat szkolnych, pierwszych miłości, rodzinnej atmosfery w czasie świąt. Nieliczne wspomnienia odnoszące się do przedwojnia i czasów galicyjskich należą do osób uprzywilejowanych. Wielu doświadczyło jedynie biedy, walki o przysłowiowy grosz, brudu i braku perspektyw. W dotychczasowych pracach podejmowano różne tematy, jednakże najmniej miejsca poświęcono społeczności żydowskiej, która bez wątpienia stanowiła bardzo ważny element społecznej mozaiki miasta, a także znacząco wpłynęła na rozwój Drohobycza w wielu obszarach.

Żydowska społeczność Drohobycza jest najmniej zbadaną narodowością, która jednocześnie miała ogromny wpływ na rozwój miasta w kwestii kulturalnej, społecznej, a przede wszystkim gospodarczej. Pierwszych 50 lat XX w. jest okresem gwałtownych przemian w Galicji Wschodniej. Upadek monarchii habsburskiej, I wojna światowa, II wojna światowa były powodem zmian granic i powstawania nowych państw. Polacy i Ukraińcy uważali te terytoria za im należne, natomiast Żydzi zawsze stali pośrodku tego sporu, próbując wyjść z opresji mniej lub bardziej udolnie. Każda ze stron sporu traktowała ich podejrzliwie, jako element obcy, który do tej ziemi nie należy. Choćby z tego powodu warto przyrzeć się tej społeczności bliżej.

Najważniejszym zadaniem tekstu jest wskazanie przykładów rozwoju społeczności żydowskiej podyktowanych przekonaniem religijnym. Zamierzam bliżej przyrzeć się wybranym zagadnieniom, starając się uchwycić, jak religia wpływała na rozwój społeczności żydowskiej.

Do XIX w. Drohobycz wyróżniał się pośród innych miasteczek i wsi najsmaczniejszymi cebulami i salinami. Nie odróżniał się od podlowskiej prowincji zbyt wiele, było to miasto, jakich wiele w Galicji: senne, spokojne, ze skostniałą strukturą społeczną, bez atrakcji.

Dopiero odkrycie możliwości przetwarzania ropy naftowej spowodowało dynamiczny rozwój miasta na kilku płaszczyznach: biznesowej, społecznej i politycznej. Atrakcyjność Drohobycza wzrosła jeszcze bardziej wraz z rozwojem kolei transwersalnej, która skróciła dystans pomiędzy Drohobyczem a światem. Głównym celem rozwinięcia nitki kolejowej w tym kierunku była ropa, dzięki temu możliwości zaopatrzenia wzrosły. Przy okazji w końcu XIX w. rozwój

ruchu uzdrowiskowego przyczynił się do powstania Truskawca, jednego z popularniejszych kurortów II Rzeczypospolitej. W związku z powyższym wiek XIX jest wręcz przełomowym momentem w historii Drohobycza ze wszystkimi jego pozytywnymi i negatywnymi skutkami. Z jednej strony, wynalazek Jana Zeha, któremu w pracy pomagał Ignacy Łukasiewicz², zrewolucjonizował życie codzienne w Europie i przyczynił się do rozkwitu Drohobycza. Z drugiej strony, tereny miasta i okolicy w początkowym okresie prosperity naftowej stały się miejscem czegoś na kształt „gorączki złota” w Stanach Zjednoczonych. Powstałe setki firm poszukiwały czarnego złota wszędzie, gdzie to możliwe. Sam proces wydobywania powodował liczne wypadki śmiertelne, dodatkowo często wykorzystywano naiwność przyjezdnych inwestorów poprzez sprzedawanie bezużytecznych skrawków ziemi. Przyspieszone przemiany społeczne, niewystarczająca infrastruktura, brak uregulowanego prawa pracy, szara strefa stały się nowym elementem życia codziennego.

Dziś pod pojęciem Zagłębie Drohobycko-Borysławskie rozumiemy także tereny wokół tych dwóch miast, pomniejsze miejscowości, w których prowadzono odwierty, jak również społeczność robotniczą zasilającą przemysł. Drohobycz pełnił rolę miasta powiatowego, z tego powodu stał się niejako stolicą administracyjną w rozumieniu organów państwa. Ponadto większość przedsiębiorstw naftowych wybierała to miasto jako siedzibę główną lub filię. Miasto oferowało wszelkie udogodnienia, których brakowało w Borysławiu, uznawanym za „galicyjskie piekło”³. Zatem, na drodze skokowego rozwoju Drohobycz zmienił się w miasto ukierunkowane na zaspokajanie potrzeb przemysłu z szeroką gamą usług, co przy okazji pobudziło rozwój społeczno-kulturalno-polityczny.

Nasuwa się zatem pytanie o społeczność żydowską i jej życie religijne na tle tychże przemian. Żydzi dominowali w przemyśle naftowym, tworząc sieć wzajemnych relacji biznesowo-towarzyskich. Badania Władysławy Moskalets

² Wynalezienie sposobu destylacji ropy naftowej jest zasługą dwóch drohobyckich Żydów: Abrahama Schreiner a i Lejba Stiermana. Po wielu niepowodzeniach i kłopotach prawnych Schreiner zdecydował się sprzedać swoje doświadczenia w postaci kilku beczek destylowanej ropy właścicielowi apteki we Lwowie Piotrowi Mikolaschowi. Jan Zeh oczyścił i poprawił parametry destylatu, aż uzyskał materiał o najlepszych właściwościach. W pracy pomagał mu Ignacy Łukasiewicz, którego uważa się za ojca przemysłu naftowego, choć to Zeh opatentował wynalazek i wykonał dużą część prac. J. Zeh, *Pierwsze objawy przemysłu naftowego w Galicji*, „Czasopismo Towarzystwa Aptekarskiego” [Lwów] 1889, nr 12, s. 203; M. Rosenberg, *Żyd pierwszym wynalazcą destylacji ropy* [w:] *Almanach i leksykon żydostwa polskiego*, t. 2, Lwów 1938, s. 113; A.F. Frank, *Oil Empire. Visions of Prosperity in Austrian Galicia*, Harvard University Press 2005, s. 57. Zob. też: I. Schipper, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937, s. 439; W. Bonusiak, *Życie i działalność Ignacego Łukasiewicza*, Rzeszów 1985, s. 54.

³ B. Limanowski, W. Tetmajer, *Galicya przedstawiona słowem i ołówkiem*, Warszawa 1892, s. 62; M. Pollack, *Po Galicji*, Wołowiec 2007, s. 41.

ukazują skalę dominacji Żydów wśród właścicieli przedsiębiorstw naftowych, którzy swoje działania z czasem rozszerzali na inne pola działalności gospodarczej, np. rozwijając sektor bankowy⁴. Impuls rozwoju gospodarczego wpłynął na zmiany w społeczeństwie, otwierając drogę ideom politycznym i religijnym w głąb galicyjskiej prowincji. W przypadku Żydów znaczenie tego procesu jest bardzo ważne, gdyż wpłynęło na sposób postrzegania religii w życiu codziennym.

Gmina żydowska w Drohobyczu należała do najstarszych gmin na Rusi Czerwonej. Pierwsze informacje o Żydach mieszkających w Drohobyczu pochodzą z 1404 r., gdy Żyd Wołczko, urzędnik królewski i pełnomocnik finansowy Jagiełły, stał się dzierżawcą żup solnych. Kolejni dzierżawcy żydowscy w XV i XVI w. należeli do utalentowanych przedsiębiorców cieszących się poważaniem króla z powodu reprezentowania interesów dworu⁵. Ich bezpośrednie działania gospodarcze prowadziły do stałego wzrostu liczby Żydów zamieszkujących saliny, a w samym Drohobyczu, podobnie jak w innych miastach Rusi Czerwonej, powstała ulica żydowska. Stefan Batory wydał w 1578 r. przywilej „de non tolerandis Judeis” zmuszający Żydów do opuszczenia miasta. Niedaleko za miastem Żydom udało się wydzierżawić od starosty tzw. łan starościński liczący około 30 morgów ziemi pod warunkiem uiszczania rocznej opłaty⁶. Dzierżawa miała na jakiś czas rozwiązać problem żydowski, nie zakładano jednak, że Żydzi pozostaną tam dłużej. Podskarbi Daniłowicz zaakceptował dzierżawę, ale nie zgodził się na założenie cmentarza żydowskiego. Niemniej jednak stało się to początkiem powstania dzielnicy żydowskiej Łan⁷. Spokój nie trwał długo, wkrótce wybuchło powstanie Chmielnickiego. W czasie jego trwania ucierpiało wiele miast i osad żydowskich, także dzielnica na Łanie została zniszczona. Szkody naprawiano długo, ale nie zniechęciło to Żydów do opuszczenia Łanu. Przeciwnie, w drugiej połowie XVII w. osiągnięto porozumienie z magistratem, ustanawiając warunki dzierżawy szynku i budowy kramów. Umowę wielokrotnie odnawiano. Jakub

⁴ W. Moskalets, *Jewish industrial elites in Drohobych and Boryslav, 1860–1900*, praca doktorska, niepublikowana, Kraków 2017; też, *Analiza sieci przedsiębiorców naftowych w roku 1906: rola przedsiębiorców żydowskich w rozwoju zagłębia boryslawsko-drohobyckiego* [w:] *O Drohobyczu, trójmieście i zagłębiu. Polsko-ukraińskie studia z socjologii historycznej*, red. J. Kurczewski, D. Wojakowski, L. Tymoszenko, Rzeszów 2016, s. 107–115.

⁵ M. Horn, *Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierwszej połowie XVII w.*, Warszawa 1975; tenże, *Żydowski ruch osadniczy w miastach Rusi Czerwonej do 1648 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 2; M. Bałaban, *Z historii Żydów w Polsce. Szkice i studia*, Warszawa 1920; I. Schipper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, Lwów 1911; M. Bersohn, *Dyplomatariusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)*, Warszawa 1910.

⁶ M. Mściwujewski, *Królewskie Wolne Miasto Drohobycz...*, s. 23.

⁷ J. Wikler, *Z dziejów Żydów w Drohobyczu*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” (dalej – Biuletyn ŻIH), 1969, nr 71–72, s. 41.

Wikler w swojej analizie społeczności żydowskiej zauważa, że pomiędzy 1663 a 1685 r. liczba rodzin żydowskich zwiększyła się pięciokrotnie, z 15 do 70–80 rodzin⁸. W 1716 r. liczba rodzin rozrosła się do 203, w tym 100 w Drohobyczu⁹. Do głównych zajęć Żydów należały handel, аренда oraz szynkarstwo. Dzięki swojej mobilności żydowscy handlarze rozwinęli sieć kontaktów handlowych wykraczających poza Ruś. Drohobyccy kupcy docierali do Gdańska czy Frankfurtu, sprowadzając towary, na które było zapotrzebowanie. Handlowano wówczas wszystkim, produktami spożywczymi, ubraniami, obuwem, skórą, bydłem itd.¹⁰ Drohobycz należał do ważniejszych ośrodków handlu i wydobywania soli, w którym zaopatrywali się handlarze z całej Rusi Czerwonej.

Społeczność Drohobycza tworzyło wiele narodowości, które w różnych okresach i z różnych pobudek przybywały, wzbogacając mieszaną kulturą okolicy. Autochtonna ludność ukraińska, nazywana wówczas Rusinami, żyła wspólnie z Polakami i przybyłymi w średniowieczu Żydami. Przez setki lat do tych trzech najliczniejszych nacji dołączali inni – Ormianie, Niemcy, Austriacy itd. Różnorodność etniczna bez wątpienia wpływała na wytworzenie się pewnej części kultury wspólnej dla wszystkich, a jednocześnie charakterystycznej tylko dla tego regionu. W Drohobyczu spośród wielu narodowości dominowały trzy: polska, żydowska i ukraińska¹¹.

W istocie społeczność żydowska stanowiła największą część ogólnej liczby mieszkańców Drohobycza. Na ogólną liczbę mieszkańców w roku 1910 wynoszącą 34 665, aż 15 313 stanowiły osoby wyznania mojżeszowego, następnie niżej plasowali się wyznawcy religii w obrządku rzymskokatolickim (11 890), zaś na trzecim miejscu w obrządku grekokatolickim (7 348). Zatem udział procentowy społeczności żydowskiej na tle ogólnej liczby wynosił 44,2% oraz odpowiednio 34,3% i 21,2% dla pozostałych dwu religii. Inne wyznania nie stanowiły istotnego komponentu dla zarysowania charakterystyki ludności miasta, wynosiły bowiem zaledwie 0,3% ogółu, w liczbach bezwzględnych 114 osób¹².

⁸ Tamże, s. 42.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Motylewicz, *Żydzi w miastach ziemi przemyskiej i sanockiej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Przemysł–Rzeszów 1993, s. 124.

¹¹ Często w odniesieniu do *Atlantydy* Chciuka podaje się za Marianem Hemarem cytata zamieszczony w książce: „Bohaterem książki jest najdziwniejsze miasto w Polsce, miasto jakby nie na serio, najbardziej w Polsce egzotyczne i najbardziej rodzime, miasto jak z farsy i operetki, miasto komik i przedmiot kawałów, miasto nagłych fortun i krachów, miasto defraudant i spekulant, półtora miasta, pół polskie, pół żydowskie i pół ukraińskie, miasto Drohobycz”.

¹² B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930, s. 114.

Statystyka ludności na podstawie wyznania nie jest doskonałym narzędziem do analizy relacji narodowościowych, ale najlepszym, jakim historycy dysponują. Dane statystyczne w odniesieniu do narodowości czy języka budzą wiele wątpliwości. Po pierwsze, pojęcie tożsamości narodowej należało do rozwijających się, dlatego wielu respondentów nie potrafiło jej samodzielnie określić. Dodatkowo uznanie języka ojczystego za główną podstawę badań w przypadku społeczności żydowskiej jest skazane na porażkę, bowiem Żydzi posługiwali się wieloma językami. Częściej w odniesieniu do Polaków czy Ukraińców możemy mówić o tożsamości narodowej korelującej z językiem ojczystym, jednak w aspekcie żydowskim sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Uznając liczby dotyczące języków jidysz i hebrajskiego, tracimy z pola widzenia szereg osób, które tymi językami nie posługiwały się w życiu codziennym na poziomie języka ojczystego.

Na tle analizy składu religijnego społeczności Drohobycza warto wspomnieć o migracjach wyznaniowych pomiędzy różnymi grupami. W judaizmie konwersje należą do rzadkości. Ponadto sam proces przyjmowania wiary wiąże się z długim i trudnym doświadczeniem, zanim sąd rabinacki uzna, że kandydat spełnia warunki i wyraża niezachwianą wolę bycia Żydem. Poczucie potrzeby zmiany konfesji jest poprzedzone osobistymi wyborami, które mogą mieć również negatywne konsekwencje. W kręgach ortodoksyjnych odejście od judaizmu wiąże się z porzuceniem dotychczasowego życia i środowiska, narażeniem się wprost na ostracyzm społeczny. W skali liczb migracje międzywyznaniowe nie stanowiły poważnej kwestii społecznej, raczej na tle wzajemnych relacji wzbudzały emocje. „Podkradanie dusz” znacznie częściej obserwowano pomiędzy obrządkiem rzymskokatolickim i greckokatolickim¹³. Oba wyznania, bliższe sobie rytuałem i rachubą czasu, jak również sposobem konwersji, sprzyjały migracjom międzyobrządkowym. Duże znaczenie wydaje się mieć podłoże romantyczne; związki małżeńskie mieszane lub takie, gdy jedno z małżonków opuszczało swoją cerkiew/kościół, nie należały do rzadkości.

Społeczność żydowska w Drohobyczu na początku XX w. była w pewnym sensie spadkobiercą nowych idei i prądów w judaizmie obserwowanych na przełomie wieków XVII i XVIII. Zapoczątkowany wówczas chasydyzm stopniowo przenikał społeczności żydowskie pod zaborami, docierając do najodleglejszych zakątków. Pierwsze wzmianki o chasydach w Drohobyczu pochodzą z końca XVIII w., wtedy bowiem rezydował w mieście rabin Izaak z Drohobycza, syn rabina Josefa – wyznawcy Baal Szem Towa¹⁴. Jego syn rabin Yehiel Michael,

¹³ Z. Budzyński, *Wspólnoty protonarodowe na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim). Przemiany tożsamości etnicznej na przełomie XVIII/XIX wieku [w:] O Drohobyczu, trójmieście i zagłębiu...*, s. 17–35.

¹⁴ *Sefer zikaron le-Drohobycz, Boryslaw ve-ha-seviva*, red. N.M. Gelber, Tel Awiw 1959, s. 22.

kaznodzieja ze Złoczowa, był jednym z najwybitniejszych uczniów Baal Szem Towa, którego późniejsza tradycja uznała za założyciela chasydyzmu polskiego.

Haskala (oświecenie) przygotowała grunt dla judaizmu reformowanego, który poza zmianami w obrębie religii inicjował bardziej liberalne podejście do liturgii, kultu synagogałnego, wprowadzenia modlitw i kazań w języku lokalnym. Rozwój przemysłu naftowego poniekąd był katalizatorem dla rozwoju postępowej społeczności w Drohobyczu. Liczne relacje handlowe z większymi ośrodkami miejskimi, w szczególności z Wiedniem, nie pozostawały bez wpływu na podejście do religii. Wielu majątnych Żydów wysyłało swoje dzieci na naukę do stolicy Austro-Węgier, bowiem wykształcenie świeckie otwierało nowe możliwości rozwoju, wyjścia poza getto skupione w dzielnicy żydowskiej kojarzonej z zacofaniem i ograniczeniami. Wprowadzenie języka lokalnego do liturgii budziło sprzeciw ortodoksów, podobnie jak posyłanie dzieci do szkół państwowych. Postępowi Żydzi zostawiali religię w domu i synagodze, oddzielając ją niejako od sfery publicznej, w której pragnęli uczestniczyć na równi z innymi. Wielu Żydów nie znało języków żydowskich, dlatego w statystykach spisowych brak jest znacznej części osób, które uważały się za Żydów w sensie religijnym, lecz ich tożsamość narodowa nie była jednoznaczna. Przemiany doby autonomii Galicji, w tym ustanowienie języka polskiego urzędowym, polonizacja edukacji przyczyniły się do wzrostu znajomości języka polskiego wśród Żydów z Drohobycza.

Gmina drohobycka za sprawą rabina Abrahama Jacoba ben Feiweł Horszowskiego, który sprawował urząd w latach 1825–1841, stała się jednym z miejsc, gdzie nie dochodziło do sporów pomiędzy ortodoksami, chasydami i maskilami. Rabin doskonale potrafił łagodzić konflikt, skupiając się na rozwoju gminy i podległych jej instytucji. Również jego syn Eliahu Horszowski uznawany był za osobę praktyczną i bezstronną w sprawach ogólnych. Z tego powodu, po kilku latach sprawowania urzędu rabina przez chasyda Eliezera Nissana Teitelbauma, właśnie Horszowskiemu powierzono rolę, którą pełnił 27 lat, do śmierci w 1883 r.¹⁵

Trudno ocenić, jak liczbowo przedstawiała się społeczność postępową w porównaniu do innych grup. Wiemy natomiast z niedokładnych danych, że społeczność żydowska stanowiła bardzo zróżnicowaną wewnętrzną grupę. W 1860 r. istniały już dwie duże synagogi i 24 domy modlitwy¹⁶; dość dużo, zważywszy, że w 1869 r. Drohobycz liczył 16 880 mieszkańców, w tym 8 055 wyznania mojżeszowego, czyli prawie 48% ogólnej liczby mieszkańców¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 27–28.

¹⁶ *Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities, Poland*, vol. II, Yad Vashem, Jerusalem 1980, s. 160–171.

¹⁷ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa 1880–1914, s. 154.

Wśród domów modlitwy znalazły się okazałe budynki i chasydzkie *klojz*, nieco schowane w pomieszczeniach domów prywatnych, oraz pomniejsze domy modlitwy organizowane przez grupy zawodowe.

Życie religijne regulowane prawem żydowskim wynikającym bezpośrednio z Tory w formie 613 przykazań (*micwot*) obejmuje każdą dziedzinę życia, od przygotowania pokarmów, przestrzegania szabatów, po regulacje związane z życiem intymnym. Jednym z istotniejszych jest udzielanie jałmużny, szerzej, pomocy materialnej w różnorodnej formie. Dobroczynność ukryta pod hebrajskim słowem *cedaka* oznacza sprawiedliwość odnoszącą się do przepisów, których celem jest ochrona jednostki ludzkiej. Dobroczynność powinna być uczynkiem niewymuszonym i niewpływającym na własne poczucie samozadowolenia. Drugim określeniem używanym do opisu dobroczynności jest hebrajski *Gemilus Chesed* (dobry uczynek), którego zakres jest szerszy niż wymienionej wyżej cedaki, odnosi się bowiem nie tylko do pomocy pieniężnej, lecz również form pomocy niematerialnej, jak odwiedzanie chorych, gościnność, grzebanie zmarłych, pomoc ubogim itd.

Rozwój przemysłu, poprawa statusu prawnego Żydów wpłynęły na rozwój społeczności żydowskiej, zwiększając stopniowo przewagę postępców nad ortodoksami. Zasoby finansowe gminy nie pozwalały na rozwinięcie zaplecza pomocowego dla potrzebujących. Postępowi Żydzi w pewnym stopniu łączyli tradycję z nowoczesnością, kult religijny z możliwościami i wyzwaniem tamtych czasów. Nie mamy wiedzy, jak dużą grupę tworzyli postępcy, nie możemy również oszacować ich wpływu na społeczność żydowską Drohobycza. Możemy natomiast wskazać przedsięwzięcia, które inicjowali, określając kierunki rozwoju wynikające z potrzeb.

Jednym z inicjatorów szerszej działalności dobroczynnej był Aszer Zelig Lauterbach, urodzony w 1826 r. w Drohobyczu, syn handlarza solą. Jak napisał w swojej autobiografii, dom jego ojca był otwarty „dla mądrych i rozumiejących mądrość”¹⁸. Lauterbach po uzyskaniu wykształcenia w języku niemieckim zajął się handlem, jednak największy sukces finansowy przyniosły mu udziały w firmie Gartenberg, Goldhammer i Lauterbach zajmującej się produkcją wosku i świec. Już jako jeden z najbogatszych w Drohobyczu zakupił kamienicę w rynku, zajął się filantropią i podróżami po Europie. Lauterbach nie tylko ufundował szpital, ale również zajmował się rozwojem religijnym, założył synagogę oraz stowarzyszenie *Ischre Leb* o charakterze religijno-pomocowym¹⁹. Lauterbacha opisywano jako maskila, choć jak podaje Moska-

¹⁸ V. Moskalets, *Jewish industrial elites in Drohobych and Boryslav, 1860–1900*, niepublikowana praca doktorska, Kraków 2017, s. 182.

¹⁹ „Chwila” 1938, nr 1069, wyd. wieczorne, s. 10; DALO, f. 1, op. 53, spr. 873, k. 2–9; S. Lauterbach, *Mincha Belilu*, Drohobycz 1902.

lets, wybór języka hebrajskiego w pismach publicystycznych i naukowych był stosunkowo powszechny wśród zwolenników Haskali w II połowie XIX w. Stwierdzenie odnosi się do działalności publicystycznej, bowiem poza działalnością biznesową Lauterbach był pisarzem, autorem szkiców, komentarzy biblijnych i talmudycznych²⁰. Postać Zeligą Lauterbacha ukazuje w pewnym stopniu rozwój nurtów postępowych oraz samo rozumienie postępu przez ówczesnych Żydów. Rozwój, jaki propagowali postępowi Żydzi, w oczach ortodoksji uważany był za sprzeniewierzenie się nie tylko zasadom wiary, ale żydowskiej tradycji. Obawiano się, że świat świecki zbyt przeniknie do świata religijnego i w efekcie spowoduje osłabienie znaczenia religii w życiu Żydów. Liberalizacja liturgii, wprowadzenie muzyki, języka lokalnego, jak pokazuje biografia Lauterbacha, nie oznaczała jednak odejścia od religii ani zminimalizowania jej znaczenia dla rozwoju duchowego.

Wspomniany współnik Zeligą Lauterbacha – Mojżesz Gartenberg należał do bardzo hojnych osób, dzięki którym wielu potrzebujących otrzymało pomoc. Mojżesz założył z żoną Otylią Fundację imienia Mojżesza i Otylii Gartenbergów, która dokonała sfinansowania Domu Starców wybudowanego w 1888 r. Kwotą 100 000 złr. Gartenberg wsparł budowę domu, z założenia dla starców wszystkich wyznań²¹. W praktyce dom użytkowali Żydzi z podziałem na płcie w osobnych skrzydłach. W pomieszczeniach znajdowała się także postępową synagoga²². Dom Starców nie należał do gminy, zarządzali nim kuratorzy. W akcie fundacyjnym określono, że dopiero po ustaniu kurateli gmina żydowska przejmie budynek na własność²³. Wybuch I wojny światowej doprowadził w szybkim czasie do zaniedbania budynku do tego stopnia, że groziło mu zawalenie. Dopiero pertraktacje gminy żydowskiej z bezpośrednimi spadkobiercami Gartenbergów z Wiednia spowodowały przeniesienie własności na gminę. W dwudziestoleciu międzywojennym całość finansowania odbudowy i funkcjonowania Domu Starców spoczywała na gminie żydowskiej²⁴.

Działalność dobroczynna małżeństwa Gartenbergów sięga 1860 r., gdy wraz z innymi fundatorami, Zeligiem Lauterbachem i Ozjaszem Sternbachem, otwierali szpital na 12 łóżek²⁵. Potrzeba założenia szpitala, żeby zapewnić chorym należyłą opiekę, była paląca, bowiem szpital kahalny na Łanie w żaden

²⁰ V. Moskalets, dz. cyt., s. 183–184.

²¹ B. Limanowski, W. Tetmajer, *Galicja przedstawiona...*, s. 150.

²² V. Levin, *The History of the Jews of Drohobych [w:] Synagogues in Drohobych. Report by the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem*, Jerusalem 2000, s. 25, 79–90; „Chwila” 1930, nr 3878, s. 11.

²³ „Chwila” 1926, nr 2562, s. 8.

²⁴ CDIA, f. 701, op. 3, spr. 1654, k. 4, 10.

²⁵ J. Segal, *Gelengheitsrede bei Einwahrung des israelitischen Krankenhauses in Drohobycz am 8 Mai 1860*, Lemberg 1860, s. 10. Według Sprawozdania Przedłożenia Gminy

sposób nie zaspokajał potrzeb. Historia szpitala nie jest dokładnie znana, wiadomo jednak, że wspierało go stowarzyszenie założone pod koniec XIX w. Jeschurim – Töchter Jeschurims²⁶. Członkami stowarzyszenia były kobiety, które za główny cel swojej działalności obrały opiekę nad chorymi.

Podobnie rzecz się miała z opieką nad sierotami żydowskimi. Wysoka umieralność i bieda należały do głównych, choć nie jedynych przyczyn sierocstwa. Doskonały rozwój gospodarczy Drohobycza z perspektywy przeciętnego robotnika nie wyglądał już tak imponująco. Pomijając formy zatrudnienia, prawo pracy i marne wynagrodzenie, bardzo często dochodziło do wypadków śmiertelnych przy odwiertach i obróbce ropy. Przez ponad 50 lat wprowadzono wiele poprawek, zmodernizowano sztukę wydobywania, co jednak nie chroniło pracowników fizycznych w pełni. Powstała zatem potrzeba stworzenia dla sierot żydowskich miejsca, w którym mogłyby zostać otoczone opieką, nakarmione i przystosowane do życia. Budowę zainicjował Eliaszer Feuerstein, choć rzeczywisty trud nadzorczy przypadł jego synowi Jakubowi. Budowa i powstanie tej instytucji były wypadkową wysiłku wielu osób i darczyńców. Projekt architektoniczny stworzył inżynier magistratu, Franciszek Jelonek²⁷, zaś grunt pod budowę ofiarowała gmina żydowska. Już w sierpniu 1913 r. przyspieszono prace wykończeniowe, by przyjąć pierwszych 30 sierot. Oficjalne, bardzo uroczyste otwarcie inaugurujące działalność nastąpiło 18 stycznia 1914 r. Uczestniczyli w nim przedstawiciele władz lokalnych oraz goście, wśród których znalazł się hrabia Zamoyski ze Lwowa. Uroczystość uświetniło kazanie rabina dra Marguliesa wygłoszone w języku polskim, pieśni chóru studentów żydowskich oraz modlitwy w języku polskim i hebrajskim²⁸. Działalność Domu Sierot przerwała wojna, wojska rosyjskie urządziły w nim koszary, natomiast po przejściu przez wojska austriackie budynek pełnił funkcję szpitala wojskowego. Do społeczności żydowskiej powrócił dopiero w 1919 r., by ponownie spełniać cele, jakie pierwotnie zakładano²⁹.

Wysiłek budowy Domu Sierot ukazuje nie tylko skalę potrzeb, która jedynie wzrastała, a szybko okazało się, że pierwotny budynek nie jest w stanie pomieścić wszystkich dzieci. Działalność domu wykraczała poza granice Drohobycza, obejmując okoliczne miejscowości naftowe – Medenicę, Hubicz, Borysław, Tustanowice i Schodnicę.

Żydowskiej w Drohobyczu szpital żydowski został ufundowany w 1898 r. przez Otylię i Mojżesza Gartenbergów.

²⁶ DALO, f. 1, op. 53, spr. 204, k. 12.

²⁷ M. Mściwujewski, *Królewskie Wolne Miasto Drohobycz...*, s. 26.

²⁸ „Tygodnik Drohobycki” 1914, nr 4, s. 1.

²⁹ *Sefer...*, s. 97.

Dobroczynność w judaizmie ma dwojakie znaczenie, wykonywania dobrych uczynków oraz przywracania sprawiedliwości poprzez pomoc potrzebującym. Religia nie definiuje formy pomocy, bowiem możliwe są obie, materialna i niematerialna. Pierwsza wiąże się z datkami finansowymi, natomiast druga może mieć postać gościnności, odwiedzania chorych, grzebania zmarłych. Przez pojęcie potrzebujący rozumiemy zazwyczaj osobę gorzej sytuowaną, która wymaga wsparcia, jednakże judaizm postrzega osobę potrzebującą nie przez pryzmat statusu finansowego, ponieważ dobroczynność można rozpatrywać w wielu aspektach. Dobry uczynek (*gemilut chesed*) jest zasługą (*mitcwa*) osoby, która go czyni, służąc innym swoją osobą. W tym znaczeniu dobre uczynki sytuują się nad dobroczynnością materialną (*cedaka*).

W dotychczasowych rozważaniach próbowałam wskazać kierunki rozwoju religijnego społeczności żydowskiej głównie w odniesieniu do dobroczynności. Wydaje się, że ten kierunek ma ogromny potencjał wymagający dalszych badań. Wiele działań różnych grup w społeczności żydowskiej łączyło to samo prawo religijne, które w dużej mierze (w zależności od stopnia ortodoksji) wpływało bezpośrednio na czynności podejmowane na rzecz ogółu. Wpływ kultury w połączeniu z religią w środowisku nieżydowskim, jakim był Drohobycz, przyczyniał się do zwiększenia alienacji z ogółu społeczeństwa, zamykając Żydów w gettach bez murów.

Drohobycz na początku XX w., gdy Austro-Węgry chyliły się ku upadkowi, nadal należał do miast rozwijających się nie tylko pod względem infrastruktury, kultury, ale także intelektualnym. Bez wątplenia przemysł naftowy spowodował ogromne zainteresowanie Drohobyczem, a w konsekwencji powstanie dużej ilości firm i fabryk wydobywających ropę naftową i poddających ją obróbce. To z kolei przyczyniło się do szerszych kontaktów biznesowych z mieszkańcami Europy Zachodniej oraz tamtejszymi gminami żydowskimi. Nie ulega wątpliwości, że w części bliżej nieokreślonej Żydzi drohobycy uważali wykształcenie świeckie za konieczne do partycypowania w społeczeństwie wielonarodowym. Choć ortodoksja żydowska uznawała ten pogląd za zagrożenie, korzystała niejako z owoców jako beneficjenci szpitala czy Domu Starców.

Jak już wspomniano, dzieci i osoby starsze stanowiły dla społeczności żydowskiej grupy największej troski. Na tym tle osoby ze środowiska postępowego najbardziej przyczyniły się do poprawy sytuacji potrzebującym, szczególnie wiele uwagi poświęcono dzieciom. Bryła domu dla sierot należała do imponujących w czasie jej powstania, dwupiętrowy budynek miał zapewnić dzieciom bez rodziny przysłowiowy wikt i opierunek, a przy okazji kształcić w duchu współczesności ulegającym wpływowi polonizmu. Miało to zapewnić wychowankom lepszy start w dorosłość. Wskazane wyżej działania kierowano w pierwszej kolejności do społeczności żydowskiej, jednak nie ulega wątpliwości, że szpital

przyjmował również nieżydowskich pacjentów. W odniesieniu do pozostałych instytucji tej praktyki raczej nie stosowano.

Wiek XIX w Drohobyczu, podobnie jak w większej skali europejskiej, był czasem przemian, które wpłynęły na kształt społeczności żydowskiej, odzwierciedlając różnice i poglądy na kwestie asymilacji czy tożsamości. Obie przyczyny, nałożywszy się na siebie, pokazują bardzo interesujący obraz Drohobycza na tle zmian w Europie, a przede wszystkim lokalnie w kontaktach ze społecznością polską i ukraińską. Omawiane zagadnienia działalności religijnej Żydów w Drohobyczu określa cezura czasowa, jednak nowe kierunki rozwoju religijnego ulegały dalszym modyfikacjom. Budynki własne żydowskich instytucji w czasie wojny służyły wojskom okupującym miasto za szpital, magazyny, co w konsekwencji doprowadziło do ich dewastacji. W związku z powyższym koniec Austro-Węgier stanowi symboliczne zakończenie pewnej epoki w wymiarze lokalnym.

Bibliografia

Archiwa

- Derżawnyj Archiw Lwiwskiej Oblasti
DALO, f. 1, op. 53, spr. 873.
DALO, f. 1, op. 53, spr. 204.
Centralnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy u Lwowi
CDIA, f. 701, op. 3, spr. 1654.

Prasa

- „Tygodnik Drohobycki” 1914, nr 4.
„Chwila” 1926, nr 2562.
„Chwila” 1930, nr 3878.
„Chwila” 1938, nr 1069, wyd. wieczorne.

Opracowania

- Bałaban B., *Z historii Żydów w Polsce. Szkice i studia*, Warszawa 1920.
Bersohn M., *Dyplomatariusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)*, Warszawa 1910.
Bonusiak W., *Życie i działalność Ignacego Łukasiewicza*, Rzeszów 1985.
Budzyński W., *Miasto Schulza*, Warszawa 2005.
Budzyński W., *Schulz pod kluczem*, Warszawa 2001.
Budzyński W., *Uczniowie Schulza*, Warszawa 2011.
Budzyński Z., *Wspólnoty protonarodowe na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim). Przemiany tożsamości etnicznej na przełomie XVIII/XIX wieku [w:] O Drohobyczu, trójmieście i zagłębiu. Polsko-ukraińskie studia z socjologii historycznej*, red. J. Kurczewski, D. Wojakowski, L. Tymoszenko, Rzeszów 2016.
Chciuk A., *Atlantyda*, Londyn 1969.
Frank A.F., *Oil Empire. Visions of Prosperity in Austrian Galicia*, Harvard University Press 2005.
Horn M., *Żydowski ruch osadniczy w miastach Rusi Czerwonej do 1648 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 2.
Horn M., *Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierwszej połowie XVII w.*, Warszawa 1975.

- Lauterbach S., *Mincha Belilu*, Drohobycz 1902.
- Levin V., *The History of the Jews of Drohobych* [w:] *Synagogues in Drohobych. Report by the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem*, Jerusalem 2000.
- Limanowski B., Tetmajer W., *Galicja przedstawiona słowem i ołówkiem*, Warszawa 1892.
- Moskalets W., *Analiza sieci przedsiębiorców naftowych w roku 1906: rola przedsiębiorców żydowskich w rozwoju zagłębia boryslawsko-drohobyckiego* [w:] *O Drohobyczu, trójmieście i zagłębiu. Polsko-ukraińskie studia z socjologii historycznej*, red. J. Kurczewski, D. Wojakowski, L. Tymoszenko, Rzeszów 2016.
- Moskalets W., *Jewish industrial elites in Drohobych and Boryslav, 1860–1900*, niepublikowana praca doktorska, Kraków 2017.
- Motylewicz J., *Żydzi w miastach ziemi przemyskiej i sanockiej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Przemysł–Rzeszów 1993.
- Mściwujewski M., *Królewskie Wolne Miasto Drohobycz*, Drohobycz 1929.
- Mściwujewski M., *Z dziejów Drohobycza*, t. 1, Drohobycz 1935.
- Mściwujewski M., *Z dziejów Drohobycza*, t. 2, Drohobycz 1939.
- Nicieja S.S., *Kresowe Trójmiasto. Truskawiec – Drohobycz – Boryslaw*, Opole 2009.
- Pinkas Hakehillot: Encyclopedia of Jewish Communities, Poland*, vol. II, Jerusalem 1980.
- Pollack M., *Po Galicji*, Wołowiec 2007.
- Rosenberg M., *Żyd pierwszym wynalazcą destylacji ropy* [w:] *Almanach i leksykon żydostwa polskiego*, t. 2, Lwów 1938.
- Schatzker V., *The Oil Magnates of Galicia. The Jewish Oil Magnates. A history 1853–1945*, McGill 2015.
- Schipper I., *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937.
- Schipper I., *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, Lwów 1911.
- Sefer zikaron le-Drohobycz, Boryslaw ve-ha-seviva*, N.M. Gelber, Tel-Aviv 1959.
- Segal J., *Gelengenheitsrede bei Einwahrung des israelitischen Krankenhauses in Drohobycz am 8 Mai 1860*, Lemberg 1860.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa 1880–1914.
- Tymoszenko L. red., *Narisi z istorii Drohobicza*, Drohobycz 2009.
- Wasiutyński B., *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930.
- Wikler J., *Z dziejów Żydów w Drohobyczu*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego 1969”, nr 71–72.

Selected religious aspects of the development of the Jewish community of Drohobycz in the last years of the Habsburg Monarchy

Summary

The article attempts to outline the history of Jewish settlement in Drohobycz through the prism of their philanthropic activities. It also presents a sequence of events related to the life of the Jewish community towards the end of Habsburg rule. During the war, the Jewish activity in the city was suspended, and the buildings were taken over by Russian and Austrian forces. Many of these buildings were severely damaged and required urgent and substantial financial investments. World War I presents the destruction of Jewish community but also marks the beginning of a new chapter in its life in Drohobycz.

Keywords: Drohobycz, Jews, philanthropy, oil industry, Judaism

Anna Pachowicz

ORCID: 0000-0002-0977-6150

(Akademia Tarnowska w Tarnowie, Polska)

Żydzi i chrześcijanie, z dziejów życia religijnego społeczności żydowskiej w Tarnowie

Celem artykułu jest ukazanie religijnego obrazu społeczności żydowskiej w Tarnowie, charakterystyka miejsc kultu i relacji ze społecznością chrześcijańską. W 1772 r. Tarnów zamieszkiwało 1 200 Żydów (34%), w 1890 r. 11 677 (42%), w przededniu II wojny światowej około 25 tys. Na stosunkowo niewielkim obszarze, w niedalekiej odległości od tarnowskiej katedry wybudowano dwie synagogi. Na początku XX w., w latach 20., w mieście funkcjonowało około 40 domów modlitw. W 1939 r. Żydzi stanowili 45% ogółu mieszkańców Tarnowa, jednak II wojna zniszczyła ich dziedzictwo.

Słowa kluczowe: Tarnów, życie religijne, synagogi, Żydzi, historia społeczna

Tarnów pozostawał do 1772 r. miastem prywatnym, o jego losach w tym czasie decydował każdy kolejny właściciel¹. W strukturze religijnej mieszkań-

¹ Lokowany przez Spycymira herbu Leliwa na podstawie dokumentu króla Władysława Łokietka z dnia 7 marca 1330 r. Więcej informacji na ten temat w pracach: W. Balicki, *Miasto Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym i naukowym*, Tarnów 1831, *passim*; J. Leniek, F. Herzig, F. Leśniak, *Dzieje miasta Tarnowa*, Tarnów 1911, s. 165; Z. Simche, *Tarnów i jego okolica*, Tarnów 1930, *passim*; M. Żychowska, *Tarnów w pierwszych dniach niepodległości* [w:] *Tarnowskie drogi do niepodległości*, red. S. Potępa, Tarnów 1989, s. 83–84; *Tarnów: dzieje miasta i regionu*, t. I: *Czasy przedrozbiorowe*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów–Rzeszów 1981, *passim*; *Tarnów: dzieje miasta i regionu*, t. II: *Czasy rozbiorów i Drugiej Rzeczypospolitej*, oprac. zbiorowe pod red. F. Kiryka, Z. Ruty, Tarnów–Rzeszów 1981, *passim*; *Tarnów: dzieje miasta i regionu*, t. III: *Lata drugiej wojny światowej i okupacji hitlerowskiej oraz Polski Ludowej*, oprac. zbiorowe pod red. F. Kiryka, Z. Ruty, Tarnów–Rzeszów 1987, *passim*; F. Kiryk, *Miasta regionu tarnowskiego – Tarnów, Tuchów, Ciężkowice do końca XVI w.* [w:] *Tarnów. Dzieje miasta i regionu*, t. I: *Czasy przedrozbiorowe*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów 1981, s. 266–267; J. Półcwiartek, *Skupiska żydowskie w Galicji u schyłku XVIII w.* [w:] *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. F. Kiryk, Przemyśl 1991, s. 149–157; M. Horn, *Najstarszy rejestr osiedli żydowskich w Polsce w 1507 roku*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 3, s. 14.

ców miasta byli obecni chrześcijanie, a w kolejnych wiekach również wyznawcy judaizmu – Żydzi².

Celem artykułu jest przede wszystkim ukazanie obrazu religijnego społeczności żydowskiej w Tarnowie, a także charakterystyka miejsc kultu na podstawie dostępnych źródeł.

Tarnowska gmina żydowska

Spółeczność żydowska była obecna w strukturze narodowościowej Tarnowa od końca XV w. do XX w.³. Podobnie jak w innych miastach, nie tylko galicyjskich, po przybyciu do miasta, po uzyskaniu zgód od właściciela, Żydzi osiedlali się przy wskazanej ulicy; w Tarnowie taką ulicę również nazwano ul. Żydowską.

Wokół chrześcijan w mieście stopniowo zwiększała się liczebność społeczności żydowskiej, poszerzał się też zamieszkiwany przez nią obszar. Z czasem wytworzyły się dzielnica oraz gmina żydowska. Władze gminy nie tylko nadzorowały życie religijne (odpowiadały za utrzymanie bożnicy, cmentarza, łaźni i rzeźni rytualnej), zajmowały się m.in. rozstrzyganiem sporów między członkami gminy, dbały o przestrzeganie tradycyjnych obyczajów i nauczanie dzieci, lecz także odpowiadały za wewnętrzną organizację społeczności, relacje z chrześcijanami w mieście⁴.

Z kolei wewnętrzne spory rozstrzygał sąd żydowski, który tworzyli starsi przedstawiciele – seniorzy, zarządzali oni majątkiem gminy, zajmowali się sprawami finansowymi. „W ich gestii znajdowało się udzielanie prawa przynależności do wspólnoty, zamieszkania, prowadzenia na podlegającym jej terenie działalności gospodarczej i określanie jej zakresu”⁵. Seniorzy reprezentowali również społeczność żydowską wobec właściciela miasta i władz miejskich, monarchy, najwyższych urzędników państwa. Utrzymywali także kontakt z gminami żydowskimi w innych miastach.

Wzajemne relacje ze społecznością żydowską układały się różnie, najpierw zależały od decyzji właściciela miasta, potem od wielu innych czynników, m.in. politycznych, gospodarczych. Żydzi w Tarnowie dopominali się o swoje prawa,

² Według danych statystycznych w 1765 r. liczba Żydów w mieście wynosiła 2 335. J. Kleczyński, F. Kluczycki, *Liczba głów żydowskich w Koronie, z taryf r. 1765*, Archiwum Komisji Historycznej t. VIII, Kraków 1898, s. 394; „Tygodnik Żydowski” 11 stycznia 1934 r., nr 2, s. 2; K. Bańburski, J. Bogacz, J. Koziół, *Żydzi w Tarnowie. Świat, którego nie ma*, Tarnów 2003, s. 6.

³ F. Kiryk, *Miasta regionu tarnowskiego – Tarnów, Tuchów, Ciężkowice do końca XVI w.* [w:] *Tarnów. Dzieje miasta i regionu*, t. I: *Czasy przedrozbiorowe*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów 1981, s. 266–267.

⁴ R. Szuchta, *1000 lat historii Żydów polskich. Podróż przez wieki*, Warszawa 2015, s. 34.

⁵ Tamże, s. 34–35.

o możliwość odbudowy synagogi. Nie zgadzali się z planowanymi decyzjami magistratu, np. na początku lat 50. XIX w. dopominali się o prawa do mieszkania w mieście: „Magistrat tarnowski nie chce wyrazić zgody na dalsze rozszerzenie posiadłości Żydów i pragnie założyć osobne miasto żydowskie [...]. I ta sprawa ugrzęzła w gubernium, jak wszystkie poprzednie, gdyż biurokracja austriacka trzymała się zasady Metternicha: *quieta non movere*”⁶.

Obiekty żydowskiego kultu religijnego w mieście

Ośrodkami życia religijnego i społecznego gminy żydowskiej były synagogi oraz domy modlitwy. W synagogach odprawiano nabożeństwa i modlitwy⁷, a w domach modlitwy nie tylko modlono się, ale także studiowano i dyskutowano na temat Tory i korzystano z bibliotek dzieł rabinicznych. Prywatne domy modlitwy od synagog różniły się m.in. mniejszą powierzchnią oraz uboższym wyposażeniem wnętrza. W Tarnowie funkcjonowało ich wiele. Tarnowscy Żydzi gromadzili się na modlitwach w synagodze, a także w mniejszych bożnicach. Na początku XX w. było ich około 40⁸. Obecnie trudne jest ustalenie ich precyzyjnej liczby oraz dokładnej lokalizacji. Większość z nich mieściła się w prywatnych, drewnianych domach i mieszkaniach, czasami w większych pokojach kamienic bogatych wyznawców religii mojżeszowej.

Dla społeczności żydowskiej w Tarnowie najważniejszymi, ogólnodostępnymi miejscami kultu w mieście były tzw. Stara Synagoga wzniesiona na placu Rybnym, Nowa Synagoga oraz Synagoga Postępowa przy ulicy św. Anny.

Stara Synagoga w Tarnowie

Najstarsza z synagog w mieście znajdowała się na placu Rybnym, tuż obok Rynku, wzdłuż dzisiejszej ulicy Żydowskiej. Była to drewniana synagoga pochodząca z 1582 r.⁹. Wskutek kolejnego pożaru miasta uległa ona zniszczeniu.

⁶ M. Bałaban, *Dzieje Żydów w Galicji i w I Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1868*, Lwów 1916, s. 104.

⁷ *The Encyclopaedia of the Jewish Religion*, Jerusalem–Tel Aviv 1966, s. 65; *Encyclopaedia Judaica*, v. 4B, Jerusalem 1978, s. 752.

⁸ J. Turek, *Informator tarnowski*, Tarnów 1926, *passim*.

⁹ Por. M. Bałaban, *Od wygnania Żydów z Hiszpanji do rewolucji francuskiej*, Lwów–Warszawa–Kraków 1925, s. 231; M. Bałaban, *Historja i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce*, t. III, Lwów–Warszawa–Kraków 1925, s. 231; M. Trusz, *Synagoga Stara w Tarnowie*, „Rocznik Tarnowski” 1992, s. 31–39; Z. Rapaport, M. Rozwadowski, *Przewodnik po Tarnowie*, Tarnów 1929, s. 28–29.

Następną wzniesiono ok. 1630 r., ale ona również spłonęła¹⁰. W kolejnym wielkim pożarze w 1663 r. spłonęło całe miasto pomiędzy murami, synagoga również musiała ulec poważnym zniszczeniom (najprawdopodobniej zniszczeniu uległ dach, przybudówki zewnętrzne), ponieważ Żydzi w kolejnych latach starali się o jej odbudowę¹¹.

Z powodu nieprzychylnego w tym czasie nastawienia do Żydów musieli oni najpierw uzyskać zgodę właściciela miasta Aleksandra Janusza Ostrogi na odbudowę synagogi i dopiero po jej wydaniu mogli przystąpić do prac, co nastąpiło przed 1677 r. Przeciwny wyrażeniu zgody na odbudowę był biskup krakowski Andrzej Trzebnicki.



Fot. 1. Stara Synagoga w Tarnobrzegu

Źródło: Muzeum Okręgowe w Tarnobrzegu sygn. 1710.

W kolejnych latach (m.in. w 1702 r., 1708 r., 1735 r., 1743 r., 1792 r.) pożary niszczyły Tarnobrzeg. Dla synagogi szczególnie niebezpieczne mogły być te trawiące wschodnią część miasta. W 1711 r. spłonęła cała ulica Żydowska liczą-

¹⁰ Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków. Delegatura w Tarnobrzegu, Tarnobrzeg. Studium historyczno-urbanistyczne miasta w granicach administracyjnych, t. I, cz. II (2775), k. 62.

¹¹ M. Trusz, *Synagoga Stara w Tarnobrzegu...*, s. 36.

ca wówczas 23 kamienice. Z kolei w 1732 r. spłonęła część ulicy Żydowskiej, a w 1745 r. spłonęły dwie ulice, w tym ulica Żydowska. Nie zachowały się źródła z tego okresu informujące o losach synagogi¹².



Fot. 2. Bima Starej Synagogi w Tarnobrzegu – stan obecny

Źródło: archiwum własne autorki.

W 1793 r. synagogę rozbudowano, jeszcze przed 1796 r. dobudowano do niej dwa nieduże obiekty: jeden przy elewacji zachodniej, najprawdopodobniej przedsionek, i drugi przy północnej. Jednak kolejny pożar miasta w 1814 r. ponownie uszkodził budynek. W latach 1815–1848 udało się go odbudować i powiększyć. Był to budynek murowany, wniesiony w miejscu drewnianego. Kilkakrotnie opierał się pożarom, z czasem – gdy w Tarnobrzegu przybywało Żydów – był rozbudowywany.

¹² B. Kumor, *Prepozytura tarnobrzegska*, „Archiwa, Biblioteki, Muzea Kościelne”, Lublin 1966, s. 273; M. Trusz, *Synagoga Stara w Tarnobrzegu...*, s. 36.

Nowa Synagoga (Synagoga im. Franciszka Józefa I, Synagoga Jubileuszowa)

Wraz ze zwiększaniem się liczby Żydów w mieście powstała naturalna potrzeba budowy kolejnej synagogi, a także organizacji domów modlitwy¹³. Prace nad największą synagogą w mieście rozpoczęto w XIX w.¹⁴. Najpierw gmina żydowska w 1844 r. zakupiła na kredyt¹⁵ za kwotę 643 zł grunt (na rogu ulic Nowej 7 i Folwarcznej, obecnie jest to ulica Waryńskiego). Był to obszar przeznaczony na rozbudowę miasta. W trakcie posiedzenia Rady Miejskiej 27 sierpnia 1863 r. włączono do planu budowy nową synagogę. W czerwcu 1864 r. zatwierdzono projekt synagogi wykonany przez inżyniera powiatowego Franciszka Dundaczka (był powiatowym budowniczym w Tarnowie w latach 1863–1868). Przygotowany przez niego wówczas plan nie zachował się¹⁶.

Koordinacją prac budowlanych nowej synagogi miał się zająć 21-osobowy komitet; w przypadku śmierci któregoś z jego członków skład zawsze uzupełniano. Gmina żydowska rozpoczynała budowę, nie mając odpowiednich środków finansowych. Zakładano, że problem rozwiążą pożyczki, które później szybko zostaną spłacone. Wkład podstawowy w wysokości 13 000 zł na budowę synagogi wnieśli Jozue Maschler i Mendel Maschler, a dla powiększenia tej sumy rozpisano sprzedaż 1 500 miejsc w przyszłej bożnicy. Dzięki temu udało się uzyskać kwotę 15 000 zł (100 zł za jedno miejsce). Pozostałą sumę miała pokryć kasa gminy żydowskiej, jednak po 1865 r. budowę wstrzymano z powodu braku środków finansowych.

W momencie zaprzestania prac budowlanych mury sięgały do wysokości stropu, a wewnątrz czworokątne kolumny do połowy wysokości tych murów. Całości nie zdołano zadaszyć. W takim stanie wraz z postawionymi wewnątrz rusztowaniami pozostawiono synagogę na kolejne lata. Na budowę wydano 50 058 zł 63 centy¹⁷.

¹³ A. Bartosz, *Tu był tarnowski sztetl [w:] Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich w miastach Europy Środkowej*, red. M.A. Murzyn, J. Purchla, Kraków 2008, s. 349–350.

¹⁴ A. Bartosz, *Synagoga Nowa w Tarnowie*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce” 1988, nr 3–4, s. 185–195.

¹⁵ Tamże, s. 185.

¹⁶ W Archiwum Narodowym w Krakowie w Oddziale w Tarnowie „przechowuje się naklejona na karton fotografię wykonaną z rysunku, przedstawiającego fasadę główną bożnicy, i podpisane «Edward Zank w Tarnowie»”. E. Zank zapewne wykonał swój rysunek na podstawie oryginalnego projektu F. Dundaczka, zaprojektowana synagoga na dwie smukłe wieże zakończone baniasto. E. Zank 1835–1881 był budowniczym we Lwowie, natomiast od 1869 r. pracował w Tarnowie. A. Bartosz, *Synagoga Nowa w Tarnowie...*, s. 185–186.

¹⁷ Tamże, s. 187.

W 1872 r., po siedmiu latach od przerwania prac, gmina żydowska starała się gromadzić środki finansowe na kontynuację prac. Zdecydowano się np. na podwyższenie opłat rzeźniczych od drobiu, od indyka z 5 na 12 centów¹⁸. Obliczono, że w ten sposób rocznie będzie to suma 4 000 zł. Jednak w 1874 r. nakazem policji budowlanej rozebrano zniszczone warunkami atmosferycznymi rusztowania, ponieważ groziły zawaleniem. W kolejnych latach nie podejmowano sprawy budowy tej synagogi.

W 1878 r. miejscowa gazeta „Gwiazda”¹⁹ informowała o zmianach władzy gminy żydowskiej, zaznaczając, że energicznie przystąpiły one do porządkowania zaległych spraw. Jednak budowy synagogi nie kontynuowano.

Tymczasem Tarnów w tym okresie prężnie rozwijał się i dorównywał największym ośrodkom miejskim w Galicji. Powstał tutaj m.in. węzeł kolejowy, stacjonowały jednostki wojskowe. Liczba ludności żydowskiej zwiększała się z 4 000 w 1863 r. przed rozpoczęciem budowy synagogi do 11 772 w 1891 r.²⁰ W tym czasie również powstały dwie mniejsze synagogi, jedna „postępowa”, a druga Nanety Merzowej. Jednak ich liczba wciąż nie była wystarczająca, zwiększała się liczba domów modlitwy w prywatnych mieszkaniach, a to nie odpowiadało podstawowym warunkom bezpieczeństwa i warunkom higienicznym.

W takich okolicznościach w 1891 r. tarnowski magistrat zwrócił się do gminy żydowskiej z prośbą o kontynuację rozpoczętych prac budowlanych i podarował gminie żydowskiej zalegającą sumę 643 zł za grunt. Uchwalił ponadto, aby corocznie z kasy miejskiej przeznaczyć na budowę synagogi 2 000 zł²¹. Ówczesny budowniczy miejski Szczęsny Zaremba zwracał się do gminy, aby „coś z rozpoczętą a nieukończoną budową poczyniła”²².

Działania podjęte przez magistrat zachęciły gminę żydowską do kontynuacji prac. Dlatego też najpierw władze gminy żydowskiej zwróciły się do architekta i budowniczego Karola Korna z Bielska, aby wypracował projekt ukończenia synagogi wraz z dokładnym kosztorysem, który opiewał na kwotę 66 808 zł i 80 centów. Jednak projekt ten nie uzyskał aprobaty gminy²³, został odrzucony ze względu m.in. na propozycję wykończenia sklepienia budynku konstrukcją drewnianą. Władze gminy żydowskiej nie wyrażały na to zgody²⁴. Powracał ponadto problem finansowy, obydwaj darczyńcy synagogi, Jozue Maschler i Mendel Maschler, zmarli, a przekazując środki finansowe, zastrzegli,

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „Gwiazda” 7 grudnia 1878 r., nr 13.

²⁰ A. Bartosz, *Synagoga Nowa w Tarnowie...*, s. 188.

²¹ Tamże.

²² W. Ekielski, *Bożnica w Tarnowie*, „Architekt” 1904, nr 12, s. 191.

²³ Tamże.

²⁴ A. Bartosz, *Synagoga Nowa w Tarnowie...*, s. 188.

że jeżeli budowa nie zostanie ukończona szybko, to wycofują swe darowizny i przeznaczają je na inny cel. Na koncie zadłużonej gminy na początku lat 90. XIX w. pozostawała kwota 5 677 zł; nawet przy wsparciu magistratu suma ta nie była wystarczająca do ukończenia budowy²⁵.

Władze miasta nie były zadowolone z zaistniałej sytuacji i w 1891 r. wysłały pismo do Namiestnictwa we Lwowie z prośbą o podjęcie działań mających na celu wywarcie wpływu na gminę żydowską. Namiestnictwo, udzielając odpowiedzi, zwracało uwagę, że problem stanowi wewnętrzną sprawę „miasta Tarnowa i gminy izraelickiej”²⁶.

W styczniu 1892 r. magistrat uchwalił, aby wnieść skargę do ministerstwa w Wiedniu, ale najprawdopodobniej do tego nie doszło. W 1892 r. wnioskowano w magistracie po raz pierwszy, aby niedokończoną budowę uznać za pustkę i zlicytować. Podobną decyzję uchwalono w 1895 r., a do próby licytacji doszło jednak nieco później. Po kolejnych interwencjach magistratu w 1895 r. straż pożarna zdjęła z murów deski zabezpieczające synagogę przed zniszczeniem. Stanowiły one zagrożenie, były w złym stanie, zgniły i groziły odpadnięciem w każdej chwili.

Z kolei w 1897 r. policja budowlana informowała, że mury synagogi są w złym stanie, są popękane i grożą zawaleniem, wierzchnia warstwa cegieł zmurszała, a przy złych warunkach atmosferycznych mogła odpaść. Władze miasta zarzucały wówczas gminie, że nie chce podjąć oferowanych sum z kasy miejskiej (wówczas była to kwota 6 000 zł).

W styczniu 1899 r. rada miejska zleciła wycenę nieruchomości przy ulicy Nowej i uznanie jej za pustkę. Szacunkowa wartość wynosiła wówczas 16 000 zł i 20 centów. Wyrokiem Sądu z 20 lutego 1899 r. postanowiono zlicytować budowlę wraz z placem 14 marca 1899 r. o godzinie 9.00.

Tydzień przed planowanym terminem licytacji magistrat otrzymał pismo, w którym władze gminy żydowskiej zwracały się z prośbą o odstąpienie od licytacji, motywując, że powołany został komitet dokończenia budowy, wykopano studnię, przywieziono wapno, a to były dowody świadczące o przystąpieniu do prac budowlanych.

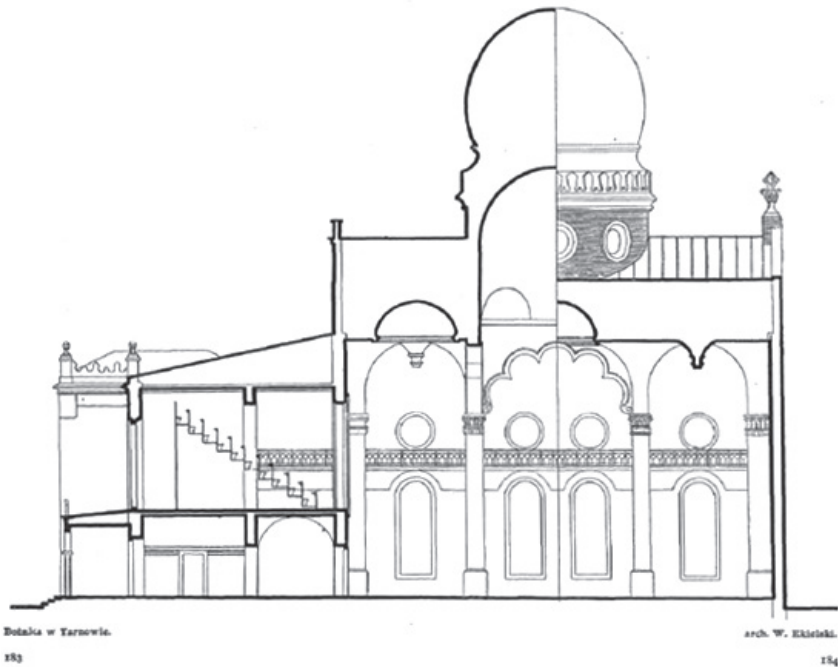
W takich okolicznościach licytację wstrzymano. W kwietniu 1899 r. budowniczem miejskiemu S. Zarembie został przedłożony do zatwierdzenia plan dokończenia synagogi. Najprawdopodobniej był to ten, przygotowany przez K. Korna, niez zaakceptowany wcześniej przez gminę żydowską. Złożono go w pośpiechu w urzędzie architekta miejskiego, aby mieć dowód rzeczowy wskazujący na wolę kontynuacji budowy. Jednocześnie zlecono opracowa-

²⁵ Tamże, s. 189.

²⁶ Tamże, s. 188.

nie planu synagogi krakowskiemu architektowi²⁷ profesorowi Władysławowi Ekielskiemu. Ostatecznie projekt przedłożony w magistracie do zatwierdzenia i zgody na jego realizację obwarowaną kilkoma drobnymi uwagami uzyskali Żydzi w końcu 1899 r.²⁸

Prof. W. Ekielski wyraził zgodę i podjął się przygotowania planu. Na czas przerwy w pracach budowanych niczego nie zabezpieczono, „nie nakryto nawet murów, nie zamknięto otworów okiennych, zielska i krzewy rozrosły się na murach i wewnątrz budowy; tak więc pozostała prawie ruina z rozpoczętej budowy”²⁹. Zanim przystąpiono do dalszych prac, najpierw dokonano „zbadania murów”³⁰. Okazało się, że pomimo „opuszczonego stanu, mimo tak długiego działania deszczów i mrozów [...] stan najzupełniejszego zdrowia i mocy, pozostawała tylko sprawa sklepienia jako prawie nie do rozwiązania”³¹.



Fot. 3. Plan odbudowy tzw. nowej synagogi w Tarnobrzegu

Źródło: W. Ekielski, *Bożnica w Tarnobrzegu*, „Architekt” 1904, nr 12, s. 183–184.

²⁷ Tamże, s. 189.

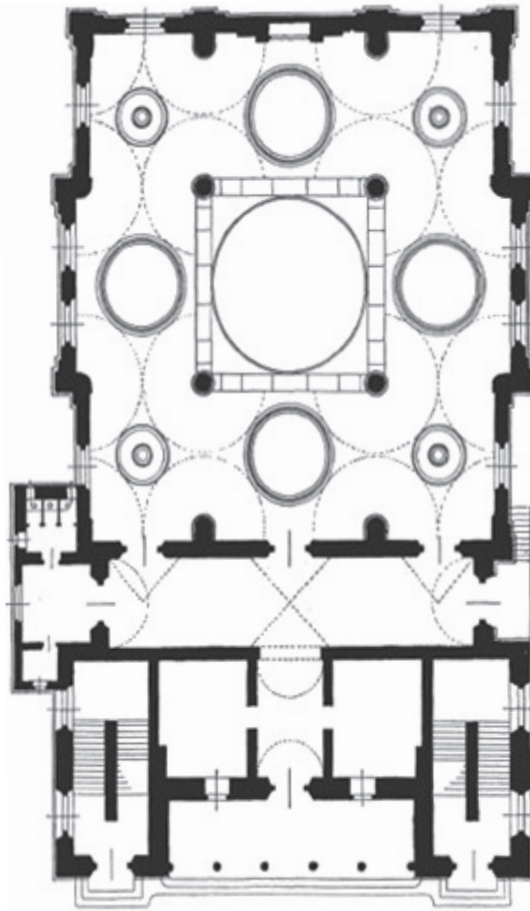
²⁸ Tamże.

²⁹ W. Ekielski, *Bożnica w Tarnobrzegu*, „Architekt” 1904, nr 12, s. 190.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

Przystępując do prac, jak wspominał W. Ekielski, „mury obwodowe wypro-
wadzone były aż po gzyms główny, do większej połowy tejże wysokości wy-
prowadzono też i cztery filary o przekroju kwadratowym stojące pośród domu
modlitw (właściwej bóżnicy), a mające służyć do dźwigania sklepień prawdo-
podobnie krzyżowych”³². Zdecydował się częściowo obniżyć przednie schody
i część przeznaczoną dla kobiet, „projektowany stromy dach dachówkowy na
domu modlitw został wbrew mej woli obniżony do pokrycia metalem, stąd dla
dalekich dystansów kopuła ta zatraciła ściślej pomyślany związek z dachami”³³.



Fot. 4. Plan odbudowy tzw. nowej synagogi w Tarnobrzegu

Źródło: W. Ekielski, *Bożnica w Tarnobrzegu*, „Architekt” 1904, nr 12, s. 185.

³² Tamże, s. 189.

³³ Tamże, s. 191.

Budowę rozpoczęto w 1900 r., a około 1903 r. ponownie przerwano prace. Nie zadano jej, nie otynkowano budynku, nie wyposażono wnętrza, ponieważ zabrakło środków finansowych³⁴.

W 1904 r. policja budowlana ponownie doniosła burmistrzowi W. Rogoyskiemu, że stojące od trzech lat rusztowania wokół synagogi są niebezpieczne, grożą zawaleniem³⁵. Józef Maschler, przełożony gminy żydowskiej, prosił o wstrzymanie działań, tłumacząc, że rusztowanie zostanie niebawem wykorzystane³⁶. We wrześniu 1904 r. gmina zawiadamiała magistrat, że nadzór i kierownictwo nad budową objął architekt miejski Adolf Stapf, który w 1889 r. otrzymał koncesję jako budowniczy³⁷. Potem tę funkcję pełnił architekt Leon Szwanefeld³⁸.

Prace nad wykończeniem synagogi trwały kolejne miesiące. W sierpniu 1908 r. gmina żydowska zwracała się z prośbą do władz miasta: „odnośnie udzielonego nam pozwolenia na budowę bóżnic [...] upraszamy uprzejmie, ze względu, że budowa ta jest zupełnie ukończoną, o otwarciu synagogi i oddanie jej do służby bożej wstępnie dnia 18 sierpnia br. tj. w dniu urodzin Najjaśniejszego Pana. Świetny Magistrat raczy udzielić nam pozwolenia na używanie”³⁹.

Zgoda została wydana, a budowniczy miejski S. Zaremba zwracał jedynie uwagę, aby świeczniki brązowe wisiały nie tylko na rurach, ale także na linach żelaznych⁴⁰.

Przed otwarciem synagogi wytyczono jeszcze linie ogrodzenia w odległości 9,5 m od ściany frontowej synagogi. Gmina żydowska, skupiająca wówczas 12 484 osoby⁴¹, zwracała się jeszcze do miasta z prośbą o sfinansowanie chodnika wokół synagogi. Chodnik został wykonany z płyt trembowelskich otoczonych betonowymi krawężnikami, miasto zapłaciło za niego 1 239 zł 92 centy, ale dopiero jesienią.

Prace budowlane zakończono w 1908 r. Budynek nowej synagogi wraz z katedrą i ratuszem górował nad innymi zabudowaniami. W dzień urodzin cesarza Franciszka Józefa, a zarazem w 60. rocznicę jego panowania, 18 sierpnia 1908 r. o godzinie 11.00⁴² nastąpiło uroczyste otwarcie największej synagogi w mieście, oficjalnie nazywanej Synagogą im. Franciszka Józefa I lub Jubileuszową przy ulicy Nowej 7⁴³.

³⁴ A. Bartosz, *Synagoga Nowa w Tarnowie...*, s. 190.

³⁵ Tamże, s. 192–193.

³⁶ Tamże, s. 193.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 195.

⁴⁰ Tamże, s. 195.

⁴¹ *Ilość Żydów w miastach galicyjskich*, „Jedność” 1908, nr 5, s. 5.

⁴² „Pogoń” 16 VIII 1908, nr 33, s. 3.

⁴³ E. Bergman, J. Jagielski, *Zachowane synagogi i domy modlitwy w Polsce: katalog*, Warszawa 1996, s. 135.



**Fot. 5. Nowa Synagoga (Synagoga im. Franciszka Józefa I;
Synagoga Jubileuszowa) w Tarnowie. Widok zewnętrzny.
Widoczna charakterystyczna kopuła**

Źródło: NAC Koncern Ilustrowany Kurier Codzienny – Archiwum Ilustracji, sygn. 1-U-6243.

Uroczystość opisywano w piśmie „Pogoń”: „Synagoga ta, której budowy przez długie dziesiątki lat zaniedbywano, doczekała się nareszcie ukończenia, dzięki staraniom obecnego Zarządu gminy wyznaniowej, który przewyciężywszy wszelkie trudności, otwiera obecnie synagogę tę jako publiczną modliwnią w roku Jubileuszowym Cesarza. Jak nas informują synagoga ta ma być najpiękniejszą w Austrii”⁴⁴.

⁴⁴ „Pogoń” 16 VIII 1908, nr 33, s. 3; „Pogoń” 23 VIII 1908, nr 34, s. 4.

Z kolei pismo „Jedność” odnotowywało, że budowa synagogi trwała 44 lata, wymieniano jej architektów i opisywano samą uroczystość, która „wypadła imponująco”⁴⁵. Uczestniczyli w niej przedstawiciele miasta, przedstawiciele wszystkich urzędów autonomicznych, państwowych, wojskowych oraz publiczność. Głos zabrał przewodniczący komitetu budowy dr Eliasz Goldhammer, „akcentując obowiązki żyda wobec kraju i społeczeństwa polskiego”⁴⁶. Natomiast rabin Abraham Schnur skupił się na omawianiu wiary w zwycięstwo dobra nad złem.

Murowany gmach synagogi wzniesiono na planie prostokąta. Dwuspadowy dach pokryto dachówką. Synagoga składała się z trzech naw bocznych oddzielonych od nawy głównej rzędami ozdobionych kolumn. Ściana frontowa i ołtarzowa zwieńczone były trójkątnym wystającym murem. Podobny mur wieńczył ryzality boczne. Nad nawami bocznymi znajdowały się galerie dla kobiet.

Wnętrze synagogi wyposażono stosunkowo skromnie, a najbardziej ozdobny element stanowiły lampy oświetlające nawę główną. Za kutą barierką ustawioną w czworokąt (na narożach stały lampy) stała Bima.

W „Tygodniku Żydowskim” regularnie zamieszczano informacje o odprawianych w synagodze „modłach w soboty”⁴⁷, a także o innych wydarzeniach, np. Zarząd Nowej Synagogi „chcąc zapoznawać szersze sfery obywatelstwa żydowskiego z najnowszymi utworami muzyczno-religijnymi, wykonanymi przez nadkantora p. Rosenblatta i wzmocniony chór pod batutą dyrygenta p. Kunstlera”⁴⁸, postanowił ogłaszać stale program modlitwy⁴⁹.

Synagoga Postępowa „Tempel”

Kolejne ważne miejsce, w którym Żydzi w Tarnowie spotykali się na modlitwie, to Synagoga Postępowa „Tempel”. Została wzniesiona w nowym stylu synagog reformistycznych przed 1884 r., przy ulicy św. Anny pod numerem 10, przez Izraelickie Stowarzyszenie Templove⁵⁰. Jego członkami byli zwolennicy judaizmu reformowanego i asymilacji „Tempel”.

⁴⁵ *Otwarcie synagogi*, „Jedność” 1908, nr 35, s. 6.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ „Tygodnik Żydowski” 1 czerwca 1934 r., nr 21, s. 3; „Tygodnik Żydowski” 5 października 1934 r., nr 38, s. 4; „Tygodnik Żydowski” 19 października 1934 r., nr 40, s. 4; „Tygodnik Żydowski” 4 stycznia 1935 r., nr 1, s. 4.

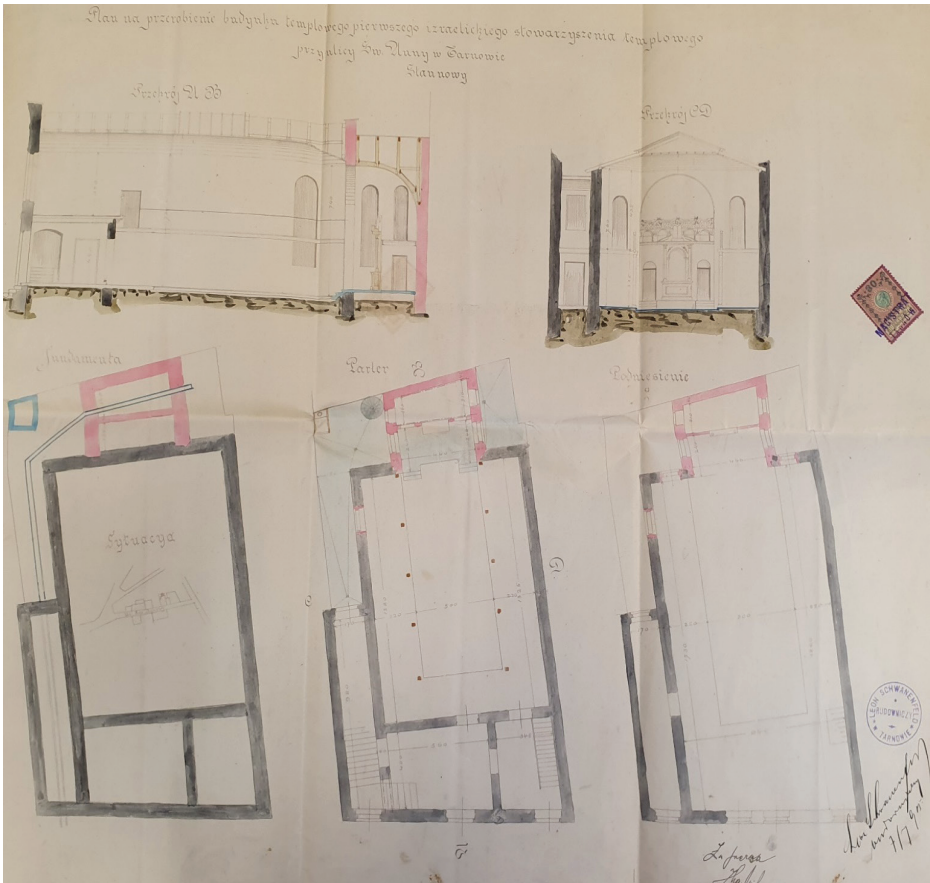
⁴⁸ „Tygodnik Żydowski” 9 marca 1934 r., nr 10, s. 4.

⁴⁹ Synagoga ta doczekała się wirtualnego modelu. Projekt powstał w ramach pracy dyplomowej wykonanej w Akademii Tarnowskiej w Tarnowie. Przygotował go Arkadiusz Kopacz, a promotorem pracy był dr inż. Adam Pieprzycki.

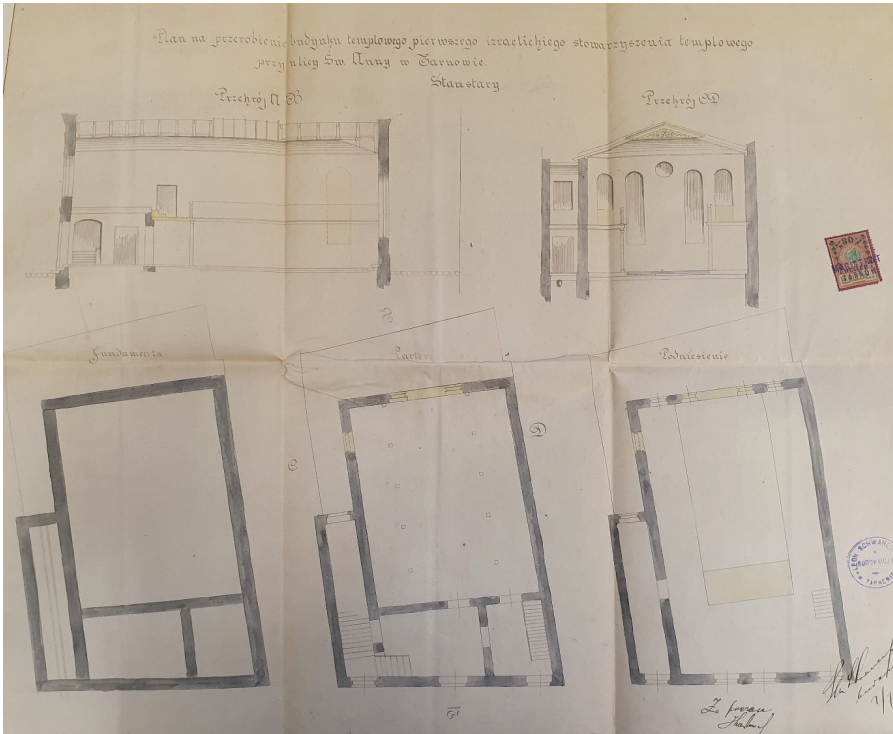
⁵⁰ K. Samsonowska, *Wyznaniowe gminy żydowskie i ich społeczności w województwie krakowskim (1918–1939)*, Kraków 2005, s. 125.

W 1905 r. przystąpiono do przebudowy tej synagogi według projektu budowniczego miejskiego Leona Schwanenfelda. W związku z tym Stowarzyszenie zwracało się do magistratu z prośbą o zgodę na przeprowadzenie przebudowy. Z zachowanej dokumentacji zgromadzonej w Archiwum Narodowym w Krakowie w Oddziale w Tarnowie można odtworzyć przebieg prac.

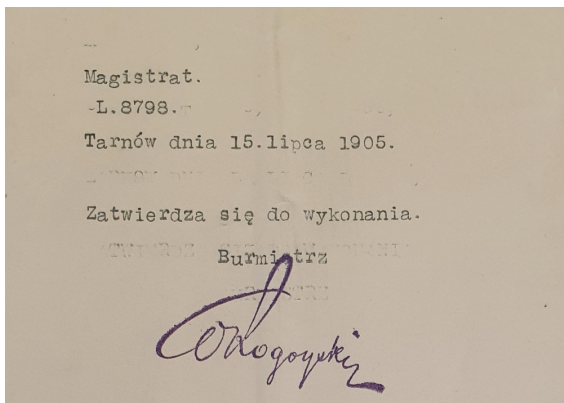
W piśmie z 8 lipca 1905 r. (fot. 6) Zarząd Stowarzyszenia Templowego w Tarnowie zwracał się do Magistratu z prośbą o wyrażenie zgody na dokonanie przebudowy, dołączając do tego dokumentu dwa plany: pierwszy przedstawiał dokładnie zarys przebudowy synagogi (fot. 7), natomiast drugi – stan przed planowanymi zmianami (fot. 8). Zachowało się także zatwierdzenie przebudowy z podpisem burmistrza Witolda Rogoyskiego (fot. 9) z 15 lipca 1905 r.



Fot. 7. Archiwum Narodowe w Krakowie, Oddział w Tarnowie, Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnowie. Wydział Architektury, sygn. 33/2 Plan na przerobienie budynku templowego pierwszego izraelickiego Stowarzyszenia Templowego przy ulicy Św. Anny w Tarnowie. Stan nowy, k. 1.



Fot. 8. Archiwum Narodowe w Krakowie, Oddział w Tarnobrzegu, Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnobrzegu. Wydział Architektury, sygn. 33/2 Plan na przerobienie budynku templewego pierwszego izraelskiego Stowarzyszenia Templewego przy ulicy Św. Anny w Tarnobrzegu. Stan stary, k. 2.



Fot. 9. Archiwum Narodowe w Krakowie, Oddział w Tarnobrzegu, Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnobrzegu. Wydział Architektury, sygn. 33/2, Decyzja Magistratu, k. 3.

W orzeczeniu budowlanym udzielonym Zarządowi Stowarzyszenia z 15 lipca 1905 r. Magistrat dodatkowo zaproponował: „gdyby podpisany Zarząd chciał swoją realność – l. spis 168. Zawale l. porz. 10 przy ulicy Św. Anny – połączyć z kanałem miejskim szyną betonową dla odprowadzenia opadów atmosferycznych miałby za przyznanie mu tego prawa złożyć w kasie miasta Tarnowa jednorazową opłatę w kwocie 150 K.”⁵². Zarząd w odpowiedzi skierowanej do Magistratu 24 lipca 1905 r. informował, że chciałby połączyć kanał realności z kanałem miejskim, jednak nie dysponował żadaną kwotą, ponieważ utrzymywał świątynię tylko ze składek członków Stowarzyszenia⁵³. Magistrat w odpowiedzi 29 lipca 1905 r. poinformował, że podanej kwoty nie umorzy, ale może ją obniżyć do wysokości 100 K.

Przebudowa zakończyła się we wrześniu 1906 r. Wówczas oficjalnie, 11 września 1906 r., Stowarzyszenie Templowe informowało o przeprowadzeniu i zakończeniu prac⁵⁴.

W lokalnym „Tygodniku Żydowskim” zamieszczano na bieżąco informacje o terminach modlitw odbywanych w Synagodze, o osobach wygłaszających kazania (np. „w Synagodze Postępowej (Templum) w piątek 2 listopada 1934 r. kazanie wygłosi rabin dr M. Weissmann, rozpoczęcie po południu o godzinie 4.36”⁵⁵), a także o innych planowanych wydarzeniach (np. „dnia 11 listopada 1934 r. o godzinie 10.00 przed południem z okazji XVI rocznicy odzyskania niepodległości Polski kazanie wygłosi dr M. Weissmann”⁵⁶).



Fot. 11. „Tygodnik Żydowski” 11 maja 1934 r., nr 18, s. 4.

⁵² Archiwum Narodowe w Krakowie, Oddział w Tarnowie, Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnowie. Wydział Architektury, sygn. 33/2, Pismo Stowarzyszenia Templowego w Tarnowie do Magistratu z dnia 24 lipca 1905 r.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Archiwum Narodowe w Krakowie, Oddział w Tarnowie, Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnowie. Wydział Architektury, sygn. 33/2, Pismo Stowarzyszenia Templowego w Tarnowie do Magistratu z dnia 11 września 1906 r.

⁵⁵ „Tygodnik Żydowski” 2 listopada 1934 r., nr 42, s. 4.

⁵⁶ „Tygodnik Żydowski” 9 listopada 1934 r., nr 43, s. 2.

**W Synagodze Postępowej (Templum) przy ul. św. Anny
wygłosi rabin Dr Weissmann kazanie w piątek 5 bm.
Początek modlitwy wieczornej o godz. 5 30 wiecz.**

Fot. 12. „Tygodnik Żydowski” 5 października 1934 r., nr 38, s. 3.

Oprócz tych trzech synagog na mapie Tarnowa można wskazać kolejne mniejsze bożnice – domy modlitwy, w których gromadzili się Żydzi⁵⁷.

Jedną z bardziej znanych była synagoga zorganizowana u Debory Wechslerowej (1807–1887) przy ulicy Nowej. Była ona fundatorką tarnowskich sierocińców, szpitala dziecięcego. W testamencie zapisała gminie żydowskiej w Tarnowie kompleks budynków przy ulicy Nowej, w których do rozpoczęcia wojny mieściły się m.in. szkoła żydowska im. Debory Wechsler i biura gminy żydowskiej.

Pozostałe miejsca, w których odbywały się modlitwy, to m.in. Bożnica Mischnajis de Chaitim przy ulicy Żydowskiej (odbywały się w niej modły za zmarłych), Bożnica „Klauz” przy ulicy Folwarcznej, Bożnica Sandzer Minjan przy Rynku (dokładna lokalizacja nie jest znana), Bożnica Anszaj Chesed⁵⁸ przy ulicy Lwowskiej 4, Bożnica Lamdaj Tojre przy ulicy Lwowskiej 6, Bożnica „Chewraj Meszorsim” przy ulicy Lwowskiej 10, Bożnica Bajś Hamedrisch przy ulicy Rybnej, Bożnica Haschgumy przy ulicy Folwarcznej 4, Bożnica Ugerisene Żabner przy ulicy Folwarcznej 5, Bożnica Chewraj Bikur Cholin przy ulicy Szerokiej, Bożnica Bjaner przy ulicy Lwowskiej, Bożnica Szajeles Minjan przy ulicy Lwowskiej 41, Bożnica Recówka przy ulicy Lwowskiej, Bożnica Chewraj Ajruwin przy ulicy Nowodąbrowskiej, Bożnica Tragarzy przy ulicy Starodąbrowskiej, Bożnica Żykiwer Klauz przy ulicy Lwowskiej 29, Bożnica Strusina przy ulicy Ogrodowej, Bożnica Chewra Chadusim⁵⁹, Bożnica Krawców przy ulicy Wekslarskiej 7, Bożnica Noj Sanzer Sztibł (nowosądecka) oraz Bożnica Ungera (rabina żabnieńskiego Dawida)⁶⁰.

Wszystkie synagogi, domy modlitwy odgrywały istotną rolę w życiu religijnym społeczności żydowskiej w Tarnowie. Różne uroczystości, święta gromadziły społeczność żydowską w tych miejscach. Można wskazać kilka przykładów, np. „Żydowskie Towarzystwo Gimnastyczne «Samson» wzywa wszystkich członków Towarzystwa do gremialnego udziału w nabożeństwie,

⁵⁷ J. Turek, *Informator tarnowski...* s. 95–96.

⁵⁸ Tamże, s. 95.

⁵⁹ *Wielki przewodnik po Tarnowie*, t. 9: *Zawale*, Tarnów 2002, s. 83; J. Turek, *Informator tarnowski...*, s. 96.

⁶⁰ Tamże.

które odbędzie się w niedzielę 27-go bm. w Nowej Synagodze z okazji 50-lecia istnienia Organizacji Syjonistycznej”⁶¹.

Wspomniane obchody 50-lecia istnienia ruchu syjonistycznego zgromadziły na nabożeństwie w Nowej Synagodze wiele osób. Jak opisywano w prasie, jeszcze przed „oznaczoną porą tłumi publiczności w liczbie przeszło 4 000 osób ze wszystkich sfer żydostwa tarnowskiego wypełniły po brzegi Nową Synagogę i wszystkie jej balkony”⁶². Przybyły liczne delegacje różnych instytucji, m.in. delegacja gminy żydowskiej w Tarnowie (dr Goldstern i inż. Eichhorn), rabinatu (rabin Kirschenbaum) i związku kombatanów żydowskich (dr Israelowicz i Margulies), związku inwalidów żydowskich (Rosenbluth i Langer). Przybyły też delegacje „Samsona” ze sztandarem, organizacje młodzieży Akiba, Hanoar Hacijoni i Betar ze sztandarami (ustawiły się obok arki przymierza). Przybyły też dzieci ze szkół Safa Berura i Jabne wraz z gronem nauczycielskim. Modły odprawił kantor p. Rosenblatt wraz z wzmocnionym chórem pod batutą dyrygenta Künstlera. Okolicznościowe przemówienie wygłosił hebraista i uczonec Joachim Neiger⁶³, „który po przedstawieniu genezy ruchu syjonistycznego oraz poszczególnych etapów jego rozwoju podkreślił chlubną rolę Tarnowa w dziejach syjonizmu. Odśpiewaniem hymnu państwowego i Hatikwy przez kantora wraz z chórem zakończyło się uroczyste nabożeństwo”⁶⁴.

Kres istnienia

Wszystkie synagogi zostały zniszczone przez Niemców. W czwartek 9 listopada 1939 r. podpalono najpierw Starą Synagogę, synagogę Bejt Hamidrasz, Synagogę Postępową, synagogę Debory Wechslerowej oraz Nową Synagogę⁶⁵. Nie pozwolono na wyniesienie z nich wyposażenia, mimo że chęć pomocy w gaszeniu i ratowaniu tych budynków wykazywała lokalna społeczność. W kolejnych miesiącach liczba Żydów w mieście zmniejszała się z powodu konsekwentnie

⁶¹ „Tygodnik Żydowski” 25 maja 1934 r., nr 20, s. 3.

⁶² „Tygodnik Żydowski” 25 maja 1934 r., nr 20, s. 3.

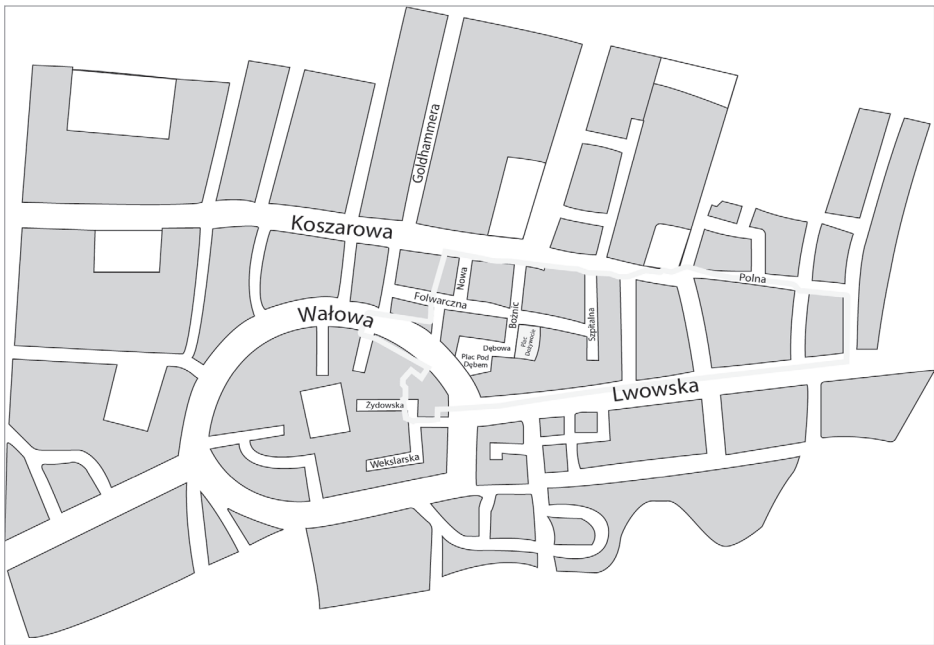
⁶³ Od 1908 r. mieszkał w Tarnowie, był współzałożycielem i przewodniczącym zarządu tarnowskiej szkoły hebrajskiej Safa Berura (Czysty Język), a także współzałożycielem biblioteki ludowej. A.S. Klieman, *The Rise of Israel: Zionist political activity in the 1920s*, New York 1987, s. 59; C. Brzoza, *Żydowska mozaika polityczna w Polsce 1917–1927: wybór dokumentów*, Kraków 2003, s. 211; W. Jaworski, *Struktura i wpływy syjonistycznych organizacji politycznych w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1996, s. 106.

⁶⁴ „Tygodnik Żydowski” 1 czerwca 1934 r., nr 21, s. 3.

⁶⁵ A. Chomet, *Zagłada tarnowskich Żydów, fragment z książki Tarnów, egzystencja i zagłada skupiska żydowskiego, Tel Awiw 1954*, oprac. i zredagowali A. Pietrzykowska i S. Potępa, Tarnów 1990, s. 17.

prowadzonej polityki eksterminacyjnej⁶⁶. Z Tarnowa wyjechał do KL Auschwitz pierwszy transport z więźniami⁶⁷.

W mieście zostało utworzone getto, którego likwidację rozpoczęto 2 września 1943 r. Do Tarnowa przybył Hauptsturmführer SS, Amon Göth, komendant Obozu Pracy w Krakowie-Płaszowie. W lutym 1944 r. ostatnich mieszkańców tarnowskiego getta wywieziono do KL Płaszów, a Tarnów ogłoszono „Judenfrei”, czyli miastem wolnym od Żydów⁶⁸.



Fot. 13. Plan obszaru getta w Tarnowie

Źródło: opracował Łukasz Maślanka.

⁶⁶ Więcej informacji na ten temat m.in. w publikacjach: A. Pietrzyk, *Ziemia tarnowska w latach okupacji hitlerowskiej. Kronika zdarzeń*, „Zeszyty Tarnowskie” 1972, *passim*; A. Pietrzyk, *Region tarnowski w okresie okupacji hitlerowskiej. Polityka okupanta i ruch oporu*, Kraków 1984; A. Pachowicz, *Zapomniany żołnierz. Ppłk Stefan Musiałek-Lowicki 1896–1986*, Tarnów 2016, *passim*; A. Pachowicz, *Wrzesień 1939 roku w Tarnowie* [w:] *Wrzesień 1939 roku. Geneza II wojny światowej w polskiej perspektywie*, t. II: *Wojsko. Wojna. Jeniectwo*, red. nauk. J. Faryś, T. Sikorski, P. Słowiński, Gorzów Wielkopolski 2010, s. 155–161.

⁶⁷ R. Szuchta, *1000 lat historii Żydów polskich...*, s. 238; P. Cywiński, *Początki Auschwitz w pamięci pierwszego transportu polskich więźniów politycznych*, Oświęcim 2015, s. 13–151; I. Strzelecka, *Pierwsi Polacy w KL Auschwitz*, „Zeszyty Oświęcimskie” 1983, nr 18, s. 5–144.

⁶⁸ *Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*, vol. 2, general editor Geoffrey P. Megargee, general editor Geoffrey P. Megargee, volume editor Martin Dean, contributing editor Mel Hecker, Bloomington and Indianapolis 2012, s. 584–587.

Podsumowanie

Spółeczność żydowska w Tarnowie przed rozpoczęciem II wojny światowej w 1939 r. liczyła ok. 25 tys. osób, co stanowiło 45% ogółu mieszkańców tego 56-tysięcznego wówczas miasta⁶⁹. Judaizm i chrześcijaństwo współistniały w historii Tarnowa przez kilka stuleci i wywierały istotny wpływ na życie kulturalne, społeczno-gospodarcze miasta. Inne języki, inne miejsca kultu religijnego, inne zwyczaje i tradycje mogły wprowadzać dystans, ale na przestrzeni lat udało się wypracować takie zasady, które gwarantowały pokojową współegzystencję mieszkańców, np. w radzie miejskiej Tarnowa zasiadali obywatele różnych narodowości⁷⁰, a wiceburmistrz był pochodzenia żydowskiego.

Bibliografia

Dokumenty nieopublikowane

Archiwum Narodowe w Krakowie, Oddział w Tarnowie
Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnowie. Wydział Architektury, sygn. 33/2, Pismo Stowarzyszenia Templowego w Tarnowie do Magistratu z dnia 24 lipca 1905 r.
Zarząd Miejski i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Tarnowie. Wydział Architektury, sygn. 33/2, Pismo Stowarzyszenia Templowego w Tarnowie do Magistratu z dnia 11 września 1906 r.

Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków. Delegatura w Tarnowie
Tarnów. Studium historyczno-urbanistyczne miasta w granicach administracyjnych, t. I, część II (2775).

Opracowania

Balicki W., *Miasto Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym i naukowym*, Tarnów 1831.
Bałaban M., *Dzieje Żydów w Galicji i w I Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1868*, Lwów 1916, s. 104.
Bałaban M., *Historja i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce*, t. III, Lwów–Warszawa–Kraków 1925.
Bałaban M., *Od wygnania Żydów z Hiszpanji do rewolucji francuskiej*, Lwów–Warszawa–Kraków 1925.
Bańburski K., Bogacz J., Kozioł J., *Żydzi w Tarnowie. Świat, którego nie ma*, Tarnów 2003.
Bartosz A., *Judaica tarnowskie*, Tarnów 1992.
Bartosz A., *Synagoga Nowa w Tarnowie*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce” 1988, nr 3–4.

⁶⁹ A. Bartosz, Żydowskim szlakiem po Tarnowie, In the *footsteps of the Jews of Tarnów*, Tarnów 2000 (publikacja niepaginowana). Z. Guldon, *Ludność żydowska w miastach Małopolskich w drugiej połowie XVII wieku* [w:] Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego, red. F. Kiryk, Przemysł 1991, s. 85–97.

⁷⁰ A. Bartosz, *Tarnowskie judaica...*, s. 34.

- Bartosz A., *Tu był tarnowski sztetl* [w:] *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich w miastach Europy Środkowej*, red. M.A. Murzyn, J. Purchla, Kraków 2008.
- Bartosz A., *Żydowskim szlakiem po Tarnowie*, In *the footsteps of the Jews of Tarnów*, Tarnów 2000 (publikacja niepaginowana).
- Bergman E., Jagielski J., *Zachowane synagogi i domy modlitwy w Polsce: katalog*, Warszawa 1996.
- Brzoza C., *Żydowska mozaika polityczna w Polsce 1917–1927: wybór dokumentów*, Kraków 2003.
- Chomet A., *Zagłada tarnowskich Żydów, fragment z książki Tarnów, egzystencja i zagłada skupiska żydowskiego*, Tel Awiw 1954, oprac. i zredagowali A. Pietrzykowa i S. Potępa, Tarnów 1990.
- Cywiński P., *Początki Auschwitz w pamięci pierwszego transportu polskich więźniów politycznych*, Oświęcim 2015.
- Ekielski W., *Bożnica w Tarnowie*, „Architekt” 1904, nr 12.
- Encyclopaedia Judaica*, v. 4B, Jerusalem 1978.
- Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*, vol. 2, general editor Geoffrey P. Megargee, general editor Geoffrey P. Megargee, volume editor Martin Dean, contributing editor Mel Hecker, Bloomington and Indianapolis 2012.
- Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*, vol. 2, general editor Geoffrey P. Megargee, general editor Geoffrey P. Megargee, volume editor Martin Dean, contributing editor Mel Hecker, Bloomington and Indianapolis 2012, s. 584–587.
- Guldon Z., *Ludność żydowska w miastach Małopolskich w drugiej połowie XVII wieku* [w:] *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. F. Kiryk, Przemyśl 1991.
- Horn M., *Najstarszy rejestr osiedli żydowskich w Polsce w 1507 roku*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 3.
- Jaworski W., *Struktura i wpływy syjonistycznych organizacji politycznych w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1996.
- Kiryk F., *Miasta regionu tarnowskiego – Tarnów, Tuchów, Ciężkowice do końca XVI w.* [w:] *Tarnów. Dzieje miasta i regionu*, t. I: *Czasy przedrozbiorowe*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów 1981.
- Kleczyński J., Kluczycki F., *Liczba głów żydowskich w Koronie, z taryf r. 1765*, Archiwum Komisji Historycznej t. VIII, Kraków 1898, s. 394.
- Klieman A.S., *The Rise of Israel: Zionist political activity in the 1920s*, New York 1987.
- Kumor B., *Prepozytura tarnowska*, „Archiwa, Biblioteki, Muzea Kościelne”, Lublin 1966.
- Leniek J., Herzig F., Leśniak F., *Dzieje miasta Tarnowa*, Tarnów 1911.
- Pachowicz A., *Wrzesień 1939 roku w Tarnowie* [w:] *Wrzesień 1939 roku. Geneza II wojny światowej w polskiej perspektywie*, t. II: *Wojsko. Wojna. Jeniectwo*, red. nauk. J. Faryś, T. Sikorski, P. Słowiński, Gorzów Wielkopolski 2010.
- Pachowicz A., *Zapomniany żołnierz. Pplk Stefan Musiałek-Łowicki 1896–1986*, Tarnów 2016.
- Pietrzyk A., *Region tarnowski w okresie okupacji hitlerowskiej. Polityka okupanta i ruch oporu*, Kraków 1984.
- Pietrzyk A., *Ziemia tarnowska w latach okupacji hitlerowskiej. Kronika zdarzeń*, „Zeszyty Tarnowskie” 1972.
- Półćwiartek J., *Skupiska żydowskie w Galicji u schyłku XVIII w.* [w:] *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. F. Kiryk, Przemyśl 1991.
- Rapaport Z., Rozwadowski M., *Przewodnik po Tarnowie*, Tarnów 1929, s. 28–29.
- Samsonowska K., *Wyznaniowe gminy żydowskie i ich społeczności w województwie krakowskim (1918–1939)*, Kraków 2005.
- Simche Z., *Tarnów i jego okolica*, Tarnów 1930.
- Strzelecka I., *Pierwsi Polacy w KL Auschwitz*, „Zeszyty Oświęcimskie” 1983, nr 18, s. 5–144.
- Szuchta R., *1000 lat historii Żydów polskich. Podróż przez wieki*, Warszawa 2015.
- Tarnów: dzieje miasta i regionu*, t. I: *Czasy przedrozbiorowe*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów–Rzeszów 1981.

- Tarnów: dzieje miasta i regionu*, t. II: *Czasy rozbiorów i Drugiej Rzeczypospolitej*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów–Rzeszów 1981.
- Tarnów: dzieje miasta i regionu*, t. III: *Lata drugiej wojny światowej i okupacji hitlerowskiej oraz Polski Ludowej*, red. F. Kiryk, Z. Ruta, Tarnów–Rzeszów 1987.
- The Encyclopaedia of the Jewish Religion*, Jerusalem–Tel Aviv 1966.
- Trusz M., *Synagoga Stara w Tarnowie*, „Rocznik Tarnowski” 1992.
- Turek J., *Informator tarnowski*, Tarnów 1926.
- Wielki przewodnik po Tarnowie*, t. 9: *Zawale*, Tarnów 2002.
- Żychowska M., *Tarnów w pierwszych dniach niepodległości* [w:] *Tarnowskie drogi do niepodległości*, red. S. Potępa, Tarnów 1989.

Prasa

- „Gwiazda” 7 grudnia 1878 r., nr 13.
- „Jedność” 1908, nr 5.
- „Jedność” 1908, nr 35.
- „Pogoń” 16 VIII 1908, nr 33.
- „Pogoń” 23 VIII 1908, nr 34.
- „Tygodnik Żydowski” 11 stycznia 1934 r., nr 2.
- „Tygodnik Żydowski” 9 marca 1934 r., nr 10.
- „Tygodnik Żydowski” 25 maja 1934 r., nr 20.
- „Tygodnik Żydowski” 1 czerwca 1934 r., nr 21.
- „Tygodnik Żydowski” 5 października 1934 r., nr 38.
- „Tygodnik Żydowski” 19 października 1934 r., nr 40.
- „Tygodnik Żydowski” 2 listopada 1934 r., nr 42.
- „Tygodnik Żydowski” 9 listopada 1934 r., nr 43.
- „Tygodnik Żydowski” 4 stycznia 1935 r., nr 1.

Jews and Christians – from the history of the religious life of the Jewish community in Tarnów

Summary

The aim of the article is to depict the religious life of the Jewish community in Tarnów and provide a characterization of their places of worship and their relationship with the Christian community. In 1772, Tarnów was home to 1,200 Jews (34% of the population), and by 1890, the Jewish population had grown to 11,677 (42%). On the eve of World War II, there were approximately 25,000 Jews living in Tarnów. Within a relatively small area, and in close proximity to the Tarnów Cathedral, two synagogues were built. In the early 20th century, particularly in the 1920s, the city had around 40 prayer houses. In 1939, Jews accounted for 45% of the total population in Tarnów; however, their heritage was devastated by the war.

Keywords: Tarnów, religious life, synagogues, Jews, social history.

Magdalena Patro-Kucab

ORCID: 0000-0003-4018-4767
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Bóg, religia i wiara w twórczości Alojzego Felińskiego

Artykuł dotyczy selektywnej analizy wybranych utworów Alojzego Felińskiego w celu ukazania w nich odwołań do Boga, religii i wiary chrześcijańskiej. Mając na względzie twórczość poety związanego z Krzemieńcem, podejmuje się próbę zaprezentowania utworów będących paradną oprawą lojalistycznych kazań państwowych w wieku XIX, stanowiących rodzaj błagalnych pieśni adresowanych do Boga w sprawie Polski i jej króla. Zwraca się też uwagę na mowę okolicznościową adresowaną do młodzieży, w której podkreśla się wagę religii w życiu ówczesnych ludzi. Celem artykułu jest więc próba udowodnienia, że twórczą inspirację dla krzemieńczanina tworzącego w zgodzie z nurtem klasycznym stanowiła między innymi wiara chrześcijańska.

Słowa kluczowe: wiara chrześcijańska, literatura XIX w., Alojzy Feliński, życie religijne, społeczeństwo

Wprowadzenie

Niniejszy szkic stanowi pokłosie badań nad spuścizną literacką, pedagogiczną i epistolograficzną Alojzego Felińskiego, przede wszystkim Wołynianina. Oznacza to, że Galicja nie pozostaje przedmiotem moich szczegółowych zainteresowań badawczych. Jednak należy pamiętać, że translator *Wirginii* to co prawda człowiek urodzony na Polesiu, ale w późniejszym okresie życia także urzędnik pełniący obowiązki dyrektora w Krzemieńcu (a więc w obwodzie tarnopolskim), ponadto człowiek powiązany szeregiem relacji i zależności z ówczesnymi liderami działającymi w Warszawie, Galicji i Petersburgu. Poprzez te subtelne zależności można więc dostrzec wymagane zbliżenie poety z Galicją.

Badanie obejmuje selektywną analizę wybranych utworów Alojzego Felińskiego w celu ukazania w nich odwołań do Boga, religii i wiary chrześcijańskiej. Materiał badawczy służący do wskazania tych odniesień wyekscerpowano przede wszystkim z młodzieńczych utworów poetyckich Felińskiego, jego pism prozatorskich oraz prywatnej korespondencji tłumacza *Wirginii* (pochodzącej

z lat 1791–1819). Mając na uwadze twórczość poety związanego z Krzemieńcem, z jednej strony podejmuje się próbę zaprezentowania utworów, które stanowiły paradną oprawę lojalistycznych kazań państwowych w wieku XIX, jako rodzaju błagalnych pieśni adresowanych do Boga w sprawie Polski i jej króla. Z drugiej zaś zwraca się między innymi uwagę na mowę okolicznościową adresowaną do młodzieży, w której podkreślono wagę religii w życiu ówczesnych młodych ludzi. Z kolei za sprawą spojrzenia na młodzieńcze utwory poetyckie dostrzega się fascynację poety francuskimi myślicielami, ale też ufność w zrządzenia boskiej Opatrzności.

Celem niniejszego szkicu jest więc lapidarne, aczkolwiek oglądowe ujęcie obecności odwołań do wiary chrześcijańskiej w twórczości Alojzego Felińskiego.

Oświecenie zsekularyzowane i religijne

Istotę oświecenia, co powszechnie wiadomo, sprowadza się do słów Immanuela Kanta. Filozof określał wiek światła jako „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł on z własnej winy”, gdyż obarczony tradycją i religią zatracił umiejętność „posługiwania się własnym rozumem”. Odwrócenie opisanego stanu zdaniem myśliciela można było osiągnąć za sprawą korzystania z wolności intelektualnej¹. Należy więc stwierdzić, że w obszarze idei, jak twierdzi Teresa Kostkiewiczowa,

uniwersalizm oświeceniowy jest najdobitniej artykułowany w odniesieniu do powszechnego wymogu wolności, tolerancji, prawa naturalnego i doskonalenia świata ludzkiego poprzez zastosowanie doń ducha krytyki, negacji i dążności do zmiany stanu uznanego za niezgodny z niezłomnymi wymogami rozumności. Te idee stały się w wieku światła fundamentalnymi, ponadczasowymi wartościami, podstawą człowieczeństwa i niezbywalnych praw jednostki ludzkiej, będących zarazem funkcją i znakiem jej godności i możliwości twórczych. Właśnie to dziedzictwo XVIII wieku jest uznawane za najbardziej uniwersalne i ponadczasowe przesłanie, jakie dobitnie wybrzmiało w pismach Woltera, Diderota, Lessinga czy Pope’a. Jego uniwersalność wchodziła jednak w kontakt z konkretną rzeczywistością historyczną i odmiennymi realizacjami w obrębie różnych obszarów politycznych i kulturowych².

Jednocześnie badaczka zwraca uwagę na różnorodność oblicza ideowego omawianej epoki. Jej zdaniem „pełna akceptacja tych idei nie oznaczała bowiem ich pojmowania abstrakcyjnego, ale ukonkretniała się i realizowała poprzez ich dostosowanie do warunków politycznych, społecznych, kulturowych,

¹ Zob. I. Kant, *Co to jest oświecenie*, tłum. A. Landman [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

² T. Kostkiewiczowa, *Oświecenie: między uniwersalizmem a różnorodnością* [w:] *Europejski wiek osiemnasty. Uniwersalizm myśli, różnorodność dróg. Studia i materiały*, red. M. Dębowski, A. Grześkowiak-Krwawicz i M. Zwierzykowski, Kraków 2013, s. 26.

jakie związane były m.in. ze swoistością historii i usytuowaniem danej wspólnoty w ówczesnym świecie”³.

Oznacza to, że wątki racjonalistyczne – chociaż bezspornie obecne w kulturze oświecenia – to jednak nie wyparły z niej szeroko rozumianego chrześcijaństwa. Problem ten przed laty wnikliwie omówił Stanisław Janeczek. Tutaj więc przypomina się najważniejsze tezy wyartykułowane przez lubelskiego badacza⁴. Spoglądając zatem na wiek światła z pozycji człowieka reprezentującego wieki XX i XXI, Janeczek przypomina, że oświeceniową formację kulturową krytycznie (w aspekcie jej współczesnych konsekwencji ideowych i politycznych) ocenił Jan Paweł II⁵, podkreślając, że papież dostrzegał w ideologii wieku światła epokę „kryzysu tradycji chrześcijańskiej”, zaznaczał bowiem:

Jaki jest korzeń tych ideologii pooświeceniowych? Odpowiedź jest jednoznaczna i prosta: dzieje się to po prostu dlatego, że odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe. Odrzucono to, co najgłębiej stanowi o człowieczeństwie, czyli pojęcie „natury ludzkiej” jako „rzeczywistości”, zastępując ją „wytworem myślenia” dowolnie kształtowanym i dowolnie zmienianym według okoliczności⁶.

Dalej badacz dodaje, że tę wypowiedź Jan Paweł II później znacznie zrównoważył, doceniając trwale osiągnięcia wieku światła i patrząc na nie jako na dziedzictwo chrześcijańskiej antropologii⁷. Filozof zauważa zatem, że Jan Paweł II z jednej strony sformułował krytyczną ocenę oświeceniowej formacji kulturowej, określając ją, na co wskazano wcześniej, jako epokę „kryzysu tradycji chrześcijańskiej”, z drugiej zaś przeciwstawił radykalizm oświecenia francuskiego, po części charakterystycznego dla innych nacji, oświeceniowi polskiemu⁸. Zdaniem Janeczka podobne spojrzenie obserwuje się u Jeremy’ego Black’a, który dostrzegł specyfikę polskiego oświecenia na polu reform edukacyjnych zainicjowanych w szkołach zakonnych prowadzonych przez jezuitów i pijarów (*Europa XVIII wieku 1700–1789*)⁹.

Warto przypomnieć również spostrzeżenia Ryszarda Butterwicka-Pawlikowskiego, który w rozprawie *Między oświeceniem a katolicyzmem*¹⁰ stwier-

³ Tamże, s. 30.

⁴ S. Janeczek, *Rola oświecenia chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 15, s. 9–48.

⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 20–21.

⁶ Tamże.

⁷ Zob. S. Janeczek, *Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie „Pamięci i tożsamości”* [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech i M. Rembierz, Poznań 2010, s. 137–148.

⁸ Por. tenże, *Rola oświecenia chrześcijańskiego...*, s. 18.

⁹ Tamże, s. 12.

¹⁰ R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceni i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia” 2014, t. 30, s. 11–55. Por. też S. Janeczek, *Rola oświecenia chrześcijańskiego...*, s. 14–15.

dził, że międzydyscyplinarne badania w zakresie oddziaływania idei w wieku XVIII sugestywnie wskazują, że wpływowy obraz oświecenia w wymiarze neopogańskiego i gallocentrycznego ruchu filozoficznego (przedstawiony przez Petera Gaya¹¹ w latach 60. XX w.) dziś niekoniecznie odpowiada różnorodnemu, intelektualnemu i kulturowemu fenomenowi, który jeszcze w XVIII w. zyskał miano „wieku świateł”, „wieku oświeconego” czy „wieku oświecenia”. Butterwick-Pawlikowski dodaje również, iż „zamiast zapoczątkowania procesu odejścia od religii prowadzącego do współczesnej, zeświecczonej Europy, doszło w XVIII w. do kolejnych przekształceń religii, zarówno w mnożeniu sensów samego słowa, jak i jej przeżywaniu”¹².

Jak zaznaczono na początku, omawiany okres znamionuje więc – co podkreśla Kostkiewiczowa – wielowymiarowość i różnorodność oblicza ideowego¹³. Współcześnie można zatem mówić o dwóch obrazach oświecenia – zsekularyzowanego i religijnego, doprecyzowując naturę tego ostatniego poprzez ukazanie rozmaitych jego form wyznaniowych.

Janeczek w swojej pracy przywołuje także badania Elżbiety Aleksandrowskiej, która pokazuje, że wśród szeroko pojętego kręgu ludzi pióra w dobie polskiego oświecenia duchowni byli grupą najbardziej liczną. W trzech pierwszych generacjach pisarskich stanowili oni ponad 50% twórczych elit (grupę najliczniejszą tworzyło duchowieństwo zakonne, obliczane na 27,5% ogólnego stanu pisarzy)¹⁴.

A zatem, mimo niewątpliwej obecności wątków racjonalistycznych – co zauważa badacz lubelski – chrześcijaństwo pozostało integralnym elementem kultury tej epoki, nie tylko istotnym, ale wręcz podstawowym punktem odniesienia tradycji wieku XVIII¹⁵.

Sylwetka Alojzego Felińskiego

Przypomnijmy, że urodzony w 1771 r. Alojzy Feliński uczęszczał do cieszącego się ówczesnie renomą konwiktu pijarskiego w Dąbrowicy. Tutaj – jak podkreśla Dobrochna Ratajczakowa – miał sposobność poznać ducha postępo-

¹¹ P. Gay, *Oświecenie. Interpretacje*, Nowy Jork 1966–1969.

¹² R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem...*, s. 14. Por. S. Janeczek, *Rola oświecenia chrześcijańskiego...*, s. 14–15.

¹³ T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia” 2001, t. 17, s. 25.

¹⁴ E. Aleksandrowska, *Pijarzy w środowisku pisarskim polskiego oświecenia* [w:] *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa 1993, s. 37–50. Por. S. Janeczek, *Rola oświecenia chrześcijańskiego...*, s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 9.

wej szkoły (która „wpajała [...] wychowankom nowoczesny wzór obywatela-patrioty, postawę krytyczną i oświeconą, odzwierciedlającą aktualny system wartości”¹⁶). Na marginesie – za Józefem Ignacym Kraszewskim – należy dodać, że kolegia dąbrowickie i międzyrzeckie „wychowały całe pokolenie ziemian wołyńskich”¹⁷. Dąbrowica Platerów stała się miejscem zetknięcia przyszłego dramaturga z duchem nowej epoki i przyniosła Felińskiemu doskonałą znajomość języka francuskiego, słabszą zaś łaciny. Trzeba bowiem pamiętać, że – jak przystało na pijarów – stosowano tutaj program nauczania Stanisława Konarskiego. Z kolei w powiatowej szkole we Włodzimierzu przyszedł poeta zetknął się z księdzem Julianem Antonowiczem (autorem *Gramatyki dla Polaków chcących się uczyć angielskiego języka*). Dopowiedzmy ponadto, że Kajetan Koźmian w *Rysie życia Jana Tarnowskiego* podkreślał, iż „księża Antonowicz, oświecony ex-bazylian, i [Onufry] Kopczyński pijar, gramatyk, byli jego nauczycielami i przewodnikami”, „oni strzegli, aby w jego umysł nowe i zgubne o religii i towarzyskim porządku wyobrażenia, nie wsączyły weń trucizny”¹⁸. Z życiem Warszawy zetknął się Feliński za przyczyną Tadeusza Czackiego w roku 1789. Po latach w programowym utworze pt. *Do Franciszka Wiśniowskiego* poeta doceniał niezwykle wkład starosty nowogrodzkiego we własny intelektualny rozwój, pisał bowiem:

Czacki, którego czułe nade mną staranie
Nigdy zgładzone z serca mego nie zostanie,
A którego zasługi i cnotę niezłomną,
Wdzięczni Polacy zawsze z uwielbieniem wspomną,
Czacki, co chęcią sławy zagnany ślachtetną,
Na usługach krajowych pędził młodość świetną,
Przykładem mi do pracy dodając ochoty
Kierował moje kroki do nauk i cnoty¹⁹.

W biografii poety odnajdziemy również epizod zachłyśnięcia się ideą rewolucji francuskiej (co uwidacznia się w wierszu pt. *Pochwała Kościuszki* („*Kościuszko! twoja skromność nie dba o pochwały...*”)²⁰. Mając zaś na względzie ostatnie lata życia, trzeba przypomnieć, że w 1818 r. poeta przeniósł się do

¹⁶ D. Ratajczakowa, *Alojzy Feliński (1771–1820)* [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, t. 3, Warszawa 1996, s. 174.

¹⁷ J.I. Kraszewski, *Wstęp* [do:] *Listy Alojzego Felińskiego [do Franciszka Skarbka Rudzkiego]*, wyd. J.I. Kraszewski, „Na Dziś” 1872. Pismo zbiorowe poświęcone literaturze, naukom, sztuce, gospodarstwu krajowemu, handlowi i przemysłowi, t. 3, s. 169–170.

¹⁸ K. Koźmian, *Rys życia Jana Felixa hrabiego Tarnowskiego*, Lwów 1842, s. 7–8.

¹⁹ A. Feliński, *Do Franciszka Wiśniowskiego* [w:] tegoż, „*Pisma i listy Alojzego Felińskiego przepisane z jego autografów*”, rkps Ossol. 2097/I, k. 3, w. 114–121.

²⁰ Przedruki między innymi – „Czas” 1874, nr 285, s. 2; A. Feliński, *Wiersz do Kościuszki*, „Nowa Gazeta Warszawska” 1917, nr 510, s. 2.

Krzemieńca i objął obowiązki profesora Liceum Krzemienieckiego, gdzie od 1 września 1819 r. piastował stanowisko dyrektora tego Liceum. Niestety, czytno to krótko, gdyż zmarł nagle 23 lutego 1820 r. w Krzemieńcu²¹.

Paradna oprawa lojalistycznych kazań państwowych w wieku XIX

Powszechnie wiadomo, że *Hymn na rocznicę ogłoszenia Królestwa Polskiego z woli Naczelnego Wodza wojsku polskiemu do śpiewu podany*, napisany w 1816 r., zrodził się w klimacie nadziei i ufności w poczynania i obietnice caro-króla Aleksandra I. Wiara w liberalną naówczas konstytucję Królestwa Polskiego mogła i budziła przecież marzenia Polaków o odbudowie całej państwowości polskiej.

Sięgając po badania Wiesława Pusza, warto przypomnieć, że

Powstanie Królestwa Kongresowego przyjęte zostało oficjalnie z ogromnym rozgłosem. Lunęła przede wszystkim rzeka wierszy drukowanych [...] w gazetach i odbijanych w drukach ulotnych. Ton tych utworów określają już szerzej tytuły oraz preferencja najdostojniejszego gatunku klasycyzmu – ody: *Oda na cześć odzyskania narodowości* (Kazimierz Jaworski), *Polak ocucony* (Aleksander Koźuchowski), *Święto narodowe* (Marcin Molski), *Oda do pokoju* (Andrzej Plichta). Jednocześnie szeroką falą popłynęły w głąb Królestwa i dawnych ziem polskich odpisy wierszy „nieoficjalnych”, trzeźwo oceniających nową sytuację polityczną i narodową [...] głosy krytykujących i zawiedzionych przeważały zdecydowanie. Wielu spośród utworów tego rodzaju jest anonimowych – ze znanych autorów na czoło wysuwa się Antoni Gorecki, najgłośniejszy bajkopisarz przed powstaniem²².

Urządzano wówczas rozliczne uroczystości związane z okazjonalnymi wydarzeniami państwowymi; te ze względu na charakter państwowo-kościelny odbywały się bądź na placach publicznych z mszami polowymi, bądź w świątyniach. W czasie towarzyszącego im rytuału po Elsnerowkim *Te Deum* grano angielski hymn *God save the King*. Wciąż brakowało jednak w ówczesnym repertuarze tekstów polskich pieśni hymnicznych, które można by uznać za godne aktualnej sytuacji Królestwa. Należało więc je napisać, aby mogły stanowić uroczystą oprawę lojalistycznych kazań państwowych wygłaszanych przez ko-

²¹ Por. *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, oprac. E. Aleksandrowska z zespołem, t. 4: *Oświecenie*, Warszawa 1966, s. 451; hasło: *Feliński Alojzy* oraz M. Patro-Kucab, *W kręgu spraw prywatnych i publicznych. Korespondencja Alojzego Felińskiego z lat 1795–1820*, Rzeszów 2019, rozdz. 2, s. 43–168.

²² W. Pusz, *Dlaczego miało wybuchnąć? Z literackich świadectw przedpowstaniowej świadomości narodowej* [w:] tegoż, *Między Krasickim i Słowackim. Studia, eseje, opinie*, Kraków 1992, s. 78.

ścielnych dostojników. Tę pustą przestrzeń postanowił wypełnić poeta przybyły z Wołynia. Napisał on hymn²³ w pełnej zgodzie z własnym sumieniem i etyką obywatelską. I, co warte podkreślenia, w owym czasie jego postawa nie uchodziła ani za wyjątkową, ani patriotycznie naganną.

Zarówno utwór Felińskiego, jak i jego genezę, na którą lapidarnie wskazano wyżej, przed laty dokładnie omówił Bogdan Zakrzewski²⁴. Tutaj przypomina się jedynie najważniejsze tezy wyartykułowane przez wrocławskiego badacza. Podkreślmy więc, że Aleksander I został przedstawiony w hymnie jako „Anioł pokoju”, czyli symbol pokoju militarnego przybyły na polską ziemię po napoleońskiej zawierusze. Utwór uznaje się za pieśń błagalną do Boga w sprawie Polski i jej króla. Bóg i Polska są podstawowymi wyznacznikami hymnicznej modlitwy, nadrzędnymi, ale też spójnymi w stosunku do „naszego króla”. Za najwyższy autorytet sprawczy losów Polski uznaje się w utworze Boga, którego traktuje się jako jedyne partnera podmiotu lirycznego; ten jest eksponowany w każdej strofie (podobnie zresztą, jak w przypadku Polski). Dodajmy ponadto, że wielkość jego opieki nad Rzeczpospolitą, a także wszechmoc sprawiedliwej nad nią władzy czy wreszcie jego surowej ojcowskiej miłości do narodu wybranego dobiega się i podnosi wyłącznie w aspekcie kwestii polskiej. Nasz kraj wraz ze świętymi, ale zarazem tragicznymi dziejami oraz nową traumatyczną współczesnością czyni się „bohaterem” wznoszonych do Stwórcy modlitewnych błagań. Sam utwór zaś otrzymuje kształt patriotycznego hymnu w sprawie Polski, którą opiekuje się Bóg, ale jest to również prośba do Pana o przywrócenie ojczyźnie „świeżości starożytnej”. Hymnicznej pieśni nie pozbawiono także błagalnego pienia chóru o zachowanie przez Boga naszego króla, a właściwie caro-króla Aleksandra I, dobrego władcy realizującego wolę Boską. Jak pamiętamy, z tą koncepcją cara rozprawi się już wkrótce romantyzm. Ze względu na skrupulatne studium Zakrzewskiego pomija się pogłębioną analizę utworu odnoszącą się do zagadnień podejmujących problematykę providencjalizmu i słowianofilstwa. Warto jednak zaznaczyć, że w przywołanym tu hymnie poeta próbował połączyć dwie idee; z jednej strony wyrażając uczucie wdzięczności za przywrócenie w szczątkowej formie bytu państwowego krajowi zniewolonemu, ale dumnemu, bo otoczonemu opieką Bożej Opatrzności, z drugiej zaś, ufając w przyjazne współistnienie Polaków i Rosjan rządzonych berłem caro-króla Aleksandra I.

²³ Przypomnijmy, że hymn nie został włączony do rocznicowej celebry, gdyż nie skomponowano naówczas muzyki; z czasem uczynił to wolnomularz Jan Nepomucen Kaszewski.

²⁴ B. Zakrzewski, *Boże coś Polskę Alojzego Felińskiego* [w:] *Arka przymierza*, Wrocław 1995, s. 7–50.

Poeta, sceptyk i wolterzysta

Przyglądając się wyobrażeniom religijnym Felińskiego, nie sposób przejść obojętnie obok młodzieńczego uczucia poety. Ślad tego afektu można dostrzec bowiem w wierszu-poemacie *Do Franciszka Wiśniowskiego*²⁵. Szybsze bicie serca u młodego Felińskiego wywoływała Zofia Załęska, przyjaciółka jego siostry – Emilii. Z kolei uczucie do wspomnianej panny wzmagało bezsprzecznie oczarowanie twórczością Jana Jakuba Rousseau, pod którego nieukrywanym zachwytem pozostawał w młodości późniejszy autor *Barbary Radziwiłłówny*:

Czy to w miłej postaci malując nam cnotę,
Szczyśliwą wieków złotych uwielbiasz prostotę;
Czy, depcąc fanatyzmu poczwarę zuchwałą,
Zabobonu zasłonę zdzierasz ręką śmiałą;
Czy okiem głębokiego natury bogacza
Śledzisz do czego ona człowieka przeznacza,
A idąc nieomylną drogą doświadczenia,
Kształcisz to najpiękniejsze dzieło przyrodzenia;
Czyli też wyższym jeszcze lotem uniesiony
Obejmujesz swem piórem ludzi miliony,
Wiedziesz ich do wolności, porządku i zgody,
Nauczasz, jak się rządzić powinny narody,
A mając tylko w celu szczęście twego króla,
przepisujesz prawidła prawodawcom świata;
wszędzie znajduje w tobie dusza zachwycona,
Wymowę Peryklesa i cnotę Platona.

[.....]

Przelewasz w moje serce te święte zapaly,
które boską Julii duszę zachwycały,
przenoszę się do wolnej tych kochanków ziemi
widzieć ich, naśladować i żyć chciałbym z nimi,
A nie mając podobnych im w około siebie,
Tworzę tych pięknych marzeń, czczę jak bóstwo ciebie.

[.....]

Chcę tylko waszem światłem mój rozum prostować,
Czytać Was, czuć i wielbić, a nie naśladować;

[.....]²⁶

²⁵ Por. omówienie utworów młodzieńczych Alojzego Felińskiego w pracy M. Patro-Kucab, *W kręgu spraw prywatnych i publicznych. Korespondencja Alojzego Felińskiego z lat 1795–1820...*, s. 43–67 oraz 197–201.

²⁶ A. Feliński, „*Do Franciszka Wiśniowskiego*” [w:] tegoż, „*Pisma i listy Alojzego Felińskiego przepisane z jego autografów*”, rkps Ossol. 2097/I, k. 6, w. 270–285, 298–303; k. 7 w. 324–325.

We fragmencie wspomnianego wyżej wiersza dostrzega się zachwyty poety nad poglądami filozofa francuskiego. Feliński bowiem nawiązał w cytowanym utworze do problematyki społecznej, jaką Rousseau podejmował w rozprawkach na temat odrodzenia nauk i sztuk oraz nierówności między ludźmi. Dramaturg w okresie młodości zdaje się akceptować ideę „człowieka natury”, który we własnym wnętrzu odszukuje normy postępowania, a nieograniczony innymi więzami społecznymi, może stać się dobry, szczęśliwy i wolny. Feliński wspominał również społecznoustrojową koncepcję autora *Umowy społecznej*. Kiedy zaś powoływał się na „boską Julię”, demonstrował znaczenie i wyższość uczucia nad dzielącymi ludzi różnicami społecznymi, pośrednio podkreślał też związek człowieka z przyrodą czy akcentował walory wiejskiego życia. Ekspozował zatem emocjonalne czynniki ludzkiej osobowości.

Odwołania do zachwyty Felińskiego wielkością Rousseau można odnaleźć także w spostrzeżeniach Klemensa Kanteckiego, który zauważył, że młody poeta, pozostając „pod świeżym wrażeniem czaru słowa i siły dowodzeń, nie umiał się zdobyć na opozycję, nie zdołał odkryć w genewskim pustelniku stron ujemnych, dążności dla społeczeństwa szkodliwych. Widział on w nim tylko zacnego obywatela, pogromcę tyranii, mianuje go «bóstwem serc czułych i cnotliwych»²⁷.

Śledzenie historii rozwoju uczuć pomiędzy Julią a Saint'em Preux'em mogło przyczynić się do szybszego bicia serca Felińskiego do ówczesnej jego miłości, Zofii Załęskiej. O zamiarze poślubienia jej poeta wspominał także w wymienionym wcześniej wierszu adresowanym do Franciszka Wiśniowskiego:

Oby ta, w której ręku moje przeznaczenie
Która wzniciła we mnie te czyste płomienie,
Ten tak rzadki miłości szczerzej ogień boski,
Ta, dla której jedynie przyszłość mi jest miła,
Oby Zosia mojego szczęścia dopełniła!
Bez żalu sobie spomnę upłynnione lata,
Zabawy, spaniałości i rozkosze świata,
A z Zosią, z przyjaciółmi i z siostrą kochaną
Dni się życia mojego najmilszemi staną²⁸.

Zofia Załęska stała się zatem nie tylko obiektem uczuć początkującego twórcy, ale cechowały ją również intelektualna dojrzałość oraz zbliżone do niego literackie fascynacje. Ich wzajemne relacje mogą wskazywać na analogię z młodzieńczym zachwytem Adama Mickiewicza Marylą Wereszczaków-

²⁷ K.P. Kantecki, *Dwaj krzemieńczanie. Wizerunki literackie*, cz. 1: *Alojzy Feliński*, Lwów 1879, s. 66.

²⁸ A. Feliński, „Do Franciszka Wiśniowskiego...”, k. 7, w. 332–341.

ną, dodać należy jednak, iż z tą różnicą, że przy braku zgody krewnych Zosi na ślub z Felińskim, poza kilkoma pełnymi łoż miesiącami, młody mężczyzna nader szybko odzyskał równowagę fizyczną i psychiczną, zaś młodzieńcze zauroczenie nie wpłynęło na jego twórczość literacką. Uczucie z kolei ukierunkował w stronę Józefy Omiecińskiej, swej przyszłej żony.

Należy również przypomnieć, że małżeństwu Alojzego z Zofią przeciwstawił się ks. Jan Podchorodeński – krewny Załęskich, któremu „nie przypadły do myśli wyobrażenia religijne Felińskiego, jakkolwiek nie rzucił on [Feliński – M.P.K.] wyraźnie rękawicy wyznaniu i wierze ojców, są podejrzane i zdają się trącić nowomodną filozofią”²⁹. W cytowanym wcześniej i adresowanym do Wiśniowskiego wierszu można odnaleźć więc hołd złożony przez dramaturga autorowi *Dziewicy orleańskiej*:

Ty co wyższy nad zawiść i prześladowanie
Rozciągnąłeś najszerzej nauk panowanie,
Wieczny gustu, dowcipu i pisania wzorze
Brutusa, Mahometa, Zairy autorze!³⁰

Poeta przywołuje odwołania do tragedii Woltera (François-Marie Aroueta), w których idee przewodnie wolterianizmu znalazły sformułowanie dobitne. Odzwierciedlały one, podobnie jak inne pisma francuskiego pisarza, charakterystyczną postawę ich autora, która przejawiała się zarówno w bezwzględnym krytycyzmie wobec tradycyjnych autorytetów (w zakresie nauki, polityki czy moralności), jak i poprzez artykułowanie niezależności człowieka (ufność w siłę ludzkiego rozumu jako samodzielnej władzy poznawczej). Prace Woltera były ponadto manifestacją społecznej tolerancji dla różnych poglądów.

Należy dopowiedzieć, że o światopoglądzie i zapatrywaniach Felińskiego jako konsekwencji studiowania dzieł filozofa z Ferney wypowiedział się w *Pamiętnikach* również Kajetan Koźmian, który – wspominając Emilię Potocką – stwierdził, że ta była wychowana „przez brata poetę, sceptyka i wolterzystę”³¹. Oznacza to, że ów wolterianizm miał sprawić, iż definitywnie ojciec Załęskiej – mimo sprzeciwu jej, a nawet Tadeusza Czackiego – nie zgodził się na ich małżeństwo. Decyzję krewnych panny Załęskiej należy wytłumaczyć zapewne obawami przed oddziaływaniem obecnych w pismach Woltera koncepcji filozoficznych, które upowszechniały deizm.

²⁹ E. Felińska, *Pamiętniki z życia*, t. 1, Wilno 1858, s. 246.

³⁰ A. Feliński, „Do Franciszka Wiśniowskiego...”, k. 5, w. 252–255.

³¹ K. Koźmian, *Pamiętniki*, przedm. A. Kopacz, wstęp i koment. J. Willaume, wstęp edytor-ski, ustalenie tekstu na podstawie autografu oraz koment. filologiczny M. Kaczmarek, K. Pecold, Wrocław 1972, t. 3, s. 443.

Wspomnienie młodzieńczej miłości uobecnia się ponadto w innym wierszu Felińskiego zatytułowanym *Do Sofii*, a także w jednym z listów adresowanych do Michała Wyszковского:

Owa blondyneczka Z..., którą, jeśli pamiętasz, w tych stronach widziałeś, ułożywszy się na bardzo wyborną panienkę, była celem moich życzeń, kochałem ją i byłem kochany; ale familia i inni jeszcze tak mocne mi postawili zawady, że je ani Czacki, ani żaden z przyjaciół moich przełamać nie mógł. Zalewałem się łzami, ale to wszystko nic nie pomogło. Przepędziłem w takim stanie kilka miesięcy, nie znajdując wiele słodczy w życiu. Ale że, jak Wolter mówi: „Człowiek trapi się i płacze jak może najmniej”, i ja się pocieszyłem nareszcie³².

Można więc uznać, że w przypadku Felińskiego inspiracje wolteriańskie przybrały raczej postać nieoficjalną, ograniczającą się do drobnych reminiscencji literackich czy też przywoływania zasadniczych postaw i sposobów myślenia mających źródło w pracach myśliciela z Ferney. Twórczość translatora *Wirginii* z pewnością nie należała do tej, w której prowokacyjnie propagowano by ideologiczne postawy filozofii Woltera, jak czynili to Stanisław Trembecki, Tomasz Kajetan Węgierski czy Jakub Jasiński.

W oddziaływaniu opieki Bożej

Odniesienia do wiary katolickiej uobecniają się także w korespondencji Alojzego Felińskiego³³, szczególnie w tych jej fragmentach, które poruszają kwestie zdrowotne dotyczące najbliższych członków rodziny poety bądź jego przyjaciół. Ciekawe są między innymi cytaty, w których zatroskany ojciec martwi się chorobą córki Heleny. Oto znamienne przykłady:

Od dawna już nie miałem pióra w rękę, teraz je biorę, abym Pani doniósł, że Bóg nas łaskawie pocieszył. Od czterech dni paroksyzmy znacznie [...], a od dwóch dni ustały prawie: nade wszystko odzyskała sen, którego przez kilka nocy ani momentu nie miała. Pani jesteś Matką i bywałaś niestety w podobnych zdarzeniach; nie Pani więc tłumaczyć potrzeba naszę boleść³⁴.

Ponieważ mi każesz donieść o sobie, przebacz, drogi przyjacielu, że cię zasmucę. Od kilku tygodni najdotkliwsze nieszczęścia mnie obarczyły. Jeszcze nie otarłem był też po stracie najlepszej matki, kiedy nagle i niebezpiecznie siedemnastoletnia córka mi zachorowała. Pierwsze paroksyzmy gorączki były tak mocne, żeśmy całym domem pojechali dla ratowania jej do Ży-

³² A. Feliński, *List do Michała Wyszковского z dnia 28 marca 1800 r.* [w:] tegoż, *Dziela. Wydanie nowe*, t. 2, Wrocław 1840, s. 266–267.

³³ Por. omówienie listów Alojzego Felińskiego w pracy M. Patro-Kucab, *W kręgu spraw prywatnych i publicznych. Korespondencja Alojzego Felińskiego z lat 1795–1820...*, s. 214–245.

³⁴ A Feliński, *List do Walerii Tarnowskiej z dnia 10 kwietnia 1818 r.*, „*Korespondencja Walerii Tarnowskiej w układzie alfabetycznym wg nadawców: Antonowicz–Mycielska*”, 1813–1819, rkps Arch. Nar. w Krakowie 317, k. 137–138.

tomierza. Więcej szesnaście dni tu bawimy i Bóg nas pocieszył, gdyż od kilku dni parokszmy prawie ustały i nadzieja wstąpiła w serce rodziców³⁵.

Przez kilkanaście tygodni zajmowały mnie starania około słabej córki mojej. Chociaż sam nie jesteś ojcem, czujesz zapewne, że nie masz nic boleśniejszego, jak drżeć o życie dorosłego i ukochanego dziecka. Teraz, kiedy, Bogu dzięki, oglądam ją zdrową³⁶.

Donoszę ci, mój dawny i drogi przyjacielu, że po czteromiesięcznych smutkach i trwogach o naszą córkę, Bóg nas na koniec pocieszył. Ozdrowiała zupełnie, i w tych dniach błogosławiłmy jej związkom z młodzieńcem, którego jej serce wybrało, i który pozyskał nasz szacunek. Jego stałość, rozsądek i łagodność każą nam spodziewać się, że uczyni ją szczęśliwą, ile po ludzku być można. Zowie się Edmund Michałowski, będę ci go kiedyś prezentował i radbym bardzo, aby ci się podobał³⁷.

My teraz wszyscy zdrowi jesteśmy, ale jak wiesz, od wiosny kilkumiesięczna choroba córki mojej dała mi uczuć gatunek zmartwienia, którego jeszcze nie znałem. Na koniec Bóg nas pocieszył, pozwolił nam pobłogosławić związkom naszej Heleny z Edmundem Michałowskim, który pozyskał jej serce i szacunek³⁸.

Feliński przede wszystkim informuje adresatów swych listów o stanie zdrowia Heleny oraz rozwoju schorzenia, towarzyszących mu objawach i przypadłościach. Obok zdradza również emocje znamionujące piszącego-rodzica (głównie strach i zmartwienie). Właśnie w sąsiedztwie uczuć można dostrzec wynurzenia dotyczące wiary. Zauważa się, że poeta wierzy w zrządzenia boskiej Opatrzności („Bóg nas łaskawie pocieszył”, „Bogu dzięki, oglądam ją zdrową”). Oznacza to, że w opisywanej epistolografii zaznacza się przekonanie, że Bóg kieruje sprawami świata – nawet jeśli ogranicza się do wymiarów życia rodzinnego – i obdarza człowieka łaskami i dobrodziejstwami. Obserwuje się zatem więź z Bogiem pojmowanym jako dobry i łaskawy ojciec, który pozostaje w łączności z człowiekiem, pozwalając mu przekroczyć ułomności i braki ludzkiej egzystencji oraz dać ukojenie czułemu sercu.

Taki sposób patrzenia na sprawy ludzkie warunkowane zrządzieniami boskiej Opatrzności można również dostrzec w przypadku słów troski kierowanych przez Felińskiego do Walerii Tarnowskiej, kiedy życzenia co do jej szczęśliwego rozwiązania łączy poeta z żarliwą modlitwą, a tym samym wiarą w Bożą Opatrzność, mimochodem wyraża więc opinię, że w życiu należy kierować się wolą Pana, a zatem też przyjąć zgotowany przez Stwórcę los:

³⁵ Tenże, *List do Franciszka Skarbka Rudzkiego* z dnia 12 kwietnia 1818 r. [w:] *Listy Alojzego Felińskiego [do Franciszka Skarbka Rudzkiego]*, wyd. J.I. Kraszewski, „Na Dziś” 1872. Pismo zbiorowe poświęcone literaturze, naukom, sztuce, gospodarstwu krajowemu, handlowi i przemysłowi, t. 3, s. 187.

³⁶ Tenże, *List do Michała Wyszkowskiego* z dnia 15 lipca 1818 r...., s. 278.

³⁷ Tenże, *List do Franciszka Skarbka Rudzkiego* z dnia 17 lipca [1818] r...., s. 189.

³⁸ Tenże, *List do Michała Wyszkowskiego* z dnia 3 grudnia 1818 r...., s. 278.

blagam nieba, aby nad nią³⁹ czuwało⁴⁰

biegnę [...] do kościoła zanosić modły o Jej zdrowie⁴¹.

Postawę Felińskiego, która znajduje odzwierciedlenie w naznaczonej emocjonalnym napięciem korespondencji poety, można traktować jako kontrpunkt względem młodzieńczej fascynacji myślą deistyczną i libertyńską.

Wychowanie „osoby jako chrześcijanina, jako człowieka, jako obywatela”

Na koniec warto jeszcze odwołać się do pedagogicznej działalności Felińskiego. Kiedy przyjął on funkcję dyrektora krzemienieckiego Liceum, w dniu 1 września 1819 r. wygłosił mowę inauguracyjną, w której sformułował program swego działania, zaś własne postulaty skierował do przedstawicieli poszczególnych warstw reprezentujących hierarchię licealnej społeczności. Tutaj przypomina się fragment mowy adresowany do uczniów szkoły:

Młodzieńcy, w których rząd edukacyjny, monarcha i naród cały pokładają swoje nadzieje, starajcie się wszystkimi siłami tak usposabiać, abyście ich nie zawiedli. Pamiętajcie, że jesteście uczniami szkoły Czackiego [...]. Rozwijajcie wasze władze umysłowe, z tą pięknoscią i zapalem, dla których w niczem celować nie można. Niechaj lekkość, niecierpliwość, zarozumiałość nie zmniejszają tych zaszczytów, jakie zdolność, szlachetność i odwaga, nadają w oczach świata młodzieży polskiej. Niechaj przeciwne waszemu przeznaczeniu roztargnienia [...] nie ubliżają sławie szkoły krzemienieckiej i nie odwracają was od głównego przedmiotu pracy i nauki. [...] Być oświeconym jest zaletą, być cnotliwym jest powinnością. Do cnoty jedna jest tylko droga nieomylna i bezpieczna – religia. Tą drogą szli wasi świetni przodkowie [...]. Bądźcie religijni, posłuszni prawom i oświeceni; szanujcie w starszych zasługi, talenta i doświadczenie, nawet sędziwość samą, bo to jest pierwsza cecha dobrego młodzieńca; kochajcie się i pomagajcie sobie nawzajem, a będziecie kochani, szanowani, i tyle szczęśliwi⁴².

W części mowy skierowanej do młodzieży uwagę zwraca zaakcentowanie przez pedagoga wagi religii nie tylko w życiu ludzi młodych, ale Polaków

³⁹ Walerią, która jest w ciąży.

⁴⁰ A. Feliński, *List do Jana Tarnowskiego z dnia 5 września 1819 r.* [w:] „Korespondencja Jana Felińskiego w układzie alfabetycznym wg nadawców: Bogucki–Muczkowski”, 1817–1819, rkps Arch. Nar. w Krakowie 300, k. 119.

⁴¹ Tamże, k. 121.

⁴² A. Feliński, *III Mowa miana w Krzemieńcu* [w:] tegoż, „Pisma i listy Alojzego Felińskiego przepisane z jego autografów”, rkps Ossolineum 2097/1, k. 77–78. Szczegółowo utwór omówiono w pracy – M. Patro-Kucab, *Vivat academia, vivat professores!* „O pochwałę wołyńskiego liceum na przykładzie III Mowy mianej w Krzemieńcu Alojzego Felińskiego [w:] „Rzucając wyzwanie ludzkiemu przemijaniu...” *Zagadnienia literackie oświecenia postanislawowskiego i inne. Księga pamiątkowa w dziesięciolecie śmierci Profesora Piotra Żbikowskiego*, red. M. Nalepa, J. Kował, R. Magryś, Rzeszów 2021, s. 297–308.

w ogóle. Ma to zapewne związek z postrzeganiem Boga jako źródła porządku racjonalnego, ale też odsyła do ukonstytuowanego statusu obrządku religijnego w życiu szkolnym, narodowym i państwowym. Ponadto jest spojeniem i uprawomocnieniem dla waloryzowanych w tekście nauki oraz cnoty.

Ważną część mowy w kontekście podjętego tutaj tematu stanowi również fragment mowy adresowany do duchowieństwa. Są to słowa przepełnione wdzięcznością, prośbą o błogosławieństwo i pomnażanie ducha wiary, zawierają one również apel o Bożą opiekę za pośrednictwem modlitwy kościelnych dostojników. Mówca stwierdzał:

Czcigodny i ukochany nasz pasterzu jaśnie wielmożny biskupie Łucki, który ze zwykłą sobie łaskawością i dobrocią w swoim piśmie przesyłasz tutejszej szkole życzenia i błogosławieństwo, przyjm naszą głęboką wdzięczność i zapewnienie, że ta będzie zawsze prowadzona w duchu bogobożności i cnoty, których ty tak często dajesz przykłady. Godny zastępco naszego pasterza jaśnie wielmożny biskupie Podhorodeński, który [...] raczyłeś dzisiejszy obchód upoważnić – ty, który z taką mocą i wymową prawdy i pociechy religii wlewasz w serca prawowiernych, wznies swoje świątobliwe modły do Stwórcy, aby ten zawsze utrzymywał ducha bogobożności, gorliwości i zgody, i aby naszym przedsięwzięciom i pracom błogosławił⁴³.

Jako rodzaj ciekawostki warto zaznaczyć, że Feliński, występując w roli państwowego urzędnika, przestrzegał porządku protokolarnego. Z jednej strony kolejność, w jakiej zwracał się do zgromadzonego audytorium, wpływała na uporządkowanie przemówienia, z drugiej zaś pozwalała uniknąć urażenia kogokolwiek. Przypomnijmy, że staropolska precedencja, zapisana w 1769 r., opierała się na starszeństwie ustanowienia urzędu. Czyniła ona z arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa Polski, drugą po królu osobę w państwie. Po nim pierwszeństwo przysługiwało biskupom, następnie dygnitarzom świeckim, począwszy od kasztelana krakowskiego, po którym następowali wszyscy wojewodowie Królestwa i Wielkiego Księstwa. W przypadku przemówienia Felińskiego zwraca uwagę ostatnia pozycja, jaką w analizowanej mowie przyznano reprezentantom duchowieństwa. Uroczystość, w trakcie której przemawia dyrektor, ma charakter świecki i dotyczy przestrzeni szkolnej, dlatego mówca kolejno zwraca się do tych, którzy sprawują bądź sprawowali ten rodzaj władzy, następnie apeluje do reprezentantów krzemienieckiej szkoły, aby na końcu podkreślić rangę osoby najwyższej, czyli biskupa, gościa honorowego. Jest to przykład precedencji francuskiej. Ostatnie zdanie wypowiedziane przez Felińskiego to słowa przysięgi, którą dyrektor składa nie tylko przed zgromadzonym audytorium, ale przede wszystkim „przed obrazami Czackiego i Czecha”. Ojcom krzemienieckiej szkoły zaręcza, że wszystkie swe siły skupi na naśladowaniu ich najwspanialszych wzorów i dzieł. Mówi więc:

⁴³ Tamże, k. 78.

Ja w obliczu twojem czcigodny biskupie i tego szanownego zgromadzenia, [...] przed obrazami Czackiego i Czecha, najświęciej zaręczam, że będę się starał, ile możliwości ich naśladować i nigdy nie zapomnę, żem ojciec, Wołynianin i wychowaniec Czackiego.

Co godne podkreślenia, środkiem retorycznego przekonywania uczynił Feliński przykłady wskazujące na znamienite osoby, w przeszłości związane z działalnością szkoły. Za ich pośrednictwem podkreślił przede wszystkim znaczenie wartości moralnych, na czele z uczciwością (*virtus*), i poznawczych, artykułując wagę wiedzy w życiu człowieka (*scientia*), ale nie zapomniał także o wartościach transcendentnych, powołując się na rolę wiary w życiu młodości. Na marginesie nie pozostawił również wartości społecznych, gdyż podkreślał znaczenie budowania więzi międzyludzkich oraz dbałości o dobro wspólne, szkołę, a w konsekwencji także ojczyznę.

Próba rekapitulacji

Aspekt religijny w twórczości Alojzego Felińskiego właściwie nie stanowi przedmiotu częstych i szczegółowych badań naukowych. Zaprezentowane w niniejszym artykule jego odsłony ograniczono do trzech zasadniczych płaszczyzn. Pierwsza to ta, która uznaje Opatrzność boską za siłę kierującą losami ludzi i świata, czuwającą nad Polską i jej dziejami; druga z kolei odsyła do Boga niosącego wsparcie i pociechę, zaś trzecie odniesienie ma związek z postrzeganiem Boga jako źródła porządku racjonalnego. Każdą z tych przestrzeni starano się ukazać tak, aby można było dostrzec, że twórczą inspirację dla Felińskiego tworzącego w zgodzie z nurtem klasycznym stanowiła między innymi wiara chrześcijańska.

Bibliografia

Podmiotowa

- Feliński A., *III Mowa miana w Krzemieńcu* [w:] tegoż, „*Pisma i listy Alojzego Felińskiego przepisane z jego autografów*”, rkps Ossolineum 2097/1, k. 70–78.
- Feliński A., *Do Franciszka Wiśniowskiego* [w:] tegoż, „*Pisma i listy Alojzego Felińskiego przepisane z jego autografów*”, rkps Ossol. 2097/1, k. 3, w. 114–121.
- Feliński A., *Listy do Franciszka Skarbka Rudzkiego* [w:] „*Listy*” Alojzego Felińskiego [do Franciszka Skarbka Rudzkiego], wyd. J.I. Kraszewski, „Na Dziś” 1872. Pismo zbiorowe poświęcone literaturze, naukom, sztuce, gospodarstwu krajowemu, handlowi i przemysłowi, t. 3, s. 171–195.
- Feliński A., *Listy do Jana Tarnowskiego* [w:] „*Korespondencja Jana Feliksa Tarnowskiego w układzie alfabetycznym wg nadawców: Bogucki–Muczkowski*”, 1817–1819, rkps Arch. Nar. w Krakowie 300, k. 109–122.
- Feliński A., *Listy do Michała Wyszkowskiego* [w:] tegoż, *Dziela. Wydanie nowe*, t. 2, Wrocław 1840, s. 260–279.

Feliński A., *Listy do Walerii Tarnowskiej* [w:] „*Korespondencja Walerii Tarnowskiej w układzie alfabetycznym wg nadawców: Antonowicz–Mycielska*”, 1813–1819, rkps Arch. Nar. w Krakowie 317, k. 101–144.

Feliński A., *Wiersz do Kościuszki*, „*Nowa Gazeta Warszawska*” 1917, nr 510, s. 2.

Przedmiotowa

Aleksandrowska E., *Pijarzy w środowisku pisarskim polskiego oświecenia* [w:] *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa 1993, s. 37–50.

Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”, oprac. E. Aleksandrowska z zespołem, t. 4: *Oświecenie*, Warszawa 1966, s. 451–456; hasło: *Feliński Alojzy*.

Butterwick-Pawlikowski R., *Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „*Wiek Oświecenia*” 2014, t. 30, s. 11–55.

Felińska E., *Pamiętniki z życia*, t. 1, Wilno 1858.

Gay P., *Oświecenie. Interpretacje*, Nowy Jork 1966–1969.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

Janeczek S., *Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie „Pamięci i tożsamości”* [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech i M. Rembierz, Poznań 2010, s. 137–148.

Janeczek S., *Rola oświecenia chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII*, „*Kultura i Wartości*” 2015, nr 15, s. 9–48.

Kant I., *Co to jest oświecenie*, tłum. A. Landman [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.

Kantecki K.P., *Dwaj krzemieńczanie. Wizerunki literackie*, cz. 1: *Alojzy Feliński*, Lwów 1879.

Kostkiewiczowa T., *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, „*Wiek Oświecenia*” 2001, t. 17, s. 9–31.

Kostkiewiczowa T., *Oświecenie: między uniwersalizmem a różnorodnością* [w:] *Europejski wiek osiemnasty. Uniwersalizm myśli, różnorodność dróg. Studia i materiały*, red. M. Dębowski, A. Grześkowiak-Krwawicz i M. Zwierzykowski, Kraków 2013, s. 23–30.

Koźmian K., *Pamiętniki*, przedm. A. Kopacz, wstęp i koment. J. Willaume, wstęp edytorski, ustalenie tekstu na podstawie autografu oraz koment. filologiczny M. Kaczmarek, K. Pecold, Wrocław 1972, t. 3.

Koźmian K., *Rys życia Felixa hrabiego Tarnowskiego*, Lwów 1842.

Kraszewski J.I., *Wstęp* [do:] *Listy Alojzego Felińskiego [do Franciszka Skarbka Rudzkiego]*, wyd. J.I. Kraszewski, „*Na Dziś*” 1872. Pismo zbiorowe poświęcone literaturze, naukom, sztuce, gospodarstwu krajowemu, handlowi i przemysłowi, t. 3.

Patro-Kucab M., *Vivat academia, vivant professores!*” *O pochwalę wołyńskiego liceum na przykładzie III Mowy mianej w Krzemieńcu Alojzego Felińskiego* [w:] „*Rzucając wyzwanie ludzkiemu przemijaniu...*” *Zagadnienia literackie oświecenia postaniszawskiego i inne. Księga pamiątkowa w dziesięciolecie śmierci Profesora Piotra Żbikowskiego*, red. M. Nalepa, J. Kowal, R. Magryś, Rzeszów 2021, s. 297–308.

Patro-Kucab M., *W kręgu spraw prywatnych i publicznych. Korespondencja Alojzego Felińskiego z lat 1795–1820*, Rzeszów 2019.

Pusz W., *Dlaczego miało wybuchnąć? Z literackich świadectw przedpowstaniowej świadomości narodowej* [w:] tegoż, *Między Krasickim i Słowackim. Studia, eseje, opinie*, Kraków 1992, s. 75–90.

Ratajczakowa D., *Alojzy Feliński (1771–1820)* [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, t. 3, Warszawa 1996, s. 173–198.

Zakrzewski B., *Boże coś Polskę Alojzego Felińskiego* [w:] *Arka przymierza*, Wrocław 1995, s. 7–50.

God, religion and faith in the works of Alojzy Feliński

Summary

The article focuses on a selective analysis of selected works by Alojzy Feliński to demonstrate the references to God, religion, and the Christian faith in his poetry. Considering the poet's association with Krzemieniec, the article attempts to present the works that served as a pompous accompaniment to loyalist state sermons in the 19th century, which were a kind of supplicatory hymns addressed to God concerning Poland and its king. Attention is also given to the occasional speeches addressed to the youth, emphasizing the importance of religion in the lives of people at that time. The aim of the article is to provide evidence that Christian faith was one of the creative inspirations for Feliński, who wrote in accordance with the classical tradition.

Keywords: Christian faith, 19th-century literature, Alojzy Feliński, religious life, society



Elżbieta Biesiadecka

ORCID: 0000-0002-9390-8848

(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Chrześcijańskie obrzędy i zwyczaje religijne w polskiej prasie galicyjskiej dla dzieci i młodzieży

Artykuł analizuje obrzędy i zwyczaje religijne, które wpisywały się w kanon treści religijnych, stanowiących istotny element galicyjskich publikacji prasowych dla dzieci i młodzieży. Najczęściej były one powiązane z kalendarzem świąt katolickich. Adresowane do najmłodszych czytelników, ukazywały często w swym edukacyjnym wymiarze bogactwo kulturowe społeczeństwa galicyjskiego XIX i początków XX w., mocno osadzone w ludowej tradycji religijnej.

Słowa kluczowe: obrzędy, zwyczaje, prasa dla dzieci i młodzieży, Galicja

Obrzędy i zwyczaje religijne można określić jako czynności, które są wykonywane przez grupę wyznawców danej religii w związku np. z pewnym, istotnym dla tej religii wydarzeniem i mają charakter powtarzalny. W opinii ks. Kazimierza Ryczana pomiędzy obrzędem a zwyczajem religijnym nie można przeprowadzić ścisłej granicy. „Zwyczaje religijne są ustaloną w tradycji zasadą postępowania grupy wyznaniowej na skutek systematycznego powtarzania pewnych obrzędów religijnych. [...] Szczególnym wyrazem obrzędów są nabożeństwa religijne, w których wyraża się pobożność wierzących”¹. Zdaniem religioznawców „w chrześcijaństwie, podobnie jak w wielu innych wysoko rozwiniętych religiach, wykształciła się wielka różnorodność symboli, obrzędów i obyczajów, ale nie wszystkie z nich mają taki sam zasięg terytorialny i takie samo uznanie wśród wyznawców”. Jedne wkraczają w sferę dogmatów, inne mają charakter kulturowy, a kolejne stanowią „utrwalone tradycją formy postępowania”².

¹ Ks. K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1981, t. IX, s. 74.

² J. Keller, W. Kotoński, W. Szafrński, E. Szymański, W. Tyloch, Żbikowski T., *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1978, s. 405.

Badania Michała Rogoża, Krzysztofa Woźniakowskiego i Sabiny Kwiecień potwierdzają, że szeroko rozumiana tematyka religijna stanowiła istotny element treści czasopism dziecięcych i młodzieżowych. Badacze podkreślali, że „teksty nawiązujące do Biblii lub związane w inny sposób z etyką chrześcijańską były ważnym elementem wychowania wchodzącym w skład edukacyjnego kanonu aż do dwudziestolecia międzywojennego włącznie”³. Polaryzowanie katolickich wartości wpisywało się w główny nurt ówczesnej polskiej myśli pedagogicznej⁴.

Od II połowy lat 40., po Wiośnie Ludów, gdy nastąpiło ożywienie czasopiśmiennictwa w Galicji i Wolnym Mieście Krakowie, ukazywały się dwa pi-semka dla dzieci – „Przyjaciel Dzieci” (1848–1852) i „Dzwonek” (1850–1851). W okresie autonomicznym wychodziło siedem tytułów adresowanych do dzieci i młodzieży, wydawanych w dwóch największych ośrodkach: Lwowie i Krakowie, z czego sześć w samym Lwowie. Były to: „Przyjaciel Dzieci” (1861–1866), „Opiekun Polskich Dzieci” (1867–1873), „Promyk” (1872), „Towarzysz Pilnych Dzieci” (1876–1883), „Przyjaciel Zwierząt”, (1879–1880), „Świąteczko” (1883–1892), „Mały Świątek” (1887–1939). Publikowano również dodatki dziecięce do większych tytułów prasowych. Przykładem katolicki „Anioł Stróż” (1903–1914) jako dodatek do „Gazety Niedzielnej” wydawanej we Lwowie czy krakowski „Anioł Stróż” (1900–1914), powiązany z „Niewiastą Polską”. Inną kategorię prasową stanowiły kalendarze, czego przykładem był „Kalendarzyk Ilustrowany Małego Świątka dla dzieci i młodzieży” (1892–1895)⁵.

Zdaniem Jerzego Jarowieckiego, największą poczytnością wśród młodych czytelników cieszył się „Mały Świątek” – czasopismo ilustrowane dla dzieci i młodzieży⁶. Pierwszą redaktorką pisma była znana w lwowskim środowisku pisarka, nauczycielka hołdująca ideom pozytywistycznym – Anna Lewicka (1852–1932).

Zdecydowana większość galicyjskich tytułów prasy dziecięcej i młodzieżowej kulturowo wpisywała się w tradycję rzymskokatolicką. Jednakże na terenie wielokulturowej Galicji rozwijała się również młodzieżowa prasa judaistyczna

³ M. Rogoż, K. Woźniakowski, S. Kwiecień, *Prasa dla dzieci i młodzieży 1824–1918*, Kraków 2018, t. 2, s. 182–183.

⁴ Zob. J. Wnęk, *Wychowanie religijne w polskiej myśli pedagogicznej XIX wieku*, „Nasza Przyszłość” 2012, t. 118, s. 171–182; tenże, *Polska myśl pedagogiczna w Polsce 1795–1863*, Kraków 2007; C. Majorek, *Myśl pedagogiczna na ziemiach polskich pod zaborem austriackim 1772–1918. Nauki pedagogiczne w Polsce. Tradycje, współczesność, przyszłość*, red. S. Michalski, R. Ossowski, Bydgoszcz 1994, s. 161–186.

⁵ Zob. M. Rogoż [i in.], dz. cyt., s. 317–322.

⁶ Zob. J. Jarowiecki, *Prasa lwowska w latach 1864–1918. Bibliografia*, Kraków 2002; tenże, *Dzieje prasy polskiej we Lwowie do 1945 roku*, Kraków–Wrocław 2008.

i wydawana w języku ukraińskim (związana ze wschodnim obrządkiem greckokatolickim lub prawosławnym)⁷.

Przedmiotem podjętych tu analiz będzie ukazanie miejsca i roli obrzędowości chrześcijańskiej w prasie dla najmłodszych czytelników, publikowanej na obszarze Galicji.

Spśród analizowanych tytułów prasowych najwięcej miejsca na swoich łamach poświęciły omawianej problematyce: „Mały Świątek”, „Kalendarzyk Ilustrowany Małego Świątka”, „Przyjaciel Dzieci” i lwowski „Anioł Stróż”.

„Kalendarzyk Ilustrowany Małego Świątka” z 1893 r. określił cele, dla jakich zamieszczane są treści dotyczące obrzędów czy zwyczajów religijnych: „obyczaj narodowy uświęcił od wieków pewne obrzędy a starość ich nadaje im taką powagę, że chociażby nie zgadzały się z przepisami dobrego zachowania się, wszyscy szanują w nich dawne pamiątki przodków”⁸. Redakcja kalendarzyka przygotowała opisy osobliwości osiemnastu świąt i zwyczajów z nimi związanych: Nowego Roku, Święta Trzech Króli, Zapustów, Kurka, Prima Aprilis, Wielkanocy, Śmigusa, lokalnego Rękawka, Zielonych Świątków, Bożego Ciała, lokalnego Konika Zwierzynieckiego, Wigilii św. Jana, święta Matki Boskiej Zielnej, Dnia Zadusznego, Wieczoru św. Andrzeja, św. Mikołaja, Wigilii Bożego Narodzenia.

Niektóre z nich miały osobliwy charakter. Na przykład Kurka przed Wielkim Postem świętowali parobcy. Po wsiach obwozili drewnianego kurka, osadzonego na dwóch kółkach z dyszlem, zapraszając na przejażdżkę młode dziewczęta i gospodynie. Te zwyczajowo obdarowywały parobków różnymi smakołykami, po czym ci uctowali. Z kolei święto Rękawki było obchodzone w trzeci dzień wielkanocy. Krakowianie wszystkich stanów wchodzili na górę Lasotę z mogiłą Krakusa. Za czasów pogańskich palono na kopcu Krakusa ognie i składano bogom ofiary. W późniejszych czasach zamożni krakowianie wynosili tam resztki święconego i rozdawali ubogim. Zwyczaj ten zachował się jeszcze u schyłku XIX w.⁹

⁷ Zob. M. Rogoż [i in.], dz. cyt., s. 183–184. Najdłużej wychodzącym polskojęzycznym młodzieżowym czasopismem judaistycznym był lwowski „Haszachar” (1907–1914), w którym poświęcano miejsce religijnym świętom żydowskim, takim jak pascha, chanuka, purym, jom kippur. Przykładem są następujące wydania: „Haszachar” 1908, nr 11–12, s. 185–190; „Haszachar” 1908, nr 17, s. 296–299; „Haszachar” 1909, nr 16, s. 227–230; „Haszachar” 1910, nr 1, s. 113–114, 273–274.

⁸ „Kalendarzyk Małego Świątka” 1893, s. 33

⁹ Obrzęd Rękawki odradza się we współczesnym Krakowie za sprawą działalności aktywistów dzielnicy Podgórze jako świecki festyn organizowany od 2001 r. przez Centrum Kultury Podgórze, Wikipedia, hasło Rękawka, <https://www.ckpodgorza.pl/oferta/wydarzenie/tradycyjne-swieto-rekawki-2023> [dostęp 31.05.2023].

Konik Zwierzyniecki był obchodzony po zakończeniu oktawy Bożego Ciała również w Krakowie i miał upamiętniać obronę miasta przed Tatarami. Jest to przykład połączenia tradycji religijnej świąt Bożego Ciała z obchodami patriotycznymi.

Egzemplifikacją połączenia przekazu religijnego z narodowym jest prezentowany przez „Mały Świątek” z 1916 r. opis obchodów wielkanocnych. Dał okazję powiązania idei odrodzenia życia Chrystusa z nadzieją Polaków na odrodzenie się w wolności i „zmartwychwstania narodowego”¹⁰. Odzwierciedlał wzrastające w 1916 r. nadzieje Polaków na bliskie odzyskanie niepodległości. Czasopismo to, opisując chrześcijańskie zwyczaje wielkanocne, jednocześnie wskazywało na liczne nawiązania do obrzędowości pogańskiej. Tłumaczono, że gdy naród polski przyjął wiarę chrześcijańską, radosne święto zmartwychwstania pańskiego łączył również z pogańskim topieniem Marzanny, a przy tym obrzędzie wznosił pieśni do pogańskich bogów Żywi i Łady. W kwietniową niedzielę, zwaną w przekazach ludowych „wierzbową”, w kościołach były święcone palmy. Palmą nazywano gałązkę wierzbową pokrytą młodym kwieciami. Lud przypisywał tym gałązkom cudowne właściwości. Nawiązanie do obrzędowości pogańskiej było charakterystycznym zjawiskiem występującym w kilku analizowanych tu tekstach prasowych, podobnie jak przedstawianie obrzędowości świąt chrześcijańskich z perspektywy głównie ludowych zwyczajów religijnych. Te tendencje można było dostrzec jako zakorzenione w świadomości religijnej ludu katolickiego wieku XIX, gdzie „obrzędy i ceremonie kościelne przenikały się [...] z różnymi formami zabobonów, przesądów i magii”¹¹. Były one dość powszechne w środowiskach wiejskich, w których zachowała się „tradycyjna kultura ludowa”¹².

Ks. Ludwik Zieliński opisywał na łamach pisma związany z obrzędowością wielkanocną zwyczaj święconego. Święcenie pokarmów wywodził z historii pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdy odbywały się tzw. agapy. Były to uczyty organizowane początkowo w domach chrześcijan, które w czasie przesładowań przenosiły się na cmentarze i do katakumb, a następnie odprawiane bywały w kościołach. Autor wiązał zwyczaj święcenia jaj i chleba z czasami rzymskimi, gdy Rzymianie w okresie wiosennym urządzali ludowe zabawy z jajami¹³. Tłumaczył również, że narody romańskie i słowiańskie, znajdujące

¹⁰ Święta Wielkanocne, „Mały Świątek” 1916, nr 8, s. 57.

¹¹ D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 219.

¹² Tamże, s. 220.

¹³ Zob. ks. L. Zieliński, *Wielkanoc – Święcone*, „Mały Świątek. Czasopismo ilustrowane dla dzieci i młodzieży” 1889, nr 13, s. 400–401.

się w kręgu cywilizacyjnym kultury romańskiej, czerpały z niej wzorce kulturowe, czego przykładem są zwyczaje wielkanocne.

Kolejny autor na łamach „Małego Świątka” podobnie łączył zwyczaj święcenia jaj w okresie wielkanocnym z tradycją rzymską, dodając nową hipotezę, że ten obrzęd może sięgać czasów Fenicjan, którzy „czcili Boga pod postacią jaja”¹⁴. Prezentując krótki opis rodzinnej celebracji Wielkiej Nocy, wspominał o rodakach, którzy znajdowali się na obczyźnie wbrew swojej woli i nie mogli uczestniczyć w rodzinnych świątach.

Inny rocznik „Małego Świątka” przedstawiał opis wystawnego śniadania wielkanocnego u zamożnego mieszczanina, a zarazem rajcy krakowskiego Mikołaja Chrobrowskiego, goszczącego hetmana Tarnowskiego w XVI w.¹⁵

Śmigus albo Dyngus to zwyczaj wzajemnego oblewania się wodą w drugi dzień świąt wielkanocnych, który nie jest wyłącznie polskim zwyczajem wielkanocnym, a jak podawało lwowskie czasopismo z 1906 r., przyszedł do nas z Indii. Na poparcie tej informacji zamieszczono wspomnienia pewnego Anglika z podróży do Indii, który pisał, że wiosną Birmowie mają zwyczaj oblewania się wzajemnie wodą, co miało służyć oczyszczeniu ze starych grzechów minionego roku. Sugerowano, że ten indyjski zwyczaj przejęli Słowianie. Rozwijany tu był jako wiosenne święto topienia Marzanny, symbolizujące zakończenie zimy. Po przyjęciu chrześcijaństwa Polacy nie rozstali się ze starym pogańskim obrzędem i zaadaptowali go do obrzędowości wielkanocnej, przypadającej na okres wiosenny. Kulturowany był też w drugi dzień Wielkiej Nocy zwyczaj wędrowek małych chłopców od domu do domu „po dyngusie”, czyli „włóczębnem”. Chłopcy śpiewali piosenki dyngusowe powiązane tematycznie ze świętami i wprasali się na poczęstunek, a ten nazywano też „dyngusem”¹⁶. Dalej autor tłumaczył młodym czytelnikom znaczenie słowa dyngus, wywodzącego się z języka niemieckiego. „Dunn-guss” w języku niemieckim „oznacza cienkusz, polewkę wodnistą, wreszcie chlust wody na kogoś wylany. «Dyngusem» nazywali nasi przodkowie polewkę, czyli zupe owsianą postną, której resztki z wielkiego postu na Wielkanoc wylewano z garnków”¹⁷. Opisując etymologię

¹⁴ M.J., *Alleluja*, „Mały Świątek” 1888, nr 14, s. 107.

¹⁵ Pisano: „Na środku stał stół okrągły, wielki, dębowy, żeby stu ludzi około niego siadło i jadło. [...] Na sześciu misach srebrnych, roboty wspaniałej były mięsiwa wspaniałe, na drugich sześciu było dwoje prosiat calutkich, kielbasy najmniej po cztery łokcie długie, a dziwnie pachnące i koloru krokoszowego ciemnego, ustrojone rzędami jaj święconych i pisanek. [...] Pomiędzy tymi misami stały figury z ciasta przedniego wyobrażające dziwnie zabawne historie. Szczególnie wrażenie na biesiadnikach robił baranek z masła naturalnej wielkości, oczy wypełniały mu dwa brylanty w czarnej oprawie”, *Święcone w wieku XVI u imci Pana Mikołaja Chrobrowskiego, mieszczanina i rajcy krakowskiego*, „Mały Świątek” 1908, nr 13, s. 108.

¹⁶ Śmigus, „Mały Świątek” 1906, nr 12, s. 89.

¹⁷ Tamże.

tego słowa, nieznanym nam autor tekstu zaznacza, że ten stary zwyczaj mógł być wspólny obu narodom lub że w okresie średniowiecza licznie osiedlająca się w miastach ludność niemiecka, przyjmując ten polski zwyczaj, narzuciła Polakom jego niemiecką nazwę. Do tej hipotezy skłaniał fakt, że Polacy mieli skłonność do „nadawania rzeczom swojskim nazw z języków obcych”¹⁸.

Dla odmiany „Mały Świątek” przywoływał również wspomnienie dawnej pogańskiej Sobótki, dając szeroki opis obrzędu upowszechnianego w dawnej Polsce. Co prawda, zwyczaj Kupały nie jest już w pierwotnej formie kultywowany, ale w noc świętojańską tradycja puszczenia wianków na Wiśle była nadal popularna zwłaszcza w Krakowie i Warszawie. Ilustrował ją następujący opis: „w jasną noc świętojańską ponad brzegami Wisły zbiera się tłumnie lud, płoną ognie sztuczne, ścigają się łodziami wioślarze i wioślarki. Rzucają na wodę wianki, gonią za nimi i późno w noc śpiewają pieśni”¹⁹.

Obrzędowość listopadowego święta zmarłych przybliżyła młodym czytelnikom Anna Lewicka. Opisując pogańskie obrzędy śmierci zwane zaduszkami: pozaziemską wędrówkę dusz, ceremoniał składania darów do grobów zmarłych, miejsca pochówków, rolę płaczek, funkcję popielnic, ceremonię pogańskich zaduszek, jednocześnie ukazywała ich przenikanie do kultu chrześcijańskiego. Zjawisko to przedstawiła w następujących słowach: „minęły czasy pogaństwa [...] lud wyznawał wiarę Chrystusa – ale nie mógł zapomnieć dawnych swych zwyczajów, dawnych uroczystości – i choć zęgnął się krzyżem świętym, co rok w noc zaduszek szedł na mogiły ojców ucztować z duchami zmarłych. Więc kościół nie chcąc wydzierać z pamięci żywych wspomnień o umarłych – pozwolił nam święcić dzień zaduszny”²⁰. Autorka zaznaczała jednak, że dzień pamięci o duszach zmarłych był już inaczej obchodzony w ówczesnych czasach. Zamiast pokarmów należało przynosić świeże kwiaty jako symbol pamięci; oświetlać groby żywym blaskiem światła jako oznaką wybawienia przez światło wiary z ciemności potępienia i życia „w jasności niebieskiej”²¹.

„Przyjaciół Dzieci” z 1863 r. opisywał szereg „zwyczajów staropolskich”: Nowy Rok, Kolędę, Zapusty, Popielec, Wielki Post, Wielki Piątek, Rezurekcję, Święcone, Wigilię Bożego Narodzenia i Boże Narodzenie²². Pismo przypominało zwyczaj składania sobie życzeń noworocznych, do których, jak podkreślało, podchodzono w czasach staropolskich z estymą, jednocześnie krytykowało

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Sobótki*, „Mały Świątek” 1914, nr 19, s. 149.

²⁰ A. Lewicka, *Zaduszki*, „Mały Świątek. Czasopismo dla dzieci i młodzieży, ilustrowane” 1889, nr 32, s. 558.

²¹ Tamże.

²² *Zwyczaje staropolskie*, „Przyjaciół Dzieci” 1863, nr 13, s. 203–206; 1863, nr 14, s. 218–223; 1863, nr 15, s. 240; 1863, nr 16, s. 256.

ówczesne upraszczanie tej tradycji w takich słowach: „nie silimy się na dowcip, unikamy trudu, ale też grzeczność i uprzejmość starodawna niknie”²³.

Obrzędowość Bożego Narodzenia, którą była kolęda, łączył „Przyjaciół Dzieci”, podobnie jak i „Mały Świątek” z pogańskim bóstwem Słowian, którego ten nazwał Koladą. Bóstwo to miało sprawiać, że pomiędzy ludźmi panował „ład, życzliwość i braterstwo”²⁴. W czasie święta Kolędy, przypadającego na okres narodzenia Chrystusa, przesyłano sobie upominki, wybaczano dawne urazy, śpiewano pieśni „o zgodzie, radości i miłości”²⁵. Z tego względu przyjęto ten obyczaj, jak podaje pismo, do obrzędowości chrześcijańskich świąt Bożego Narodzenia. Z kolei „Przyjaciół Dzieci” nazwę kolędy wywodził od łacińskiego słowa *calendae*, które w kalendarzu rzymskim oznaczało pierwszy dzień miesiąca. Kolęda miała trwać od Bożego Narodzenia do Święta Matki Boskiej Gromniczej, a czasami przeciągała się przez całe „mięsopesty”²⁶. Łączyła się z wzajemnym odwiedzaniem domów z jasełkami przy śpiewie okolicznościowych pieśni. Zwyczajowo i sam „ksiądz pleban” wraz z organistą i towarzyszącymi im chłopcami wędrowali po domach parafian przy głośnych dźwiękach dzwonek. Czasopismo opisywało przebieg takiej wizyty i zwyczaje z nią związane, w tym wręczanie prezentów z okazji kolędy, różniących się zasobnością w wiejskich chatkach i zamożnych dworach. Na wsiach kolęda odbywała się w pobliżu święta Trzech Króli. Dlatego wigilię tych uroczystości nazywano „u pospólstwa szczodrym wieczorem”²⁷ i tego dnia rodzice rozdawali kolędy dzieciom, a gospodarze czeladzi.

Inny zwyczaj to „zapusty”, którego nazwę pismo wywodziło od Pusta. Jak wyjaśniano, był on „bożkiem pustoty, wesołości i swawoli”²⁸. Kolejnym ze świąt chrześcijańskich był Popielec. Trzy ostatnie dni poprzedzające Popielec nazywano ostatkami albo dniami szalonymi. Nazwa ich wywodziła się stąd, jak tłumaczyli autorzy, że upływały na zabawach, maskaradach, tańcach i „krotochwilnych” widowiskach. Najbardziej popularne były szkolne dialogi oparte na tematyce biblijnej, które uczniowie prowadzili w przygotowywanych na tę okazję teatrzykach szkolnych. Młodych widzów bawiły „krotochwilne inter-

²³ Pisano: „Dziś to wszystko inaczej. W mieście bilety z wyrażaniem imienia, nazwiska, urzędu i z dodaniem początkowych tylko liter z P.N.R. (z powinszowaniem Nowego roku) albo modniej po francusku P.F.L.N.A. (*pour feliciter la nouvelle année*), służący odnosi i cały ten obrzęd odbywa”, *Zwyczaje staropolskie*, „Przyjaciół Dzieci” 1863 nr 13, s. 204–205.

²⁴ Bolesławicz [Bolesław Eulenfeld], *Kolęda*, „Mały Świątek. Pismo ilustrowane dla dzieci i młodzieży” 1889, nr 10, s. 317.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, *Zwyczaje staropolskie*, „Przyjaciół Dzieci” 1863, nr 13, s. 205.

²⁷ Tamże, s. 206.

²⁸ *Zwyczaje staropolskie*, „Przyjaciół Dzieci” 1863, nr 14, s. 218.

media, którymi akty granej sztuki przeplatano”²⁹. W ostatni przedpopielcowy wtorek około północy kończono zabawy i przygotowywano tzw. podkurek, którym częstowano gości. Były to bezmięsne potrawy (nabiał, jaja, śledzie), zapoczątkowujące okres postu. Podobnie jak „Mały Świątek”, tak i „Przyjaciół Dzieci” opisywał zwyczaj obwożenia tego dnia po wsi przez parobków drewnianego kurka i towarzyszące mu zabawy. Z kolei szlachta w mięsopusty organizowała głośne, międzysąsiedzkie kuligi. Kobiety i mężczyźni, odpowiednio poprzebierani, wyruszyli o zmroku z zabawą, przy świetle kaganków, pochodni i rozbrzmiewającej muzyce w międzysąsiedzki objazd³⁰.

Gdy posypano już głowy popiołem i mijał czas wielkiego postu, przygotowywano się do obchodów świąt Wielkiej Nocy. W wielki piątek, jak wspominało czasopismo, popołudniami w kościołach przygotowywano bogato przystrojony grób ukrzyżowanego Chrystusa. Wieczorami organizowano procesje pasyjne, a nawet widowiska przedstawiające opis męki Pańskiej.

Rezurekcja odbywała się wczesnym rankiem w niedzielę, a w większych miastach nawet w sobotni wieczór. W trakcie nabożeństwa strzelano z armat, moździerzy, karabinów i pistoletów, a w pobliżu kościołów palono beczki smolne. Po jego zakończeniu parafianie wracali na święcone do swych domów w dużym pośpiechu, hołdując przesądowi, że kto najszybciej do domu powróci, ten najszybciej ukończy żniwa.

Święcenie produktów odbywało się w kościele lub w domach gospodarzy, gdzie ceremonię niekiedy odprawiał zaproszony w tym celu duchowny. Podstawą święconki było jajko, którym dzielili się domownicy po odprawieniu krótkiego nabożeństwa. Dopełniały ją baranki, kołaczki z szafranem i rodzynkami, jajka na żółto malowane i szynka. W poniedziałek wielkanocny odbywał się Emaus, czyli przechadzka po pobliskiej okolicy na pamiątkę wędrówki Chrystusa z uczniami z Jerozolimy do Emaus.

²⁹ *Zwyczaje staropolskie*, „Przyjaciół Dzieci” 1863, nr 14, s. 219.

³⁰ Pisano: „Poprzebierani w maskary mężczyźni za żydów, cyganów, olejkarzy, chłopów, dziadów; niewiasty za żydówki, cyganeczki, wiejskie dziewczki, zebrani w pewnym miejscu, wyjeżdżali zmrokiem jak obyczaj kazał przy świetle kaganków i pochodni i odgłosie muzyki. [...] Arlekin, a raczej drużba maskarnie przybrany poprzedzał tę kuligową kawalkadę i wpałszy pierwszy do domu ogłaszał przybycie kuligu. Za nim niebawem z brzękiem i dźwiękiem wpałała huczna zgraja tocząc po sali dziarskie krakowiaki lub skoczne mazury. Gospodarz domu witał ich z kielichem wina [...]. Po hulance nazajutrz rad nierad zabierał się gospodarz w dalszą z sąsiadami kolej, gdy mu spiżarnię i piwnicę wypróżniono. Powiększał się tym sposobem coraz bardziej kulig, przybywało coraz więcej wesołej młodzieży, sanek i ochoty. Ta hulanka podobna do alpejskiej lawiny, wzrastająca coraz bardziej, [...] a to dlatego jedynie aby wesołość pomnożyć, wspólnie się starym obyczajem nacieszyć, topniała nareszcie i każdy do siebie powracał zabierając gdzie co zostawił i odsyłając nawzajem cudze”, *Zwyczaje staropolskie*, „Przyjaciół Dzieci” 1863, nr 14, s. 220.

W ramach omawianego cyklu „zwyczajów staropolskich” pismo przybliżyło także wigilię Bożego Narodzenia, opisując tę tradycję obchodzoną we włościańskiej chacie. Przypominano zwyczaj biesiadowania przy postnej kolacji i wyczekiwania pierwszej gwiazdy na niebie, łamania się opłatkiem z rodziną. Jadalna izba i stół – jak pisano – powinny być zasłane słomą, a w każdym kącie ustawione snopy różnych gatunków zbóż. Opasywano niekiedy łańcuchem stół wigilijny czy ustawiano pod nim „płużne żelazo”, co miało w pierwszym przypadku zabezpieczyć obfitość chleba, a w drugim chronić uprawy przed gryzoniami. Z ziaren zboża wyjętych ze snopów wrócono młodzieży albo związek małżeński, albo samotność. Przy stole wigilijnym powinna zasiadać parzysta liczba biesiadników. Opisywano również potrawy, które zwyczajowo miały pojawić się na wigilijnym stole³¹. Przypominano, że dzień Bożego Narodzenia to jedno z najważniejszych świąt chrześcijańskich, obchodzonych radośnie i zwanych Godami. Ich wyrazem bywały radosne pieśni śpiewane w kościołach po północy. Z grudniowymi świętami wiązała się również pewna obrzędowość: wesołe dialogi, które dzieci prezentowały publicznie i w domach prywatnych, oraz jasełka, zwane też szopkami. W świętego Szczepana, pierwszego męczennika Kościoła, chłopci święcili owies. Kapłana prowadzącego ceremonię święcenia obrzucano zbożem na pamiątkę ukamienowania świętego Szczepana. Był to również ważny dzień dla czeladzi, która w tym czasie mogła zmienić roczną służbę. Poszukujący parobków gospodarze omawiali warunki zatrudnienia, racząc alkoholem kandydatów, z czego narodziło się przysłowie: „na święty Szczepan każdy sobie Pan”³².

Dziecięcy „Anioł Stróż” przybliżył obchody Wielkiego Tygodnia, wyjaśniając młodemu czytelnikom znaczenie każdego świątecznego dnia i towarzyszącą liturgii świąt obrzędowość, poczynając od Niedzieli Palmowej, a na niedzielnej Rezurekcji kończąc³³. Opisywał też krótką historię pasterki i wyjątkową atmosferę, której towarzyszyła obrzędowość Świąt Bożego Narodzenia. Pisemko przestrzegało dzieci przed złym zachowaniem w trakcie nabożeństwa³⁴. Zwyczaj święcenia ziół, kwiatów i owoców w sierpniowe święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny oraz jego krótka historia również gościły na łamach czasopisma³⁵. Wspominało listopadowe święta: dzień Wszystkich Świę-

³¹ „Sama wieczerza składać się powinna koniecznie z dziewięciu potraw, między którymi polewka z migdałów i kluski z makiem i miodem najważniejsze”, „Przyjaciel Dzieci” 1863, nr 15, s. 240.

³² „Przyjaciel Dzieci” 1863, nr 16, s. 256.

³³ Zob. *Wielki święty tydzień*, „Anioł Stróż. Przyjaciel i Nauczyciel dzieci” 1908, nr 3, s. 19–20.

³⁴ Zob. *Pasterka*, „Anioł Stróż. Przyjaciel i Nauczyciel dzieci” 1908, nr 12, s. 91.

³⁵ Zob. *Jakie święto obchodzi Kościół Św. podczas wakacji*, „Anioł Stróż. Przyjaciel i Nauczyciel dzieci” 1907, nr 4, s. 53–54.

tych i zaduszki. „Anioł Stróż” przypominał dzieciom, że w wigilię Wszystkich Świętych należy zachować post. Zwyczaje związane z zaduszkami były inaczej prezentowane aniżeli w „Małym Świątku”. Krytykowano tradycję przystrajania kwiatami grobów swoich zmarłych. „Na nic im się to przyda – pisano – lepiej pomodlić się za nich tu i dać jaką jałmużnę ubogim, aby się pomodlili za tę duszę”³⁶.

Należy również wspomnieć o różnych formach przekazu treści poświęconych chrześcijańskiej obrzędowości, prezentowanych zwłaszcza na łamach „Małego Świątku”. Popularnonaukowe szkice były uzupełniane utworami wierszowanymi³⁷, powiastkami³⁸, legendami³⁹ i obrazkami scenicznymi⁴⁰. Dominują w nich dwa wątki tematyczne: Wielkanoc i legenda św. Mikołaja. Wraz z ostrzegającą się sytuacją międzynarodową w początkach XX w. w prezentowanej poezji o tematyce religijnej występują wątki patriotyczne, nawołujące do odrodzenia Polski jako niepodległego państwa. Przykładem wiersze: *W dzień Zmartwychwstania*⁴¹ i *Zmartwychwstanie*, w którym czytamy:

W sercach naszych skra nadziei,
 Że wśród bólów... klęsk zawiei
 Nowy załśni świt,
 Że nam wkrótce dasz o Panie
 Upragnione Zmartwychwstanie,
 Niepodległy byt!⁴².

Podjęmowana w galicyjskich czasopismach dla dzieci tematyka obrzędów i zwyczajów religijnych była różnorodna i miała w pewnym zakresie charakter cykliczny, ponieważ wyznaczał je czas świąt wynikający z kalendarza chrześcijańskiego. Teksty prezentujące tę tematykę miały wymiar dydaktyczny, niekiedy moralizatorski. Przybliżały zarówno obrzędowość największych świąt chrześcijańskich z całym ich bogactwem, przypominając młodym czytelnikom dawne tradycje religijne, jak i zwyczaje lokalne, kultywowane najczęściej w środowisku chłopskim. Celebracja zwyczajów chrześcijańskich w środowisku mieszczańskim i szlacheckim w analizowanych pismach była ukazywana

³⁶ *Na listopad*, „Anioł Stróż. Przyjaciół i Nauczyciel dzieci” 1907, nr 10, s. 74.

³⁷ *Wielkanoc*, „Mały Świątek” 1888, nr 14, s. 105; Ewelina E., *Alleluja*, „Mały Świątek” 1889, nr 13, s. 399; J. Lewicka, *List do św. Mikołaja*, „Mały Świątek” 1905, nr 35, s. 278; *W noc Świętojańską*, „Mały Świątek” 1917, nr 12, s. 95.

³⁸ A. L., *W noc noworoczną*, „Mały Świątek” 1890, nr 1, s. 19; A. Lewicka, *Wielkanoc na uchodźctwie*, „Mały Świątek” 1917, nr 2, s. 52.

³⁹ *Dzwon Wielkanocny*, „Mały Świątek” 1905, nr 13, s. 100.

⁴⁰ F. Barański, *Św. Mikołaj*, „Mały Świątek” 1917, nr 22, s. 187, nr 23, s. 195.

⁴¹ Mieczysława M., *W dzień Zmartwychwstania*, „Mały Świątek” 1906, nr 12, s. 88.

⁴² A. Wil, *Zmartwychwstanie*, „Mały Świątek” 1908, nr 13, s. 107.

sporadycznie. Opisy obrzędowości odnosiły się głównie do życia domowego, sąsiedzkiego, niekiedy i szkolnego, najrzadziej do samej liturgii chrześcijańskiej. Istotnym zjawiskiem było ukazywanie pogańskich korzeni niektórych obrzędów chrześcijańskich, takich jak np. śmigus dyngus, sobótki, zaduszki. Te najszerzej prezentował i wyjaśniał „Mały Świątek” – świeckie czasopismo skoncentrowane na popularyzacji wiedzy wśród najmłodszych czytelników. Jednocześnie katolickie piśmko „Anioł Stróż” kontestowało kultywowanie tego rodzaju zwyczajów. Można w tych objaśnieniach doszukać się wpływów pozytywistycznego scjentyzmu, które popularyzowały wśród młodych czytelników osiągnięcia dziewiętnastowiecznej nauki, nie zawsze zgodne z obecnym stanem wiedzy. Warto zauważyć, że pismo „Mały Świątek”, choć wydawane we Lwowie, prezentując obrzędy religijne wynikające z kalendarza chrześcijańskiego i lokalne obrzędy krakowskie, pomijało te związane z tradycją lwowską.

Najszerzej omawiano zwyczaje związane z Wielkanocą, zapewne ze względu na znaczenie tego święta (jest ono najważniejszym i najstarszym świętem w religii chrześcijańskiej) oraz bogactwo obrzędów z nim związanych. Warto również podkreślić, że wraz ze wzrostem nastrojów patriotycznych na początku XX w. przybliżenie tradycji i obrzędowości religijnej, zwłaszcza świąt wielkanocnych, bywało też okazją do podkreślenia dążeń niepodległościowych Polaków.

Bibliografia

Prasa

- „Anioł Stróż. Przyjacieli i Nauczycieli dzieci” (1903–1914).
 „Haszachar” (1907–1914).
 „Kalendarzyk Małego Świątka” (1892–1895).
 „Mały Świątek. Czasopismo ilustrowane dla dzieci i młodzieży” (1887–1939).
 „Przyjaciel Dzieci” (1861–1866).

Opracowania

- Jarowiecki J., *Dzieje prasy polskiej we Lwowie do 1945 roku*, Kraków–Wrocław 2008.
 Jarowiecki J., *Prasa lwowska w latach 1864–1918. Bibliografia*, Kraków 2002.
 Keller J., Kotański W., Szafranski W., Szymański E., Tyloch W., Żbikowski T., *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1978.
 Majorek C., *Mysł pedagogiczna na ziemiach polskich pod zaborem austriackim 1772–1918. Nauki pedagogiczne w Polsce. Tradycje, współczesność, przyszłość*, red. S. Michalski, R. Ossowski, Bydgoszcz 1994.
 Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
 Rogoż M., Woźniakowski K., Kwiecień S., *Prasa dla dzieci i młodzieży 1824–1918*, t. 2, Kraków 2018.
 Ryczan K., *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1981, t. IX.

Wnęk J., *Polska myśl pedagogiczna w Polsce 1795–1863*, Kraków 2007.

Wnęk J., *Wychowanie religijne w polskiej myśli pedagogicznej XIX wieku*, „Nasza Przeszłość” 2012, t. 118.

Netografia

<https://www.ckpodgorza.pl/oferta/wydarzenie/tradycyjne-swieto-rekawki-2023>

**Christian religious rites and customs in Polish Galician press
for children and youth**

Summary

The article analyzes religious rituals and customs that were part of the religious content found in Galician press publications for children and youth. These rituals and customs were often associated with the Catholic liturgical calendar. Aimed at the youngest readers, these publications frequently presented the cultural richness of Galician society in the 19th and early 20th centuries, strongly rooted in folk religious traditions, in an educational context.

Keywords: rituals, customs, press for children and youth, Galicia..

**Уляна Мовна**

ORCID: 0000-0002-9763-2455

(Instytut Ludoznawstwa, Narodowa Akademia Nauk Ukrainy, Ukraina)

Провідні свята обрядового року українців Галичини першої половини XIX ст. в оптиці львівської періодики: симбіоз християнських та народнозвичаєвих культурних практик

**Wiodące święta roku obrzędowego Ukraińców w Galicji pierwszej połowy
XIX wieku w świetle czasopism lwowskich.
Symbioza chrześcijańskich i tradycyjnych ludowych praktyk kulturowych**

W artykule scharakteryzowano wiodące święta dorocznego cyklu obrzędowego Ukraińców w Galicji (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Święta, Iwan Kupała) na podstawie publikacji etnologicznych z periodyków lwowskich I połowy XIX w. („Rozmaitości”, „Czasopisma Naukowego Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich”, „Lwowianina”, „Pamiętnika Lwowskiego”, „Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego”). Odnotowywały one losowo zbierane informacje z dziedziny kultury duchowej, wplecione w artykuły o charakterze geograficzno-topograficznym, historyczno-statystycznym i regionalnym. Wykorzystano zarówno współczesne, jak i późniejsze interpretacje badawcze.

Słowa kluczowe: rok obrzędowy, kultura chrześcijańska, religijność ludowa, etnologia, czasopiśmiennictwo

Розкриття основних компонентів народної картини світу, насамперед календарних обрядів українців Галичини першої половини XIX ст., представлених здебільшого селянством, в оптиці тогочасної львівської періодики, є епістеміологічно значущою дослідницькою проблемою, оскільки у них моделюються уявлення соціуму щодо регламентованих перебігом річного часового кола природних змін та пов'язаних з ними циклів господарської, побутової і соціальної активності людини. Власне тому у фокусі нашого дослідження перебувають провідні свята обрядового року українців Галичини, що відігравали вагомий роль у духовному житті

мешканців краю (Різдво, Великдень, Зелені Свята, Івана Купала). Їх студіюємо на основі матеріалів народознавчого спрямування у львівській польськокомовній періодиці першої половини XIX ст. (1811–1848 pp.), що в силу певних чинників почала виявляти зацікавлення селянством, акумулюючи на своїх шпальтах відомості щодо життя, побуту та культури народу, його звичаїв, традицій, фольклору. Цей інтерес не був випадковим, він базувався на появі з початком XIX ст. тенденції до поширення романтизму у Західній Європі, ідей німецького філософа Йоганна Гердера, що пропагували суспільне захоплення селянською культурою, прагненні до взаємного пізнання та вивчення на полі Слов'янщини, яке демонстрували слов'янські країни, активізації польського національно-визвольного руху в умовах бездержавності.

У цьому контексті доречно буде наголосити на специфічному характері преси як репрезентативного джерела, що породжує певну фрагментарність даних, яка унеможливило створення цілісної картини народної святково-обрядової культури. Тому акцент зроблено на святах, що відігравали провідну роль у духовному бутті селянства й відповідно отримали повніше висвітлення.

Оскільки перша половина XIX ст. – малодосліджений період у розвитку української етнографії, – публікації періодичних видань є підставним історичним джерелом для дослідницьких обсервацій тогочасного обрядового дискурсу, а його висвітлення із залученням матеріалів львівської періодици спеціально та систематично не проводилось.

Традиційну духовну культуру українців Галичини першої половини XIX ст., зокрема народні свята річного кола, точніше, ті ж самі обрядові компоненти, що отримали висвітлення у тогочасній львівській періодиці, почали паралельно досліджувати ще сучасники, живі свідки її повноцінного функціонування у селянському середовищі: Іван Вагилевич¹, Яків Головацький², Йосип Лозинський³, Вінцент Поль⁴, Антон Петрушевич⁵.

¹ J. Dalibor Wahylewič, Bojkowé, lid ruskoslowanský Haličjic, „Časopis Českeho Musea” 1841, sv. 1, s. 30–72; J. Dalibor Wagilewicz, O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 2, nr 15, s. 161–177; t. 4, nr 28, s. 16–27; nr 29, s. 48–60; I. Vahylevych, Boiky, rusko-slovianskyi liud v Halychyni: per. z chesk., „Zhovten” 1978, nr 12, s. 117–130.

² Ya. Holovatskyj, Očerok staroslavianskoho basnoslovyya yly myfolohyy, Lvov 1860; Ya. Holovatskyi, Mandrivka po Halytskij i Uhorskij Rusi, „Žovten” 1976, nr 6, s. 49–94.

³ Y. Lozynskyj, *Halahyvka*, „Zoria halytska yako album na hod” 1860, Lvov 1860, s. 506–515.

⁴ W. Pol, *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*, Warszawa 1966.

⁵ A. Petruševych, *Obšerusskij dnevyk cerkovnyh, narodnyh, semeinyh prazdnykov y khozjaistvennyh zaniatyj, prymet y hadanyj*, Lvov 1865.

Дотичних аспектів обраної проблематики торкалися дослідники початку – середини XX ст.: Андрій Франко⁶ окрему розвідку присвятив студіюванню постаті Григорія Ількевича як етнографа; священник і знавець Лемківщини Іван Бугера описав засадничі календарні звичаї та обряди лемків⁷; вчені української діаспори Степан Килимник та Олекса Воропай⁸ – у ключі широко закроєного народознавчого дослідження річного кола української обрядової традиції подали власні дослідницькі інтерпретації семантики окремих народних святкувань. Їх усіх доцільно залучити до аналізу звичаїв та обрядів, присутніх у описах львівської періодики.

Сучасні українські та польські етологи, історики й етноісторики Роман Кирчів⁹, Агнешка Кавалец¹⁰, Юрій Климець¹¹, Олександр Курочкін¹², Уляна Мовна¹³, Збігнев Ясевіч¹⁴, Томаш Вісніч¹⁵ проводили дослідження дуже різнопланових фрагментів світоглядного комплексу, як-от культурологічної спадщини народознавців першої половини XIX ст. з кола «Руської Трійці», наукової діяльності Францішека Сярчинського, загальної системи народного світобачення (купальська обрядовість; різдвяний ритуал «водіння кози» з залученням масок; народна пісня та обрядова гра «Зельман» у працях Оскара Кольберга та інших польських етнографів; постать Зельмана Вольфовича, як історичного персонажа, та фольклорні витоки його образу; функціональність воскових свічок в українському обрядовому контексті).

Обрядовий рік розпочинався циклом зимових свят – Різдва, Нового Року, Водохреща, а тому початок року відкриває різдвяна обрядовість, представлена у пресі. Її фіксацію та початки наукового осмислення різною мірою знаходимо в публікаціях Г. Ількевича, Станіслава Любича Яшовського, Ф. Сярчинського.

⁶ A. Franko, *Hryhorii Ilkevych yak etnograf*, „Zapysky NTSh” 1912, t. 109, s. 91–122; t. 111, s. 117–139.

⁷ I. Buhera, *Zvychai ta viruvannia Lemkivshchyny*, Lviv 1939.

⁸ Kylymnyk S., *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittenni: u 4 t.*, Vinnipeg 1955–1962; O. Voropaj, *Zvychai nashoho narodu: etnografichnyj narys: u 2 t.*, Miunkhen 1966, t. 2.

⁹ R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoj tritiisi”*, Kyiv 1990.

¹⁰ A. Kawalec, *Książdz Franciszek Siarczyński. Życie i działalność*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.

¹¹ Yu. Klymec, *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990.

¹² O. Kuročkin, *Ukrainski novorichni obriady: „Kozia” i „Malanka” (z istorii narodnykh masok)*, Opishne 1995.

¹³ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukrainskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017.

¹⁴ Z. Jasiewicz, *Pieśń i gra obrzędowa „Zelman” u Oskara Kolberga i innych. Materiały i interpretacje*, „Lud” 2017, t. 101, s. 279–304.

¹⁵ T. Wiślicz, *Zelman Wolfowicz i jego rzędy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020.

Унікальний опис одного з архаїчних елементів церемонії підготовки до Святвечірньої трапези (ймовірно з Покуття) подав у статті «Забобони, що існують між простим людом в Галичині»¹⁶ під псевдонімом «Мирослав з Городенки» Г. Ількевич – етнолог та фольклорист кола «Руської трійці», – один з найзначніших тогочасних українських народознавців Галичини¹⁷. Напередодні вечері кожна господиня, зібравши трохи куті з вершка горщика, виносила її у сіни, робила крейдяне коло, куди сипала кутю і скликала курей. Повертаючись на всі сторони світу, промовляла: «Дивино! Дивино! Дивино! На тобі перстенець, а ти дай мені багато яєць!» й кидала перстенець з пір'я хвоста червоного півня поміж курей. Очевидно, описана обрядодія, за світоуявленнями людей, мала забезпечити їм протягом року приплід птиці та загалом достаток у господарстві. Типологічно схожу культурну практику (квокання господині під час внесення куті на святвечірній стіл задля ведення курей) зафіксував у середині ХІХ ст. на території Київщини місцевий священник В. Сікачинський¹⁸.

Вагу документального свідчення, що ґрунтується на власному спостереженні, має повідомлення про спалення дідухів (дідів) на другий день Різдва пера згаданого автора¹⁹. Господар разом з родичами-чоловіками перед сходом сонця збирав солому і сіно, що були постелені у хаті на Святвечір і виносив у садок, щоб спалити. Згодом усі стрибали через вогонь з вигуками: «Пек, осина від нас щезай; свист, свист у нас пробувай». Недоліком повідомлення є відсутність вказівки на територію побутування звичаю. Аналогічний звичай у бойків був зафіксований приблизно в цей час Іваном Вагилевичем, який вбачав у ньому охоронний засіб від шкідливого впливу діда – домашнього духа-опікуна (домового)²⁰. Уже хронологічно набагато пізніше (наприкінці ХХ – початку ХХІ ст.) на Опіллі було занотовано дещо відмінну за семантичним навантаженням, але схожу за акціональним виконанням обрядову практику: виїнятою з-під святвечірнього столу соломою (дідухом) обкладали вулики на пасіці (аби вони успішно велися), а її залишки спалювали у саду з метою профілактики хвороб бджіл, забезпечення хорошого врожаю та багатого

¹⁶ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.

¹⁷ A. Franko, *Hryhorij Ilkevych yak etnohraf*, „Zapysky NTSh” 1912, t. 109, s. 102.

¹⁸ V. Sykačynskij, *O sueveryiah, vstrechaemyh na prazdnyk Rozhdestva Khrystova v Kyevskom uезде*, „Kyevskye hubernskie vedomosti” 1860, nr 30, s. 188.

¹⁹ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217

²⁰ J. Dalibor Wagilewicz, *O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich*, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 4, nr 29, s. 58–59.

медозбору²¹. Виконання описаних обрядових дій мало на меті допомагати майбутньому пробудженню природи від зимового сну та ритуальному очищенню від панування нечистої сили, яка асоціювалася з зимою. Наведені обрядові приписи, на думку їх виконавців, забезпечували очищення конкретних мешканців селянських садиб, їх життєвого простору та господарського здобутку від злих сил та хвороб, сприяли врожайності полів і продуктивності домашніх тварин.

На думку польського поета, публіциста, видавця альманахів С. Яшовського, висловлену на сторінках «*Rozmaitości*»²², Різдво було святом хліборобського народу, всі обрядодії якого спрямовувалися на забезпечення майбутнього врожаю. На Святвечір стіл під обрусом покривали сіном, а по кутках хати ставили снопи збіжжя. Стіл опоясували мотузкою, щоб його тримався хліб. Згадував автор і про «вертеп» – модель лялькового театру, де ляльки представляли сценки з історії Різдва та коляду. Яшовський наводив різні тлумачення слова «коляда»: одні виводили його від давньоримської назви нового року «*calendae januarie*», інші – від звичаю згинати коліна перед шопкою. На полісемантичність слова «коляда» в народному мовленні – як назви «свята слов'янського на пам'ятку переселення зимового», звичаю святкового обходу дворів, винагороди за колядування вказували сучасники Яшовського – І. Вагилевич та Яків Головацький²³. С. Яшовський вважав, що звичай колядування сягав дохристиянських часів, а Колядою звався київський язичницький бог, свято якого відзначали 24 грудня учтами і забавами, сліди яких збереглися в іграх, танцях, піснях (колядках). З аналітичних міркувань Яшовського заслугоує на увагу слушна думка про дохристиянське походження новорічних святкувань та їх пов'язаність з господарською діяльністю селян.

Для різдвяної обрядовості характерні театралізовані дії ряджених, які змінювали свій зовнішній вигляд за допомогою масок чи незвичайного одягу. Як повідомляв священник, історик та публіцист, директор Національного закладу ім. Оссолінських (1827–1829 рр.) Ф. Сярчинський²⁴ в історико-топографічному описі Самбірського циркулу, тут побутував надзвичайно цікавий обряд – «ходити з туром». Хлопця, одягнутого в кожух шерстю

²¹ H. Demian, *Pasičnyctvo. Folklorni ta etnografichni materiały*, Viddil rukopysiv Lvivskoi natsionalnoi naukovoï biblioteki Ukrainy im. V. Stefanyka, f. 207, spr. 98, ark. 13; Zapysala U. Movna 1 veresnia 2004 r. u m. Lvovi vid Sydorovskoho Yaroslava Andriiovycha, 1934 r. n., urodzhentsia s. Sokil (kolys – Želdec) Kamianko-Buzkoho raionu Lvivskoi oblasti.

²² [–], „*Rozmaitości*” 1834, nr 51, s. 409.

²³ R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoï triitsi”*, Kyiv 1990, s. 160.

²⁴ Докладніше про його постать: А. Kawalec, *Ksiądz Franciszek Siarczyński. Życie i działalność*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.

догори, вів інший, котрий заходив до хати і колядував; його частували, і він «йшов з туром» далі²⁵. Один із зачинателів народознавчої науки Зоріан Доленга-Ходаковський у своєму знаному творі «Про Слов'янщину перед християнством» критикував християнське духівництво за його гоніння на народну культуру, яка своїми витокami сягала язичницьких часів, а також за знищення стародавніх звичаїв та обрядів. Тут він писав, що архімандрит Києво-Печерський Інокентій Гізель у «Синописі» (1674 р.) відгукувався про коляду як про диявольський витвір й повставав проти Тура-шайтана, який використовувався для колядних забав²⁶. На думку відомого галицького вченого середини ХІХ ст. Антона Петрушевича, це був відгомін свята Тури чи Туровиці на честь бога Тура, яке відзначали в Галичині на Подністров'ї. При цьому водили по селу бичка й приспівували: «Ой, Туре, Туре, небоже, ой обернися та й подивися»²⁷. Дослідники нашого часу (Микола Ткач, Олександр Знойко та ін.) розходяться у своїх трактуваннях релігійно-міфологічних функцій цього божества, а деякі з них (Валерій Войтович, Валентина Шевченко) не визнають його існування взагалі. Авторитетний український етимолог і ономаст Михайло Худаш, проаналізувавши джерельну базу та науковий доробок попередників з цієї проблематики, прийшов до доволі переконливого висновку, що божества на ім'я Тур у язичницькому пантеоні не існувало, а єдине писемне свідчення І. Гізеля пізнього походження зафіксувало обрядовий міфічний персонаж у подобі тура (дикого бика), співставний з відомим рідзвяним ритуалом «водіння кози»²⁸. Запис Ф. Сярчинського з локально окресленої території (Самбірщина) – це перше ескізне окреслення тієї проблематики, ґрунтовне дослідження якої вже у наш час здійснив О. Курочкін²⁹, зафіксувавши первісне ритуальне значення обряду, який, незважаючи на пізніші нашарування, зберіг відбиток глибокої архаїки й, очевидно, входив у систему міфологічних уявлень, пов'язаних з початком весняного Нового року. У ньому яскраво виявляється культ землі, родючості зернових, плодючості худоби й фертильності людини, а сама аграрна магічна символіка колядування з незвичним одягом базується на більш ранньому

²⁵ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 73.

²⁶ Z. Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 35.

²⁷ A. Petrushevych, *Obšerusskij dnevyk cerkovnyh, narodnyh, semeinyh prazdnykov y khoziaistvennyh zaniaty, prymet y hadanyj*, Lvov 1865, s. 23.

²⁸ M. Khudash, *Pokhodzhennia imen ta relihiino-mifolohichni funktsii davnoruskyh ta spilnoslovianskyh yazychnytskyh bozhestv*, Lviv 2012, s. 912–930.

²⁹ O. Kuročkin, *Ukrainski novorichni obriady: „Kozha” i „Malanka” (z istorii narodnykh masok)*, Opishne 1995, s. 39–91.

мисливському семантичному субстраті. Наведений запис дає можливість етнологам простежити просторову і часову зміну у побутуванні цього звичаю, а також його поступову редукцію та згасання.

Весняний цикл представлено на сторінках преси великодньою та юріївською обрядовістю. Найбільшим багатством обрядових дій і звичаїв серед весняних свят відзначався Великдень.

У центрі уваги вже згадуваної статті Г. Ількевича³⁰ – цікавий і малознаний обряд, – заворожування краси дівчатами у Великий четвер, що побутував на Покутті. Дівчата збиралися перед світанком на берегах водойм й чекали сходу сонця. Як тільки воно з'являлося на видноколі, дівчата знімали з себе одяг, розпускали коси і стрибали у воду, примовляючи на схід сонця:

Водане! На тобі русу косу
Дай мені дівочу красу,
Дай красу денниці,³¹
Бим була борзо молодиці.

Це цінна фіксація Г. Ількевичем релікту давніх календарних обрядів, яка допомагає глибше пізнати первісну сутність української звичаєвості.

В іншій публікації цього ж дослідника – замітці «Забобони в деяких циркулах Галичини»³², – знаходимо цікаві подробиці про миття дзвонів у Великодню п'ятницю. Дівчата потайки збиралися опівночі, йшли до дзвіниці, де мили дзвони, а тоді відривали шматки мотузку від них. Ількевич пояснював цю дію сподіванням, що коли будуть носити мотузку при собі, то їх слава, ім'я та чесноти будуть такі гучні як дзвін на Великдень, який сповіщає про Воскресіння Христове (вияв любовно-шлюбної магії в християнській інтерпретації). До речі, на Гуцульщині (с. Космач) ритуал «обмивання дзвона» як обрядовий різновид приворожування нареченого виконувався на Івана Купала³³.

Г. Ількевич описав на сторінках «Rozmaitości»³⁴ обряди, пов'язані зі «свяченим» на Великдень, що побутували над р. Західний Буг. У Великодню суботу господиня, що збиралася посадити до печі калачі, виганяла з хати домашніх і залишалася сама. Аналогічні дії характерні й для гуцульської великодньої обрядовості – під час випікання обрядового

³⁰ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217.

³¹ Денниця – богиня ранку, світла; ранішня зоря.

³² Mirosław z Horodenki, *Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi*, „Rozmaitości” 1835, nr 42, s. 335.

³³ Yu. Klymec, *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990, s. 47.

³⁴ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.

хліба (паски) чоловіків виряджали з хати дивитися, щоб не зайшов ніхто чужий, бо міг би наврочити паску³⁵. Коли на Великдень господар приносив з церкви свячене, то обходив з ним три рази навколо двору, а тоді заносив до хати. Селянська сім'я сідала розговлятися при запаленій свічці. Те, що залишилося, ховали і опускали у воду з певною примовкою. Дехто ці залишки палив й закопував по кутках хати. Існувало повір'я, що коли б крихти свяченого з'їла миша, то обов'язково перетворилася би на кажана, кістку якого використовували жінки у ворожінні, як приворотний засіб. Автор уводить у науковий обіг чимало нових цікавих фактологічних даних з території Галицької Волині, зокрема про випікання обрядового хліба, розговини свяченим та його зберігання.

Кілька публікацій львівської преси (Ф. Сярчинського, В. Додольського, Я. Паняка) присвячено традиційним великоднім дівочим та парубочим іграм. Веснянки (гагілки), за висловом українського народознавця Степана Килимника, – дорогоцінний скарб ранньої культури наших прапрадідів, як високомистецькі, а навіть неперевершені твори, як історичний документ про життя, ідеали, психологію, віру та вірування, розуміння природи, прагнення до пізнання явищ природи наших пращурів³⁶. Про побутування такого історичного весняного дівочого хороводу з весільними мотивами – «зельмана» («гагулку») повідомляв Ф. Сярчинський в описі Самбірського циркулу³⁷. У перший день Великодня після обіду збиралися дівчата біля церкви, ділилися на два гурти (ключі), танцювали (водили хоровод, наближаючись і відступаючи один від одного) й всі разом співали:

1. Їде, їде Зельман, їде, їде його брат,
Їде, їде вся Зельманова родина
2. По що їде Зельман...
3. По дівчину їде Зельман...
4. На який ґрунт їде Зельман...
5. На жидівський (дідівський, циганський)
6. А ми дівки не маєм, на такий ґрунт не даєм,
Іди преч вся Зельманова родина
7. На попівський (панський, королівський)
8. А ми дівку маєм, на попівський (панський, королівський)
ґрунт даєм
9. Гречний пан Зельман, гречна Зельманова
І вся їх родина.

³⁵ K. Kutelmah, *Kalendarska obriadovist. Hutsulshchyna: istoriko-etnografichne doslidzhennia*, Kyiv 1987, s. 296.

³⁶ S. Kylymnyk, *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittleni: u 4 t.*, Vinnipeh 1962, t. 3–4, s. 90–91.

³⁷ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 69–71.

Сярчинський не лише записав текст, а й зробив спробу витлумачити походження і зміст пісні. Він вважав, що наведена гагілка – не відголосок язичницьких часів, а продукт значно пізнішого історичного періоду. Найвірогіднішою автору видавалась думка, що у пісні відлунується згадка про ті часи, коли жиди орендували церкви, примушуючи дівчат виходити заміж за парубків, яких їм призначив двір. Автор повідомляв, що ця пісня відома і в інших місцевостях Галичини, але вже у Перемишлі й на захід від нього – неznана.

Гаївка та сюжет про Зельмана викликали жваве зацікавлення у дослідників різних поколінь. Так, Генрік Фельштинський в етнографічній розвідці 1857 р.³⁸ стверджував, що Зельман орендував церкви на теренах Стрийського і Самбірського циркулів, а через несплату боргів селянами не віддавав їм церковних ключів навіть на Великдень. Автор замітки у газеті «Дрогобицьке Слово» середини XX ст. К. Дудик вважав веснянку «Зельман», що має багато варіантів, локально дрогобицькою і вбачав її витоки у історичному тлі XVII ст., коли дрогобицький фактор і начальник місцевого кагалу Зельман Вольфович орендував поміщицькі землі та церкви, ключі від яких позичав селянам за плату на релігійні свята³⁹. Думку про виникнення гаївки «Зельман» у XVI–XVII ст. підтримував і С. Килимник⁴⁰. Натомість сучасний фольклорист Віктор Давидюк заперечує історичний ґрунт виникнення гаївки часів Гетьманщини на користь присутності у ній персонажів фракійського (кельтського) походження⁴¹. Нещодавно польський етноісторик Т. Вісліч здійснив спеціальне ґрунтовне дослідження історичної постаті Зельмана⁴², залучивши до аналізу й фольклорні аспірації його образу, що видається найбільш реалістичною версією в сенсі контамінації обох постатей – реальної людини та фольклорного образу, який поширився далеко за межами Дрогобича та околиць (Західне Поділля, Волинь, Закарпаття, Словаччина⁴³), де практики орендування церков не існувало.

Інший варіант гагілки «Зельман», вже з околиць Зборова, подано в публікації «Czasopisma Naukowe Księgozbioru Publicznego im. Ossoliń-

³⁸ H. Felštynskij, *Rakhmanskyj velykden*, „Otečestvennyj sbornyk” 1857, ch. 24.

³⁹ K. Dudyk, „*Ide, ide Zelman*”... (*na marhinesі haivok ta vesnianok Drohobyčchyny ta Sambirshchyny*), „Drohobyckе Slovo” 1942, nr 40 (3–6 kvitnia), s. 3.

⁴⁰ S. Kylymnyk, *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiah v istorychnomu osvittenni: u 4 t.*, Vinnipeh 1959, t. 2, s. 320–324.

⁴¹ V. Davydiuk, „*Ide, yide Zelman*”... (*do pytannia henezы odnogo ihrovoho personazha*) „Folklorystyčni Zošyty” 2010, vyp. 13, s. 54–59.

⁴² T. Wiślicz, *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020.

⁴³ Див. детальніше у Словаччині: O. Zilynskyi, *Hra na Žalmana a jine lidove hry u nau-lovani nevesty*, „Časopis pro slavanske jazyky, literature a dejiny SSSR” 1956, nr 25, s. 161–294.

skich»⁴⁴, що ґрунтується на матеріалах, зібраних адміністратором місцевого латинського костелу В. Додольським. Сільська молодь збиралася на другий день Великодня біля церков (і костелів) й заводила «зельмана». Наводився усний переказ про цю пісню, який жив у народній традиції: у XVII ст. за правління Сигізмунда III жид Зельман тримав в оренді велику кількість церков. Під час хрестин, шлюбів і похорон посилали до нього кінми, просили ключі від церкви, наперед заплативши орендареві. Зібрані коло церкви, чекаючи посланців, на кожну появу коней кричали:

Юде, іде Зельман,
Юде, іде єго брат,
Помагай біг Зельман,
Помагай біг єго брат,
Помагай біг дитина,
Помагай біг, родина.

Згадував про гаївки – танці та ігрища з піснями, – які, на його думку, зовсім не відповідали такій урочистості як Великдень, представник католицького духовенства Ян Паняк, описуючи сучасні йому народні звичаї околиць Борщова у «Lwowianinie»⁴⁵. Він вважав гаївки реліктами релігійних ігрищ, що відбувалися в гаях на честь якогось поганського божества. Доречно зауважити, що це одна з небагатьох на той час фіксацій великодніх звичаїв з території галицького (Західного) Поділля. Гаївки («галагівки») з околиць Перемишля (Надсяння) студіював Йосиф Лозинський⁴⁶.

Гагілками («гагулками»), за свідченням Ф. Сярчинського, на Самбірщині називали і писанки, які дівчата роздавали хлопцям, ангажуючи їх на танець. Поширеною була гра в писанки – вдаряли одне яйце об друге, вигравав той, чиє залишалося цілим. Сярчинський збагатив дослідження весняної обрядовості подачею деяких нових деталей. Автор диференціює весняні забави на дівочі і парубочі. До останніх, зокрема, належала «вежа» – на землі стояло 12 хлопців, а їм на плечі ставало ще шість. Так вони йшли, тримаючись за руки і пританцьовуючи⁴⁷.

Цікавий багатьма маловідомими деталями опис окремих елементів юріївської обрядовості, який знаходимо у статті Г. Ількевича «Забобони

⁴⁴ *Wiadomość o Zborowie*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1833, z. 1, s. 86–87.

⁴⁵ J. Paniak, *Historija miasteczka Borszczowa*, „Lwowianin” 1841, z. 3, s. 65.

⁴⁶ Y. Lozynskij, *Halahyvka*, „Zoria halytska yako album na hod 1860”, Lvov 1860, s. 506–515.

⁴⁷ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 72.

в деяких циркулах Галичини»⁴⁸. Основна подія в день Св. Юрія – вигін худоби на «Юр'єву росу»; ця дія поєднувалася з рядом магічних актів, здійснюваних для того, щоб «очистити» свійських тварин від усього злого, випалити вогнем і, тим самим, забезпечити худобі щасливе перебування на випасі, а восени – повернення додому. Під виразом вигнати худобу на «Юр'єву росу» розумілося відкриття весняно-літнього випасу⁴⁹. Г. Ількевич повідомляв, що в деяких місцевостях краю серед українців панувало повір'я, що перед св. Юрієм чарівниці посилено забирають молоко у корів. А оскільки в юріївській обрядовості основна роль відводилась вогню, який відлякував відьом, то напередодні, після заходу сонця розносили селяни по своїх загородах вогонь порохнявим деревом, щоб цілу ніч курився. Окрім запалення ритуального вогню, опівночі господарі тричі обводили корову навколо двору, а тоді залазили під борону, поставлену у воротах зубцями догори. Вважалося, що на її гострі зубці відьма може наколотися. З охоронною метою в день свята, вставши досвіту, жінки мастили корову по чолі – робили хрест, а випроваджуючи на пашу – посипали маком, примовляючи: «Щоб тоді забрала тій корові молоко, як цей мак визбираєш». Мак, на думку народу, – найефективніший апотропейний предметний засіб із всього наявного арсеналу архаїчних магічних інструментів ритуальної сівби, широко використовувався для захисту хліва/хати/пасіки, а також молока корів від посягань відьом⁵⁰. Увечері виходили жінки назустріч череді, несли дарунок для пастухів, які всім дійним коровам повинні прикрасити роги вінком. Це обрядове дійство, очевидно, було пов'язане з вірою в те, що «закосичену» вінками в день св. Юрія худобу не чіпає жоден звір⁵¹. Перелічені заходи дослідник відносив до системи оберегів, пов'язаних з віруванням в активізацію злих духів у юріївську ніч. Г. Ількевич ввів у науковий обіг чимало нових відомостей про юріївську обрядовість українського населення Галичини.

Літній календарний цикл репрезентовано у періодичних виданнях звичаями та обрядами, якими супроводжувалося відзначення Зелених Свят (Трійці), Івана Купала, св. Петра і Павла.

Унікальний опис своєрідного лемківського звичаю на Зелені Свята – «ходити по щодраках» разом з підбіркою народних пісень з Сяноцького

⁴⁸ Mirosław z Horodenki, *Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi*, „Rozmaitości” 1835, nr 42, s. 335.

⁴⁹ O. Voropaj, *Zvychai nashoho narodu: etnografichnyj narys: u 2 t.*, Miunkhen 1966, t. 2, s. 69–70.

⁵⁰ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukraïnskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017, s. 139–140; A. Kryvenko, *Narodna demonolohiia Volyni: kalendarno-obriadovyj kontekst*, Lviv 2020, s. 189.

⁵¹ R. Kyrchiv, *Relikty yuriiivskoi obriadovosti v Ukraïnskykh Karpatah*, „Narodna tvorčhist ta etnohrafiiia” 1985, nr 2, s. 40.

і Ясельського циркулів умістив польський поет, художник і мандрівник Богуш Стенчинський (1814–1890) на шпальтах «Lwowianina»⁵². Гурт хлопців йшов по селу, заглядаючи до кожної господи. Перед тим як завітати до оселі, відправлялися на поле, де один одного наздоганяв, бив, штовхав. Так погарцювавши, хлопці наскубували збіжжя, кожен прив'язував жмуток до тички і йшли до його власника. Заходячи у сіни, стукали тичкою об землю і співали:

Щодра, щодра Марія
 На престолі стояла,
 Три крижики тримала.
 А ви люде знайте,
 Нам колача дайте.
 Як не дате колача
 Виведеми рогача
 На попів переліг
 Збієми му правий ріг

Рогом, рогом трубіти,
 Фостом, фостом крутіти.

Дівчата, які були поблизу хати, побачивши хлоп'ячий гурт, бігли сховатися до неї; якщо не встигали – то хлопці лили на них воду. Автор пояснював наведений народний обряд, в якому знайшла яскравий вияв аграрна магія українців, бажанням забезпечити добрий врожай зернових. За цю ворожбу господиня надіялася хлопців спеціально спеченими маленькими буханочками –щодраками».

Повертаючись до пісні, зауважимо, що релігійна тематика перших трьох рядків, характерних, до речі, і для лемківських йорданських щедрівок⁵³, механічно поєднувалася з дальшим чисто народним її характером. Аналогічне поєднання церковно-християнського та народного елементів присутнє і в описаному Я. Головацьким лемківському звичаї обходити з церковною процесією засіяні поля на другий день Зелених Свят⁵⁴. Наукова цінність розвідки Б. Стенчинського підсилюється тим, що у ній йдеться про унікальний звичай на Зелені Свята з не вивченої на той час місцевості – Лемківщини.

Значне зацікавлення виявила періодика й купальською обрядовістю (публікації В. Поля, Б. Стенчинського, анонімні). Купала – день літнього

⁵² B. Stęczyński, *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim, „Lwowianin”* 1841, z. 9, s. 205–206.

⁵³ M. Syvuckyj, *Dukhova kultura. Lemkivshchyna: Zemlia – liudy – istoriia – kultura: U 2 t., Niu-York–Paryzh–Sydney–Toronto* 1988, t. 2, s. 113.

⁵⁴ R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoi triitsi”*, Kyiv 1990, s. 154.

сонцевороту, який з утвердженням християнства злився зі святом Івана Хрестителя (24 червня ст. ст.) й став Іваном Купалом. Як народне свято, цей день відбувався з багатьма своєрідними обрядами і піснями. Духовенство здавна трактувало купальські ігри як «богохульські», «бісівські», «сатанинські»⁵⁵. Не дивлячись на величезний тиск, церкві не вдалося повністю викоренити купальські обряди та ритуали, які навіть у XIX ст. під штучною оболонкою християнських нашарувань зберігали глибинні пласти своєї дохристиянської сутності, язичницьку символіку, архаїчні риси духовної культури народу. Свого часу ще Михайло Максимович підкреслював, що стрибання через вогонь і купання у воді – два основні обряди на святі Купала, що символізують літнє очищення вогнем і водою. Вогонь і вода – дві стихії, першоелементи світобудови і саме вони зветься Царем-вогнем і Царицею-водою⁵⁶. На думку сучасних дослідників, містична злука Вогню і Води була для часу літнього сонцестояння одним із найважливіших і найвиразніших символів звершення космічних змін⁵⁷.

За свідченням преси, в купальській обрядовості збереглися відголоси давньослов'янських вірувань у те, що в період найбільшого розквіту природи сонце купається у воді. Анонімний дописувач часопису «Rozmaitości» повідомляв, що в день Івана Купала українці піднімалися на пагорби, щоб побачити сонце, яке виходить з купелі⁵⁸.

Як свідчать публікації періодики, важливим структурним компонентом купальського святкування були дівочі ворожіння на вінках, пущених на воду, що пророкували майбутнє подружжя. На свято Івана Купала, що є піком літа, днем літнього сонцестояння, найвищого розквіту життєвих сил природи, припадає активна фаза дівочих матримоніальних ворожінь. Дівчата кидали вінки або пускали їх з палаючою скіпкою (свічкою) з берега на воду. Про це співалося у лемківській пісні:

Збирала си фіялоньки,
На собітку, на віноньки.

Залежно від того, чи вінок попливе, чи втоне, чи два вінки зійдуться на воді, чи попливуть окремо – тлумачили добру чи погану ворожбу⁵⁹. Повідомлення періодики підтверджуються відомостями пізніших дослід-

⁵⁵ Z. Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 35.

⁵⁶ M. Maksymovyč, *Dni ta misiatsi ukrainskoho selianyna*, Kyiv 2002, s. 101.

⁵⁷ S. Lashchenko, „Zakliatyie smekhom”. *Opyt ystolkovanyâ âzyčeskyh rytualnyh tradycyi vostočnyh slavjan*, Moskva 2006, s. 124.

⁵⁸ [–], „Rozmaitości” 1834, nr 27, s. 215.

⁵⁹ W. P[ol], *Sobótka*, „Rozmaitości” 1840, nr 48, s. 394.

ників, що іноді лемківські дівчата пускали за течією відразу по два віночки із запаленими свічками⁶⁰, які символічно проектувалися на саму виконавицю обрядодії та її коханого. Семантика купальського вінка, пущеного з палаючою свічкою на воду, пов'язана перш за все зі сферою любовних (еротичних) відносин, оскільки вінок є прямою метафорою кохання (любов-вогонь, палаюче від пристрасті серце). А гарантією успіху особистого зв'язку, що отримував подальший розвиток та остаточну реалізацію в шлюбній царині, була виконана у правильний спосіб магічна практика, в обрядово визначені терміни встановлений контакт з потойбіччям. Їх наслідком ставала очікувана прихильність хтонічних сил, дієва допомога агенту ворожіння з боку померлих родичів-предків⁶¹.

Детальний опис купальського святкування у лемків Сяноцького циркулу, в долині р. Ослави, свідком якого він був у кінці 30-х – на початку 40-х рр.⁶², подав польський етнограф В. Поль у статті «Соботка»⁶³. Сам термін «сobotка» має одночасно кілька значень – назва свята, купальського вогню чи ритуального вогню взагалі. У системі обрядових елементів купальського святкування важливе місце займало вогнище, про що свідчить і той факт, що у деяких місцевостях ритуальний вогонь називали так само, як свято. Так, лемки називали «сobotкою» (під впливом поляків та словаків) вогонь. Це й зафіксував дослідник. Надвечір пастухи починали «стягати соботку», тобто зносити сухі гілки хвойних дерев; коли стос виростав, починали сходитися жінки і дівчата, а за ними поважні газди. Всі обступали стос колом, жінки починали співати. Як стемніло, запалювали соботку, навколо якої стрибали і плескали в долоні. Коли вогонь догоряв, через нього переганяли худобу й перестрибували хлопці. Про побутування у першій половині ХІХ ст. звичаю розведення «живого» вогню в Сяноцькому, Стрийському, Станіславському циркулах писав І. Вагилевич⁶⁴.

В. Поль не обмежився лише емпіричним описом побутування цього обряду в Галичині, а й здійснив спробу науково осмислити його семантику. Дослідник вважав, що купальський вогонь очищає людей і тварин, охороняє від хвороб та вроків. На підтвердження своєї думки він посилався на народні уявлення, за якими, коли худоба впродовж року хворіє і гине, в цьому звинувачують пастуха, який погано проганяв її через вогонь. Це ж відносилось і до людей, бо у пісні співали:

⁶⁰ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukrainskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017, s. 432.

⁶¹ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukrainskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017, s. 432.

⁶² У 1836–40 рр. В. Поль жив у с. Кальниця (поблизу Балигороду), де мав можливість спостерігати звичай палення святоіванських вогнів (сobotек).

⁶³ W. P[ol], *Sobótka*, „Rozmaitości” 1840, nr 48, s. 393–395.

⁶⁴ Y. Svencycykyj, *Materyaly po ystoryy vozrozhdenyâ Karpatskoj Rusy*, Lvov 1905, s. 157–158.

Хто на суботці не буде,
Того головка боліти буде.

Наведений матеріал є особливо цінним завдяки докладній паспортизації відомостей.

Пізніші дослідники не лише не відкинули, а навпаки – розвинули аналітичні твердження В. Поля щодо оцінки семантики та функціональної спрямованості ритуалу. Так, Ю. Климець вбачав у ньому реалізацію мотиву очищення на основі «обрядового спілкування» з купальським вогнем, що має досить різноманітні з формально-ритуальної точки зору способи вираження⁶⁵. С. Лащенко позиціонує купальські стрибки через вогонь, які за століття побутування набули чимало символічних значень, як такі, що здатні зміцнити здоров'я людини, очистити її від хвороб та скверни, а саме їх виконання дозволяло судити про стан здоров'я людини, що їх здійснювала, передбачати її майбутнє. На думку дослідниці, стрибки були не просто домінуючою формою поведінки людини в центральний момент обряду, а й діями, значимими лише у постійній смисловій «зв'язці» з вогнем⁶⁶.

Опис палення святоіванських вогнів у «польського люду», до якого зараховано і українців, знаходимо в анонімній замітці «Суботки»⁶⁷. Автор пояснив значення слова «суботка» наступним чином: воно походить від назви гори Суботка (Zobten) в Сілезії, де був колись дерев'яний ідол бога, якого вшановували цією забавою. Таке пояснення багато в чому перегукується з темпорально набагато пізнішим дослідницьким трактуванням Бориса Рибаківа, який вважав, що назва цієї гори, як і купальського свята у поляків (sobótka) та словаків (sobytka), веде до «єдино правильного розшифрування первісного значення слова, що означало зборище народу на язичницьке святкування», а назву гори Суботка виводив від лексем «со-бытие», «совместное бытие», «совместное нахождение», тобто як гори зборищ та спільного святкування⁶⁸. Анонімний автор публікації висловив думку, що описаний звичай зберігся з дохристиянських часів, коли народ приносив жертви своїм богам й запалював на їх честь вогні. Він зафіксував важливу роль чорнобиллю (полин, *Artemisia vulgaris* L.) у купальській обрядовості⁶⁹ –

⁶⁵ Yu. Klymiec, *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990, s. 32–33.

⁶⁶ S. Lashchenko, „Zakliatye smekhom”. *Opyt ystolkovanyâ âzyčeskyh rytualnyh tradycyi vostočnyh slavian*, Moskva 2006, s. 123.

⁶⁷ *Sobótka*, „Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego” 1845, cz. 3, s. 127–129.

⁶⁸ B. Rybakov, *Âzyčestvo drevnyh slavian*, Moskva 1981, s. 294.

⁶⁹ Щоправда не вперше. Вперше це зробив Маркіян Шашкевич на сторінках рукописної збірки Михайла Тимняка та Йосипа Скоморовського на основі даних з Бережанщини. Див. детальніше: R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoj triitsi”*, Kyiv 1990, s. 155–156.

жінки, щоб їх у жнива не боліла поясниця, підпоясувалися ним й перестрибували через вогонь. Роль чорнобилю у купальському контексті недзвончано оцінив ще польський вчений і церковний діяч XVI ст. Мартин: «Цього поганського звичаю і до цього часу не хочуть полишити дівчата, бо роблять жертву билиці (чорнобилю), підпоясуються нею. В цей день роблять соботки, викрешуючи вогонь за допомогою дощечок («живий» вогонь), щоб було справжнє диявольське свято; там співають диявольські пісні, танцюють, а диявол теж скаче, тішиться, що християни складають йому молитви й похвали, а про Бога не дбають»⁷⁰. Переслідування народних звичаїв тривало й протягом XIX ст. Тому й писав з болем та сумом З. Доленга-Ходаковський: «Догорають вже невинні соботки, повні давньої таємниці. Це вперте прагнення вигнати слов'янського гостя (вогонь)... річ така дивна»⁷¹. Слушною видається думка автора про дохристиянське походження купальських святкувань та тлумачення слова «сobotка».

У підбірці лемківських пісень, записаних Б. Стенчинським⁷², були і купальські. Перестрибуючи через вогонь, хлопці співали:

Смерти, смерти іди на ліси
 Іди на безвіст; іди за море,
 І ти морозе, великий, а лисий,
 Не приходи до нас од свей комори...

Наведену пісню розглядаємо у контексті погляду Олександра Потебні на семантику й функціональну спрямованість цього ритуалу, за яким «запалювання вогнищ і стрибання через них має на меті звільнення від ворожої сили, смерті і пов'язаних з нею міфічних істот»⁷³.

Купальський вогонь вважався стихією, що має особливий вплив на долю людини, її майбутнє, зокрема на одруження. У тексті лемківської «сobotкової» пісні у записі Б. Стенчинського⁷⁴ виразно звучать мотиви одруження:

На розтоці, на потоці,
 Два голуби воду пили,

⁷⁰ Z. Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 33.

⁷¹ Там же.

⁷² B. Stęczyński, *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.

⁷³ A. Potebnia, *O kupalskyh ohniah y srodnyh s nymy predstavleniyah*, „Drevnosty Moskovskoho arkhеолоhыcheskoho obshestva” 1867, vyp. 3, s. 3.

⁷⁴ B. Stęczyński, *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.

Пили, пили, скаламутили,
І взялися полетіли,
Полетіли до добройку,
На зелену ліщиночку,

І зачали говорити,
Кому маю поручити (сватати)
Єст там Андрей ве дворі.
І Яцкова Марисенька !

Треба би то розлучити,
І на Бога поручити,
І на Бога, і на люди,
Жеби Андрусенько Марисю любил !

В обрядовому купальському циклі немале місце займали вірування про цвітіння папороті. Народне повір'я, наведене Августом Бельовським, твердило, що папороть цвіте вогнистим цвітом лише один раз у рік – в ніч на Івана Купала, а хто її зірве і буде мужнім, здобуде скарби⁷⁵.

Дуже лаконічно згадано у часописі «Czasopism Naukowy Księgozbiornu Publicznego im. Ossolińskich» свято Петра і Павла. Ф. Сярчинський зафіксував побутування пастушого свята, що випадало на св. Петра і Павла – петрикування у Самбірському циркулі⁷⁶. Воно відбувалось на пасовищі, за спільним «столом», яким служила трава, в якій викопували квадрат; сідаючи біля цього імпровізованого столу, пастухи опускали ноги у рів; вони частувалися й веселилися. Це перше відоме нам в етнографічній літературі повідомлення про петрикування на Бойківщині. Традиції святкування дня пастухів у наступному столітті збереглися не лише на Бойківщині, де були зафіксовані вперше, а й на території всієї Галичини (повіти Рава-Руська, Миколаїв, Дрогобич)⁷⁷.

Осінньо-зимовий період представлено на сторінках періодики святом Андрія, напередодні якого дівчата ворожили – вірили, що «Андрієва» ніч допоможе пізнати свою долю. Дівочі матримоніальні ворожіння описано, зокрема, у відповідному розділі публікації Г. Ількевича⁷⁸. Дівчата пекли балабухи, ставили їх посеред хати і кликали собаку. Усі пильно стежили, чий балабух він не з'їсть. Тоді бігли надвір, рахувати кілки у плоті. Повернувшись до хати, міряли чоботом відстань від столу до порога. Якщо

⁷⁵ A. Bielowski, *O Rusalkach*, „Rozmaitości” 1833, nr 50, s. 410–411.

⁷⁶ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbiornu Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 72.

⁷⁷ S. Kylymnyk, *Українські рик у народних звичаях в історичному освітленні: у 4 т.*, Vinnipeh 1962, t. 3, s. 319–320.

⁷⁸ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.

на поріг стала підошва, то у м'ясниці дівчина вийде заміж, а якщо халява – буде чекати ще рік. Опівночі вибігала кожна дівчина надвір у самій сорочці, тримаючи у правій руці жменю конопляного насіння і прислуховувалася, з якого боку собаки в селі гавкають – з того боку у м'ясниці прийдуть свати. Потім сіяла коноплі, знімала з себе сорочку і волочила її, примовляючи:

Андрію, Андрію,
Коноплі на тебе сію,
Сорочкою волочу
Видатися хочу.
Не дай довго чекати,
Скажи з ким буду їх брати.

Дівочі андріївські дивінації були в умовах традиційного суспільства і неможливості самостійно реалізуватися в сімейно-шлюбній сфері певною підміною реальних дій щодо влаштування майбутнього, віртуальним чинником впливу на свою подальшу долю, яка у представників міфологічного типу мислення завжди залежала від прихильності чи ворожості до людини вищих (потойбічних) сил.

Подібний до українського звичай, роздягнувшись, обходити усе село й ворожити на своїх майбутніх чоловіків напередодні св. Андрія, як запевняв невідомий дописувач «*Rozmaitości*»⁷⁹, побутував у деяких кантонах Швейцарії; ця інформація підтверджується пізнішими етнографічними дослідженнями⁸⁰. Така ритуальна практика, за свідченням преси⁸¹, часто приводила до сумних наслідків, як от у с. Перебиківці Хотинського повіту, де застудились і померли дочки селянина Андрія Онуфрія.

З народними звичаями, зокрема андріївськими ворожіннями, церква продовжувала боротись і у XIX ст. У «*Lwowianinie*» місцевий римо-католицький священник Я. Паняк зауважував, що в околицях Борщева (с. Ланівці, Вісичка) «простолюд, особливо дівчата ввіряли вибір свого заміжжя св. Андрію і тому напередодні цього свята існували тисячі смішних забавок», які, як з гордістю додавав він, «зусиллями духовенства зовсім знищені»⁸².

На шпальтах львівської періодики 1811–1848 рр. (часописи «*Rozmaitości*», «*Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich*», «*Lwowianin*», «*Pamiętnik Lwowski*», «*Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego*») акумульовано доволі значний, хоча й тематично неповний фактологічний матеріал з різних місцевостей Галичини щодо відзначення річного обрядового

⁷⁹ [–], „*Rozmaitości*” 1832, nr 29, s. 245.

⁸⁰ N. Lystova, *Narody Šveicaryu. Kalendarnye obyčaj y obriady v stranah zarubežnoj Evropy. Zymnye prazdnyky*, Moskva 1973, s. 47.

⁸¹ [–], „*Rozmaitości*” 1834, nr 15, s. 119.

⁸² J. Paniak, *Historija miasteczka Borszczowa*, „*Lwowianin*” 1841, z. 3, s. 65.

кола українців, що дає змогу відтворити лише його провідні свята – Різдво (церемонія підготовки до святвечірньої трапези, спалення дідухів на другий день свят, театралізовані дії ряджених), Великдень (заворожування краси дівчатами у Великий четвер, миття дзвонів у Великодню п'ятницю, обряди, пов'язані із «свяченим», великодні дівочі і парубочі ігри, гаївка «Зельман»), Зелені свята (лемківський звичай «ходити по щодраках»), Івана Купала (палення святоіванських вогнів-«соботек», купальські пісні, вірування про цвітіння папороті) тощо. Попри певну вибірковість відомостей, що утруднює створення цілісної картини народної звичаєвості репрезентованого часового діапазону, публікації періодичних видань є підставовим історичним джерелом для дослідницьких обсервацій тогочасного обрядового дискурсу.

Представлений сегмент публікацій можемо розділити на дві групи: принагідно зібрані відомості з царини духовної культури, вплетені у статті географічно-топографічного, історико-статистичного і краєзнавчого характеру (С. Яшовського, Ф. Сярчинського, В. Додольського, Я. Паняка) та спеціальні етнографічні розвідки відомих тогочасних народознавців З. Доленги-Ходаковського, Г. Ількевича, А. Бельовського, В. Поля та інших, в яких здійснено не лише фіксацію народної обрядовості, але й перші спроби її наукового осмислення.

Наукова значимість матеріалів періодики полягає в тому, що вони були зібрані методом безпосереднього спостереження чи записані від респондентів й зафіксували та донесли до сьогодення чимало рідкісних, а то й унікальних народних звичаїв та обрядів, згодом втрачених і забутих, у тому вигляді, в якому вони побутували у першій половині XIX ст. Деякі з них свого часу зазнали заборон та переслідувань з боку церкви та духовенства як поганські (колядні, русальні, купальські, андріївські вожіння). Сформовані за допомогою традиційного способу мислення та конструювання навколишнього світу уявлення та вірування засвоїли стадіально відмінні, по-різному заломлені та сфокусовані світоглядні інтерпретації церковно-християнського і народнозвичаєвого змісту. Усі вони витворили симбіоз синкретизованої релігійно-магічної системи, що отримала яскравий вияв у конкретних культурних практиках.

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Viddil rukopysiv Lvivskoi natsionalnoi naukovoï biblioteki Ukrainy im. V. Stefanyka, f. 207, spr. 98, ark. 1–40 (Demian H. Pasičnyctvo. Folklorni ta etnografichni materialy).
Zapysala U. Movna 1 veresnia 2004 r. u m. Lvovi vid Sydorovskoho Yaroslava Andriiovycha, 1934 r. n., urozhentsia s. Sokil (kolys – Źeldec) Kamianko-Buzkoho raionu Lvivskoi oblasti.

Wydawnictwa źródłowe i opracowania

- [-]. „Rozmaitości” 1832, nr 29, s. 245.
- [-]. „Rozmaitości” 1834, nr 15, s. 119.
- [-]. „Rozmaitości” 1834, nr 27, s. 215.
- [-]. „Rozmaitości” 1834, nr 51, s. 409.
- Bielowski A., *O Rusalkach*, „Rozmaitości” 1833, nr 50, s. 410–411.
- Buhera I., *Zvychai ta viruvannia Lemkivshchyny*, Lviv 1939.
- Chodakowski Z., *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 17–48.
- Davydiuk V., „*Ide, yide Zelman*”... (do pytania henezy odnoho ihrovoho personazha), „Folklorystychni Zoshyty” 2010, vyp. 13, s. 54–59.
- Dudyk K., „*Ide, ide Zelman*”... (na marhinesi haivok ta vesnianok Drohobychchyny ta Sambirshchyny), „Drohobyske Slovo” 1942, nr 40 (3–6 kvitnia), s. 3.
- Felštynskij H., *Rahmanskij velykden*, „Otechestvennyj sbornyk” 1857, ch. 24.
- Franko A., *Hryhorij Ilkevych yak etnohraf*, „Zapysky NTS” 1912, t. 109, s. 91–122; t. 111, s. 117–139.
- Holovatskij Ya., *Mandrivka po Halytskij i Uhorskij Rusi*, „Žovten” 1976, nr 6, s. 49–94.
- Holovatskij Ya., *Ocherk staroslavianskoho basnoslovyya yly myfolohyy*, Lvov 1860.
- Jasiewicz Z., *Pieśń i gra obrzędowa „Zelman” u Oskara Kolberga i innych. Materiały i interpretacje*, „Lud” 2017, t. 101, s. 279–304.
- Kawalec A., *Ksiądz Franciszek Starczyński. Życie i działalność*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.
- Khudash M., *Pokhodzhennia imen ta relihiino-mifolohichni funksii davnoruskyh ta spilnoslavianskyh yazychnytskyh bozhestv*, Lviv 2012, s. 912–930.
- Klymec Yu., *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990.
- Kryvenko A., *Narodna demonolohiia Volyni: kalendarno-obriadovij kontekst*, Lviv 2020.
- Kuročkin O., *Ukrainski novorichni obriady: „Kozia” i „Malanka” (z istorii narodnyh masok)*, Opishne 1995.
- Kutelmah K., *Kalendarna obriadovist. Hutsulshchyna: istoryko-etnograficzne doslidzhennia*, Kyiv 1987, s. 286–302.
- Kylymnyk S., *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittleni: u 4 t.*, Vinnipeh 1955–1962.
- Kyrchiv R., *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoj triitsi”*, Kyiv 1990.
- Kyrchiv R., *Relikty yuriivskoi obriadovosti v Ukrainskyh Karpatah*, „Narodna tvorchist ta etnografia” 1985, nr 2, s. 38–43.
- Lašchenko S., „*Zakliatye smehom*”. *Opyt ystolkovanyâ âzyčeskyh rytualnyh tradycyi vostočnyh slavian*, Moskva 2006.
- Lozynskij Y., *Halahyvka*, „Zoria halytska yako album na hod 1860”, Lvov 1860, s. 506–515.
- Lystova N., *Narody Šveicaryi. Kalendarsnye obyčay y obriady v stranah zarubežnoj Evropy. Zymnye prazdnyky*, Moskva 1973, s. 176–188.
- Maksymovych M., *Dni ta misiatsi ukrainskoho selianyna*, Kyiv 2002.
- Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.
- Mirosław z Horodenki, *Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi*, „Rozmaitości” 1835, nr 42, s. 335.
- Movna U., *Bdžilnyctvo: ukrainskij obriadovij kontekst*, Lviv 2017.
- Paniak J., *Historyja miasteczka Borszczowa*, „Lwowianin” 1841, z. 3, s. 64–66.
- Petrushevych A., *Obšeruskij dnevnyk cerkovnyh, narodnyh, semeinyh prazdnykov y khoziaistvennyh zaniatyi, prymet y hadanyj*, Lvov 1865.

- Pol W., *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*, Warszawa 1966.
- Potebnia A., *O kupalskyh ohniakh y srodnyh s nymy predstavleniyah*, „Drevnosty Moskovskoho arkhеологічного обшества” 1867, vyp. 3, s. 2–19.
- Rybakov B., *Âzyčestvo drevnyh slavian*, Moskva 1981.
- Siarczyński F., *Opisanie miasta Sambora i obvodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 69–71.
- Sobótka*, „Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego” 1845, cz. 3, s. 127–129.
- Stęczyński B., *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.
- Svencyckij Y., *Materyaly po ystorryi vozrozhdenyâ Karpatskoj Rusy*, Lvov 1905.
- Sykačynskij V., *O sueveryiah, vstrechaemyh na prazdnik Rozhdestva Khrystova v Kyeveskom uezde*, „Kyevskiye hubernskye vedomosty” 1860, nr 30, s. 188–190.
- Syvckyj M., *Dukhova kultura. Lemkivshchyna: Zemlia – liudy – istoriia – kultura: U 2 t.*, Niu-York–Paryzh–Sydney–Toronto 1988, t. 2, s. 102–194.
- Vahylevych I., *Boiky, rusko-slovianskyi liud v Halychyni: per. z chesk.*, „Zhovten” 1978, nr 12, s. 117–130.
- Voropaj O., *Zvychai nashoho narodu: etnografichnyi narys: u 2 t.*, Miunkhen 1966.
- W. P[ol], *Sobótka*, „Rozmaitości” 1840, nr 48, s. 393–395.
- Wahylewič D.J., *Bojkowé, lid ruskoslovanský Haličjic*, „Časopis Českeho Musea” 1841, sv. 1, s. 30–72.
- Wagilewicz D.J., *O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich*, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 2, nr 15, s. 161–177; t. 4, nr 28, s. 16–27; nr 29, s. 48–60.
- Wiadomość o Zborowie*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1833, z. 1, s. 86–87.
- Wiślicz T., *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020.
- Zilynskij O., *Hra na Źalmana a jine lidove hry o naulovani nevesty*, „Časopis pro slavanske jazyky, literature a dejiny SSSR” 1956, nr 25, s. 161–294.

Leading festivals of the ritual year of Ukrainians in Galicia of the first half of the 19th century in the light of Lviv periodicals. Symbiosis of Christian and traditional folk cultural practices

Summary

The article describes the leading annual ritual holidays of the Ukrainian population in Galicia (Christmas, Easter, Whitsun, Ivan Kupala) based on ethnological publications from Lviv periodicals in the first half of the 19th century (*Rozmaitości*, *Czasopisma Naukowego Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich*, *Lwowianin*, *Pamiętnik Lwowski*, *Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego*). These publications randomly collected information on spiritual culture, woven into articles of a geographic-topographic, historical-statistical, and regional nature. The article utilizes both contemporary and later research interpretations.

Keywords: ritual year, Christian culture, folk religiosity, ethnology, periodicals.

ŹRÓDŁA I MATERIAŁY



Назар Кісь

ORCID: 0000-0003-4143-1862

(Narodowa Akademia Nauk Ukrainy, Instytut Ukrainoznawstwa
im. I. Krypkiwicz, Lwów, Ukraina)

«Наш цісар». Образ Франца Йосифа в львівській пресі – еволюція від «переможця над повстанцями» 50-их років XIX століття до «доброго батька» початку XX століття

„Nasz cesarz”. Wizerunek Franciszka Józefa w prasie lwowskiej. Ewolucja od „zwycięzcy buntowników” z lat 50. XIX wieku do „dobrego ojca” początku XX wieku

Artykuł analizuje zmiany wizerunku cesarza Franciszka Józefa I na łamach lokalnej prasy lwowskiej. Za punkt odniesienia przyjęto wizyty Franciszka Józefa we Lwowie. Było ich pięć i pozwalają one prześledzić przemianę od monarchy absolutnego połowy XIX wieku do „naszego ojca” na początku XX wieku. W tekście ukazano jak postęp gospodarczy i technologiczny, liberalne reformy, emancypacja, rozwój projektów narodowych Ukraińców i Polaków, a także inne osiągnięcia drugiej połowy XIX wieku, wpłynęły na kształt osobistej historii cesarza, który nawet w czasach szerzenia się nacjonalizmu, uosabiał państwo i ojczyznę – ziemię, na której panują Habsburgowie.

Słowa kluczowe: Franciszek Józef, cesarz, wizyta, rytuał, wizerunek.

Імператор Франц Йосиф відвідував Львів п’ять разів¹. З нагоди його візитів у газетах друкувалися різноманітні панегірики, поети складали спеціальні вітальні кантати, кожен крок монарха детально описувався у пресі. Все це формувало образ цісаря, який мали засвоїти піддані імперії. А крім того, щороку святкували день його уродин, іменин та річниці коронування.

З іншого боку, існувало не лише те, що влада хотіла сказати населенню про монарха. Існувало і саме населення, що складалося з численних

¹ Н. Кісь, Цісар прибуває [онлайн], Центр міської історії. Інтерактивний Львів, 2020, Режим доступу: <https://lia.lvivcenter.org/uk/themes/kaiser-visits/>

національних та соціальних груп, які акцептували інформацію влади та по-своєму на неї реагували. І це також відображалось в газетах, адже місцева преса в ті часи – це ще й важливий інструмент «показати себе» світові, донести свої ідеї та трактування до сторонньої аудиторії.

За більш ніж пів століття правління Франца Йосифа суспільство сильно змінилося, відповідно змінювався і образ імператора. Найкраще цю еволюцію можна прослідкувати на прикладі цісарських візитів до Львова у 1851, 1855, 1880, 1894 та 1903 роках.

Незважаючи на те, що у Львові мешкали три різні національні спільноти з різними інтересами, образ Франца Йосифа був приблизно однаковим для поляків, євреїв та українців. Кожна з цих груп мала за що дякувати цісарю: євреї – за емансипацію, українці – за скасування панщини, поляки – за автономію для Галичини, яка за цей час перетворилася з глухої провінції на «найвільнішу частину розділеної Польщі».

Про сам механізм формування образу монарха через ритуали, а також про роль церемоній для укріплення влади написана книга «*The pomp and politics of patriotism: imperial celebrations in Habsburg Austria, 1848–1916*»². Ця та інші³ роботи Данієля Уновського відображають принципове розуміння процесів. Що ж стосується львівської історії Франца Йосифа, то вона відображена в статті М. Осередчука «Львів – Відень у кінці XIX – початку XX століття: візити представників Габсбурзької династії до Львова та їх відображення у пресі»⁴ та в ряді публіцистичних робіт⁵. Які, однак, не дають комплексної картини формування й трансформації образу цісаря у Львові в другій половині XIX – на початку XX століття. Образ, який пережив дві світові війни, радянський період, і продовжує існувати до сьогодні. Тому може скластися хибне враження, ніби цей образ був єдиним та незмінним протягом всієї історії. І начебто не існувало суперечностей між

² D. Unowsky, *The pomp and politics of patriotism: imperial celebrations in Habsburg Austria, 1848–1916*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005, 270 p.

³ *The Limits of Loyalty: Imperial Symbolism, Popular Allegiances, and State Patriotism in the Late Habsburg Monarchy*, Laurence Cole, Daniel L. Unowsky (eds.), New York, Oxford: Berghahn Books, 2009, 246 p.

⁴ М. Осередчук, Львів – Відень у кінці XIX – початку XX століття: візити представників Габсбурзької династії до Львова та їх відображення у пресі, Архіви України, Вип. 4 (286), 2013, s. 93–110.

⁵ І. Гор, Візит Найяснішого цісаря. 120-та річниця приїзду Франца Йосифа I до Львова [онлайн], Поступ, 2000, Режим доступу: http://postup.brama.com/000912/151_9_1.html; В. Гуменний, Як цісар у Львові гостював [онлайн], Фотографії старого Львова, 2016, Режим доступу: <https://photo-lviv.in.ua/yak-tsisar-u-lvovi-hostyuvav/>; Д. Мандзюк, Жебраків вивезли з міста на таку відстань, щоб за три дні пішки не дійшли назад [онлайн], Газета по-українськи, 2010, Режим доступу: https://gazeta.ua/articles/history-journal/_zebrakiv-vivezli-z-mista-na-taku-vidstan-schob-za-tri-dni-pishki-ne-dijshli-nazad/354212.

національними прагненнями та лояльністю до імператора, які ще слід було подолати на шляху до формування віри в «доброго цісаря для всіх народів».

Спочатку цісар постав перед своїми підданими як успішний воєначальник, після придушення «Весни народів». Цей же образ підтримувався і тоді, коли Австрія готувалася до гіпотетичної війни з Росією. Все змінилося після ліберальних реформ та конституційного компромісу, після чого імператор став гарантом прав і свобод. На початку ХХ століття, попри те, що національні амбіції поляків та українців сягнули свого максимуму і теоретично мали би слабко узгоджуватися з лояльністю до імперії, постать Франца Йосифа, і навіть сентименти до нього особисто, стали тим цементуючим фактором, який утримував державу в цілісності.

Очевидно, що ці образи не формувалися спонтанно. Існувала ціла система ритуалів і практик, через які цісар протягом більше ніж 60 років являв себе підданим. Його ролі були розписані до дрібниць, тому не важко було побачити у Франці Йосифі «трудоголіка», «бюрократа» чи «щедрого мецената», коли цього вимагала ситуація.

1851 рік – переможець на чолі армії та імперських чиновників

Цього року імператор вперше побував у Львові, з'являючись на публіці у військовому мундирі, верхи на коні чи сидючи у відкритій кареті. На чолі восьмитисячної армії, в супроводі 140 віденських придворних та чиновників, зупиняючись по дорозі для інспектування фортець, він ночував виключно в адміністративних будівлях. А для його зустрічі у Львові звели тріумфальну арку. Будівлі, де він бував, ні в якому разі не мали належати аристократам. І повинні були мати великий балкон, з якого цісар міг вітати натовпи щасливих підданих – передовсім селян, яких Відень звільнив від сваволі тих самих аристократів, скасувавши панщину.

Все це доводило, що новий імператор в своїй владі є повністю незалежним від якихось місцевих еліт. Цісар покладався виключно на військо та державний апарат. І це демонстрував, серед іншого, спосіб його в'їзду до міста.

Урядова преса детально описувала перебіг приїзду, адже це був ще й спосіб «долучити» до події численних читачів. З цих повідомлень можна відтворити програму візиту⁶. Про в'їзд до Львова 16 жовтня 1851 року

⁶ *Przegląd*, „*Gazeta Lwowska*”, 1851, nr 232, s. 1; nr 237, s. 1–2; nr 240, s. 1–2; nr 241, s. 1–2; nr 242, s. 1–2; nr 243, s. 1–2; nr 245, s. 1–2; nr 246, s. 1–2; nr 247, s. 1–2; nr 248, s. 1;

сповістив 101 залп із гармат, розташованих на Замковій горі. Спочатку, ще перед міською Рогаткою на сучасній вулиці Городоцькій, цісаря зустрічали офіцери полків, розташованих у Львові. Біля Рогатки – військовий комендант міста. І аж у третю чергу, біля першої тріумфальної арки на Городоцькій – цивільні чиновники. Четверта зупинка – зустріч з крайовим намісником і комендантом, – відбулася біля казарм Фердинанда. Звідси до будівлі намісництва через усе місто вишикувались солдати, формуючи коридор для високопоставленого гостя. Цю останню частину дороги Франц Йосиф подолав верхи на коні, вітаючи підданих. На площі Фердинанда (сучасній Міцкевича) була споруджена друга тріумфальна арка, де імператору урочисто передали символічні ключі від Львова. Фінальним акордом такого «тріумфу полководця» став військовий парад перед будинком намісництва.

Друге важливе повідомлення для підданих, яке цісар транслював своїм перебуванням у Львові, було те, що він надзвичайно працездатний. Більшість часу тривали інспекційні відвідини різних установ, знову ж таки – передовсім воєнного призначення (казарм, шпиталів тощо). Для обідів, на яких він майже не торкався їжі, а також прийомів і балів, практично не залишалось часу. Та й саме перебування Франца Йосифа на таких заходах мало скидалось на розвагу, а радше на ту саму інспекцію. Тим більше, що присутні на них аристократи і так мали відчувати неабияке полегшення від того, що він не проігнорував їхні ініціативи.

Ще одна «роль», яку Франц Йосиф виконував із самого початку свого правління і до кінця життя – це роль благодійника. До його карети передавали записки з проханнями, він приймав делегації, вислуховував представників різних груп та середовищ. Згодом частину цих прохань задовольняли місцеві чиновники, а іноді ще в присутності цісаря одразу оголошували розмір допомоги.

А ще імператор являв себе в ролі католицького монарха, щодня відвідуючи ранкові богослужіння, провідуючи хворих, втішаючи сиріт та убогих. Як найвищий адміністратор та верховний суддя постійно приймав відвідувачів. Віддавав шану традиціям, коли гостював у Стрілецькому товаристві, а також цікавився розвитком освіти і науки. Як той, хто «звільнив руський народ від лядської неволі», заклав наріжний камінь під будівництво українського Народного дому у Львові.

Мабуть, найбільш промовистим прикладом ідеальної режисури цісарського візиту 1851 року була «випадкова розмова» з селянином,

nr 250, s. 1; *Sprawy krajowe*, „Gazeta Lwowska”, 1851, nr 233, s. 1; nr 234, s. 1–2; nr 235, s. 1; nr 239, s. 1.

який привселюдно дякував імператору за скасування панщини, після чого останній помітно розчулився.

1855 рік – приїзд полководця на фоні можливої війни

22–24 червня 1855 року Франц Йосиф побував у Львові проїздом до Буковини; з метою проінспектувати війська. На той час тривала Кримська війна, а Відень поставив Росії вимогу вивести війська з Молдови та Валахії.

Відповідно, програма візиту була короткою, поїздка не анонсувалася, а спеціально створювати образ воєначальника, потреби не було – так диктувала сама ситуація. Тим не менше, зі статей в урядових газетах можна відтворити перебіг цієї історії⁷. Фактично, відбулося повторення основних заходів попередніх відвідин. Франц Йосиф оглянув військові заклади, казарми, шпиталі, а також фортифікації. Головними «зустрічаючими» і цього разу були військові. «Родзинкою» відвідин став загальний огляд військової залоги за Янівською рогаткою, при чому імператор сам керував маневрами кавалерії та артилерії. Після візитів до головних установ міста (все таки цісар був не лише воєначальником, але й «головним бюрократом» та добродійцем) військові оркестри протрубили по всьому середмісті відбій – «вечірню зорю».

Цього разу змінилася роль аристократів. Це було логічно, адже напередодні гіпотетичного конфлікту з Росією краще було не акцентувати увагу на непорозуміннях із місцевою елітою. Тому цісар взяв участь в аристократичному прийомі («чаюванні») на Високому замку, а урядова преса дозволила собі писати про «шляхту» в більш компліментарному тоні, аніж попереднього разу⁸.

1880 рік – ідилія та взаєморозуміння

На момент третього візиту Франца Йосифа до Львова непорозуміння з місцевими елітами, які виникали в процесі конституційних змін у 60-х роках XIX століття, залишилися в минулому. Лейтмотив подорожі, що його просуvala місцева преса, можна описати так: цісар досягнув

⁷ *Monarchy Austriacka. Sprawy krajowe*, „Gazeta Lwowska”, 1855, nr 135, s. 1; nr 140, s. 1; nr 141, s. 1; nr 142, s. 1; nr 143, s. 1; nr 144, s. 1; nr 145, s. 1; nr 146, s. 1; nr 148, s. 1–2; nr 151, s. 1.

⁸ *Podział czasu Jego ces. i król. Apostolskiej Mości we Lwowie dnia*, „Gazeta Lwowska”, 1855, nr 142, s. 1; nr 143, s. 1.

компромісу з польськими елітами, і цей компроміс пішов на користь місту та провінції. Це можна помітити і в тональності урядової преси⁹ і на сторінках української газети «Діло»¹⁰.

Мілітарна складова образу імператора цього разу не була головною. Хоча він з'являвся на публіці в мундирі улана або драгуна і незмінно інспектував військові об'єкти, більшість часу займали інші справи¹¹. Попри щільний графік цісар, як «головний бюрократ», постійно приймав делегації та цікавився поточним станом справ в управлінні державою. Все помітнішою ставала роль захисника народу і народів: Франц Йосиф зупиняв свій екіпаж, щоби взяти записки з проханнями (при чому збирав до сотні таких листів за одну зупинку), інспектував шпиталі і школи, відвідував храми різних конфесій¹². На час цього візиту Львів міг уже похвалитися певним прогресом, тому цісар (як прогресивний правитель) відвідував музеї та навчальні заклади. Помітно змістився акцент із намагання продемонструвати силу до спроби примирити всіх підданих¹³. Звідси увага і до аристократів, і до чиновників, і до різноманітних політиків та активістів, і до промисловців чи купців. Зате без змін залишився образ трудоголіка – імператор практично не відпочивав, не їв та не розважався, а в театр чи на бали ходив виключно для того, щоб не образити організаторів¹⁴.

Іншою важливою зміною було те, що цього разу місцева влада та організації брали участь в організації прийому, а не лише виконували вказівки Відня. Імператор дозволив підданам проявити себе. Таким чином цей візит став «найтеплішим» та найуспішнішим з точки зору тодішніх оглядачів.

Ці зміни були помітні вже на вокзалі, куди прибув потяг із імператором. Офіцери були явно не головними, адже зустрічати високого гостя приїхали намісник, сеймовий маршалок, президент міста Львова, делегати з міст і повітів краю. Але ключі від міста на фоні тріумфальної арки все ж передавали, і це видовище перетворили на справжнє шоу – з трибунами навколо, з хором, з дівчатками, які кидали квіти під ноги імператору.

⁹ *Część urzędowa*, „Gazeta Lwowska”, 1880, nr 196, s. 1.

¹⁰ Е.В. Цьсарь Франць-Йосифъ I въ русской академической гимназии, „Діло”, 1880, nr 69, s. 1–2.

¹¹ *Najjaśniejszy Pan we Lwowie*, „Gazeta Lwowska”, 1880, nr 209, s. 1–3; nr 210, s. 1–2; nr 211, s. 1–3; nr 212, s. 1–3; nr 213, s. 1–3.

¹² *Program podróży Jego ces. i król. Mości Najjaśniejszego Pana do Galicyi*, „Gazeta Lwowska”, 1880, nr 190, s. 1–2.

¹³ Его Величество Цьсарь Франць Йосифъ I во Львовѣ, „Діло”, 1880, nr 67, с. 1; nr 68, с. 1–3.

¹⁴ *Przygotowania do przyjęcia Najjaśniejszego Pana*, „Gazeta Lwowska”, 1880, nr 193, s. 1–2; nr 195, s. 1–2; nr 199, s. 1–2.

Замість солдат живий коридор формували члени громадянської варті – навіть тут влада дозволила місцевій еліті проявити себе і висловила таким чином свою довіру. Протягом перебування у Львові в 1880 році Франц Йосиф не лише перевіряв та урядовав, але й оглядав святкову ілюмінацію міста, а також милувався багатотисячною смолоскипною ходою під звуки спеціально складених для цього випадку кантат у виконанні польського та українського хорів¹⁵. Це вогняне шоу було набагато масштабнішим та продуманішим за попередні, коли виконавці, ймовірно, діяли суто за інструкцією¹⁶.

Реноме цісаря як благодійника вже під час попередніх візитів стимулювало місцевих аристократів і самим жертвувати кошти на суспільні потреби. А цього разу імператор навіть відвідав заклад графа Скарбека для сиріт та калік в селі Дроговиж¹⁷.

Ще одним сигналом для підданих від монарха була увага для різних верств населення – Франц Йосиф, окрім свого звичного маршруту казармами, шпиталями, школами, музеями і катедрами, відвідав також «міщанський бал» в Ратуші, Політехніку та дві синагоги¹⁸. Перелік тих, кому дозволено було особисто привітати імператора під час прийомів, теж помітно розширився. Очевидно, увага була присвячена тому, щоби не обділити увагою ані поляків, ані українців, ані євреїв. При цьому враховувалися і різні соціальні та професійні групи¹⁹.

1894 рік – Крайова виставка

Головний мотив візиту 1894 року – демонстрація успіхів краю та міста під владою Габсбургів. Ці успіхи мали демонструвати на спеціальній крайовій виставці, яка відбувалася під патронатом цісаря. Інший важливий аспект, який хотіли підкреслити – це ефект від українсько-польського компромісу, так званої Нової ери, хоча це був останній рік цієї політики.

Після урядової кризи 1890-их років Відень потребував підтримки польських політиків. Але разом із тим, намагався продемонструвати силу. Тому, порівняно із візитом 1880 року, на вулицях було більше військових. В 90-х роках XIX століття вже можна говорити про існування масової

¹⁵ Е.В. Цісарь во Львовѣ, „Діло”, 1880, nr 69, s. 2; nr 70, s. 1; nr 71, s. 2–3.

¹⁶ *Przygotowania do przyjęcia w Stolicy i kraju*, „Gazeta Lwowska”, 1880, nr 201, s. 2–3; nr 204, s. 3; nr 207, s. 3; nr 208, s. 2.

¹⁷ «Привѣтъ цѣсаря» через красового Маршалка, „Діло”, 1880, nr 69, s. 1.

¹⁸ *W przededniu Odwiedzin Monarszych*, „Gazeta Lwowska”, 1880, nr 200, s. 1–2.

¹⁹ Цісарь Франць-Іосифъ покровитель убогих, „Діло”, 1880, nr 68, s. 3–4

політики, отже цісарю важливо було демонструвати і свою увагу до простого народу.

Незвичною була і свита імператора – з ним цього разу приїхали міністри уряду, які за час перебування у Львові проводили робочі зустрічі та наради²⁰.

Це все, звісно, вплинуло на перебіг візиту, який як завжди був сповнений символами, натяками та знаками. Наприклад, першими, хто удостоївся привітання імператора, були австрійські офіцери. Однак, коли в намісництві приймали делегації, то тут уже першою була група «польської шляхти», яка до цього ніколи такої честі не мала²¹. А ще цього разу цісар відвідував маєтки аристократів. Далі була серія візитів на виставку та різними об'єктами, які цісар інспектував, але особливо впадає у вічі один епізод, занадто ідеальний, щоб не бути зрежисованим²².

На виставці, коли там у черговий раз перебував Франц Йосиф, його зустріла група селян із Жовківського повіту. Війт села Крехів українською мовою привітав цісаря, розповів йому про братерство з поляками і про те, як добре, що імперія гарантує свободу такій простій людині, як він. Цісар спитав, чи служив цей війт в армії, і отримав ствердну відповідь – війт служив у 30-му полку піхоти. Це була не просто ідилічна картина зустрічі турботливого правителя зі щасливим підданим. Це можна вважати посланням аристократії, яка, хоч і змогла впливати на Відень через парламент, не мала такої підтримки серед селян-солдатів²³.

1903 рік – у гості на 4 години

Останній візит був найкоротшим та не інспекційним. Інспектував Франц Йосиф військові маневри біля села Комарно, а до Львова приїхав наче «на гостину»²⁴. Політична ситуація була складною, українсько-польське протистояння уже вилилося і в сільськогосподарській страйк, і у заворушення в Університеті. Відповідно, українці і поляки змагалися в тому, щоб показати себе імператору²⁵, повністю ігноруючи симво-

²⁰ *Głosy prasy wiedeńskiej o pobycie Najjaśniejszego Pana we Lwowie*, „Gazeta Lwowska”, 1894, nr 209, s. 1–3.

²¹ *Przygotowania na przyjęcie Najjaśniejszego Pana*, „Gazeta Lwowska”, 1894, nr 200, s. 1–2; nr 201, s. 2; nr 202, s. 1–2; nr 203, s. 2; nr 204, s. 1–2; nr 205, s. 1–2.

²² *Najjaśniejszy Pan we Lwowie*, „Gazeta Lwowska”, 1894, nr 206, s. 1–4; nr 207, s. 1–3; nr 208, s. 1–3.

²³ *Przyjazd Monarchy*, „Gazeta Lwowska”, 1894, nr 206, s. 3–5.

²⁴ *Cesarz Franciszek Józef I we Lwowie*, „Kuryer Lwowski”, 1903, nr 255, s. 1–2.

²⁵ *Przygotowania na przyjazd Najj. Pana*, „Gazeta Lwowska”, 1903, nr 209, s. 3–4.

ліку одні одних і відмежовуючись на вулицях²⁶. А наявність немалого асортименту неурядових газет дозволяє подивитися на ситуацію під різними кутами зору²⁷.

Наче гасячи цю пожежу, Франц Йосиф відвідав (українську) церкву Юра, (польську) Латинську катедру, а тоді приїхав до намісництва, де приймав делегації²⁸. Особлива увага цього разу була звернена на прохання від простих людей на вулиці²⁹. Дорогою на вокзал цісар кілька разів зупиняв екіпаж, щоб взяти записки, наказував навіть піднімати ті, які падали на землю³⁰. Прохання збирав і намісник, який його супроводжував³¹.

І знову не обійшлося без милої сцени спонтанної народної любові. Конверт із запискою тримала восьмирічна дівчинка, але ніхто не звертав на неї увагу. Лише цісар її побачив, зупинив карету, особисто взяв конверт, а дитина, «розчулившись, заплакала»³².

Всі ці візити, ритуали яких були відточені до дрібниць, детально описувалися у пресі. Поруч з іншими повідомленнями про життя монарха це формувало образ цісаря Франца Йосифа протягом більш ніж шести десятків років. При чому навіть серед тих, хто його ніколи не бачив, зате черпав інформацію з газет. Результат «закріплювався» як мінімум тричі на рік, коли святковими богослужіннями та парадами відзначали день народження, іменини і річниці коронації імператора.

І не просто імператора, а «визволителя», за правління якого величезні маси народу отримали громадянські права і покращили свій рівень добробуту. До цього варто додати і особисту непросту історію Франца Йосифа, його сімейні трагедії – це викликало емпатію. А якщо врахувати, що протягом правління Франца Йосифа виросло два покоління підданих і підросло третє, образ «доброго батька» та «щедрого благодійника», який все більше витісняв образи «переможця» чи «головного бюрократа», просто не міг не закріпитися.

Підважити цей культ могло поширення модерних ідеологій – націоналізму та соціалізму, які за своєю суттю не могли нескінченно існувати в рамках імперії. Невідомо, чим би закінчилося таке протистояння, адже Франц Йосиф не дожив до «фіналу». Однак за часів його правління підданам доволі легко вдавалося поєднувати лояльність до свого монарха

²⁶ *Cesarz we Lwowie*, „Kuryer Lwowski”, 1903, nr 253, s. 2–3.

²⁷ *Witaj nam, witaj miły Gospodynie!*, „Wiek Nowy”, 1903, nr 663, s. 2.

²⁸ *Cesarz we Lwowie*, „Wiek Nowy”, 1903, nr 663, s. 5–6.

²⁹ *W przededniu przyjazdu Monarchy*, „Gazeta Lwowska”, 1903, nr 209, s. 2–3.

³⁰ *Echa z pobytu Najjaśniejszego Pana we Lwowie*, „Gazeta Lwowska”, 1903, nr 210, s. 3.

³¹ *Najjaśniejszy Pan w Galicyi*, „Gazeta Lwowska”, 1903, nr 209, s. 1–2.

³² *Pobyt cesarza we Lwowie*, „Kuryer Lwowski”, 1903, nr 254, s. 3.

з лояльністю до своєї нації. Тому припущення про те, що сама постать Франца Йосифа цементувала імперію, видається правдоподібною.

У довгостроковій перспективі культ «доброго цесаря Франца Йосифа» породив ностальгію, відлуння якої можна спостерігати й досі. При чому її зародки можна фіксувати уже наприкінці XIX століття. В пресі за 1894 рік, коли місто готувалося до приїзду імператора на Крайову виставку, вийшов матеріал про перший візит цесаря в 1851 році³³.

Bibliografia

Prasa

- Cesarz Franciszek Józef I we Lwowie*, „Kuryer Lwowski” 1903, nr 255, s. 1–2.
Cesarz we Lwowie, „Kuryer Lwowski” 1903, nr 253, s. 2–3.
Cesarz we Lwowie, „Wiek Nowy” 1903, nr 663, s. 5–6.
Cześć urzędowa, „Gazeta Lwowska” 1880, nr 196, s. 1.
Echa z pobytu Najjaśniejszego Pana we Lwowie, „Gazeta Lwowska” 1903, nr 210, s. 3.
Głosy prasy wiedeńskiej o pobycie Najjaśniejszego Pana we Lwowie, „Gazeta Lwowska” 1894, nr 209, s. 1–3.
Monarchya Austriacka. Sprawy krajowe, „Gazeta Lwowska” 1855, nr 135, s. 1; nr 140, s. 1; nr 141, s. 1; nr 142, s. 1; nr 143, s. 1; nr 144, s. 1; nr 145, s. 1; nr 146, s. 1; nr 148, s. 1–2; nr 151, s. 1.
Najjaśniejszy Pan w Galicyi. Wspomnienie z roku 1851, „Gazeta Lwowska” 1894, nr 207, s. 1.
Najjaśniejszy Pan w Galicyi, „Gazeta Lwowska” 1903, nr 209, s. 1–2.
Najjaśniejszy Pan we Lwowie, „Gazeta Lwowska” 1880, nr 209, s. 1–3; nr 210, s. 1–2; nr 211, s. 1–3; nr 212, s. 1–3; nr 213, s. 1–3.
Najjaśniejszy Pan we Lwowie, „Gazeta Lwowska” 1894, nr 206, s. 1–4; nr 207, s. 1–3; nr 208, s. 1–3.
Pobyt cesarza we Lwowie, „Kuryer Lwowski” 1903, nr 254, s. 3.
Podział czasu Jego ces. i król. Apostolskiej Mości we Lwowie dnia, „Gazeta Lwowska” 1855, nr 142, s. 1; nr 143, s. 1.
Program podróży Jego ces. i król. Mości Najjaśniejszego Pana do Galicyi, „Gazeta Lwowska” 1880, nr 190, s. 1–2.
Przegląd, „Gazeta Lwowska” 1851, nr 232, s. 1; nr 237, s. 1–2; nr 240, s. 1–2; nr 241, s. 1–2; nr 242, s. 1–2; nr 243, s. 1–2; nr 245, s. 1–2; nr 246, s. 1–2; nr 247, s. 1–2; nr 248, s. 1; nr 250, s. 1.
Przygotowania do przyjęcia Najjaśniejszego Pana, „Gazeta Lwowska” 1880, nr 193, s. 1–2; nr 195, s. 1–2; nr 199, s. 1–2.
Przygotowania do przyjęcia w Stolicy i kraju, „Gazeta Lwowska” 1880, nr 201, s. 2–3; nr 204, s. 3; nr 207, s. 3; nr 208, s. 2.
Przygotowania na przyjazd Najj. Pana, „Gazeta Lwowska” 1903, nr 209, s. 3–4.

³³ *Najjaśniejszy Pan w Galicyi. Wspomnienie z roku 1851*, „Gazeta Lwowska”, 1894, nr 207, s. 1.

- Przygotowania na przyjęcie Najjaśniejszego Pana*, „Gazeta Lwowska” 1894, nr 200, s. 1–2; nr 201, s. 2; nr 202, s. 1–2; nr 203, s. 2; nr 204, s. 1–2; nr 205, s. 1–2.
- Przyjazd Monarchy*, „Gazeta Lwowska” 1894, nr 206, s. 3–5.
- Sprawy krajowe*, „Gazeta Lwowska” 1851, nr 233, s. 1; nr 234, s. 1–2; nr 235, s. 1; nr 239, s. 1.
- W przededniu odwiedzin Monarszych*, „Gazeta Lwowska” 1880, nr 200, s. 1–2.
- W przededniu przyjazdu Monarchy*, „Gazeta Lwowska” 1903, nr 209, s. 2–3.
- „Witaj nam, witaj miły Hospodynie!”, „Wiek Nowy” 1903, nr 663, s. 2.
- Y.V. Tsisar vo L'vovi* [H.M. Caesar in Lviv], „Dilo” – „Deed” 1880, nr 69, p. 2; nr 70, p. 1; nr 71, p. 2–3 [in Ukrainian].
- Y.V. Tsisar Frants Yosyf I v ruskoj akademichnoi hymnazii* [H.M. Caesar Franz Josef I in ruthenian academic gymnasium], „Dilo” – „Deed” 1880, nr 69, p. 1–2 [in Ukrainian].
- Yeho Vekychestvo Tsisar Frants Iosyf I vo L'vovi* [His Majesty Caesar Franz Josef I in Lviv], „Dilo” – „Deed” 1880, nr 67, p. 1, nr 68, p. 1–3 [in Ukrainian].
- Pryvit tsisaria cherez rhaievoho Marshalka* [“Caesar’s greeting” by regional speaker of the Diet], „Dilo” – „Deed” 1880, nr 69, p. 1 [in Ukrainian].
- Tsisar Frants Yosyf pokrovytel' ubohykh* [Caesar Franz Josef – patron of the poor], „Dilo” – „Deed” 1880, nr 68, p. 3–4 [in Ukrainian].

Opracowania

- Hor I., *Vizyt Naiiasnishoho tsisaria. 120-ta rachnetsia pryizdu Frantsa Yosyfa I do L'vova* [Visit of the Emperor. 120th anniversary of the arrival of Franz Joseph I in Lviv (in Ukrainian)] Postup [Progress], 2000, Available from: http://postup.brama.com/000912/151_9_1.html [accessed: 30.11.2020], [in Ukrainian].
- Humennyi V., *Yak Tsisar u L'vovi hostiuvav* [How the emperor visited Lviv (in Ukrainian)], Fotohrafii staroho L'vova – [Old Lviv Photos], 2016, Available from: <https://photo-lviv.in.ua/yak-tsisar-u-lvovi-hostiuvav/> [accessed: 30.11.2020], [in Ukrainian].
- Kis' N., *Tsisar prybuvaie! Vizyty Frantsa Yosyfa do L'vova* [The Emperor is coming! Franz Joseph's Visits to Lviv (in Ukrainian)], Center for Urban History. Lviv Interactive, 2020, Available from: <https://lia.lvivcenter.org/uk/themes/kaiser-visits/> [accessed: 30.11.2020], [in Ukrainian].
- Mandziuk D., *Zhebrakiv vyvezly z mista na taku vidstan', shchob za try dni pishky ne diishly nazad* [The beggars were taken out of the city at such a distance that in three days they could not walk back (in Ukrainian)], Hazeta po-ukrains'ky – [Newspaper in Ukrainian], 2010, Available from: https://gazeta.ua/articles/history-journal/_zebrakiv-vivezli-z-mistana-taku-vidstan-schob-za-tri-dni-pishki-ne-dijshli-nazad/354212 [accessed: 30.11.2020], [in Ukrainian].
- Oseredchuk M., *L'viv – Viden' u kintsy XIX – na pochatku XX stolittia: vizyty predstavnykiv Habsburz'koi dynastii do L'vova ta yikh vidobrazhennia u presi*. [Lviv – Vienna in the late 19th and early 20th centuries: visits of representatives of the Habsburg dynasty to Lviv and its reflection in the press (in Ukrainian)], 2013, Arkhivy Ukrainy – [Archives of Ukraine], Vyp. 4 (286). 93–110 [in Ukrainian].
- The Limits of Loyalty: Imperial Symbolism, Popular Allegiances, and State Patriotism in the Late Habsburg Monarchy*, Laurence Cole, Daniel L. Unowsky (eds.), New York, Oxford: Berghahn Books, 2009, 246 p.
- Unowsky D., *The pomp and politics of patriotism: imperial celebrations in Habsburg Austria, 1848–1916*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005, 270 p.

“Our Emperor”. The image of Franz Joseph in the Lviv press. Evolution from “the rebel victor” of the 1850s to “the good father” of the early 20th century

Summary

The article analyzes the changes in the image of Emperor Franz Joseph I as depicted in the local Lviv press. The visits of Franz Joseph to Lviv serve as a reference point for this analysis. There were five visits in total, which allow tracing the transformation of the monarch from an absolute ruler in the mid-19th century to the “father figure” at the beginning of the 20th century. The text highlights how economic and technological progress, liberal reforms, emancipation, the development of national projects by Ukrainians and Poles, as well as other achievements of the second half of the 19th century, influenced the personal history of the emperor. Even in times of growing nationalism, he personified the state and the homeland – the land ruled by the Habsburgs.

Keywords: Franz Joseph, emperor, visit, ritual, image



Anna Wal

ORCID: 0000-0003-3345-0721
(University of Rzeszow, Poland)

World War I and “the good old Austrian times” in a novel by Roman Turek *W służbie najjaśniejszego pana* [In His Majesty’s service]

This article is dedicated to the writings of Roman Turek, an author almost forgotten in the present times. In his autobiographical writing he recalls his childhood and youth, spent in his home village Wola Dalsza, situated in the territory of the Austro-Hungarian Empire, and his army experience from First World War. The article deals with Galician motifs in Turek’s *W służbie najjaśniejszego pana* [In His Majesty’s service], especially the image of the Great War from a perspective of a resident of Wola Dalsza, a village near Łańcut, as well as a private in the Austro-Hungarian army. Special attention was given to special features of Roman Turek’s writing, creation of his characters, presence of humour and irony, which made the critics draw analogies with the books by Jaroslav Hašek and the literary character he created, i.e. Josef Švejk.

Keywords: Roman Turek, Galician theme writing, WW1 in literature

Introduction

Roman Turek (1898–1982), a writer born at the end of the nineteenth century in the village of Wola Dalsza, a few kilometres from Łańcut, a town in the then Western Galicia, belonged to a generation whose childhood and youth fell during the last twenty years of the Austro-Hungarian Empire. The memory of early twentieth-century Galicia, then part of the Habsburg monarchy, as well as the image of that time with the First World War, played an important role in his autobiographical writings. This article will discuss the presence of Galician motifs in the work *W służbie najjaśniejszego pana*, above all, the image of the Great War, which the writer presented from the perspective of an inhabitant of a village near Łańcut and a private soldier in the Austro-Hungarian army.

The path Turek took before becoming a writer was unusual. He did not begin publishing his prose works until the 1960s, i.e. in the last two decades of his life, after his retirement. Professionally, all his adult life, starting from the 1920s, he was an employee, first at the Liqueur Factory in Łańcut, which belonged to the Potocki entail estate, and after World War II at the already nationalised factory, operating under the changed name of Łańcuckie Zakłady Przemysłu Spirytusowego [Łańcut Spirits Industry Plant]. There he worked as a stoker and maintenance man until his retirement in 1960.

Turek was self-taught and attended the village school irregularly for only a few years. He developed his talent as an epic novelist through his fascination with literature and individual reading. The impulse to write novels, according to the author's account, came from requests from his children, mainly his son, who encouraged his father-storyteller to "write it all down for us to remember".¹

The core of the prose writer's oeuvre is an autobiographical cycle formed by such novels as *Moja mama, ja i reszta* (1961) [My mother, me and the rest], *W służbie najjaśniejszego pana* (1962) [In His Majesty's service], *Wróć, ucałuj...* (1987) [Come back and kiss...],² *Palacz z hrabiowskiej likiarni* (1977) [Stoker from the Count's Liqueur Factory], *Topiel* (1982) [Deep water], and *Zamęt* (1982) [Mayhem]. These volumes form an epic story about the fate of Roman Tatar (the author's porte parole) and his family. Outside the cycle remain *Pokosy* (1979) [Swathes], *Ostatnia karczma* (1982) [The last inn], *Parada życia* (1984) [Parade of a lifetime].

Turek's writing, which was facilitated by Mieczysław Grad, who came from his home village, then editor-in-chief of the "Zielony Sztandar" [Green banner],³ won critical acclaim and readers' approval. His first novel *Moja mama, ja i reszta*, which was published when the writer was 62 years old, had five editions between 1961 and 1989. Subsequent works also earned widespread critical acclamation.⁴

The prose writer and his works have been located within the literature of the 'rural current'; nevertheless, due to the subject matter of his first two novels, they are also part of the circle of prose popular after World War II of the so-

¹ R. Turek, *Od autora* [in:] idem, *Moja mama, ja i reszta*, Warszawa 1989 (edition V), p. 5.

² The novel *Wróć, ucałuj...* dedicated to the participation of the protagonist in the battles for the eastern borders of the country (battles with the Ukrainians and then with the Bolsheviks) was completed in 1975. Perhaps it was the subject matter that determined its late publication.

³ Mieczysław Grad is also the author of the introduction to the first part of the writer's autobiographical cycle; cf. M. Grad, *Roman Turek i jego pisanstwo* [in:] R. Turek, *Moja mama, ja i reszta*, Warsaw 1961, pp. 5–9.

⁴ Cf. B. Marzęcka, *Turek Roman* [in:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, vol. 8, Ste-V, edited by a team led by J. Czachowska, A. Szałagan, Warsaw 2003, pp. 375–377.

called ‘Galician theme’.⁵ In the context of the latter, Turek’s work is a distinct phenomenon, as it represents a rural “boorish” tradition not a “lordly” one (defined according to Anna Tatarakiewicz’s distinction⁶), and thus utilising a peasant rather than a landowner perspective on the world.

The narrator, and at the same time the protagonist, of the autobiographical cycle, has been equipped with a peasant pedigree, with a surname which alludes to his own – Tatar, but also with his own biography processed and enriched with elements of fiction. It is not without significance for the reading of Turek’s prose that he has preserved the authentic names of places. Thus, the space of the depicted world outlined in the works is read in the context of references to a specific geographical space.⁷

In the autobiographical cycle, a private story intertwines with great history, in which the writer himself, like the literary figure he creates, became a participant as a teenager as Turek’s youth and adolescence coincided with the years of the First World War. The future writer was called up for military service in May 1916 and fought in the Austro-Hungarian army. He was assigned to the 11th company of the 90th Infanterie-Regiment, or Galician Infantry Regiment No. 90 stationed in Jarosław. He was also a Russian prisoner of war during the First World War. The experiences of the WWI period were transformed by the prose writer in the novel *W służbie najjaśniejszego pana*. It deserves attention, among other things, because of the literary manner in which the subject was approached, the presentation of the Great War from the relatively rare perspective of an indigent inhabitant of a Galician village and a private soldier in the Austro-Hungarian army.

The First World War was an extremely intense stimulus to the imagination of soldiers and civilians alike, and as a result, many testimonies and literary works in various languages have been devoted to it. However, the texts whose authors were representatives of the intelligentsia predominate among them. On the other hand, far fewer, as Modris Eksteins pointed out,⁸ are accounts and works written

⁵ I use the term after Anna Tatarakiewicz; cf. idem, *Dwuznaczny urok Galicji*, „Polityka” 1978, no. 17, p. 8. This trend was popular in the 1960s and 1970s. It received a great deal of attention in literary studies, as evidenced by numerous publications and studies that appeared in periodicals and in the form of collective works (e.g. *Galicja i jej dziedzictwo*, vol. 4, *Literatura – język – kultura*, ed. C. Kłak, M. Wyka, Rzeszów 1995), as well as in the form of books by authors such as Ewa Wiegandt *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1997, A. Woldan, *Mit Austrii w literaturze polskiej*, Kraków 2002.

⁶ A. Tatarakiewicz, *Dwuznaczny urok Galicji*, „Polityka” 1978, no. 17, p. 8.

⁷ Elżbieta Rybicka emphasises the dual function of authentic toponyms, indexical (in which case they ‘point towards geographical space’) and symbolic (they lead towards creativity and the cultural archive); cf. E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, pp. 188 et seq.

⁸ Cf. M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka Wojna i narodziny nowego wieku*, transl. K. Rabińska, Warsaw 1996, pp. 229–234.

by workers, agricultural workers, peasants. The reason for this was the low level of education, even semi-illiteracy or illiteracy among representatives of these social classes. Thus, Turek's prose is a kind of exception here.

The autobiographical novel *W służbie najjaśniejszego pana* presents the wartime experiences of a private soldier fighting in the Austro-Hungarian army, i.e. one of the counties that have partitioned the territory of Poland. At this point it is worth recalling the opinion of the contemporary historian Andrzej Chwalba, who drew attention to the special situation of Poles who fought in the armies of the partitioning states. According to the researcher, there are not many accounts of private soldiers who fought in the armies of the partitioned countries, also because there was "no social or political demand" for their stories after Poland regained independence in 1918,⁹ in contrast to the stories of soldiers from Polish volunteer formations such as the Polish Legions, Haller's Army and Polish Corps in Russia. The latter and their accounts, according to Chwalba, became "heroes of the Polish war".¹⁰ Their stories were part of the mainstream of the state-building narrative of the Second Republic.

When considering Turek's novel *W służbie najjaśniejszego pana*, it should be remembered that it was written in the 1960s, when authors touched upon the subject of the First World War less frequently, as the subsequent Second World War was an extremely traumatic experience that demanded testimony.¹¹ In the work, the writer presented the time of the Great War narrowed down to the perspective of the first-person narrator, and at the same time, of the protagonist, returning with memories to the time of his youth. This distant temporal perspective, separating the time of the narrative from the time of the events, influenced the way they were perceived and interpreted. As one reviewer of Turek's prose noted, 'time does its job. It blurs the sharpness of emotions, the tragedy and horror of events' (transl. mine).¹²

The writer was aware of this fact, which is confirmed by the metatextual comments included in the novel. Turek tried in his narrator's explanations, on the one hand, to authenticate the image of the depicted events, to confirm their authenticity, and, on the other, to admit that the passage of time blurred the memory of details, softened the overtones of events, often with a dramatic course, which the author's narrator recalled as an adventure years later, with the

⁹ A. Chwalba, *Pamiętnik Karola Omyły żołnierza Wielkiej Wojny* [in:] K. Omyła, *Krótki życiorys pewnego żołnierza z wojny europejskiej. Zapiski domowe*, introduction by A. Chwalba, Kraków 2019, p. 6.

¹⁰ Ibid.

¹¹ In Turek's prose, the times of the Second World War, i.e. the September campaign and the German occupation, are also reflected in the novels *Zamęt* (1982) and *Topiel* (1982).

¹² J. Grygiel, „Opowieść o cierpliwym piechurze”, „Widnokrąg” 1987, no. 40, p. 2.

sentimentality one bestows on the period of youth. This was the case, for example, with seemingly amusing or harmless adventures that were in fact tragic. Such was the nature of the description of the amputation of the leg of one of his friends, Warchoł. The incident was the consequence of an accident the man suffered while working for the Austrian army on the construction of fortifications. In the epic narrative, the accident was stripped of its tragic dimension:

Today, when I give you, the reader, a description of this **merry incident**, forty-five years have passed – confesses the novel’s narrator. – We meet the aforementioned Warchoł from time to time. Having discarded the crutch from under his arm, he walks with the help of an ordinary walking stick. He willingly invites me for a glass, during which, wiping away tears of emotion, he reminisces with humour about **those good old Austrian times**. (emphasis by A.W.; Wsnp 355)¹³

In the quoted excerpt from the work, the terms “merry incident” and “those good old Austrian times” are an expression of sentiment, nostalgia, a testimony to the obliteration of the horror of the events in the memory of the men recalling the distant past.¹⁴ Elsewhere, the narrator admits the gaps in memory that are the result of the passing of time: “Today, from a distance of half a century, it is difficult for me to determine which dosage of the said mixture was more effective” (Wsnp 392).

The narrator created by the novelist, i.e. the reminiscing mature Roman Tatar, governs the fate of the young Roman Tatar.¹⁵ This distance from his youth causes the narrator to look back on himself from 1914–1918 and the reality of the time with sentiment and nostalgia, while at the same time, richer with acquired knowledge and experience, he reconstructs the adventurous history of his youth, his once disordered views of the world and exposes the mechanisms of war and Austrian militarism with a dose of criticism.

In the context of the course of the First World War, the place of residence of the novel’s protagonist in Western Galicia, and thus it was of great importance that he remained a subject of Emperor Franz Joseph I and, as a result, he had the obligation to make various contributions to the Habsburg monarchy and the requirements of the war. This fact is alluded to by the title of the work and the individual chapters.¹⁶

Roman Tatar’s plebeian pedigree, the combination of straightforwardness, naivety at times, but also resourcefulness, cunning with a cheerful disposition,

¹³ All quotations derived from Roman Turek’s novel *W służbie najjaśniejszego pana*, Warsaw 1964, are indicated by the abbreviation Wsnp, followed by a page number.

¹⁴ Cf. M. Zalewski, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warsaw 1996, p. 17.

¹⁵ Cf. A. Niewolak-Krzywda, *Epika Romana Turka*, „Profile” 1971, no. 6, p. 14.

¹⁶ The twenty-third chapter of the novel is entitled *Za cesarza i nasz kraj* [For the Emperor and Our Country] (Wsnp 434).

a penchant for jokes in his literary portrayal, as well as his military service in the Austro-Hungarian army and his attitude to Austrian militarism, led literary critics to see in the character created by Turek a resemblance to Švejk, the title character of Jaroslav Hašek's novel *The Fateful Adventures of the Good Soldier Švejk During the World War*. This is reflected, for example, in the titles of some reviews of the *Łańcut* writer's work: *Peasant Szwejk*,¹⁷ *Neighbour of Szwejk and the Potockis*¹⁸ and in interpretations of the work.¹⁹ Nevertheless, Roman Tatar cannot be identified with Švejk's characteristic attitude of a "regular idiot".²⁰ The protagonist of the novel *W służbie najjaśniejszego pana* differs from both Szwejk and the seemingly closer to him, due to his peasant origin, Piotr Niewiadomski, also a private soldier in the Austro-Hungarian army and a leading character in Józef Wittlin's *Sól ziemi* [Salt of the Earth].²¹

The events that make up the war biography of the protagonist of Turek's novel *W służbie najjaśniejszego pana* fall within a time frame, the boundaries of which are defined by the dates of the beginning and end of the First World War. The novel begins with a description of the mood prevailing in the narrator-hero's home village, Wola Dalsza near Łańcut, in the late summer of 1914, i.e. at the outbreak of war. The ending, however, is a description of the protagonist's return by train from Odessa to Poland in the autumn of 1918, with a wealth of experience as a soldier in the Austro-Hungarian army, a Russian prisoner of war, later a fugitive and a war wanderer.

In many places in *W służbie najjaśniejszego pana*, or more precisely in the 21 chapters of the 29 that make up the novel (408 of the 504 pages), Turek concentrated on depicting the wartime experiences of the teenage protagonist Roman Tatar and his family, as well as the other inhabitants of the Galician village of Wola Dalsza and its immediate surroundings. Their wartime fates illustrate what was happening 'behind the front', i.e. the experiences of the civilian population. The change of perspective (from looking at the war from the civilian vantage point to that seen from the position of the barracks and the front) takes

¹⁷ A. Kamińska, *Chłopski Szwejk*, „Tygodnik Kulturalny” 1963, no. 10.

¹⁸ S. Zieliński, *Sąsiad Szwejka i Potockich* [in:] idem, *Wycieczki balonem*, no. 2, Warsaw 1964, pp. 261–277.

¹⁹ Apart from Anna Kamińska, Stanisław Zieliński, Władysław Błachut, who reviewed Turek's novel, pointed out the analogy with Hašek's prose. Cf. idem, *Przygody c-k poddanego*, „Życie Literackie” 1963, no. 13, p. 8.

²⁰ J. Hašek, *Przygody dobrego wojaka Szwejka czasu wojny światowej*, transl. A. Kroh, introduction and edition by J. Baluch, Wrocław 2017, p. 46.

²¹ The novels cited here are united by the theme of the First World War and the experiences of the inhabitants and soldiers of the Habsburg monarchy associated with it, but differ in their ideological conception, as well as in the consequent creation of protagonists, and in the choice of stylistic and narrative strategies for presenting the Great War.

place from the 22nd chapter of the novel, in which the narrative concerns the period in the protagonist’s biography when he was drafted into the Austro-Hungarian army. The last three chapters, on the other hand, are filled with the story of Roman Tatar’s wandering around Russia and his return to Poland. Thus, the novel also contains a picture of the gradual end of the Austro-Hungarian Empire, which for the inhabitants of Galicia of Polish nationality was equivalent to the rebirth of the state after 123 years of partitions.

World War I seen through the eyes of a resident of a Galician village

In the opening chapters of his autobiographical novel, Turek depicted those aspects of the war that directly affected the population of the village of Wola Dalsza, near Łańcut. For the war quickly influenced the lives of its inhabitants, like those of the whole of Galicia²² and showed its destructive power. Irena Maciejewska emphasises in a sketch devoted to Polish prose that the First World War, due to its total impact:

Included within its reach, to an extent not seen before (sic!), the entire civilian population. It did so because it made military service compulsory, thus ensuring that there were soldiers in every family. It also included, because – perhaps even primarily, because – it took place to a great extent in the Polish lands.²³

In the work *W służbie najjaśniejszego pana*, a visible sign of the war was the conscription into the Austrian army of “over a hundred of the healthiest men, aged between twenty and forty-two” (Wsnp 9), residents of the village of Wola Dalsza and the surrounding area. Universal military service also included the novel’s Tatar family, as three sons and the son-in-law of Mrs. Tatar (widowed several years before the war) fought on various fronts of the Great War. The images related to the conscription of men into the army, which are present in the novel, are among the most frequently repeated in literature on the First World War. It is worth adding that in the prose of the Łańcut writer they appear in close connection with the motif of trains, the railway station, just as in Józef Witlin’s *Sól ziemi*, Julian Strykowski’s *Austeria* and many other texts, also repre-

²² Norman Davies highlighted Galicia’s strategic location, which meant that ‘there was immediate fighting between the Austrian and Russian armies on Galician soil. The fear of the ‘Russian steamroller’ was great’. Cf. N. Davies, *Galicja. Królestwo nagich i głodujących* [in:] idem, *Zaginione królestwa Galicja*, transl. B. Pietrzyk, J. Rumińska-Pietrzyk, E. Tabakowska, Krakow 2010, p. 444.

²³ I. Maciejewska, *Proza polska lat 1914–1918 wobec wojny światowej* [in:] idem, *Rewolucja i niepodległość. Z dziejów literatury polskiej lat 1905–1920*, Warsaw 1991, pp. 194–195.

senting the literature of personal documentary.²⁴ The Habsburg railways, which played an important modernising role in the history of Galicia, had – as Barbara Klimek emphasises – a strategic importance during the war, enabling “the efficient transport of soldiers, equipment and provisions, as well as the movement of population groups during evacuation from the front” (transl. mine).²⁵

The railway station in Łańcut, a town only a few kilometres away from the home village of the novel’s protagonist *W służbie najjaśniejszego pana*, also had an important function in the wartime space-time. For the narrator, it was an important vantage point: “I spent all those memorable days,” he states, “at the station and in the town. I absorbed into myself everything I saw...” (transl. mine) (Wsnp 43). The aforementioned scenes of the dramatic farewells of the men embraced by mobilisation take place at the same station. Descriptions of farewells recur several times in the work, including those depicting the departure to the barracks of the men of the Tatar family, first the elder Wojtek, and later the protagonist Romek, the youngest of three brothers, being bid farewell in 1916 by his mother, sisters and fiancée Magda.

The journey to the barracks, although attractive for many recruits and reserve soldiers because it was free and offered the opportunity to admire the unfamiliar regions of Austria-Hungary, was portrayed as arduous, primarily because of the excessive density of people in the carriages. From a distance in time, Turek was critical of the war mechanism, the treatment of men called up to the Austro-Hungarian army, and compared the soldiers’ fate to that of slaughtered cattle: “In fact, for many soldiers,” the novel’s narrator bitterly states, “a fate similar to that of slaughtered cattle was in store for them upon completion of their journey” (transl. mine) (Wsnp 42)

The writer, trying to convey the atmosphere of the first days of the war, did not omit the propaganda efforts made by Austro-Hungarian officials, i.e. letters, proclamations and appeals aimed at convincing citizens of the necessity to come forward in defence of the Emperor and the homeland and to present the war as imposed by the invader. These ideas are reflected in the slogan “«For our most gracious ruler, His Majesty, and our country»” quoted in the work (Wsnp 10).

²⁴ The motif of railways in works dedicated to the First World War has been mentioned by e.g. Maria Jolanta Olszewska, cf. idem, *Człowiek w świecie Wielkiej Wojny. Literatura polska z lat 1914–1919 wobec I wojny światowej. Wybrane zagadnienia*, Warsaw 2004, p. 211; J. Rozmus, *Kolej w prozie Polaków – żołnierzy I wojny światowej* [in:] *I wojna światowa w literaturze i innych tekstach kultury. Reinterpretacje i dopełnienia*, eds. A. Jamrozek-Sowa, Z. Ożóg, A. Wal, Rzeszów 2016, pp. 147–164.

²⁵ B. Klimek, *Koleje habsburskie w galicyjskiej twórczości Józefa Wittlina i Josepha Rotha* [in:] *Kolej na kolej. Pociąg, dworzec, poczekalnia w literaturze i refleksji humanistycznej*, ed. K. Gieba, J. Łastowiecki, M. Szott, Zielona Góra 2015, p. 39.

The literary picture of wartime everyday life is complemented by descriptions of various forced services rendered by the civilian population, in this case the inhabitants of the village of Wola Dalsza, to the Habsburg monarchy and the requirements of war. They also did not bypass the work's protagonist and his family. These services included requisitioned animals, both horses and cattle, and a variety of jobs to which the protagonist was repeatedly assigned by the voyt, the village head, such as building fortifications around a bridge and repairing roads in nearby villages around Wola Dalsza. Other jobs included the role of a coachman, driving a horse-drawn vehicle belonging to the father of Magda's fiancée, and, in the spring of 1915, building fortifications for the army in such distant localities as Tryńcza, Sieniawa, Wylewy and Księżpole. They were associated with the necessity to leave home and forced people to live in very difficult social and hygienic conditions (sleeping in sheds, barracks, with poor quality food, insects); sometimes they even led to the loss of health and life, indirectly as a result of disease (dysentery) or directly from a bullet. The latter situation occurred when the protagonist, captured by Cossacks, found himself in Russian captivity and, using the horse-drawn carriage with which he had previously worked for the Austrians, later delivered ammunition to the Russian artillery during the hostilities in the Carpathians (1914/1915). Each time, however, he happily returned home. In 1915, he escaped from Russian captivity during the retreat of the Russians after the defeat in the Carpathians, when his military unit was near Łańcut. The second time, he escaped from a transport of seriously ill patients (mainly from dysentery) who were being escorted by Austrian soldiers to a hospital in Jarosław. The sick were subjects of Emperor Franz Joseph, representatives of various nationalities, forced to work on the construction of fortifications for the army. The work outside their home village, despite its arduousness, also had a cognitive aspect involving the people they met as well as new areas, such as those within the Congress Kingdom.

The age and cheerful disposition of Roman Tatar, the novel's leading character, probably determined to a large extent the particular attitude to the events of the war, the carefreeness and bravado that sometimes characterises his actions. The spirit of adventure resounds in the stories. The narrator speaks of the experience, full of unpredictable events and changes of location, as “a journey of several months, full of truly Odyssean experiences, as the coachy of two armies fighting each other” (transl. mine) (Wsnp 330).

Turek created a protagonist who was used to hard work and difficult living conditions from childhood, which made it easier for him to adapt to a variety of war situations. Tatar also showed foresight and resourcefulness, by bringing his mother in a difficult financial situation the money he had earned and saved every time he was away from home. Simple-minded, somewhat naïve, but at the

same time endowed with shrewdness, practical sense and humour, he won the sympathy of people of different nationalities, on whom his fate depended, and emerged victorious from even the most difficult situation. Nevertheless, the protagonist, like other inhabitants of Galicia, including Wola Dalsza, was subject to the volatile and unstable situations caused by the war. Although Wola Dalsza was never destroyed by front line operations, in the fire of warring armies, it witnessed many marches of Austro-Hungarian and Russian troops stationed there, with the related inconveniences and dangers described by Turek in his novel *W służbie najjaśniejszego pana*.

An important point of reference for the work's narrator, who was of peasant origin, was the wartime history of the Łańcut castle and the Potocki family living there. For poor peasant families, such as the novel's Tatars, aristocratic latifundia were a place of work and the life of the aristocratic landowning classes – an object of interest. According to historians' findings, 'Galicia, was [...] a land in which the landed gentry dominated socio-economic and cultural life. Under the Habsburg sceptre, the Polish aristocratic-landed gentry felt comfortable, and their representatives sometimes reached the highest offices of the Danube monarchy'.²⁶ This was the case of Roman Potocki, the 3rd Entail Owner of Łańcut (in possession of the largest fortune in Galicia), with connections to almost all the ruling houses of Europe. He held many offices in the Habsburg monarchy.²⁷ On the other hand, "in a difficult situation – as noted by historians – were the numerous peasants, impoverished by the lack of development incentives".²⁸

In the novel, the writer exposes the social inequalities and related privileges of the aristocracy, which also concerned participation in the duties imposed on all citizens of the monarchy with the outbreak of war. Turek depicted the wartime fate of Roman Potocki's sons who, during the war, like the inhabitants of other social strata, admittedly put on for a short time "the parade uniforms of hussar lieutenants" but soon, as the novel's narrator ironically states: "They rushed to escape, wearing them, and with what could be taken from the palace, before the first incursion of the Russian army into our territory" (Wsnp 44) and never put the uniforms on again.

An important issue in the work *W służbie najjaśniejszego pana* is the picture of the national consciousness of the inhabitants of Galicia, and more spe-

²⁶ R. Kołodziejczyk, *Dziedzictwo epoki zaborów i próby jego przewyciężenia* [in:] *Społeczeństwo polskie w dobie I wojny światowej i wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku*, ed. R. Kołodziejczyk, Kielce 20001, p. 17.

²⁷ Roman Potocki was a member of the National Parliament of Galicia from 1883, an Austrian chamberlain from 1879, a hereditary member of the House of Lords from 1890, a privy councilor from 1898.

²⁸ R. Kołodziejczyk, op. cit., p. 17.

cifically the low awareness of the political situation among the poorest and uneducated peasants, which was reflected in their lack of knowledge of, among other things, the fratricidal nature of the fighting on the fronts of World War I. In the work, this state of affairs was illustrated by a scene set at the railway station in Łańcut. It included an account of the passage of a train with Russian prisoners of war who, contrary to expectations and perceptions, turned out not to be ‘Muscovites’, but Poles from the Russian partition, speaking the same language as the inhabitants of a Galician village. Here is a significant scene:

– Ladies, what is this town?

There was a grave silence. People seemed to be speechless. [...]

– We ask what the name of the place is, and we think it’s probably a town, because you can see the tower too, so probably a Catholic church? [...]

– And who are you Muscovites that you speak our language and know about the church, what is it?

– In the name of the Father and of the Son, the captives replied in chorus now. – Oh, pretty ladies, if we are Muscovites, so are you. We speak the same language and pray in the same churches as you. We are Poles, your brothers.

– [...] At the front almost all regiments are mostly composed of Poles.

– Oh, God! – the women clamoured again – then why do you Poles and our brothers, as you say, kill and wound so many of our own? You’ve already butchered whole trains of wounded soldiers. You seem to have no conscience. After all, these are our boys. [...]

– This is our fate or God’s punishment for our sins – said the elderly prisoner of war, stepping forward. – We do not know how to be brothers to each other really. We must now give each other such a good hammering that we will finally understand that we are brothers, love each other and become all for one, one for all. (Wsnp 60–61)

The writer returns to the theme of the lack of national consciousness among the poorest and uneducated Polish population, including the young Tatar, several times in the work, as well as to the diagnosis that Polish people’s support for the monarchy was the result of the Habsburgs’ deft policy in Galicia, and its fruit was so-called ‘Austrian patriotism’. As the novel reads:

The more politically aware dignitaries even mentioned the homeland. However, the need to defend the homeland was not properly understood. – The narrator states: “No one threatened our Galicia, and no one ever heard of Poland as a self-governing state. [...] The Habsburg monarchy, ruling with kid gloves on, probably did more damage to the Polish nation in Galicia than the Hohenzollerns in Greater Poland or the Romanovs in the Kingdom, who persecuted Poles. [...] The national policy of the Austrian monarchy dulled the sense of Polishness in the population of Galicia, raising them to be faithful sons of most gracious ruler, His Majesty. (Wsnp 10)

A large part of the Galician village community, as depicted by Turek, had a strong sense of loyalty to Emperor Franz Joseph I. The cult of the ruler was reinforced by various propaganda campaigns, schools, but also by veterans

serving in the imperial royal army.²⁹ A manifestation of the attitude of Poles towards the Austro-Hungarian Empire was the special kindness shown to the soldiers of the Imperial army, who are referred to in the novel as “ours”, also because Poles fought at their side. Thus, they were provided mainly with food (both at the railway station and during marches), not only for Poles but also for soldiers of other nationalities who contributed to the Austro-Hungarian army: “Germans, Hungarians, Czechs, Slovaks, [...] Bosnians” (Wsnp 267). The villagers also hid the soldiers of the Austrian army from the greatly-feared Russians stationed in the village.

The theme of national identity explored in the work is also important in relation to the novel’s leading character. The young age of the protagonist created an opportunity for the novelist to show him in the process of his maturation, of broadening his horizons, and amidst the changes the young man was experiencing. The novel’s narrator, recalling the time of the First World War and the period of his youth, emphasised his limited knowledge of politics. At that time, thanks to the Polish officers he met (Captain Sulewicz and later Lieutenant Jarosz), serving in the armies of the partitioning powers and at the same time making an effort to raise Poles’ patriotic-national awareness, his national identity was being shaped, and his initial ambivalence about the world view was disappearing. At the same time, as the narrator confesses, “We still did not appreciate these words at the time” (Wsnp 453).

In the novel biography of the protagonist of *W służbie najjaśniejszego pana*, the year 1916 was a turning point, when the then-announced conscription to the Austrian army of 1898 included him.

World War I from the perspective of a private infantry soldier of the Imperial Royal Army

Turek devoted five chapters of the autobiographical novel to the main character’s stay in the Austrian army, both in the barracks and at the front. This allowed him to show the process of a young man’s transformation into an infantry soldier, to present the realities of his stay on the Eastern Front, and to reveal the mechanisms of the army. The path taken by the Roman Tatar created by the novelist before he was sent to the front included stages common to many soldiers coming from Galicia: it was a few days’ stay in the overcrowded garrison in Jarosław, the headquarters of the Galician Infantry Regiment No.

²⁹ Cf. R. Hołda, „Dobry władca”. *Studium antropologiczne o Franciszku Józefie I*, Katowice 2008, p. 47 et seq.

90 (or 90th Infanterie-Regiment), and then the recruits' journey by overcrowded train to Hungary, where they received military training in barracks in the multi-ethnic and multi-lingual garrison in the town of Shombathely. The next stages entailed going to the front and taking part in combat. While the trip to Hungary itself received little attention from the writer, he described the protagonist's stay in the army in more detail, depicting the daily life and realities of life in the barracks.

Noteworthy is the reconstructed course of the training process, the military preparation of recruits. Like Józef Wittlin in his novel *Sól ziemi*, Turek was critical of the methods used in the process of shaping recruits by means of military drill, maintaining obedience to superiors based on fear, force and violence. Both authors, who came from Galicia, Wittlin from the East and Turek from the West, portrayed the Austro-Hungarian army as a state institution that objectifies and enslaves people, depriving them of individuality. In Wittlin's work, the sign of the army's functioning was subordination, which in the case of the training of recruits, as Wojciech Ligęza noted in the afterword to *Sól ziemi*, “amounts to daily taming”.³⁰

Turek paints a similar picture of the drill. In the novel by the Łańcut writer, the gloomy vision of the army is connected primarily with the garrison staff in Shombathely, mainly non-commissioned officers, whose place in the military hierarchy and personal characteristics the novelist characterises in the following way:

The notion of self-importance in most Austrian non-commissioned officers was unparalleled. Beginning with Gefreiter, the first in command after God, every one of them demanded incessant services, harnessing a soldier already exhausted by exercises. [...] For most of the non-commissioned officers were people descended from the scum of society and degenerates. Soldiers were rebellious, boiling inside, but they would grit their teeth and carry out these activities degrading human dignity, not to expose themselves to even worse harassment in the form of additional exercises. (Wsnp 415–416)

Non-commissioned officers, portrayed by the novelist, are described as people with twisted characters, demoralised, brutal, ruthless towards recruits, using violence, and thus exerting a destructive influence on their subordinates, in extreme cases leading soldiers unsuited to such heavy physical or mental effort to death from exhaustion or suicide.³¹ Turek creates a portrait of platoon sergeant Mielnik, a Pole who harassed the protagonist of the work, Roman Tatar, by means of drill, leading him to a state about which the latter would say years later: “I was not far away from going to hospital” (Wsnp 417). The story

³⁰ W. Ligęza, *Posłowie. Wojna, która się staje. O „Soli ziemi” Józefa Wittlina* [in:] J. Wittlin, *Sól ziemi*, Kraków 2014, p. 266.

³¹ Cf. R. Turek, *W służbie najjaśniejszego pana*, op. cit., pp. 416–417.

had a positive ending, as after some time the officer stopped harassing the recruit. The training courses to which Roman Tatar had already been sent while at the front were portrayed as no less onerous and based on analogous methods: one regarding German drill in Włodzimierz Wołyński and another in the storm battalion, about which he says: "I recall these exercises with more disgust and loathing than real combat" (Wsnp 466).

The novel devotes much attention to life in the barracks, revealing not only the realities of the training course, but also the conditions of accommodation and food provisions. He presented the latter, without sparing the readers from the details, as very poor. In Włodzimierz Wołyński, insects were omnipresent (mainly extremely annoying lice), and the soldiers were no strangers to hunger. There is one noteworthy scene, extremely telling and naturalistic, showing hungry men returning from training, feeding on garbage from a dumpster, next to dogs and a swarm of flies.

The narrative of the barracks fragment of the biography of the leading character in *W służbie najjaśniejszego pana* shows many ambivalences. During his stay in Shombathely, dramatic situations alternate with moments of peaceful existence and even the protagonist's privileged position among other recruits. The latter was ensured by Tatar's writing and rhyming skills, which were of considerable value with the illiteracy prevalent at the time. Thanks to his ease with rhyming, he gained the sympathy of his commanders and, when exempted from drill, composed the lyrics to songs that soldiers sang during marches. The narrator recalls this time as follows: "To each marching tune I added any number of stanzas of such frivolous and delightful content that accolades and rewards poured upon me as from the cornucopia" (Wsnp 420). These frivolous and even vulgar songs later became the cause of the officer's loss of trust in Tatar and led to his punitive transfer when it turned out that they were sung by Hungarian maids and children of the owners of the manor in which the hero was stationed together with the captain, the battalion commander. The latter, to avoid being compromised if the matter came to light, transferred Tatar to the fourth reserve company as punishment. Here, too, due to his skills, the hero became "a court scribe not only for the illiterate, but also for those who could write" (Wsnp 431). He wrote letters to the soldiers, and the officers commissioned him to do all sorts of work. Exempt from basic exercise and physical activities in the barracks, he led a fairly comfortable life.

The barracks in Shombathely is where the novel's protagonist's initiation into adulthood took place, not only in terms of military socialisation, by acquiring professional military training. In these particular circumstances, he also became acquainted with the peculiarities of the culture of the male community, its customs, morals, and therefore the predilection of the recruits and their com-

manders for frivolity, triviality, and vulgarity, manifested not only in the marching songs they sang, but also in their lifestyle. Turek drew attention to the above issues, presenting them from the perspective of the protagonist he created, who noted that ‘War is a theatre which allows the normally hidden drives to come to the surface’ (Wsnp 419). He commented on the perceived lowering of moral norms, mainly alcohol abuse and prostitution:

Until now, in spite of the stories I had heard, I did not believe in a similar trade [i.e. prostitution – A.W.] and I was enormously ashamed of the fall of man, the most intelligent creature in the world. The war, which had lasted for more than two years, and the increasing misery in the countries of the monarchy had unleashed the lowest instincts in man, transforming him into a shameless beast. (Wsnp 431–432)

A further stage in the military and wartime education of the protagonist was his stay at the front and experience of fighting in an Austrian infantry formation. Fragments of the novel, depicting the participation of Tatar and the battalion to which he was assigned in the activities of the Austro-Hungarian army on the Eastern Front in 1917–1918, include an account of the successive stages of the soldiers’ gradual integration into combat. It consists of images of the preparations, i.e. the oath, the first contact with the enemy, i.e. the so-called baptism of fire, the first guard, as well as descriptions of several months of daily life in the trenches (including in the winter of 1917/1918), also the battle with the Russian army, during which Roman Tatar was taken into Russian captivity.

It is worth emphasising that in constructing a story about the stay at the front of the Great War of the leading character of the work and the battalion to which he belonged, Turek combined the convention of adventure with the convention of documentary deheroisation.³² In his accounts of the experiences and frontline experiences of the protagonist he created, he strove to make them credible, and refrained from exposing the heroic aspect of his soldierly deeds. On the other hand, he did not omit emotions and feelings accompanying his stay at the front, mainly in the initial period of adaptation to the conditions of battle, such as uncertainty, confusion, fear and terror, which resulted, for example, in two escapes of inexperienced soldiers from a battlefield covered by artillery fire.³³ The level of fear experienced by novice soldiers, including Roman Tatar, apart from the escape from the battlefield, is reflected in two episodes: the fact that the protagonist lost his rifle and failed to notice a harmless leg wound sus-

³² Mirosław Lalak distinguished four stylistic and narrative conventions of describing the world of war in works devoted to soldiers’ experiences, often coexisting with each other: pathetic-heroic, adventure, biological-metaphysical, documentary deheroization. Cf. idem, *Proza lat 1914–1939 wobec wojny i sposobów jej wyrażania* [in:] *Literatura wobec niewyraźnego*, ed. W. Bolecki, E. Kuźma, Warsaw 1998.

³³ Cf. R. Turek, *W służbie najjaśniejszego pana*, op. cit., pp. 443–444.

tained in battle, which was only brought to his attention by his colleagues who saw blood on his body.

The novelist kept a considerable distance from the protagonist he created, portraying him together with his weaknesses and faults as a young and inexperienced soldier during World War I. This distance was also expressed through self-irony, such as in the fragment containing a memoir of Tatar's receiving a decoration:

After a dozen or so days I was decorated with a second class silver medal, the narrator goes on to say, and a bone star was sewn into the collar of my jacket on either side of my beard. I was appointed Gefreiter, the first person after God, popularly known as a 'freiter'. I listened to the accolades without believing my ears and marvelled at my bravery, which I had hitherto kept secret without knowing it myself. There was an reward attached to the medal: seven crowns of salary per month. (Wsnp 451)

At the same time, the peculiarity of the writer's style and the convention used to deheroise the description of the reality of war also manifested itself in the fact that even tragic situations were sometimes presented in a humorous, ironic way, such as the escape of soldiers during the first battle. Here is a relevant passage:

– To arms!... Muscovites! – roared someone in a voice hoarse with terror.

Even the bees, irritated in their hives, could not rise with such speed as our alarm-march-battalion broke from its lair. [...] Seven hundred and fifty soldiers, shouting fearlessly, each in their own way, rushed into a spontaneous... escape. Although I looked around to see from which direction the danger was greatest, but seeing the crowd of people rushing back to where we had come from in the morning, I abandoned my examination of the terrain and took to my heels. (Wsnp 440)

Humour, often situational, was used by the writer to discredit and ridicule Austrian militarism, for example in his account of the solemn oath of the soldiers of a battalion setting out for the front. It took place in the presence of the Field Marshal and the staff of the front section command. The solemnity and pathos of the ceremony was shattered by the description of the episode during which a frightened horse threw the general off its back.

In Turek's prose, scenes saturated with humour and irony, such as those quoted above, are juxtaposed with dramatic descriptions of bloody battles or dangerous one-on-one encounters with the enemy, when the protagonist is forced to make important choices. The latter make him realise that, despite his military training, he is not ready to kill the enemy with a bayonet in hand-to-hand combat. Upon meeting a Russian by the river, he retreats. He summarises the incident as follows: "There was a bayonet hanging from my belt in the sheath, but I think I would sooner let myself be butchered myself than decide

to pierce a man with it” (Wsnp 458).³⁴ Thus, Tatar reveals his vulnerability and, from the point of view of his military superiors, perhaps his weakness.

The soldierly experiences of the narrator, and at the same time the protagonist, reproduced in the novel are very diverse. Notable among them are also those reflecting the peculiarities of positional warfare, more specifically the several winter months spent in the trenches. The writer highlighted their arduousness for the soldiers, which is reflected in the following excerpt:

We passed the winter in trenches, constantly digging underground various fuchslochs, minengangs, wolf pits and other surprises dangerous to the attacking enemy – the narrator spins the tale. – the front was constant, we fired only to let it be known that there were people alive in these graves and to spoil the cartridges so as not to get out of practice and not to get bored.

No letters reached here, you read one and the same book for an unknown number of times. You never met a man dressed in civilian clothes; soldiers had lost track of time. [...] Food rations were more than meagre; our hunger, however, was nothing compared to the hunger for women, from which at least eight-tenths of the army suffered. [...] During the long, dull winter nights, you could hear in the understands the never-ending most fantastic tales of lovemaking, amorous exploits and successes. (Wsnp 459)

The theme of the weariness with positional warfare, the hunger experienced by soldiers, as well as the problem of sexual needs perceived by the novelist, were repeatedly presented in prose dedicated to the First World War. The erotic sphere was also familiar to the novel’s leading character. It was linked to the problem of adolescence. Roman Tatar’s sexual initiation occurred somewhat accidentally before his conscription into the army and was not connected to an emotional relationship. On the other hand, the reader of *W służbie najjaśniejszego pana* has the opportunity to follow the thread of love between the protagonist and Magda, a girl from the neighbouring village. Turek depicts a youthful love, mutual relations of the lovers, time spent together, the protagonist’s fascination with female carnality, the emerging desire, which was never fulfilled in his relationship with the girl. The feeling for Magda and their relationship was put to the test when the protagonist was drafted into the army. During his military service, Tatar experienced longing, suffering and jealousy when a fellow soldier on leave lied to him that he had been betrayed by his fiancée. Ultimately, the relationship did not survive several years of separation.

The protagonist’s struggle at the front ends with his entry into Russian captivity. At the same time, the writer omitted the period in the prisoner-of-war camp, reporting on the next stage in Tatar’s biography, which was his work as a prisoner of war on the farm of a young Ukrainian woman, Luba, and, after escaping from there, his stay of several months in Odessa.

³⁴ This thought recurs elsewhere in the novel, cf. R. Turek, *W służbie najjaśniejszego pana*, op. cit., p. 444.

It is significant that the literary hero created by Turek manifested his dislike for the war at the end of the novel. It had brought the deaths of many millions, including fellow combatants and his brother, who had died on the Italian front. Thus, he was not convinced by arguments about the possibility of rejoining the army and fighting in formations created by Poles in the hope of regaining Poland's independence:

The aversion to the uniform, to discipline and to wielding instruments of murder has overcome me. – I was not attracted by military service, even in the uhlans, which I had dreamt about so hopelessly only a few years ago. I liked the army when it was colourfully dressed to make a parade, and I was free as a bird looking at it from the side dressed in civilian clothes. So I replied to the chairman:

– I will not enlist. Especially since Poland does not exist.

– But it will. There is good news. (Wsnp 493)

The scepticism of the work's protagonist towards war, towards armed combat, was shown by the writer not only in the final fragments of the novel, but also in the chapter *Mój koniku, mój kochany...* [My little horse, my dear...], where the already mature narrator's aversion to war was contrasted by the novelist with the image of his youthful fascination with the "myth of the cavalry", firmly rooted in Polish culture.³⁵ At the same time, the writer took up the subject of literary conventions of depicting this myth and, more broadly, wars and their influence on the collective imagination.

In the chapter "My horse, my dear..."³⁶ Turek exposed those features of the "uhlan myth" that focused on its egalitarian (in this case, peasant longing for serfdom), representative (ceremonial), theatrical-folk (attractive, spectacular appearance) and compensatory character.³⁷ The sixteen-year-old Roman Tatar succumbed to the charm of the 'parade uniform' and the power of military propaganda proposing a model of 'military masculinity',³⁸ dreaming of serving as

³⁵ Cf. J. Prokop, *Nie masz pana nad ulana* [in:] idem, *Universum polskie. Literatura, wyobraźnia zbiorowa, mity polityczne*, Kraków 1993, pp. 35–38.

³⁶ In the interpreted chapter *My horse, my dear...*, the reader finds an extensive account of the march of the cavalry: the Austrian hussars, the uhlans composed 'mostly of Ruthenians and Poles [...] and the dragoons in which the Czechs and Slovaks outnumbered them' (Wsnp 269), observed by the novel's protagonist. In the descriptive account of the march of the mounted military formations, the writer included a number of details that included the varied cut and rich colours of the uniforms (shimmering with all the colours of the rainbow) and numerous auditory impressions (trumpet sounds). In this description the writer's emphasis is on the 'aestheticisation of «the troops»'; he described the march of the troops as 'something like a fashion show or a prolonged performance that can never be boring (sic!) for the spectator' (Wsnp 269).

³⁷ I provide a characterisation of myth and its function after Monika Szczepaniak, cf. idem, *Habitus żołnierski w literaturze i kulturze polskiej w kontekście Wielkiej Wojny*, Kraków 2017, pp. 71–72.

³⁸ Cf. T. Tomasik, *Wojna – męskość – literatura*, Słupsk 2013, pp. 15 et seq.

a lancer. The image of the uhlan in the imagination of the protagonist combined the most desirable qualities of a soldier, being the epitome of the ‘myth of uhlan masculinity’ (Tomasz Tomasiak’s term).³⁹ Nevertheless, in Turek’s novel, the protagonist’s youthful admiration was accompanied by a commentary undermining the sense of spectacular parades during the course of hostilities:

Why decorate a soldier going off to war, doomed to be killed or, better still, maimed, in such a way, the narrator remembers his youth, is hard to understand from a distance of almost half a century. At the time, however, the little boy of just over sixteen years was overcome with grief and jealousy. To be a member of such a troop.... (Wsnp 269)

Thus, the novel’s narrator was exposing his youthful immaturity in his perception of war and the mechanisms that govern it. He blamed this state of affairs also on literature, since, as he noted, “I imagined war as it was depicted in his trilogy by Henryk Sienkiewicz” (Wsnp 267). “Heroic war style”, representative, among others, of Sienkiewicz’s *Trilogy*, described by Maria Janion as an “uhlan western”,⁴⁰ was negated in Turek’s novel not only in the chapter “Mój koniku, mój kochany...”, but also in others, showing the protagonist’s experience at the front, or accounts of participation in battles, which were a confrontation of youthful imagination with the reality of the battlefield. As I have already mentioned, Turek was a stranger to the convention of the pathetic-heroic way of portraying war, as he strove to demythologise it. Nevertheless, what his prose has in common with Sienkiewicz’s convention is the presence of elements of adventure in the war biography of the main protagonist. It cannot be denied that military service and the subsequent wanderings for a boy from an impoverished family from a small Galician village also had an educational value, as they “provided an opportunity to come into contact with linguistic, cultural and ethnic diversity” (transl. mine).⁴¹

The attractiveness of Turek’s novel *W służbie najjaśniejszego pana* was due to its free, storytelling style, firm, blunt humour (folk and soldierly) and the creation of the leading character, Roman Tatar. It was the cheerful, but also critical, mock-ironic attitude of the narrator, and at the same time the protagonist of the novel, that determined the particular perspective on the experience of the First World War, but also on the native Galician village and its inhabitants, and on their strongly felt links with the Habsburg monarchy (the cult of Franz Joseph I) and Austria-Hungary, whose disintegration came with the end of the Great War.⁴²

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 107–140.

⁴⁰ Cf. M. Janion, *Wojna i forma* [in:] *idem, Placz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa 1998, pp. 33–39.

⁴¹ M. Szczepaniak, *Habitus żołnierski w literaturze i kulturze polskiej w kontekście Wielkiej Wojny*, Kraków 2017, p. 80.

⁴² Turek returned to the subject of the disintegration of the Austro-Hungarian Empire, the symptoms of which were observed by Poles serving in the Austro-Hungarian army, in the first part

References

- Błachut W., *Przygody c-k poddanego*, „Życie Literackie” 1963, no. 13.
- Chwałba A., *Pamiętnik Karola Omyły żołnierza Wielkiej Wojny* [in:] K. Omyła, *Krótki życiorys pewnego żołnierza z wojny europejskiej. Zapiski domowe*, introduction by A. Chwałba, Kraków 2019.
- Davies N., *Galicja. Królestwo nagich i głodujących* [in:] *Zaginione królestwa*, transl. B. Pietrzyk, J. Rumińska-Pietrzyk, E. Tabakowska, Kraków 2010.
- Eksteins M., *Święto wiosny. Wielka Wojna i narodziny nowego wieku*, transl. K. Rabińska, Warszawa 1996.
- Galicja i jej dziedzictwo*, vol. 4, *Literatura – język – kultura*, ed. C. Kłak, M. Wyka, Rzeszów 1995.
- Grad M., *Roman Turek i jego pisarstwo* [in:] R. Turek, *Moja mama, ja i reszta*, Warszawa 1961.
- Grygiel J., „Opowieść o cierpliwym piechurze”, „Widnokrąg” 1987, no. 40.
- Hołda R., „Dobry władca”. *Studium antropologiczne o Franciszku Józefie I*, Katowice 2008.
- Janion M., *Wojna i forma* [in:] idem, *Placz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa 1998.
- Kamińska A., *Chłopski Szwejk*, „Tygodnik Kulturalny” 1963, no. 10.
- Klimek B., *Koleje habsburskie w galicyjskiej twórczości Józefa Wittlina i Josepha Rotha* [in:] *Kolej na kolej. Pociąg, dworzec, poczekalnia w literaturze i refleksji humanistycznej*, ed. K. Gieba, J. Łastowiecki, M. Szott, Zielona Góra 2015.
- Kołodziejczyk R., *Dziedzictwo epoki zaborów i próby jego przezwyciężenia* [in:] *Spółczesność polskie w dobie I wojny światowej i wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku*, ed. R. Kołodziejczyk, Kielce 20001.
- Lalak M., *Proza lat 1914–1939 wobec wojny i sposobów jej wyrażania* [in:] *Literatura wobec niewyraźnego*, ed. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998.
- Ligęza W., *Posłowie. Wojna, która się staje. O „Soli ziemi” Józefa Wittlina* [in:] J. Wittlin, *Sól ziemi*, Kraków 2014.
- Maciejewska I., *Proza polska lat 1914–1918 wobec wojny światowej* [in:] idem, *Rewolucja i niepodległość. Z dziejów literatury polskiej lat 1905–1920*, Warszawa 1991.
- Marzęcka B., *Turek Roman* [in:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny*, vol. 8, Ste-V, edited by a team led by J. Czachowska, A. Szałagan, Warszawa 2003.
- Niewolak-Krzywda A., *Epika Romana Turka*, „Profile” 1971, no. 6.
- Olszewska M.J., *Człowiek w świecie Wielkiej Wojny. Literatura polska z lat 1914–1919 wobec I wojny światowej. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 2004.
- Prokop J., *Nie masz pana nad ulana* [in:] idem, *Universum polskie. Literatura, wyobrażenia zbiorowa, mity polityczne*, Kraków 1993.
- Rozmus J., *Kolej w prozie Polaków – żołnierzy I wojny światowej* [in:] *I wojna światowa w literaturze i innych tekstach kultury. Reinterpretacje i dopełnienia*, ed. A. Jamrozek-Sowa, Z. Ożóg, A. Wał, Rzeszów 2016.
- Rybicka E., *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014.
- Szczepaniak M., *Habitus żołnierski w literaturze i kulturze polskiej w kontekście Wielkiej Wojny*, Kraków 2017.

of his next novel, *Wróć, ucały...* As part of an autobiographical series, it is the story of Roman Tatar’s subsequent fate, his return journey from Odessa with the Polish troops he met, and later several years of his fighting in the Polish Army for the eastern borders of the Republic.

- Tatarkiewicz A., *Dwuznaczny urok Galicji*, „Polityka” 1978, no. 17.
Tomasik T., *Wojna – męskość – literatura*, Słupsk 2013.
Turek R., *Od autora* [in:] idem, *Moja mama, ja i reszta*, Warszawa 1989.
Turek R., *W służbie najjaśniejszego pana*, Warszawa 1964.
Wiegandt E., *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1997.
Woldan A., *Mit Austrii w literaturze polskiej*, Kraków 2002.
Zalewski M., *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996.
Zieliński S., *Sąsiad Szwejka i Potockich* [in:] idem, *Wycieczki balonem*, no. 2, Warszawa 1964.

I wojna światowa i „dawne, dobre austriackie czasy” w powieści Romana Turka *W służbie najjaśniejszego pana*

Streszczenie

Artykuł poświęcono prozie Romana Turka (1898–1982), pisarza aktualnie nieco zapomnianego. W swoim autobiograficznym piśarstwie wracał pamięcią do obrazów dzieciństwa i młodości w rodzinnej wsi Wola Dalsza, leżącej na terenie monarchii habsburskiej oraz do żołnierskich doświadczeń z okresu I wojny światowej. W artykule zostanie omówiona obecność wątków galicyjskich w powieści *W służbie najjaśniejszego pana*, przede wszystkim obraz Wielkiej Wojny, którą pisarz przedstawił z perspektywy mieszkańca podłańcuckiej wsi Wola Dalsza oraz szeregowego żołnierza armii austro-węgierskiej. Zwrócono uwagę na szczególne walory prozy Turka, kreację bohatera literackiego, obecność humoru, ironii, które sprawiły, że krytycy dostrzegali analogie z prozą Jaroslava Haška i stworzoną przez czeskiego pisarza postacią Józefa Szwejka.

Słowa kluczowe: Roman Turek, proza tematu galicyjskiego, I wojna światowa w literaturze

Zenon Ożóg

ORCID: 0000-0001-5296-925X
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Jan Andruszewski – zapomniany pisarz galicyjski. Rekonesans

W artykule zaprezentowano biografię Jana Andruszewskiego – lekarza, społecznika i pisarza, oraz jego dorobek literacki, który powstawał w trzech pierwszych dekadach XX w. Był absolwentem Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorem medycyny, pracował w Zakopanem, Lwowie, Kosowie i Smolinie. Wpływ na kształt jego twórczości literackiej miały nowe prądy artystyczne i estetyczne przełomu XIX i XX w. oraz najważniejsze środowiska artystyczne Młodej Polski, z którymi był związany w czasie studiów i pracy zawodowej – Kraków, Zakopane i Lwów. Tworzył głównie małe formy narracyjne (opowiadania, nowele, obrazki), napisał również powieść i był współautorem dwóch dramatów.

Słowa kluczowe: Jan Andruszewski, biografia, Młoda Polska, dramat, Gabriela Zapolska

Głównym celem artykułu jest przypomnienie postaci Jana Andruszewskiego – lekarza, pisarza i społecznika, oraz jego dorobku literackiego, który powstawał głównie w okresie Młodej Polski i po części w dwudziestoleciu międzywojennym. Jego biografia wskazuje jednoznacznie, że jako pisarz – nowelista, epik i dramaturg – należał do pokolenia, które wprowadziło do kultury i literatury polskiej w ostatniej dekadzie XIX w. i pierwszych dziesięcioleciach XX w. nową wrażliwość estetyczną i ideową.

Jan Andruszewski pochodził z rodziny szlacheckiej herbu Mogiła związanej z dobrami w Smolinie i Radrużu¹ w powiecie Rawa Ruska. Jego rodzicami byli Kazimierz Andruszewski (1837–1911) i Józefa z Krynickich Andruszewska (1843–1933), którzy dali początek smolińsko-radrużańskiej linii rodu Andruszewskich. Miał trzech młodszych braci: Zygmunta (1867–1932), Józefa (zmarł

¹ Radruż był własnością Andruszewskich w latach ok. 1873–1891. Zob. J. Mazur, *Słowo o cerkwi radrużańskiej* [w:] *Radruż. Kresowe dziedzictwo*, red. S.P. Makara, J. Ryba, J. Mazur, Lubaczów 2011, s. 35–36.

tuż po urodzeniu w 1869 r.) i Mieczysława (1871–1931)². Wszyscy otrzymali gruntowne wykształcenie. Zygmunt ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie Jana Kazimierza, posługiwał się biegle językami niemieckim, francuskim, włoskim i jidysz. Znał świetnie literaturę polską i powszechną, miał dar wierszowania przy różnych rodzinnych okazjach, jednak nie zachowały się żadne świadectwa pisane tych literackich umiejętności³. Przejął zarządzanie majątkiem po ojcu. Drugi z braci – Mieczysław odbył studia medyczne we Lwowie, był dyrektorem kliniki skórno-wenerologicznej. W czasie I wojny światowej kierował szpitalami wojskowymi w armii austro-węgierskiej, a po odzyskaniu przez Polskę niepodległości dosłużył się stopnia majora. Brał udział w bitwie o Lwów (1918–1919) oraz w wojnie 1920 r.⁴.

Najstarszy z braci – Jan urodził się 27 stycznia 1866 r. w Jaworowie. Ukończył gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie, maturę zdał 9 czerwca 1884 r. W latach 1884–1889 odbył studia na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dyplom doktora wszech nauk lekarskich otrzymał 18 lipca 1900 r.⁵.

Odtąd prowadził praktykę lekarską; najpierw związał się posadą w modnym wówczas zakładzie wodoleczniczym w Zakopanem, którego właścicielem był doktor Andrzej Chramiec⁶. Następnie kilka lat praktykował w Smolinie i współpracował z doktorem Apolinarym Tarnawskim, twórcą zakładu przyrodoleczniczego w Kosowie Huculskim. W latach 1920–1923 wspólnie z doktorem Edmundem Kowalskim we Lwowie zajmował się hydroterapią. Po roku 1923 osiadł na stałe w Smolinie i leczył za darmo okolicznych mieszkańców,

² Z. Andruszewski jr, *Smolin*, red. C. Andruszewski, Kraków 2015, s. 36–37, 405. Autor wspomnień był bratankiem Jana Andruszewskiego.

³ Więcej w pamiętniku Z. Andruszewskiego (juniora). Zob. tamże, s. 38–41.

⁴ Tamże, s. 36–37.

⁵ *Corpus studiosorum Universitatis Iagellonicae 1850–1918* (plik w Archiwum UJ). W monarchii austro-węgierskiej po reformie w 1872 r. ujednolicono terminologię dotyczącą nadawanego stopnia naukowego („doctor medicinae universae” – „doktor wszech nauk lekarskich”) oraz zlikwidowano praktykę pisania rozpraw doktorskich; doktora wszech nauk uzyskiwało się po zaliczeniu tzw. rygorozów – trzech grup egzaminów. Zob. S. Zwolski, *Dyplomy lekarzy w zbiorach Katedry Historii Medycyny UJ*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 2002, nr 4, s. 147.

⁶ O powstaniu i pierwszych latach działalności dra Andrzeja Chramca – zob. „Almanach Tatrzański. Rocznik Tatrzaństwa 1894/95”, s. 17–27. A. Chramiec był pierwszym góralem z Zakopanego, który zdobył wyższe wykształcenie. Przez jego zakład w ciągu 30 lat działalności przewinęło się ok. 30 tys. pensjonariuszy. Zob. <http://www.poznajtatry.pl/?strona,doc,pol,glowna,1334,0,1057,1,1334,ant.html> [dostęp 12.01.2023].

Redaktor tomu wspomnień *Smolin* Cezary Andruszewski przypomina udział Jana Andruszewskiego w nieskutecznej reanimacji Mieczysława Karłowicza, kompozytora, dyrygenta, fotografa i taternika, wydobytego spod lawiny śnieżnej w lutym 1909 r. Zob. Z. Andruszewski jr, dz. cyt., s. 31.

co miało być formą ekspiacji za śmiertelne postrzelenie w szarpaninie fornala Stefana Zdana znęcającego się nad koniem⁷. Zmarł w Smolinie, zaraziwszy się gripą od swojego pacjenta, 18 stycznia 1930 r., i został pochowany na cmentarzu w Niemirowie.

Jan Andruszewski miał to szczęście, że w dojrzałym okresie swojego życia, gdy prowadził praktykę lekarską, był związany dłużej lub krócej z trzema najważniejszymi środowiskami artystycznymi Młodej Polski. Kraków poznawał w okresie studiów i przygotowań do uzyskania doktoratu – historyczna stolica z jej nekropoliami na Wawelu i Skałce, z najstarszym polskim uniwersytetem uprawiającym naukę na europejskim poziomie, z działającą prężnie Akademią Umiejętności, Szkołą Sztuk Pięknych, muzeami – Narodowym i Czartoryskich, z nowym teatrem pod dyrekcjami Tadeusza Pawlikowskiego, Józefa Kotarbińskiego i Ludwika Solskiego, wystawiającym dzieła dramaturgii narodowej i współczesny repertuar modernistyczny, z nowoczesną prasą wszystkich orientacji politycznych, od konserwatywnej, przez liberalną, demokratyczną, po socjalistyczną – rozbudziła z pewnością w Andruszewskim zainteresowanie literaturą, życiem kulturalnym, teatrem, prasą codzienną i kulturalną.

Ważne miejsce w jego biografii zajmuje również Zakopane, w którym pracował kilka lat w znanym sanatorium doktora Andrzeja Chramca. Z nieznanego wioski, na przełomie XIX i XX w. Zakopane stało się modnym miasteczkiem, do którego jeździli pisarze, uczeni, aktorzy, politycy, konspiratorzy z zaborów rosyjskiego i pruskiego, a Tatry i góralszczyzna stały się tematami literackimi, dając początek młodopolskiemu ludomaństwu. I wreszcie, Lwów, stolica Galicji, siedziba uniwersytetu i politechniki, miasto w tamtym czasie dwukrotnie większe od Krakowa, miasto wielu bibliotek (Uniwersyteckiej, Ossolineum, Baworowskich, Dzieduszyckich), wielu oficyn wydawniczych i księgarń, Teatru Miejskiego z polskim i obcym repertuarem scenicznym⁸ (m.in.: dramatami Stanisława Wyspiańskiego, Stanisława Przybyszewskiego, Tadeusza Rittnera, Zygmunta Kisielewskiego, Henryka Ibsena, Augusta Strindberga, Maurycego Maeterlincka, Gerhardta Hauptmanna).

Wszystkie te doświadczenia musiały niewątpliwie wpłynąć na formację Jana Andruszewskiego jako pisarza, który swoją pasję literacką pielęgnował i rozwijał do końca życia, próbując swoich sił nie tylko w krótkich formach prozatorskich, ale także w powieści i dramacie. A pozostawił po sobie dorobek wcale niemały⁹. Debiutował nowelą *Szczęście* (1902), następną publikacją był zbiór opowiadań,

⁷ Z. Andruszewski jr, dz. cyt., s. 30.

⁸ Szczegółowy wykaz sztuk wystawianych w Teatrze Miejskim zawiera publikacja E. Werberfelda, *Teatr Miejski we Lwowie za dyrekcji Ludwika Hellera 1906–1918*, Lwów 1917, s. 53–63.

⁹ Zob. *Bibliografia polska 1901–1939*, red. J. Wilgat, t. 1, red. I. Olszewska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, poz. 3239–3244.

nowel i obrazków *Z ziemi lez i piękna* (Lwów, 1905), w którym znalazło się siedemnaście utworów. Lata następne to bardzo płodny okres w twórczości Andruszewskiego. Ukazują się zbiory i pojedyncze utwory: *Nastroje* (Warszawa, 1909), *Spowiedź ojca. Nowela* (Lwów, 1911)¹⁰, *Duch narodu* (Lwów, 1911)¹¹. Jedna z nowel powstałych w tym okresie, zatytułowana *Obraz*, otrzymała główną nagrodę w konkursie lwowskiego czasopisma „Kronika Powszechna. Tygodnik społeczny, literacki i naukowy” i tam została opublikowana¹².

Po 1918 r. Andruszewski wydał wybór nowel zatytułowany *Nowele dawne i nowe* (Lwów–Poznań, 1921) z dwudziestoma dwoma utworami, a na rok przed śmiercią ukazała się jedyna jego powieść *Między piekłem a niebem (powieść duszy)* (Rawa Ruska, 1929).

Spuścizna Andruszewskiego, dotąd nieopublikowana, obejmuje napisany wspólnie z Gabriellą Zapolską dramat historyczny *Samuel Zborowski. Tragedyja w IV aktach*¹³ oraz dramat *Aryman i Ormuzd. Szkic dramatyczny w IV aktach i 6 odstonach* (wspólnie z Józefem Gluzińskim¹⁴). Pozostawił po sobie także maszynopis zatytułowany *Wrażenia z Karlsbadu* (Karlsbad, 1927), pozostający w zbiorach Fundacji Smolin Andruszewski.

Duże znaczenie dla rozwoju pisarstwa Andruszewskiego miała jego wieloletnia obecność w kręgu Gabrieli Zapolskiej – autorki powieści, nowel, opowiadań, dramatów, publicystki, krytyczki teatralnej, aktorki. Poznali się w Zakopanem, w Zakładzie Hydropatycznym dra Chramca. Zapolska przyjechała tam na leczenie w kwietniu 1903 r. i przebywała w nim do stycznia 1904 r.¹⁵. Pierwsza wzmianka o dramacie *Samuel Zborowski* pojawiła się w liście z sierpnia 1903 r. do Edmunda Rygiera, ówczesnego dyrektora Teatru Polskiego w Poznaniu¹⁶.

¹⁰ Prwd. „Kronika Powszechna. Tygodnik społeczny, literacki i naukowy” 1911, nr 21–26, s. 335, 350, 366, 383, 399, 414.

¹¹ Zbiór był zapowiedziany w „Kronice Powszechniej” w 1912 r. w rubryce „Miscelanea literackie”: „Utalentowany i ceniony nowelista Jan Andruszewski ogłosił tomik nowel pt. *Duch narodu*. Ze względu na wielką wartość treściową i literacką zbiorku tego – omówimy nowele Andruszewskiego niebawem szczegółowo”, nr 21, s. 336.

¹² „Kronika Powszechna” 1911, nr 18, s. 274–279. W jury konkursu znaleźli się m.in.: Stanisław Henryk Badeni, Teodor Jeske-Choiński, Józef Kallenbach, Adam Krechowicki, Zygmunt Wasilewski.

¹³ Maszynopis sztuki (190 stron numerowanych) z odręcznymi poprawkami Andruszewskiego znajduje się w Muzeum Tatrzańskim w Zakopanem. Unikatowy rękopis *Samuela Zborowskiego* z Biblioteki Teatru Lwowskiego przepisany w 1904 r. przez suflera teatru lwowskiego Ryszarda Mencła (528 ss.) w zbiorach Biblioteki Śląskiej w Katowicach.

¹⁴ Józef Gluziński (1889–1934) – pisarz, poeta i tłumacz z języka francuskiego. Jedyny egzemplarz maszynopisu dramatu znajduje się w Bibliotece Śląskiej.

¹⁵ Kalendarium Zapolskiej [w:] G. Zapolska, *Listy*, t. 1, zebrała S. Linowska, Warszawa 1970, s. 21–22.

¹⁶ G. Zapolska, *Listy*, t. 2, zebrała S. Linowska, Warszawa 1970, s. 106.

O postępie wspólnej pracy Andruszewskiego i Zapolskiej nad tragedią o Samuele Zborowskim można przeczytać w listach autorki *Kaśki Kariatydy* do męża Stanisława Janowskiego¹⁷. Tekst został ukończony w lutym 1904 r., jakkolwiek jego akt IV był publikowany w odcinkach w „Kurierze Warszawskim” już pod koniec 1903 r.¹⁸. Zapowiadając druk ostatniego aktu, w omówieniu znalazło się nie tylko streszczenie trzech pierwszych aktów, ale przytoczone zostały słowa Zapolskiej wprost odnoszące się do współpracy i współautorstwa Jana Andruszewskiego:

Kiedy inni zabijali [na polowaniach – dop. ZO] słonki, krzyki, zające, lisy, rogacze [...], my we dwoje z Andruszewskim stojąc na „stanowisku” nie troszczyliśmy się o wrzaski naganki, ani o ciszę zasiadki, tylko ciągle omawialiśmy naszą tragedję. [...] Andruszewskiemu zasługa to wielka, bo on pisze wierszem to, co ja daję prozą, i dużo ze swego niepospolicie świeżego talentu w to kładzie. [...] Myśl napisania Zborowskiego powstała we mnie w sierpniu. Sama lękałam się, czy podołam temu zadaniu. Zwróciłam się tedy do Andruszewskiego i oto tragedia zaczęła się szybko rozwijać. Piszemy, naradzając się nad każdym niemal słowem. Ja podaję całą sytuację, plany, myśl, dialog, a dr Andruszewski rozwija każdą myśl i w dźwięk ją ubiera¹⁹.

Zapolska po osiedleniu się we Lwowie w 1904 r. wielokrotnie gościła u Andruszewskich w Smolinie, wspólnie wyjeżdżali do podlowskiego letniska w Brzuchowicach²⁰. Z zachowanego listu pisarki do Marii Wójcikiewicz²¹ rysuje się bardzo wyraźnie obraz wzajemnej fascynacji obojga, gorącej przyjaźni w romantycznym anturazie²². Nie może więc dziwić rozpoczęta jeszcze w Zakopanem wspólna praca nad dramatem *Samuel Zborowski* i starania autorów o wystawienie sztuki w teatrze lwowskim w 1904 r., gdy ambicje wystawienia jej w Warszawie spełzły na niczym²³, a następnie, po długoletniej przerwie spowodowanej zakończeniem związku z pisarką, już po jej śmierci, zabiegi Andru-

¹⁷ Zob. m.in.: listy z 26 XI, 28 XI, 11 XII, 14 XII 1903. G. Zapolska, *Listy...*, t. 2, s. 114, 116, 124, 128.

¹⁸ „Kurier Warszawski” nr 341–346 (listopad–grudzień 1903).

¹⁹ *O czym mówią*, „Kurier Warszawski” 1903, nr 333, s. 5.

²⁰ Z. Andruszewski jr, dz. cyt., s. 170, 350–351.

²¹ Matka bratowej Jana Andruszewskiego, babcia autora wspomnień Z. Andruszewskiego jra.

²² „Wiewiórki skaczą tu po ganku p. Jana, zając z lasu przychodzi do ogrodu, kukułka gubi pióra na werandzie, słowik i skowronek śpiewa, słowem jest tu mały raj. [...] Pan Jan pisze powieść, chodzi na spacer nawet dużo, nie zajada się fanacetyną [lek przeciwbólowy – przyp. ZO] i lepiej się czuje. Ogromnie czekamy słońca i ciepła, aby skorzystać z tego, że naokoło domu mamy takie same śliczne olbrzymie sosny, tak że cały dom jest w nich po prostu schowany. [...] Będziemy na przyszły tydzień we Lwowie, bo oboje mamy interes. Ucałujemy Drogą Panią”. W dopisku określone jest miejsce: „Willa prof. Widta”.

²³ Dramat powstawał z myślą o wystawieniu go w Warszawie w Teatrze Wielkim. „Tragedię tę przeznaczamy specjalnie dla Teatru Wielkiego w Warszawie, mając to przekonanie, iż tylko na wielkiej scenie, z ogromną figuracją i masami, sprawi odpowiedni efekt. Gotowa będzie na dzień 15-ty stycznia i wtedy ją całą w ręce dyrekcji złożymy”. *O czym mówią...*

szewskiego o wydanie dramatu drukiem i wystawienie go we Lwowie, które także nie znalazły pozytywnego finału.

Biografia Jana Andruszewskiego wymaga wielu dopowiedzeń i uzupełnień, co nie będzie możliwe bez rzetelnych i wielotorowych kwerend w archiwach polskich i ukraińskich. Tak samo jego spuścizna literacka zasługuje na pełne monograficzne opracowanie, które wypełni lukę badawczą w opisie literatury okresu Młodej Polski. Pierwszym krokiem będzie przywrócenie czytelnikom i badaczom tej niezwykle istotnej w historii literatury polskiej epoki twórczości Jana Andruszewskiego przez reedycję wszystkich opublikowanych za życia utworów w opracowaniu krytycznym²⁴, a także wydobyć pozostających w rękopisach i maszynopisach utworów dotąd niepublikowanych, jak choćby dramatu historycznego *Samuel Zborowski*, napisanego wspólnie z czołową przedstawicielką modernizmu polskiego Gabriellą Zapolską.

Kolejnym krokiem powinny stać się wielokierunkowe badania literaturoznawcze, które nie tylko odpowiedzą na pytania o sposoby realizacji podstawowych kategorii literackich, jak świat przedstawiony, przestrzeń, czas, kreacje postaci, autobiografizm, ale które potwierdzą lub podważą bardzo nieliczne oceny jego literackiej twórczości dokonywane przez rówieśnych pisarzy i krytyków literackich²⁵. A że Jan Andruszewski był przede wszystkim nowelistą i twórcą małych form epickich, należy postawić pytania o genologię i stylistykę jego utworów w horyzoncie osiągnięć Młodej Polski w tym właśnie zakresie. Była to bowiem epoka niespotykanego w dziejach literatury polskiej rozwoju różnorodnych form prozatorskich, od miniatur, fragmentów, szkiców, scenek

²⁴ W 2023 r. ukaże się we Lwowie drugie poprawione wydanie *Z ziemi leż i piękna* poszerzone o niepublikowane dotąd opowiadanie *Sosna* w językach polskim i ukraińskim.

²⁵ Przykładem takiej oceny może być fragment recenzji Stanisława Lama – historyka literatury, krytyka literackiego, filozofa i wydawcy, który podsumowując w 1911 r. dokonania literackie Jana Andruszewskiego, napisał: „Rówieśny twórcom «Młodej Polski», na tym samym co inni wзоśli gruncie, tym samym prądom podległy – a jakże inny od nich wszystkich, jak całkiem różny, odmienny. Ta sama «chwila osobliwa», która matką była dziełom, przesiąkniętym na wskroś pesymizmem i zwątpieniem w siły własne, ta sama epoka (jeśli wolno tak nazwać czas istnienia «Młodej Polski»), która wydała badaczy przejawów i drgnień »nagiej duszy«, ten sam czas zmagających się obcych prądów na naszym gruncie – wydała także dzieła Andruszewskiego. Lecz czas i miejsce ich narodzin, środowisko twórcy i zmienne upodobania chwili przeszły mimo nich, przeszły huczającą falą i zginęły gdzieś hen w mrocznej dali. [...] Pieśniarz, co niósł śpiew z «Ziemi leż i piękna» w momencie szukania nowych dróg, ten pieśniarz, który nie nastroił swej lutni ani na zgrzytliwy ton skargi i narzekania, ani na lekki i swobodny ton miłosnych kanzon, ani wreszcie nie zamienił muzycznego narzędzia na ostry skalpel i nie przeprowadzał wiwisekcji dusz swych bohaterów – ten zaiste niezwykłym w tych czasach musiał być zjawiskiem”. S. Lam, *Jan Andruszewski. Sylwetka literacka*, „Literatura i Sztuka” 1911, nr 37, s. 579–580. Artykuł ten został opublikowany również w „Kronice Powszechniej. Tygodniku społecznym, literackim i naukowym” 1911, nr 33, s. 107–109.

z życia, obrazków, przez – opowiadanie, nowelę, opowieść – do wielkich, często wielotomowych, powieści. Dalej – czy jego utwory epickie podlegają tej samej ewolucji, polegającej na zacieraniu różnic gatunkowych i rodzajowych, otwieraniu ich na inne formy rodzajowe – liryczne i dramatyczne, jak to działo się w przypadku takich twórców młodopolskich, jak: Stefan Żeromski, Władysław Stanisław Reymont, Waław Sieroszewski, Włodzimierz Perzyński, Waław Berent, Karol Irzykowski czy przywoływana wielokrotnie Gabriela Zapolska. Wreszcie – czy i jak nowe jakości estetyczne niesione przez wielość prądów artystycznych tego okresu (naturalizm, ekspresjonizm, impresjonizm czy symbolizm) wybrzmiewają w utworach Andruszewskiego. Także badania natury literaturoznawczej i teatrologicznej powinny określić miejsce dramatów, które autor *Z ziemi leż i piękna* współtworzył z Zapolską i Glużyńskim, nie tylko w dramaturgii modernistycznej, ale także w dorobku dramatycznym samej Zapolskiej, w którym napisana wierszem tragedia historyczna *Samuel Zborowski* jest ewenementem.

Bibliografia

- Andruszewski Z. (jr), *Smolin*, red. C. Andruszewski, Fundacja Smolin Andruszewski, Kraków 2015.
- E-n., *Zakład Dra Jędrzeja Chramca*, „Almanach Tatrzański. Rocznik Tatrzaństwa 1894/95”, Lwów 1894.
- Lam S., *Jan Andruszewski. Sylwetka literacka*, „Literatura i Sztuka” 1911, nr 37.
- Mazur J., *Słowo o cerkwi radrużańskiej* [w:] *Radruż. Kresowe dziedzictwo*, red. S.P. Makara, J. Ryba, J. Mazur, Muzeum Kresów w Lubaczowie, Lubaczów 2011.
- Weberfeld E., *Teatr Miejski we Lwowie za dyrekcji Ludwika Hellera 1906–1918*, Lwów 1917.
- Zapolska G., *Listy*, t. 1–2, zebrała S. Linowska, Warszawa 1970.

Jan Andruszewski – Galicia's forgotten writer. A reconnaissance

Summary

The article presents the biography of Jan Andruszewski – a physician, social activist, and writer – and his literary works, which were created in the first three decades of the 20th century. He was a graduate of the Jagiellonian University, holding a medical degree, and worked in Zakopane, Lviv, Kosów, and Smolino. The shaping of his literary creativity was influenced by new artistic and aesthetic currents at the turn of the 19th and 20th centuries, as well as the most important artistic circles of the Young Poland movement, with which he was associated during his studies and professional career in Kraków, Zakopane, and Lviv. He mainly wrote short narrative forms such as stories, novellas, and sketches, but also wrote a novel and co-authored two plays.

Keywords: Jan Andruszewski, biography, Young Poland, drama, Gabriela Zapolska.



Mariusz Nowak

ORCID: 0000-0002-6393-0446

(Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Polska)

Problem tzw. tradycyjnych wartości a przemiany społeczno-polityczne w XIX-wiecznej Europie w świetle publicystyki krakowskiego konserwatysty, Henryka Lisickiego

Artykuł dotyczy rozważań publicysty i historyka Henryka Lisickiego na temat „tradycyjnych wartości” kształtujących tzw. tradycyjny ład w kontekście przemian społeczno-politycznych w XIX-wiecznej Europie. Jako zbliżony pod względem ideowym do krakowskich konserwatystów poświęcał mu wiele miejsca na łamach swych prac, co wynikało z obaw przed zagrożeniami dla historycznego porządku społeczno-politycznego. Lisicki – analogicznie jak stańczycy – wskazywał na konieczność obrony „tradycyjnych wartości” i „tradycyjnego ładu” w ramach szerokiej platformy sfer o poglądach umiarkowanych, zarówno ziemiaństwa, a także burżuazji i inteligencji.

Słowa kluczowe: Galicja, konserwatyzm, stańczycy, tradycyjne wartości, Henryk Lisicki

Przedmiotem artykułu jest prezentacja poglądów zbliżonego ideowo do krakowskich konserwatystów (stańczyków)¹ Henryka Lisickiego (1839–1899) w kwestii przemian socjo-politycznych w XIX-wiecznej Europie (w tym zwłaszcza w krajach zachodnich)². Przez ponad trzy dekady (lata 1869–1895)

¹ Z uwagi na pochodzenie (ówczesny zabór rosyjski – Lubelskie w Królestwie Polskim) oraz bliskie kontakty z tamtejszymi konserwatystami (z Zygmuntem Wielopolskim na czele), różnił się niejednokrotnie ze swymi współpracownikami spośród krakowskich stańczyków w kwestii strategii w stosunku do Rosji czy propagowanej przez nich idei trójjózalizmu. Niemniej, obie strony łączyło wiele w zakresie krytyki procesu demokratyzacji stosunków społeczno-politycznych w XIX-wiecznej Europie Zachodniej czy wspierania autonomii galicyjskiej w ramach imperium habsburskiego.

² Henryk Lisicki (1839–1899) – publicysta i recenzent prac historycznych (od lat 60. XIX w. współpracował z „Dziennikiem Poznańskim”, krakowskim „Przeglądem Polskim” [dalej: „PP”] i „Czasem” oraz lwowską „Unią”, „Przeglądem Lwowskim” i „Kwartalnikiem Historycznym”);

ten historyk, publicysta i pisarz był identyfikowany ze wskazanym środowiskiem nie tylko przez opinię publiczną Galicji, lecz także pozostałych zaborów. Należał do grona najbliższych współpracowników liderów stańczyków (Stanisława Koźmiana, Pawła Popiela, Józefa Szujskiego, Stanisława Tarnowskiego i Waleriana Kalinki), udzielających się w sferze publicystycznej na łamach należącego do krakowskich konserwatystów dziennika „Czas” oraz miesięcznika „Przegląd Polski” (monografie drukowane w odcinkach, eseje i recenzje prac naukowych)³. Równoległe do tego wskazana grupa przygotowywała liczne książki i broszury polityczne. Ta aktywność nie tylko wspomagała popularyzację poglądów krakowskich konserwatystów. Środowisko otaczające ich przywódców odegrało ważną rolę w krystalizowaniu się stanowiska stańczyków wobec podstawowych zagadnień (ówczesnych przemian socjo-politycznych na Starym Kontynencie; w tym szczególnie w kręgu krajów zachodnich i związanych z nimi ziem polskich oraz stosunku do idei walki o niepodległość), konstytuujących światopogląd konserwatywny w konfrontacji z ich demokratycznymi oponentami (liberałami, ludowcami i socjalistami)⁴.

Umiarkowany konserwatyzm stańczyków opierał się na recepcji, z jednej strony, poglądów poprzedniego pokolenia zachodniogalicjskich zachowawców, tzw. krakowskiego grona (Antoniego Z. Helcla, Maurycego Manna i Pawła Popiela)⁵, z drugiej, czerpał z myśli angielskiego konserwatyzmu ewolucyjnego Edmunda Burke’a i Thomasa B. Maccaulay’a oraz francuskich dok-

historyk; autor monografii: *Aleksander Wielopolski*, t. 1–4 (1878–1879); *Antoni Zygmunt Helcel*, t. 1–2 (1882); *Napoleon III i Włochy* (1892), *Talleyrand* (1892) i drukowanych w odcinkach w „Przeglądzie Powszechnym”: *Klemens książę Metternich, 1775–1859*, cz. 1–3 (1884) i „PP”: *Z dziejów domu Koburgów*, cz. 1–3 (1889); pisarz – autor powieści: *Kometa* (1869), *Błędne ogniki* („Przegląd Polski” 1870–1871), *Serafina* (1873); autor broszur politycznych; od 1891 r. członek Akademii Umiejętności. W. Stankiewicz, *Lisicki Henryk (1839–1899)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 17, Warszawa 1972, s. 450.

³ Do środowiska tworzącego otoczenie przywódców stańczyków należeli m.in.: Bronisław Dembiński, Michał Chyliński, Ludwik Z. Dębicki, Kazimierz Jarochoowski, Bernard Kalicki, Józef Kleszczyński, Jerzy Mikulski, Stefan Pawlicki, Ludwik Powidaj, Ignacy Skrochowski, Aleksander Szukiewicz. Zob.: M. Stankiewicz, *Spis przedmiotów zawartych w stu tomach „Przeglądu Polskiego” 1866–1891*, Kraków 1891; *Jubileusz „Czasu”*, Kraków 1899; A. Bańdo, *W „rezydencji” krakowskiego „Czasu”*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 2014, t. 17, z. 2, s. 85–100; A. Dziadzio, *Spoleczne i ideowo-polityczne oblicze „Przeglądu Polskiego” w latach 1866–1870*, „Studia Historyczne” 1988, t. 31, z. 2, s. 191–215.

⁴ Por.: R.R. Ludwikowski, *Szkice na temat galicyjskich ruchów i myśli politycznej (1848–1892)*, Warszawa 1980, s. 28–75; M. Jaskólski, *Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934*, Warszawa 1990, s. 30–45; M. Głuszko, *Walka konserwatystów krakowskich z demokratami na łamach ich organów prasowych w okresie 1867–1895*, Toruń 2005, s. 28–67.

⁵ M. Menz, *Z dziejów polskiego konserwatyzmu. Od Józefa Kalasantego Szaniawskiego do krakowskich stańczyków*, „Galicja. Studia i materiały” 2021, t. 7, s. 233–229.

trynerów i gwarancjonistów, „usiłujących wiązać wątki konserwatywne z liberalnymi jak François Guizot, Benjamin Constant czy Alexis de Tocqueville”⁶. Wskazani polscy i zachodni mentorzy stańczyków byli zgodni, że XIX-wieczne przemiany społeczno-polityczne były implikowane wielopłaszczyznowymi konsekwencjami rewolucji francuskiej 1789 r. Obejmowały one przebudowę porządku socio-politycznego, zmierzającego do demokratyzacji stosunków społecznych. Symptomem tego była postępująca emancypacja sfer mieszczańskich i chłopskich spod dotychczasowej dominacji elit arystokratyczno-ziemiańskich. Umiarkowani myśliciele dostrzegali także, że przemiany wywołane przez skutki rewolucji 1789 r. dotyczyły także sfery moralnej i obyczajowej. Dowodem było osłabienie dotychczasowej, normotwórczej roli religii chrześcijańskiej oraz postępujący proces sekularyzacji społeczeństw europejskich (co szczególnie obserwowali w krajach rodzimego Okcydentu).

Umiarkowany konserwatyzm (podobnie jak jego konkurencyjny, tradycjonalistyczny nurt w ramach ideologii zachowawczej) był reakcją w wymiarze światopoglądowym na konstruktywistyczne koncepty radykałów (różnej proveniencji)⁷. Te negocowały przedrewolucyjny porządek społeczno-polityczny, zwany przez nich „dawnym ładem” (*Ancien Regime*). W retoryce nowatorów jego uosobieniem był hierarchizm, mający degenerować jednostki przynależne do nieuprzywilejowanych grup społecznych uwikłanych w sieć zależności socio-politycznych, podporządkowujących je dominacji elit posiadających. Dodatkowo, sceptycyzm radykałów podważających prawdziwość objawienia, wspierał proces sekularyzacji społeczeństw zachodnich. Ci oskarżali bowiem religię chrześcijańską o legitymizowanie nierówności i podziałów faworyzujących nielicznych kosztem ogółu. Uderzali zatem w religię chrześcijańską i wynikającą z niej katalog prawa naturalnego (z zasadą Dobra, Sprawiedliwości i Piękną) przekazanego ludziom przez Stwórcę⁸. Nowatorzy postulowali bowiem zmianę (traktowaną jako „postęp” – *progres*). Tworzyć miała ją transgresywna autonomia moralna człowieka, w której to on – a nie jak dotąd Bóg – był źródłem tzw. prawa pozytywnego. Odrzucali zatem historyczny, tradycyjny porządek socio-polityczny oparty na monarchii, sankcjonującej organiczny hierarchizm,

⁶ *Państwo i prawo w polskiej myśli konserwatywnej do 1939 roku. Antologia myśli prawno-ustrojowej konserwatystów polskich*, oprac. B. Szlachta, Warszawa 2002, s. 6.

⁷ Tj. lewicy liberalistów oraz różnych nurtów socjalistów, a także skrajnych radykałów – komunistów. Warto wskazać, że wspomniany tradycjonalistyczny nurt konserwatywny, nie będąc jednolitym środowiskiem, postulował, jak nieliczni archaici, przywrócenie w pełni stanu sprzed rewolucji, gdy stanowiący ich większość, restauracjoniści – obalenie „pryncypiów 1789 r.”, wprowadzenie „zdrowego społeczeństwa” i rządów silnej ręki (absolutyzmu). Por.: J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009; tenże, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004.

⁸ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1970.

tj. dziedziczny dostęp nielicznych do przywilejów prestiżu, majątku i władzy. W jego miejsce proponowali „nowy ład” (*Nouvelle Regime*), oznaczający bezalternatywność procesu demokratyzacji, którego zwieńczeniem była egalitarna, republikańska formacja ustrojowa (sankcjonująca wspólnotę równych pod względem prawa obywateli)⁹.

Konserwatyści, niezależnie od nurtu, odrzucali przyjętą *a priori* wizję swych postępowych adwersarzy. Wynikało to z faktu, że radykałowie preferowali przemiany – nie stopniowe, ewolucyjne, lecz gwałtowne (drogą krwawych rewolucji) oraz to, że za odrzuceniem historycznego porządku socjo-politycznego kryło się zakwestionowanie religii chrześcijańskiej, sankcjonującej „dawny ład”. Symptomatyczne, iż konserwatyści starali się używać własnego określenia na przedrewolucyjną rzeczywistość, jako tzw. tradycyjny ład¹⁰. Sprzeciwiali się podważaniu przez radykałów zasad opartych na uznaniu transcencji (osobowego Boga), oddziałującego na doczesność, właśnie poprzez prawo naturalne. Te były rozpoznawalne przez człowieka dzięki religii objawionej (chrześcijaństwu) i katalogowi łączonych z nią wartości i instytucji, uznanych za „tradycyjne”, czego potwierdzeniem była ich długo temporalność¹¹.

Umiarkowany nurt zachowawczy (np. francuscy orleaniści, hiszpańscy *moderantos*, włoska *destra storica* Camilla Cavoura, w tym także stańczycy) poszukiwał własnego konceptu ideowego, lawirując między skrajnościami (radykałami i konserwatystami-tradycjonalistami). Z jednej strony, odrzucał aprioryzm nowatorów głoszących gwałtowne przerwanie biegu dziejów ludzkości (poprzez rewolucję) i budowę „nowego ładu”, w którym „skomplikowane i tradycyjne zwyczaje rządzące społeczeństwem należy zastąpić przez proste i elementarne”¹². Z drugiej strony, nie podzielali – jak zdecydowani przeciwnicy przemian, kontrrewolucyjni konserwatyści-tradycjoniści – ich generalnego poglądu o konieczności przywrócenia *status quo ante*¹³. Umiarkowani postulo-

⁹ Obok tego skrajni radykałowie postulowali także rozwiązanie problemu pauperyzmu, czyli nierówności ekonomicznych, w kierunku redystrybucji przez państwo (tj. republikę „ludową”) majątku należącego do tej pory do uprzywilejowanych. Alexis de Tocqueville. *Dawny ustrój i rewolucja*, wstęp J. Szacki, Warszawa 1970; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 160–194.

¹⁰ Dodatkowym czynnikiem legitymizującym „tradycyjny ład” była „dawność stanu faktycznego”. Oznaczało to, że długo temporalnie funkcjonujące w jego ramach instytucje i wartości ładu socjo-politycznego stawały się egzemplifikacją burkowskiej „zasady prawdziwej konserwacji i transmisji”. Nie wykluczały bowiem ich ulepszenia (tym bardziej, iż legitymizował je upływ czasu i posługiwanie się nimi przez „łańcuch pokoleń”). B. Szlachta, *Edmund Burke wobec koncepcji prawa naturalnego* [w:] tegoż, *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008, s. 63.

¹¹ Konserwatyści nazywali to „zadawnieniem” – preskrypcją. J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1967, s. 96.

¹² Alexis de Tocqueville..., s. 156.

¹³ A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996, s. 23–45; J. Bartyzel, „Umierać, ale powoli!”. *O mo-*

wali „złoty środek” (*au juste milieu*), tj. próbę zachowania w ramach przemian socjo-politycznych rzeczywistości choć części elementów „tradycyjnego ładu” (tworzących go „tradycyjnych wartości” – norm i instytucji wynikłych z prawa naturalnego), które wykazywały długo temporalne trwanie, a zatem nadal swą społeczną użyteczność (w ramach ówczesnych im przemian socjo-politycznych w Europie, a zwłaszcza w krajach Okcydentu). Ich depozytariuszem były dawne elity (ziemiańskie), stając się sferą wzorotwórczą dla tych warstw, które będąc beneficjentem powyższych przeobrażeń (tj. burżuazja i inteligencja), aspirowały do roli przywódczej. Umiarkowani formowali zatem koncept ich kooptacji do warstwy przodującej, tworzącej w warunkach XIX-wiecznych przemian nową elitę, tzw. notabli¹⁴. Powyższa postawa oznaczała zatem, iż nurt umiarkowany uznawał konieczność kompromisu „w stosunku do zasad i instytucji rewolucyjnych”, jakie po 1789 r. upowszechniły się w Europie, oraz „zawężenie stawianych sobie celów do obrony konkretnych, partykularnych interesów grup społecznych, trzymających władzę”¹⁵.

Symptomem związków ideowych „stańczyków” z zachodnią, umiarkowaną myślą zachowawczą była refleksja intelektualna ich reprezentanta – Henryka Lisickiego. Podzielał paradygmaty konserwatyizmu ewolucyjnego Edmunda Burke’a z dwóch powodów. Po pierwsze, były sprawdzalne na podstawie empirycznych dowodów z Historii, a po drugie, ich źródłem była religia objawiona (chrześcijaństwo). Dlatego, zdaniem Lisickiego, koncept konserwatyizmu umożliwia „poznać prawo Boże, które Stwórca dał człowiekowi wraz z wiarą, rozumem i wolną wolą” oraz „według których [...] uszykował wszystko i w niezachwianym utrzymuje porządku”¹⁶. Krakowski konserwatysta dowodził na podstawie powyższej konstatacji, że obok Doczesności (świata materii nieożywionej i ludzkości) Kreator ustanowił także rządzące nią prawo naturalne (łac. *causalitas*). Normy te poprzez swą konstytutywną cechę – transcendentności – były niezienne (tak samo jak prawa przyrody). Modulowały relacje między

narchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000, Kraków 2004, s. 165–169.

¹⁴ Fenomen nowej elity – notabli tworzyła większa własność ziemska (szlachta feudalna i nobilitowani w ciągu XIX stulecia nowobogacy spekulanci ziemią oraz *bourgeois* lokująca kapitały w folwarki), bogate mieszczaństwo zajmujące się działalnością pozarolniczą, biurokracja i przedstawiciele sfer opiniotwórczych (uczeni, literaci, żurnaliści). A.-J. Tudesq, *Les grands notables en France (1840–1849). Étude historique d’une psychologie sociale*, t. 21, Paris 1964, s. 235–243.

¹⁵ J. Bartyzel, *Nada sin Dios. Społeczne Królestwo Chrystusa jako sens i cel kontrrewolucji* [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak, Pułtusk 2007, s. 114.

¹⁶ H. Lisicki, *Antoni...*, t. 1, s. 16; 178–195.

jednostkami, formując społeczeństwo¹⁷. W tej perspektywie – charakterystycznej dla zachowawców – Stworzenie rozumiane przez niego jako Boski plan wobec ludzkości było zatem „hierarchicznym łańcuchem bytów stworzonych i tworzących porządek, tzw. tradycyjny ład¹⁸. Był on rozumiany jako „naturalny i konieczny porządek rzeczy”, konstytuowany przez „tradycyjne wartości”, którego fragment stanowi rzeczywistość polityczna, zaś zasady-mechanizmy funkcjonowania doczesności były przejawem boskiej Mądrości¹⁹. Dla Lisickiego, tak jak dla jego rodzimego środowiska stańczyków, katalog „tradycyjnych wartości”, które określały cechy wspólnoty-społeczeństwa²⁰, to: władza, własność, hierarchia, nierówność, rodzina, wolność i sprawiedliwość, posłuszeństwo wynikające z religii objawionej, a z niej „surowe obyczaje i system rygorystycznej, męskiej moralności”²¹. Lisicki, akceptując katalog opracowany przez Antoniego Z. Helcl’a, „jako idee źródłowe, węzły, które naturę Boga i ludzkość do samych pierwiastków wszechświata, tak ściśle wiążą” wymieniał wartości: „rodzinę, własność, życie fizyczne i wolność każdej osoby, wiedzę i geniusz indywidualny, wiarę religijną i Kościół” oraz wyniki z nich instytucje: Prawa, Władzy i Państwa²². Celem transcendentnego prawa naturalnego konstytuującego społeczeństwo (w ramach „tradycyjnego ładu” na podstawie „tradycyjnych wartości” i pochodnych od nich instytucji, była powolna przemiana ku coraz doskonalszej formie organizacji społeczeństwa. Z tego wynikała konkluzja, że konstrukt Prawa, Władzy i Państwa był „więc dziełem Bożym [...] dlatego, iż Bóg stworzył człowieka jestestwem koniecznym socjalnym, co już Arystoteles uznał, wyrażając to w słowach: człowiek jest zwierzęciem politycznym”²³. Jednocześnie geneza „tradycyjnego ładu” odzwierciedlała cel „Planu Stworzenia”: eschatologiczny powrót do stanu sprzed grzechu „Pierwszych Rodziców” – transcendentne obcowanie z Bogiem²⁴.

¹⁷ Tenże, *Serafina...*, s. 164.

¹⁸ B. Szlachta, *Edmund Burke...*, s. 42; zob. A. Gniazdowski, *Filozofia...*, s. 104–115.

¹⁹ R.R. Ludwikowski, *Szkice...*, s. 51–53.

²⁰ Te nie były ściśle skatalogowane, co wynikało ze zróżnicowania poglądów umiarkowanych konserwatystów. J. Szacki, *Spotkania...* Por.: W. Kalinka, *O księżce prof. M. Bobrzyńskiego „Dzieje Polski w zarysie” słów kilka*, Kraków 1879, s. 62–79; P. Popiel, *Antoni Zygmunt Helcel* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, Kraków 1893, s. 161–188; S. Tarnowski, *Obrachunek „Przeglądu Polskiego” po dziesięciu latach jego istnienia* [w:] tegoż, *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. 123–124.

²¹ B. Szlachta, *Kontrrewolucja w imię obowiązywania prawa naturalnego? Uwagi na marginesie pewnego sporu konserwatystów* [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak, Pułtusk 2007, s. 30–48.

²² H. Lisicki, *Antoni...*, t. 2, s. 34–35; por. także: tenże, *Klemens...*, cz. 2, „Przegląd Powszechny” 1884, R. 1, t. 2, nr 1–3, styczeń–luty–marzec, s. 232.

²³ Tenże, *Antoni...*, t. 2, s. 37.

²⁴ Archiwum Państwowe w Kielcach [dalej: APK], Archiwum Ordynacji Myszowskiej [dalej: AOM], sygn. 81, Korespondencja Henryka Lisickiego do Zygmunta Wielopolskiego 1877–1887, Prokocim, 13 stycznia 1883, s. 420.

Powyższe wnioski Lisickiego w sferze „źródłowej zasad pierwszych, które dają [od]czuć rządy i wpływ Stwórcy” były zgodne z poglądami innych krakowskich konserwatystów²⁵. Stanisław Tarnowski, akceptując tę myśl, twierdził, że „tradycyjne wartości”, jako „zasadnicze pierwiastki [...] w odmiennych stosunkach i formach, objawiają się tak samo, zachowują swe wrodzone dobro [...]. Fakty są coraz inne, ale grunt rzeczy [...] pozostają te same”²⁶. „Tradycyjne wartości” określały zachowania społeczne w ramach określonych instytucji, wśród których funkcjonowała jednostka: państwa, Kościoła, grupy społecznej i rodziny. Paweł Popiel, zgadzając się z Lisickim, twierdził, że istnienie „tradycyjnego ładu” nadanego przez Stwórcę, można wywieść „z nierówności samych sił i zdolności z jaką rodzi się człowiek, z niemożliwości jego życia pojedynczo, ze stosunków rodzinnych, w jakich przychodzi na świat, wykształca się organizm, tj. hierarchia, w której zarodzie spotykamy się nie tylko z ideą, ale faktem władzy i prawa objawionego”²⁷. Zdaniem krakowskich konserwatystów wskazane wartości i instytucje tworzyły hierarchię „tradycyjnego ładu”: jednostka – ciała pośredniczące (grupy społeczne, zawodowe, religijne, itp.) – społeczeństwo – państwo. Niemniej uważali, że mimo wskazanego normatywu Stwórcy dał człowiekowi wolną wolę w zakresie samoorganizacji społeczeństwa²⁸, przy zastrzeżeniu, iż miało się ono dokonać na podstawie prawa naturalnego i wynikłych z nich „tradycyjnych wartości”. Te jako „źródło wszelkiej prawdy, to jest w Bogu”²⁹, przynoszą właściwy kierunek rozwoju „prawdziwej cywilizacji, która zaczyna się od wiary w Boga i jego praw na świecie, a kończy na miłości narodu i rodziny”³⁰.

Umiarkowany konserwatyzm stańczyków wpisywał się zatem w paradygmat tego środowiska politycznego w skali ogólnoeuropejskiej co do konieczności obrony wspólnoty kulturowej Zachodu, chronionej w ujęciu długotemporalnym łańcem moralnym wynikającym z „tradycyjnych wartości” legitymizowanych przez religię objawioną. Jak wskazano, antyrewolucjonizm i przeświadczenie

²⁵ H. Lisicki, *Antoni...*, t. 2, s. 36; Np.: P. Popiel, [*Wolność i porządek*] [w:] tegoż, *Choroba wieku: wybór pism*, wybór i oprac. J. Kłoczowski, Kraków 2001, s. 136–144; S. Tarnowski, *Królowa opinii 1869* [w:] tegoż, *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. 47; J. Szujski, *Stare książki i dawni ludzie. Postrzeżenia historyczno-literackie* [w:] tegoż, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki: rozprawy i artykuły*, wybór i oprac. H. Michalak, Warszawa 1991, s. 135.

²⁶ S. Tarnowski, *Przedmowa* [w:] tegoż, *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. VI.

²⁷ Por.: P. Popiel, *Antoni Zygmunt Helcel* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 2, Kraków 1893, s. 161–188.

²⁸ M. Bobrzyński, *Jeszcze o nowej doktrynie*, „Przegląd Powszechny” 1885, t. 76, z. 11, maj, s. 319.

²⁹ S. Koźmian, *Wstęp* [w:] tegoż, *Pisma polityczne*, Kraków 1903, s. 13.

³⁰ Piszący te słowa Józef Szujski stawiał z punktu widzenia swego konserwatywnego światopoglądu retoryczne pytanie: „kto, jeżeli dochowamy tych znamion, która, jeżeli pójdziemy zgodnie [...] śmierć będzie stawiać nam diagnozę śmierci [zachodniej cywilizacji – M. N.]”. Tenże, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, Kraków 1877, s. 31.

o organicystycznym-hierarchicznym charakterze społeczeństwa zasadniczo formowały konserwatywną refleksję, przy czym objawiały się także silne różnice między umiarkowanymi a tradycjonalistami (ściślej: restauracjonistami). Dotyczyły one „«kwestii głębokości» owych fundamentów życia społecznego, które muszą podlegać konserwacji oraz dopuszczalności zmian i ich stopnia”³¹. Stańcyzy rozumieali konieczność adaptacji elementów „tradycyjnego ładu” do zmieniającej się XIX-wiecznej rzeczywistości społeczno-politycznej w krajach europejskich, dokonującej się pod znakiem demokratyzacji relacji między poszczególnymi grupami społecznymi (przy generalnej tendencji do „uobywatelnienia” Ogółu)³². Charakterystyczne, że stańcyzy, podobnie jak inne grupy umiarkowanych zachodnich zachowawców, widziały możliwość udziału w tym procesie socjalizacyjnym miejsce dla dawnych elit. Te zgodnie z burkowskim paradygmatem roztropności (prudencji), czyli mądrości retrospektywnej, były długo temporalnym, historycznym „wytwórcą i nosicielem wiedzy, kultury, honoru” oraz „istotnym moderatorem działań władzy”, jak sądzili krakowscy konserwatyści, w każdym wariacie ustrojowym (zarówno upowszechnionym w wyniku XIX-wiecznych przemian politycznych zmoderowanej monarchii ograniczonej kartą konstytucyjną, jak i w republice)³³. Konsekwencją tego był fakt, iż „uobywatelnienie” ogółu miało polegać na jego dostosowaniu się do norm elit, a nie odwrotnie. Te, jak je nazywał jeden ze stańczyków, Józef Szujski, dawne „warstwy przodkujące” tworzyły wraz z mieszczańskimi beneficjentami współczesnych im przeobrażeń socjo-politycznych nową elitę (którą na Zachodzie określano jako fenomen „notabli”)³⁴. Stąd też mogły oddziaływać na wska-

³¹ J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2001, s. 28–32; tenże, *Śmiertelny bóg...*, s. 61–62; J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.

³² Stańcyzy rozumieali go jako upowszechnienie (rozszerzenie) praw społecznych i politycznych na szerokie grupy reprezentujące nieuprzywilejowaną większość. F. Kasperek, *Narodowość i jej stanowisko wobec państwa*, „PP” 1877, R. 11, t. 4, z. 11, maj, s. 222–238; J. Szujski, *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej [w:] tegoż, O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki: rozprawy i artykuły*, wybór i oprac. H. Michalak, Warszawa 1991, s. 189–199.

³³ K. Pieliński, *Konserwatyzm jako osvajanie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke’a)*, Warszawa 1993, s. 160; por. opinie stańczyków, m.in. Stanisława Tarnowskiego i Michała Bobrzyńskiego: J. Adamus, *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski*, Łódź 1964.

³⁴ Powyższy pogląd spopularyzowany wśród stańczyków przez Józefa Szujskiego: H.S. Michalak, *Idea moralnego szlachectwa (uwagi o ideologii Józefa Szujskiego)*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 1981, Seria 3, s. 27–45; zob. tekst Michała Bobrzyńskiego z 1877 (*Stanisław Zborowski [w:] tegoż, Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922, s. 90–109), Henryka Lisickiego z 1884 (*Klemens...*, cz. 2, s. 360), Aleksandra Szukiewicza (*Przegląd polityczny*, „Czas” 1885, nr 113, 20 maja, s. 1) czy Stanisława Koźmiana (*List otwarty do posła Bobrzyńskiego z 6 września 1889 r.*, Kraków 1889, s. 9–11). Należy wskazać, że nie wszyscy przedstawiciele

zane dozowanie zmian oraz adaptację „tradycyjnych wartości” w ramach zmieniającego się porządku społeczno-politycznego, zważywszy, że proces ten był nieodwracalny, a ciągłym zagrożeniem dla każdego (nawet tego, który powstał w wyniku upowszechniania „pryncypiów 1789 r.”) byli demagodzy socjalni (oddziałujący na opinię publiczną skrajnym windykalizmem majątkowym).

Deklaracja umiarkowanych konserwatystów, przynajmniej częściowego kompromisu z „zasadami 1789 r.”, miała kontrastować z nieprzejednaną postawą tradycjonalistów. Jak negatywnie oceniał tę postawę Lisicki, „ci nie są w stanie dokonać renesansu tradycyjnych wartości, to reakcyjniści nierozumiejący konieczności zmian”³⁵. Przekonywał, że „we Francji i w całej Europie partia intransygentów, odrzucająca wszelki kompromis, nawet formalny i czasowy, rządząca się maksymą: doprowadzić wszystko do ostateczności, aby wszystko się zapadło i ustąpiło lepszemu porządkowi, opartemu na restauracji prymatu papieża, monarchizmu z bożej łaski, prawowitych dynastii i zasad konserwatywnych”³⁶. Ta opinia była reprezentatywna dla krakowskiego środowiska, które odrzucało skrajność poglądów zwolenników tradycjonalistów (Albrechta von Hallera, Friedricha Schlegla, Josepha de Maistre’a i Louisa de Bonalda). W ocenie stańczyków ich resentymenty do sprawnych-silnych rządów osobistych, orbitujących wokół *ancien regime*, nie stanowiły odpowiedzi na wyzwania porewolucyjnej epoki³⁷. Natomiast – zdaniem krakowskiej grupy politycznej – gwarantował to umiarkowany konserwatyzm. Ten roztropnie rozdzielał „czyste ziarna wiecznotrwałej tradycji od plew przesądów, przypadkowo nagromadzonych w zbiornicy dziejów”, podczas gdy tradycjonalizm przesadnie akceptował jej znaczenie jako całości³⁸.

Stańczycy, w tym Lisicki, wskazywali, że „konserwować należy coś szczególnego”, co oznaczało, że pewne elementy tradycji należy uznać za anachroniczne, mianowicie takie, które okazały się już nieużyteczne społecznie³⁹. Negował zatem program obrońców dawnego ładu, gdyż mrzonką było przeswiadczenie, aby po rewolucji 1789 r., w ciągu XIX stulecia czy bliższej przyszłości, utrzymać dotychczasową depryzację polityczną mas ludowych, przy zachowaniu dominacji kleru i szlachty rodowej⁴⁰. Podobnie za nierealne trak-

tego środowiska akceptowali go bez zastrzeżeń; wiązało się to z obawami o utratę tożsamości przez dawne sfery przywódcze. Por. S. Tarnowski, *Ksiądz Hieronim Kajsiewicz*, „PP” 1873, R. 8, z. 4, październik, s. 36–37.

³⁵ H. Lisicki, *Klemens...*, cz. 2, s. 232.

³⁶ Tenże, *Talleyrand...*, s. 69.

³⁷ M. Filipowicz, *Ujarzmienie rozumu politycznego: polityczne horyzonty krakowskiej szkoły historycznej*, Warszawa 1984, s. 175–180.

³⁸ J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez...*, s. 27.

³⁹ H. Lisicki, *Antoni...*, t. 2, s. 36.

⁴⁰ APK, AOM, sygn. 82, Korespondencja Henryka Lisickiego z Zygmuntem Wielopolskim, list z 11 stycznia 1881, s. 906.

towali stańczycy przyjęcie przez tradycjonalistów paradygmatu o renesansie w wymiarze społecznym katolickich zasad moralnych. Zdiagnozowane przez nich „przeważające dziś wyobrażenia bezwyznaniowo-wolnomyślne [...] pozabawiające społeczeństwo zdrowej religijności”⁴¹ dezawuowały idee tradycjonalistów o przywróceniu prymatu papieża jako uosobienia wartości Okcydentu, rudymentalnych dla ładu socjo-politycznego w sekularyzującej się porewolucyjnej Europie⁴². Między innymi Kazimierz Wodzicki i Stanisław Tarnowski dowodzili, że powoływanie się tradycjonalistów na „prawo Boże”, przy jednoczesnej deklaracji o „nieprzebieraniu w środkach” w walce z radykałami, faktycznie prowadziło do kompromitacji w oczach opinii publicznej ich pryncypiów światopoglądowych (co przy dezorientacji części społeczeństwa uderzało także w autorytet umiarkowanych)⁴³. Negacji ultrakonserwatywnego nieprzedjednania towarzyszyło wykazywanie wyższości postawy roztropności. Jak zauważali Stanisław Tarnowski i Lisicki, przy „pomieszaniu pojęć”⁴⁴ i wynikiem z tego „zamęcie” ideologicznym XIX stulecia umiarkowany konserwatyzm był „miarą i strojem w rozstroju”⁴⁵. Ten drugi twierdził, że „rozum polityczny” podpowiadał wyrafinowane wielopoziomowe działania, gdyż „sprawy, to ludzie. Te są niczym innym, jak wyrazem ich przymiotów i wad, skłonności i błędów, cnót i występków”⁴⁶. Lisicki sugerował zatem nie działania represywne, lecz wpływanie na władzę w celu „spowalniania zmian”⁴⁷, tj. neutralizowania oddziaływania radykałów na masy ludowe, poprzez stopniowe ustępstwa w zakresie demokratyzacji stosunków społecznych⁴⁸.

Stąd też dla krakowskich konserwatystów – analogicznie jak na Zachodzie – podstawowe znaczenie miało osłabianie wpływów różnej proveniencji „demaogów socjalnych”. Stanisław Tarnowski wskazał, iż osiã XIX w. „jest rewolucja społeczna”, a „historią obawy przed nią i ciągłego do niej przygotowania”⁴⁹. Wtórował mu Paweł Popiel, który nazwał zjawisko ciągłych wywrotów rewolu-

⁴¹ S. Koźmian, *Wstęp...*, s. 12.

⁴² B. Szlachta, *Ład, Kościół, Naród*, Kraków 1993, s. 34–56.

⁴³ Kontrrewolucja propagowana przez tradycjonalistów miała być prowadzona równie bezwzględnie metodami, jak praktykowali to radykałowie socjalni. K. Wodzicki, *Zapiski ornitologiczne o Polsce i jej upadku*, „PP” 1875, R. 10, t. 2, z. 5, listopad, 228–268; S. Tarnowski, [rec.], *Albert Sorel, L'Europe et la Révolution française*, t. 2, *La chute de la Royaute, Paris 1887*, „PP” 1887, R. 22, t. 2, z. 4, październik, s. 184–185.

⁴⁴ H. Lisicki, *Aleksander...*, t. 4, Kraków 1879, s. 282, 433; tenże, *Klemens...*, cz. 2, s. 214.

⁴⁵ S. Tarnowski, *Słowo na dzisiejszą chwilę*, „PP” 1877, R. 12, t. 1, z. 2, sierpień, s. 251.

⁴⁶ H. Lisicki, *Klemens...*, cz. 2, s. 234.

⁴⁷ *Państwo i Prawo*, s. 9.

⁴⁸ H. Lisicki, *Klemens...*, cz. 3, „Przegląd Powszechny” 1884, R. 1, t. 3, nr 7–9, lipiec–sierpień–wrzesień, s. 398–399.

⁴⁹ *Stanisław Tarnowski. O literaturze polskiej XIX w.*, oprac. H. Markiewicz, Warszawa 1977, s. 332.

cyjnych w XIX stuleciu „chorobą wieku”⁵⁰. Lisicki wskazywał, że u źródeł tego leżał pogląd nowatorów, że „porządek tego świata, w niejednym zły i uciążliwy, od razu przekształca i przywiodą do doskonałości”⁵¹. Rewolucja miała być „ostatecznym rezultatem budowy społecznej i politycznej”, czyli rozwiązania podziałów społecznych i pauperyzmu, co dla konserwatystów było „jawną i bezwzględną negacją społeczeństwa i fundamentów elementarnego porządku”⁵².

Szansę na realizację planów radykałów socjalnych wzmacniała deprecjacja znaczenia religii w życiu społecznym i politycznym Zachodu w XVIII–XIX w. i ich propagowanie przez opiniotwórcze elity przesiąknięte wolteriańskim sceptycyzmem lub wręcz postawami ateistycznymi. Z tego też wynikała powszechna w Okcydencie, przyjmowana krytycznie przez stańczyków, postawa indywidualnego poznania prawdy, odrzucająca przy tym przywilej duchownych do przepowiadania ewangelii i zwierzchności nad wiernymi. Tym samym zaprzeczano celowi Stworzenia, tj. zbawienia i jedności z Bogiem⁵³. Stańczycy twierdzili, że radykałowie, bazując na skutkach postępującego procesu sekularyzacji, atakując religię objawioną i wynikający z niej ład społeczno-moralny, porywając masy iluzją posiadania recepty na pauperyzm i zniesienia „uciążliwości życia”⁵⁴, dążyli do wywrócenia istniejącego porządku rzeczy⁵⁵. Konsekwencją tego była nihilistyczna postawa odrzucenia dotychczasowych „tradycyjnych wartości”. Wskazana konstatacja była kluczowym czynnikiem samoidentyfikacji i budowy tożsamości dla krakowskich konserwatystów.

Lisicki, podobnie jak Walerian Kalinka, Paweł Popiel czy Stanisław Tarnowski, dowodził, że XIX-wieczni nowatorzy-zwolennicy rewolucji, na podstawie oświeceniowych spekulacji „literackich”, „falszywej filantropii socjalnej XVIII wieku”⁵⁶, sformułowali – alternatywny do „tradycyjnych” katalog wartości „na zasadzie negacji wszystkiego, niewiary we wszystkie [...] zasady”⁵⁷.

⁵⁰ P. Popiel, *Choroba wieku*, Kraków 1880, s. 14–18.

⁵¹ H. Lisicki, *Antoni...*, t. 1, s. 203–204.

⁵² Tenże, *Notatki podróże. Paryż i Londyn; wrzesień 1871*, „Przegląd Polityczny” 1871, R. 6, t. 1, z. 2, wrzesień, s. 122.

⁵³ Lisicki twierdził, że w efekcie tego każdy „wierzył, w co chciał, znosił się z Bogiem bezpośrednio i przysądzał sobie prawo wglądu w sprawy sumienia”. Tenże, *Klemens...*, cz. 2, s. 195. Por. Alexis de Tocqueville, którego prace czytał uważnie Lisicki, zwracał także uwagę, iż te wizje „proste i skoordynowane, jednolite, sprawiedliwe i zgodne z rozumem” spowodowały, że „przestano się interesować tym, co było, by marzyć o tym, co być mogło”. Tenże, *Dawny ustrój...*, s. 162.

⁵⁴ H. Lisicki, *Alfred...*, s. 53.

⁵⁵ Np.: P. Popiel, *Choroba...*, s. 29–30; W. Kalinka, *Przegrana Francji i przyszłość Europy* [w:] tegoż, *Dziela*, t. 3–4, Kraków 1892, s. 239–248.

⁵⁶ H. Lisicki, *Błędne ogniki (dokończenie)*, „PP” 1871, R. 5, t. 3, z. 7, s. 88; tenże, *Klemens...*, cz. 2, s. 241.

⁵⁷ Tenże, *Klemens...*, cz. 3, s. 386–390; por.: S. Tarnowski, *Paweł Popiel. Wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1892, s. 54; W. Kalinka, *Sejm Czteroletni*, Kraków 1880, s. 565.

Były one produktem sprzeciwu wobec przywilejom stanowym, nacechowanym utylitaryzmem, podporządkowanym conceptowi budowy wspólnoty egalitarności, nieskonfliktowanej i kształtującej harmonijnie relacje⁵⁸. Sceptycyzm wobec nich stańczyków wyrastał nie tyle w stosunku do teorii (prawo do życia, równości, wolności, poszukiwania szczęścia i sprzeciwu wobec tyranii było fenomenami uniwersalnymi, akceptowanymi także przez konserwatystów), lecz doświadczeń francuskich przełomu XVIII i XIX w., związanych z formą ich wdrażania. Wskazane ideały były wdrażane metodami rewolucyjnymi, towarzyszył im maksymalistyczny ekstremizm⁵⁹. Zdaniem m.in. Lisickiego, za roussoistycznym indywidualizmem i prawami człowieka do nieograniczonej wolności oraz wolitywnym relatywizmem moralnym kryły się: odrzucenie Boga, egoizm, hedonizm i rozluźnienie norm moralnych. Ich skutkiem, wbrew deklaracjom o powstaniu egalitarności wspólnoty, była atomizacja społeczeństwa, w którym jednostka „urobiona z apetytów cielesnych, cynizmu, błagi i reklamy, była chodzącą negacją człowieka”⁶⁰.

Lisicki, podobnie jak inni krakowscy konserwatyści (m.in. Walerian Kalinka, Stanisław Tarnowski, Stefan Pawlicki i Józef Milewski), odrzucał pomysły egalitarności nowatorów kwestionujących ciągłość historyczną i hierarchicznie zorganizowane społeczeństwo oparte na nierówności majątkowej. Pomysłem na zniesienie niesprawiedliwości i nadużyć po zwycięskiej rewolucji było ustanowienie dzięki prawu pozytywnego (będącego w opozycji do prawa naturalnego), egalitarnego „nowego ładu”, czego gwarantem była republika „ludowa”⁶¹.

Powyższy pogląd Lisickiego odzwierciedlał stosunek krakowskich konserwatystów do tej kwestii. Bliski niemu byli np. Walerian Kalinka czy Kazimierz Jarochoński, którzy krytykowali świadomą manipulację hasłami praw człowieka, będącymi recepcją francuskiego, egalitarnego republikańizmu⁶².

⁵⁸ H. Lisicki, *Antoni...*, t. 2, s. 28–29.

⁵⁹ W efekcie eksperymenty socjalne nie zostały w części zrealizowane, z pauperyzmem na czele. H. Lisicki, *Błędne ogniki*, cz. 1, „PP” 1870, R. 5, t. 2, z. 4, październik, s. 5.

⁶⁰ H. Lisicki, *Kometa*, s. 202; z innych prac tegoż: *Antoni...*, t. 2, s. 269–270; *Serafina...*, s. 170–171; krytyka utylitarności autonomii moralnej była podejmowana przez innych stańczyków, m.in.: P. Popiel, *List do księcia Jerzego Lubomirskiego* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, Kraków 1893, s. 67

⁶¹ H. Lisicki, *Aleksander...*, t. 3, Kraków 1879, s. 523. Ta kwestia była trwałym wyznacznikiem identyfikacji ideowej stańczyków: S. Tarnowski, *Przegląd literacki: Opinion et croyances*, „PP” 1869, R. 3, t. 4, z. 11, maj, s. 305–310; S. Pawlicki, [rec.] *Mallock W., L'Egalite sociale*, „PP” 1884, R. 18, t. 3, z. 8, luty, s. 335–336; J. Milewski, *O kwestii socjalnej*, „PP” 1890, R. 25, t. 1, z. 1, lipiec, s. 23; W. Kalinka, *Charakterystyka panowania Stanisława Augusta*, „PP” 1867, R. 2, t. 1, z. 1, lipiec, s. 71

⁶² K. Jarochoński, *Cesarstwo Niemieckie. Dawniejsze i dzisiejsze stronnictwa polityczne*; „PP” 1877, R. 12, t. 2, z. 5, listopad, s. 190; W. Kalinka, *Sejm...*, s. 565.

W opinii Lisickiego ich pogląd był zagrożeniem dla ideałów konserwatywnych z tradycyjnymi wartościami na czele. Powodem tego była głoszona przez radykałów powołujących się na program egalitarnego republikanizmu holistyczna wspólnota obywateli. Była ona wyposażona w te same prawa polityczne artykułujące potrzebę znoszenia różnic majątkowych oraz wybierająca swe władze naczelne. Była zatem sprzeczna z konserwatywną wizją organicznie-hierarchicznie zorganizowanego społeczeństwa w ramach monarchii. Obok propagowania ideałów emancypacyjnych ubezwłasnowolnionych do tej pory niższych sfer dodatkowym czynnikiem wzmacniających atrakcyjność francuskiego egalitarnego republikanizmu było wolnomyślicielstwo osłabiające religijność we wszystkich warstwach społeczeństwa. Racjonalizm wobec spraw transcendentnych przenoszony był także na problemy doczesne, które usiłowano rozwiązywać metodami radykalnymi poprzez budowanie antytezy obecnego porządku (traktowanego jako archaiczny, dawny). Atrakcyjność konstruktywistycznych wizji (wspomniana walka z pauperyzmem w wyniku realizacji skrajnej, egalitarnego republikanizmu wspólnoty równych obywateli; także w wymiarze ekonomicznym), odrzucających stopniowość przemian i deklarujących prostotę rozwiązań socjo-politycznych, niosła za sobą silne napięcia społeczno-ideowe. Radykałowie socjalni, przedstawiając się jako rzecznicy mas, uruchomili nieprzewidywalny proces pretensji i różnych form windykacji dóbr rzekomo zawłaszczonych przez elity (z wystąpieniami zbrojnymi, rewolucjami włącznie)⁶³.

Lisicki zwrócił uwagę, iż egalitarny republikanizm ze względu na swój radykalizm i antytetyczność w stosunku do ówczesnego *status quo* społecznej większości krajów europejskich (w tym i ziem polskich funkcjonujących jako składowe mocarstw rozbiorowych) był źródłem niewygasłych, w ciągu XIX stulecia napięć społecznych. W celu pozyskania szerokich mas, określał w nośny społecznie sposób, iż równość wynika z godności każdej jednostki, a zatem niezbywalnych jej praw, niezależnie od pochodzenia⁶⁴. Ten, jak zauważył, skądinąd szlachetny punkt widzenia był wypaczony przez maksymalizm haseł socjalnych nieliczących się z realiami i kierujących się makiawelizmem politycznym. Postępowcy obiecywali „skuteczność rozwiązania uciążliwości życia materialnego” i „rządzenia państwem”⁶⁵, proponując niewyedykowanym

⁶³ H. Lisicki, *Aleksander...*, t. 1, Kraków 1878, s. 39, 413; t. 4, s. 137; tenże, *Antoni...*, t. 1, s. 135, 201. Powyższe spostrzeżenia potwierdzali inni stańcy (m.in. W. Kalinka, *Sejm Czteroletni...*, s. 567–570), a także współczesna literatura (zwracając uwagę na narrację rewolucjonistów generującą konflikty społeczne): B. Sobolewska, *Tocqueville pośród moralistów politycznych Francji pierwszej połowy XIX wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1970, t. 22, nr 1, s. 57–100.

⁶⁴ H. Lisicki, *Alfred...*, s. 39.

⁶⁵ Tamże, s. 53; zob. także: A. Szukiewicz, *Przegląd polityczny* [grudzień 1877], „PP” 1877, R. 12, t. 2, z. 6, grudzień, s. 501.

politycznie masom rzekomo proste, a zarazem skuteczne sposoby rozwiązywania problemów. Jak zauważał Lisicki, tym zabiegiem starano się przeciwstawić jako antidotum na *Ancien Regime* – egalitarny republikanizm, który był produktem elit mieszczańskich. Jego podstawą było zakwestionowanie „dawnego ładu”, czego nie należało ograniczać do absolutyzmu. W grę wchodziła kontestacja historycznego, tradycyjnego porządku socjo-politycznego, opartego na monarchii i stratygrafii wynikającej z dziedzicznego dostępu do przywilejów prestiżu, majątku i władzy⁶⁶. Za tym szła także negacja jego osnowy ideowej wspartej na religii, co miało ją zdezwuować i uzasadnić potrzebę sekularyzacji oraz indyferentyzmu ogółu. Nowatorzy potępiali stojące za monarchią wartości ukazywane przez pryzmat zniewolenia ogółu przez nielicznych uprzywilejowanych: arystokratyzm, feudalizm i bigoterię religijną kojarzoną z katolicyzmem⁶⁷. Stąd też wynikał – jak twierdził Lisicki – postulat antyteletycznego rozwiązania ustrojowego w postaci republiki (w którym władza nie miała charakteru dziedzicznego ograniczającego się do dynastii i wspartego przez wąskie elity pochodzenia arystokratyczno-szlacheckiego) w miejsce jedynowładztwa, konceptu kolektywnej, wybieralnej formy wyboru władz najwyższych. Jednak przypadek francuski – który chcieli przenieść na grunt polski sympatycy środowisk postępowo-demokratycznych – przynosił odwrotne wnioski.

Lisicki zwracał uwagę na niedawną historię szeregu państw zachodnich, zwłaszcza Francji. Tam radykalne, wręcz utopijne wizje instrumentalnego kształtowania rzeczywistości niosły z sobą ważną konsekwencję: realizacja „nowego ładu” miała dokonać się poprzez rewolucję. Klincznym tego przykładem była Francja. Tamtejsi nowatorzy uważali, że wywrót będzie miał charakter kontrolowalny i epizodyczny; zamknie się pełną reintegracją społeczeństwa poddanego przymusowej przebudowie na zasadzie inwersji (degradacja dawnych elit – upodmiotowienie mas). Lisicki ironizował, że nie dla radykałów-rewolucjonistów „były wynalezione rachowanie się z rzeczywistością, logika rzeczy i wypadków, wytrwałość, powolne usuwanie przeszkód czy nauka środków wiodących do zamierzonego celu. Ich dewiza to – wszystko lub nie!”⁶⁸. Wskazana egzemplifikacja Francji była, w jego ocenie, negatywnym przykładem. W końcu XVIII w. oraz w następnym stuleciu doszło do jedenastu rewolucji i przewrotów, w tym dwukrotnie obalano republikę. To przeczyłoby wskazanej wyżej argumentacji, że po zwycięskiej rewolucji i ustanowieniu

⁶⁶ H. Lisicki, *Antoni...*, t. 2, 267–270.

⁶⁷ Tenże, *Talleyrand...*, 6–15. Por. katalog republikańskich rekryminacji pod adresem *ère vulgare* (dawniej, odrażającej epoki): M. Sellers, *The Sacred Fire of Liberty: Republicanism, Liberalism and the Law*, London 1998, s. 99–123.

⁶⁸ H. Lisicki, *Serafina...*, s. 171.

ustroju przedstawicielskiego państwo osiągnie zamierzoną stabilizację wewnętrzną⁶⁹.

Przedstawiony wyżej wielowątkowy konflikt radykałów-kontestatorów „dawnego ładu” – „tradycyjnego ładu” i umiarkowanych konserwatystów-obrońców burkowskiego „zdrowego rozsądku” w metaforyczny sposób ujął Lisicki, pisząc: „ludzie jak owce cisną się do elektrycznego słońca, które fałszywy prorok zapalił na Ziemi, opowiadając o pogańskim materializmie. Lecz w granicach ludzkiej i światowej działalności postawiono drugie ognisko, wydzierające tamtemu monopol”⁷⁰. W opinii nie tylko jego, lecz także innych stańczyków, wobec wskazanych zagrożeń społeczno-politycznych, spustoszenia moralnego i społecznego, jaki zyskiwał na popularności materializm i ateizm, potrzebą chwili była konsolidacja w krajach Starego Kontynentu (zwłaszcza tych związanych z Okcydentem) tzw. partii porządku (*partie del'ordre*). Tę nieformalną strukturę społeczną formującą się w ciągu XIX w. tworzyły środowiska społeczno-polityczne (notable z burżuazją, ziemiaństwem i inteligencją) o umiarkowanych poglądach. Wynikały one z recepcji wzorców ideowych konserwatyzmu ewolucyjnego, oferującego konstruktywną, organiczną wizję społeczeństwa, w którym zmiany dokonywałyby się ewolucyjnie (a nie rewolucyjnie). Natomiast hierarchizm osłabiałby anarchiczne skłonności mas podgrzewane przez demagogów na tle rewindykacyjnym i egalitarnym. Wskazane środowiska były w opinii stańczyków – analogicznie, jak w innych krajach europejskich – naturalnym zapleczem ruchu kontestacji wobec rewindykacyjnego egalitarnego programu radykałów socjalnych⁷¹.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy wskazać na kilka kwestii. Analizując prace Lisickiego na tle reprezentowanego przez niego krakowskiego środowiska konserwatywnego, można odnieść wrażenie, iż problem zagrożeń ze strony spekulacji radykałów uderzających w „tradycyjne wartości”, religię i ideę osobowego Boga, stanowił ważny element ich samoidentyfikacji ideowej. Uważał, iż komponenty konserwatywnego światopoglądu, tj. obrony „tradycyjnego ładu” tworzonego przez „tradycyjne wartości” i wynikłe z nich instytucje, formował „naturalny i konieczny porządek rzeczy”. Te oparte były na przeświadczeniu o istnieniu „zasad pierwszych”, tj. prawa naturalnego nada-

⁶⁹ Tenże, *Notatki podrózne*, cz. 1, „PP” 1871, R. 6, t. 2, z. 4, październik, s. 116–128; cz. 2, „PP” 1871, R. 6, t. 2, z. 5, listopad, s. 280–297; cz. 3, „PP” 1871, R. 6, t. 2, z. 6, grudzień, s. 497–512.

⁷⁰ Tenże, *Błędne ogniki...*, cz. 1, s. 24.

⁷¹ J. Bartyzel, „Umierać...” s. 141–143; S. Tarnowski, *Po dwudziestu pięciu latach. Z doświadczeń i rozmyślań*, „PP” 1891, R. 25, t. 1, z. 3, wrzesień, s. 309–313; P. Popiel, *Karol hrabia Montalembert* [w:] tegoż, *Choroba wieku. Wybór pism*, oprac. J. Kłoczkowski, Kraków 2002, s. 36–41; E. Mostowski, *Przegląd polityczny* [marzec 1889], „PP” 1889, R. 23, t. 3, z. 9, marzec, s. 645; M. Bobrzyński, *Z chwili „rozstroju”*, „PP” 1889, R. 24, t. 1, z. 2, sierpień, s. 331–354.

nego człowiekowi przez Boga w celu właściwego zorganizowania wspólnoty ludzkiej w rodziny, ciała pośredniczące (różne organizacje społeczne, polityczne, zawodowe, religijne, itp.), społeczeństwa i wreszcie – państwa. Jak uważał Lisicki, jego celem – zgodnym z Boskim planem zbawienia – było stopniowe doskonalenie tych form aż do czasów ostatecznych i stworzenie transcendentnej wspólnoty wiernych ze Stwórcą. Krakowski konserwatysta, podobnie jak jego środowisko, uważał, że z tego powodu „tradycyjne wartości” wynikłe z religii objawionej prowadziły do stopniowej uniformizacji relacji społecznych, idącej w kierunku sprawiedliwszych stosunków między warstwami uprzywilejowanymi i nieuprzywilejowanymi⁷². Z pozycji konserwatywnych traktował religię jako fundament pozwalający na „zmianę społeczną” realizującą się ewolucyjnie w drodze kompromisu: „bądźmy również pewni, że to, co w ciągu długiego szeregu lat ludzie światli zgodnie uznali za dobre i pożyteczne, jest koniecznością czasu”⁷³. Stąd konstrukcjonistyczne eksperymenty, jakich Lisicki, podobnie jak inni stańczycy, obserwował nasilenie w przełomie XVIII/XIX w. w Europie, były symptomem moralnego zagubienia ludzi tej epoki wynikłego z odejścia od „tradycyjnego ładu” i „tradycyjnych wartości”. Dowodzić tego miała zwłaszcza historia współczesnego krakowskim konserwatystom stulecia. Realizacja poprzez rewolucyjne przewroty apriorycznych dogmatów negujących tradycję i religię objawioną, będące przejawem zrewoltowania wobec organicznego, hierarchicznego ładu społeczno-politycznego ustanowionego w prawie naturalnym przez Boga, kończyły się zawsze – z katastrofalnymi skutkami – niepowodzeniem. Dlatego Lisicki jako wyraziciel środowiska krakowskich konserwatystów uważał, że „błogosławieństwo” Stwórcy, które utrzymywało świat i stanowiło „podporę porządku”, było uwarunkowane przestrzeganiem przez ludzi prawa naturalnego, „o tyle tylko, o ile ci stosują się do przepisów religijnych oraz szanują je w instytucjach, prawodawstwie i stosunkach wzajemnych”⁷⁴.

Bibliografia

Archiwalia

Archiwum Państwowe w Kielcach [dalej: APK], Archiwum Ordynacji Myszkowskiej [dalej: AOM], sygn. 81, s. 420; sygn. 82, s. 906.

Źródła drukowane

Alexis de Tocqueville. Dawny ustrój i rewolucja, wstęp J. Szacki, Warszawa 1970.

⁷² H. Lisicki, *Klemens...*, cz. 2, s. 195–197.

⁷³ Tenże, *Talleyrand...*, s. 149.

⁷⁴ Tenże, *Klemens...*, cz. 3, s. 282; por. S. Tarnowski, *Studia do historii literatury polskiej: pisarze polityczni XVI wieku*, t. 2, Kraków 1886, s. 342.

- Bobrzyński M., *Jeszcze o nowej doktrynie M. Bobrzyńskiego*, „Przegląd Powszechny” 1885, t. 76, z. 11, maj, s. 319.
- Bobrzyński M., *Stanisław Zborowski* [w:] tegoż, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922, s. 90–109.
- Bobrzyński M., *Z chwili „rozstroju”*, „Przegląd Polski” [dalej: „PP”] 1889, R. 24, t. 1, z. 2, sierpień, s. 331–354.
- Jarochowski K., *Cesarstwo Niemieckie. Dawniejsze i dzisiejsze stronnictwa polityczne*, „PP” 1877, R. 12, t. 2, z. 5, listopad, s. 190.
- Kalinka W., *Charakterystyka panowania Stanisława Augusta*, „PP” 1867, R. 2, t. 1, z. 1, lipiec, s. 71.
- Kalinka W., *O książce prof. M. Bobrzyńskiego „Dzieje Polski w zarysie” słów kilka*, Kraków 1879.
- Kalinka W., *Przegrana Francji i przyszłość Europy* [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3–4, Kraków 1892, s. 239–248.
- Kalinka W., *Sejm Czteroletni*, Kraków 1880.
- Kasperek F., *Narodowość i jej stanowisko wobec państwa*, „PP” 1877, R. 11, t. 4, z. 11, maj, s. 222–238.
- Koźmian S., *List otwarty do posła Bobrzyńskiego z 6 września 1889 r.*, Kraków 1889, s. 9–11.
- Koźmian S., *Wstęp* [w:] tegoż, *Pisma polityczne*, Kraków 1903, s. 13.
- Lisicki H., *Aleksander Wielopolski (1803–1877)*, t. 1–2, Kraków 1878; t. 3–4, Kraków 1879.
- Lisicki H., *Alfred książę Windisch-Graetz, feldmarszałek austriacki 1787–1862*, Kraków 1887.
- Lisicki H., *Antoni Zygmunt Helcel 1808–1870*, t. 1–2, Lwów 1882.
- Lisicki H., *Błędne ogniki*, cz. 1, „PP” 1870, R. 5, t. 2, z. 4, październik, s. 5, 24; *Błędne ogniki (dokończenie)*, „PP” 1871, R. 5, t. 3, z. 7, s. 88.
- Lisicki H., *Klemens książę Metternich, 1775–1859*, cz. 2, „Przegląd Powszechny” 1884, R. 1, t. 2, nr 1–3, styczeń–luty–marzec, s. 232; cz. 3, „Przegląd Powszechny” 1884, R. 1, t. 3, nr 7–9, lipiec–sierpień–wrzesień, s. 398–399.
- Lisicki H., *Kometa*, Kraków 1869.
- Lisicki H., *Napoleon III i Włochy*, Kraków 1892.
- Lisicki H., *Notatki podróżne*, cz. 1, „PP” 1871, R. 6, t. 2, z. 4, październik, s. 116–128; cz. 2, „PP” 1871, R. 6, t. 2, z. 5, listopad, s. 280–297; cz. 3, „PP” 1871, R. 6, t. 2, z. 6, grudzień, s. 497–512.
- Lisicki H., *Notatki podróżne. Paryż i Londyn; wrzesień 1871*, „Przegląd Polityczny” 1871, R. 6, t. 1, z. 2, wrzesień, s. 122.
- Lisicki H., *Serafina*, Kraków 1869.
- Lisicki H., *Talleyrand*, Kraków 1892.
- Lisicki H., *Z dziejów domu Koburgów*, cz. 1, „PP” 1889, R. 23, t. 9, z. 9, marzec, s. 468–500; cz. 2, „PP” 1889, R. 23, t. 9, z. 10, kwiecień, s. 145–178.
- Milewski J., *O kwestii socjalnej*, „PP” 1890, R. 25, t. 1, z. 1, lipiec, s. 23.
- Mostowski E., *Przegląd polityczny* [marzec 1889], „PP” 1889, R. 23, t. 3, z. 9, marzec, s. 645.
- Pawlicki S., [rec.], *Mallock W., L'Egalite sociale*, „PP” 1884, R. 18, t. 3, z. 8, luty, s. 335–336.
- Popiel P., *Antoni Zygmunt Helcel* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, Kraków 1893, s. 161–188.
- Popiel P., *Choroba wieku*, Kraków 1880.
- Popiel P., *Karol hrabia Montalembert* [w:] tegoż, *Choroba wieku. Wybór pism*, oprac. J. Kłoczowski, Kraków 2002, s. 36–41.
- Popiel P., *List do księcia Jerzego Lubomirskiego* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, Kraków 1893, s. 67.
- Popiel P., *[Wolność i porządek]* [w:] tegoż, *Choroba wieku: wybór pism*, wybór i oprac. J. Kłoczowski, Kraków 2001, s. 136–144.

- Szujski J., *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej* [w:] tegoż, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki: rozprawy i artykuły*, wybór i oprac. H. Michalak, Warszawa 1991, s. 189–199.
- Szujski J., *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, Kraków 1877.
- Szujski J., *Stare książki i dawni ludzie. Postrzeżenia historyczno-literackie* [w:] tegoż, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki: rozprawy i artykuły*, wybór i oprac. H. Michalak, Warszawa 1991, s. 135.
- Szukiewicz A., *Przegląd polityczny* [grudzień 1877], „PP” 1877, R. 12, t. 2, z. 6, grudzień, s. 501.
- Szukiewicz A., *Przegląd polityczny*, „Czas” 1885, nr 113, 20 maja, s. 1.
- Tarnowski S., *Królowa opinii 1869* [w:] tegoż, *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. 47.
- Tarnowski S., *Ksiądz Hieronim Kajsiewicz*, „PP” 1873, R. 8, z. 4, październik, s. 36–37.
- Tarnowski S., *Obrachunek „Przeglądu Polskiego” po dziesięciu latach jego istnienia* [w:] tegoż, *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. 123–124.
- Stanisław Tarnowski. *O literaturze polskiej XIX w.*, oprac. H. Markiewicz, Warszawa 1977.
- Tarnowski S., *Paweł Popiel. Wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1892.
- Tarnowski S., *Po dwudziestu pięciu latach. Z doświadczeń i rozmyślań*, „PP” 1891, R. 25, t. 1, z. 3, wrzesień, s. 309–313.
- Tarnowski S., *Przedmowa* [w:] tegoż, *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. VI.
- Tarnowski S., *Przegląd literacki: Opinions et croyances*, „PP” 1869, R. 3, t. 4, z. 11, maj, s. 305–310.
- Tarnowski S., [rec.], *Albert Sorel, L'Europe et la Révolution française. T. 2, La chute de la Royauté, Paris 1887*, „PP” 1887, R. 22, t. 2, z. 4, październik, s. 184–185.
- Tarnowski S., *Słowo na dzisiejszą chwilę*, „PP” 1877, R. 12, t. 1, z. 2, sierpień, s. 251.
- Tarnowski S., *Studia do historii literatury polskiej: pisarze polityczni XVI wieku*, t. 2, Kraków 1886.
- Wodzicki K., *Zapiski ornitologiczne o Polsce i jej upadku*, „PP” 1875, R. 10, t. 2, z. 5, listopad, 228–268.

Opracowania i artykuły naukowe

- Adamus J., *Monarchizm i republikanizm w syntezy dziejów Polski*, Łódź 1964.
- Bańdo A., *W „rezydencji” krakowskiego „Czasu”*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 2014, t. 17, z. 2, s. 85–100.
- Bartyzel J., *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2001.
- Bartyzel J., *Nada sin Dios. Społeczne Królestwo Chrystusa jako sens i cel kontrrewolucji* [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak, Pułtusk 2007, s. 114.
- Bartyzel J., *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009.
- Bartyzel J., *„Umierać, ale powoli!”. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2004.
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004.
- Dziadzio A., *Społeczne i ideowo-polityczne oblicze „Przeglądu Polskiego” w latach 1866–1870*, „Studia Historyczne” 1988, t. 31, z. 2, s. 191–215.
- Filipowicz M., *Ujarmienie rozumu politycznego: polityczne horyzonty krakowskiej szkoły historycznej*, Warszawa 1984.
- Gniazdowski A., *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996.
- Jaskólski M., *Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934*, Warszawa 1990.

- Jubileusz „Czasu”*, Kraków 1899.
- Głuszko M., *Walka konserwatystów krakowskich z demokratami na łamach ich organów prasowych w okresie 1867–1895*, Toruń 2005.
- Ludwikowski R.R., *Szkice na temat galicyjskich ruchów i myśli politycznej (1848–1892)*, Warszawa 1980.
- Menz M., *Z dziejów polskiego konserwatyizmu. Od Józefa Kalasantego Szaniawskiego do krakowskich stańczyków*, „Galicja. Studia i materiały” 2021, t. 7, s. 233–229.
- Michalak H.S., *Idea moralnego szlachectwa (uwagi o ideologii Józefa Szujskiego)*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 1981, Seria 3, s. 27–45.
- Państwo i prawo w polskiej myśli konserwatywnej do 1939 roku. Antologia myśli prawnoustrojowej konserwatystów polskich*, oprac. B. Szlachta, Warszawa 2002.
- Pieliński K., *Konserwatyzm jako osvajanie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke’a)*, Warszawa 1993.
- Sellers M., *The Sacred Fire of Liberty: Republicanism, Liberalism and the Law*, London 1998.
- Sobolewska B., *Tocqueville wśród moralistów politycznych Francji pierwszej połowy XIX wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1970, t. 22, nr 1, s. 57–100.
- Stankiewicz M., *Spis przedmiotów zawartych w stu tomach „Przeglądu Polskiego” 1866–1891*, Kraków 1891.
- Stankiewicz W., *Lisicki Henryk (1839–1899)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 17, Warszawa 1972, s. 450.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1970.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
- Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.
- Szlachta B., *Edmund Burke wobec koncepcji prawa naturalnego* [w:] tegoż, *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008, s. 42, 63.
- Szlachta B., *Kontrrewolucja w imię obowiązywania prawa naturalnego? Uwagi na marginesie pewnego sporu konserwatystów* [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak, Pułtusk 2007, s. 30–48.
- Szlachta B., *Ład, Kościół, Naród*, Kraków 1993.
- Trybusiewicz J., *De Maistre*, Warszawa 1967.
- Tudesq A.-J., *Les grands notables en France (1840–1849). Étude historique d’une psychologie sociale*, t. 21, Paris 1964.

The problem of so-called “traditional values” and socio-political transformations in 19th-century Europe in the light of the journalism of the Kraków conservative, Henryk Lisicki

Summary

The article discusses the publicist and historian, Henryk Lisicki’s reflections on the “traditional values” shaping the so-called “Traditional Order” in the context of socio-political changes in 19th-century Europe. Sharing ideological similarities with Kraków conservatives, Lisicki dedicated a significant portion of his work to these values, driven by concerns about threats to the historical socio-political order. Like the conservative “Stańczycy”, Lisicki emphasized the necessity of defending “traditional values” and the “Traditional Order” within a broad platform of moderate perspectives, including the landed gentry, bourgeoisie, and intelligentsia.

Keywords: Galicia, conservatism, Stańczycy, traditional values, Henryk Lisicki.

Konrad Meus

ORCID: 0000-0002-6865-2174

(University of the National Education Commission, Krakow, Poland)

The beginnings of the Zionist movement in Galicia in 1898 based on the documents of the Lviv Governorate

The Judaica collected at the Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv, also customarily referred to as the Bernardin Archive, constitute, without doubt, some of the most important source materials for the history of the Jews of Galicia and Lesser Poland. Particularly noteworthy are the archives devoted to the “National Zionist Organization in Lviv” (fond 338) and the “Jewish Religious Community in Lviv” (fond 701). However, it turns out that valuable materials on Jewish issues can also be found in the archives entitled “C.k. Namiestnictwo Galicyjskie”/“K.k. Galizische Statthaltereie” [Imperial royal Galician Governorate] (fond 146), which includes all documentation (nearly 200,000 archival units) produced for the most important political authority in Galicia in the 19th and early 20th centuries. The archive contains, e.g. the reports of the starostes regarding the activities of Zion (Jewish organizations for the colonization of the territory of Palestine), which are an invaluable source of knowledge about the beginnings of Jewish emigration to Palestine and, above all, its course in Galicia and the attitude of the state authorities. On the basis of the reports of district governors compiled in 1898, it may be possible to reconstruct the origins of the Zionist movement in Galicia.

Keywords: Aliyah Eretz Israel, Galicia, Palestine, Zionism, Salz Abraham

Source materials

Judaica gathered in the Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv (Центральний Державний Історичний Архів України у Львові/ Centralnyj Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy u Lwowi), known as the Archive of Bernardines, are undoubtedly one of the most important sources of information concerning the history of Jews in Galicia and the Lesser Poland. Among those which deserve to be mentioned are especially the “National Zionist Organization in Lviv” (fond 338) and the “Jewish Community in Lviv”

(fond 701).¹ It turns out that some relevant information concerning Jews can be found in the “Imperial-royal Governorate of Galicia” / “K.k. Galizische Statthaltereı” (fond 146) which includes all the documents (almost 200 thousand archives) created for the government of Galicia in the 19th and the beginning of the 20th century. The archives in this fond constitute “one of the most comprehensive historical sources of Galicia”.² This conclusion refers also to documents which have not been investigated yet and refer to Jews in Galicia. Undoubtedly, a thorough research in the Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv would lead to new discoveries in this matter, which may be illustrated by the archive materials which are the basis for this article i.e. reports of the poviats starostes referring to the development of the Zionist movement in Galicia. These were created in 1898 on the recommendation of the Lviv Governor – Eustachy Stanisław Sanguszko.³

The researched archive material includes reports created since February to August 1898. A cognitive value of the documents is beyond any doubt.⁴ The information included there is usually a rare source of knowledge about the beginnings of the Jewish nationalist movement in Galicia both in bigger cities (Kraków, Lviv, Stanisławów) and provincial towns (Zaleszczyki).

Zionist movement in Kraków and Lviv

Galicia and especially its eastern part constitutes a unique place for the development of the European Zionist movement due to the high number of local Jews. Between 18th and 19th century an Austrian official Ernest Bogumił Kortum, travelling through Galicia, noticed:

¹ Initially, fond 701 was located in the State Archive of Lviv Oblast (Державний Архів Львівської Области / Derzawnyj Archiw Lwiwśkoji Oblasti), and later it was moved to the Central State Historical Archives of Ukraine Львівський Обласний Державний Архів. Путівник, Львів 1965, pp. 69–71.

² *Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie. Przewodnik po zasobie archiwalnym*, by A. Krochmal, Warszawa 2005, p. 48.

³ Łukasz Tomasz Sroka was the first to research these reports in the article entitled *Migracja Żydów polskich do Izraela. Aspekt antropologiczno-historyczny* [in:] *Nietypowe migracje Polaków w XIX–XXI wieku*, ed. A.M. Kargoł, W. Masiarz, Kraków 2011, p. 69.

⁴ The researched documents were official, however, some of the information is given in a one-sided point of view. Moreover, some starosts were attempting to hide in the reports the information concerning the development of Zionism in the districts administered by them. Another reservation concerning the documents is the personal comments the starosts were making. They judged the significance of Zionism for Galicia and Austro-Hungary in general. Nevertheless, these subjective opinions may also be a treasured source of knowledge, e.g. concerning the topic of viewing the first Zionists by the non-Jewish society in various areas of Galicia.

Should there anywhere in Europe be a country where, on the one hand, one can feel a strong influence which the overpopulation of Jews have on both moral and physical condition of the population, and, on the other hand, unexpected consequences of the citizenship privileges of the Jewish people. Undoubtedly, this country is Poland, especially Galicia.⁵

In the second half of the 19th century the trend, mentioned by Kortum, was still popular. In 1857 Jews constituted 9,69% of the general population in Galicia and in 1890 the percentage was 11,65% which meant that over 770 thousand citizens of the province were declared to be Jewish.⁶ Ten years later (1900) the number of Jews in Galicia was 811 thousand which meant that 70% of all Jews living in the Habsburg's empire were in Galicia.⁷ The process of pauperism began along with the demographic urbanization of Jews in Galicia. As Mateusz Sroka commented, in these circumstances "only Zionists were supposed to have a sensible response to the question of how to solve this issue".⁸

The second determinant which influenced the development of the Zionist idea in Galicia was relatively considerable legal-constitutional privileges. They guaranteed freedom of religion to the citizens of Austro-Hungarian lands but, most of all, they gave the right to establish communities and federations (political, "non-political" and economical) as well as freedom of speech.⁹ During these changes, which influenced the creation of the civil society, were actively participated by Jews who just in the 19th century were on the margins of the Galician and Austrian society.¹⁰ On the basis of the above mentioned autonomy a wide range of federations appeared, which created a social, cultural and economic life among the citizens of Galicia. As time passed by, some federations converted into the organizations which profiled their socio-political views, often also with the national character.

⁵ S. Schnúr-Peplowski, *Cudzoziemcy w Galicyi (1787–1841)*, Kraków 1902, p. 45.

⁶ K. Zamorski, *Informator statystyczny do dziejów społeczno-gospodarczych Galicji. Ludność Galicji w latach 1857–1910*, ed. H. Madurowicz-Urbańska, Kraków–Warszawa 1989, p. 40–41.

⁷ К. Зеліньскі, *Галиційские евреи в 1914–1918 гг.* [in:] *Народы Габсбургской монархии в 1914–1920 гг. От национальных движений к созданию национальных государств*, red. М. Волос, Г.Д. Шкундин, Москва 2012, p. 249.

⁸ M. Sroka, *Emigracja Żydów polskich do Palestyny w świetle doktryny syjonistycznej* [in:] *Nietypowe migracje Polaków...*, p. 57.

⁹ *Ustawa o prawie stowarzyszeń z dnia 15 XI 1867 r.* [in:] *Przekłady Ustaw, Rozporządzeń i Obwieszczeń Prawa, Państwa dla Królestwa Galicji i Lodomeryi, tudzież Wielkiego Księstwa Krakowskiego*, Lwów 1867, p. 275, 280; A. Dziadzio, *Monarchia konstytucyjna w Austrii (1867–1914). Władza, obywatel, prawo*, Kraków 2001, pp. 51–53, 107; M. Śliż, *Galicjyjscy Żydzi na drodze do równouprawnienia 1848–1914. Aspekt prawny procesu emancypacji Żydów w Galicji*, Kraków 2006, p. 28–31.

¹⁰ Cf. M. Bałaban, *Żydzi w Austrii za panowania cesarza Franciszka Józefa I, ze szczególnem uwzględnieniem Galicji 1848–1908*, Lwów 1908, p. 4–12.

These factors made it possible to establish and develop the Zionist organizations in Galicia which can be seen just at the beginning of the 90s of 19th century. In 1897/1898 in Galicia there were over 130 Zionist associations which consisted of 16 or 17 thousand Jewish activists.¹¹ However, one should remember that despite the freedom guaranteed by the December Constitution, Zionist ideas which were widespread during the First Zionist Congress in Basel (in 1897) were noticed by the political officials, causing deep concern. Mainly because of the scope of its competences, the Governorate of Galicia was determined to learn about the scale of the new movement. Therefore, on 11th February 1898 the officials in Lviv ordered all the poviats starosts and court advisors to prepare reports concerning all the Zionist organisations on their land.

The Kraków staroste Kazimierz Laskowski on 17th March 1898 made a report which described the development of Zionism in Kraków. As a consequence, one can learn that at the end of 19th century among Cracovian Jews the idea of emigration to Palestine was present; however, contrary to popular belief, it was not widespread. According to the staroste, between 1896 and 1898 in Kraków, the Zionist organisations consisted of barely 157 people,¹² which meant, in the city of almost 25 thousand Jewish population (data from 1900), a failure for the Jewish movement.¹³ A similar conclusion was expressed by staroste Laskowski, who wrote in the report:

The actions of the Cracovian Zion makes it impossible to make any negative observations; it is not accepted here eagerly. Cracovian Zion organizes from time to time some lectures, concerning the advantages of colonizing Jews in Palestine, which are attended by small merchants, the so-called 'gaberdines'; however, I have not noticed on these meetings any signals encouraging Jews to emigrate.¹⁴

As it can be seen from the quoted fragment of the correspondence between the Cracovian staroste to the Governor, Jewish nationalist movement in the most important city of Western Galicia was represented mostly by the Jews originating from the traditional society.¹⁵ Usually they originated from lower middle class. They made a living by selling, which was often limited to a family shop or

¹¹ Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv / Центральний Державний Історичний Архів України у Львові / Centralnyj Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy u Lwowi (CDIAL), fond 146: Namiestnictwo Galicyjskie, description 58, case 3076: „Raporty starostów odnośnie działalności żydowskich organizacji do kolonizacji terytorium Palestyny Zion”, p. 84.

¹² CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 37.

¹³ Ł.T. Sroka, *Żydzi w Krakowie. Studium o elicie miasta 1850–1918*, Kraków 2008, p. 34.

¹⁴ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 37.

¹⁵ This tendency was also typical in other cities of Galicia, both western and eastern parts. K. Węgrzyn, *Statut Krajowej Organizacji Syjonistycznej we Lwowie*, „Studia Judaica”, R. XIII, no. 1 (25), Kraków 2010, p. 27–28.

market trading.¹⁶ The main Zionist organization in Kraków between 19th and 20th century was a Cracovian federation belonging to Austrian “Zion Association” for colonizing Palestine and Syria whose headquarters was in Vienna.¹⁷

The fact that Zionism was not very popular in Kraków must be thought provoking, especially bearing in mind that the world of Jews in Kraków was greatly influenced by the charismatic homilies of Abraham Ozajasz Thon who was an eager follower of the program constructed by Theodore Herzl during the First Zionist Congress.¹⁸ Nonetheless, at first, Cracovian Jews did not show a great interest concerning his homilies, which, perhaps, might have been too emotional and pathetic, e.g. those which were performed in May and June 1898 to the participants of the second day of Shavuot. It was at that time when Thon made an appeal and simultaneously inquired in the Cracovian synagogue Tempel:

What is the main reason of our fall? One obvious answer comes to my mind: while losing the political and national independence we lost a spiritual independence too. There, in our home land, where everything, each stone, each grass told us about great actions of our ancestors, where our creativity developed among cedars of Lebanon and the waves of Jordan, where the prophets could preach greatly and give their thoughts, where the bards could sing their immortal songs. However, in exile on the unknown land, surrounded with the hostile enemies, being persecuted, this power enabling us to reach the top of the original thought could not last [...]. It is the reason of our fall, the true cause of stagnation in our development, the lack of faith in the future which can be seen especially among the best of us.

Thus, I call those braver and the bravest. Do not leave the sinking ship! We are sailing and steering together! There has to be a shore somewhere where we reach. To the shore then! And if it turns out that this is the land from which we came out, and if we reach this shore, then, like the impoverished woman, we will not complain that we left with our hands full and are returning empty-handed, but, on the contrary, with joy and pride in our hearts, we will cry out: Full was the old Israel when it went out from here, and full is the reborn Israel, full and rich in great treasures of spirit and heart, when God restores it to this land.¹⁹

The conclusion of the report showed that Zionism in Kraków was not accepted as it was supposed to. The reason of this was mostly because of the strong assimilation trends at that time, especially visible among the Jewish elite living in Kraków. Also, Jews whose beliefs were more socialist and democratic did not accept Zionism. Some of the Jews who were in favour of socio-democratic parties, according to Kazimierz Laskowski, were strong opponents of Zi-

¹⁶ In other parts of Galicia, what determined the strength of Zionist organizations, was the proletarian and poor working-class whose place of living was traditional “shtelt”. Idem, p. 27.

¹⁷ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 37.

¹⁸ M. Galas, *Ozjasz (Jehoszua) Thon (1870–1936) – kaznodzieja i rabin* [in:] O. Thon, *Kazania 1895–1906*, intro H. Pfeffer, M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010, p. 11–12.

¹⁹ O. Thon, *Kazania 1895–1906...*, p. 105–106.

onist organisations in Kraków.²⁰ It is also worth mentioning that in other areas of Cracovian poviát at the end of the 19th century there was no Zionist movement. A report on that topic was addressed to the Lviv Governorate and prepared by the Cracovian staroste on 14th April 1898.²¹

Thus, it should be pointed out that in the major city of Galicia – Lviv, the Zionist ideas were also present among the local Jews, however, as it can be seen from the reports to the Governor, these ideas were not massively shared. At the end of the 19th century the organisation “Eretz Israel” was established in 1894; however, its foundations had been created a year earlier. On 3rd September 1893 the Lviv Governorate agreed to establish “Zion” as a “branch of a Vienna association of Austrian community for colonization of Palestine and Syria”.²² After the year of existence its statue and name were changed. Since that moment “Eretz Israel” was the most important organization promoting Zionism in Lviv in the 19th century. However, its main idea was to “organise the ceremonies of commemorative readings and events, but not encourage masses of people to emigrate abroad...”.²³ At that time, Lviv Zionists did not even have their own press. According to the Lviv staroste, “Eretz Israel” was limited in its actions and was not dangerous for the country, therefore, it did not give any cause for concern.²⁴ All Zionist organisations in Galicia were subject to the Country Committee with the headquarters in Lviv. The main aim of the Committee was mediation in contacts between Zionist in Galicia and Vienna.²⁵

Zionist movement in the province of Galicia

In fact, two most important cities of Galicia: Kraków and Lviv were not the main centres of the Zionist movement in the end of the 19th century. It was mostly developing in provincial towns. Jews from Tarnów were greatly influenced by this movement mostly because of the lawyer Abraham Salz who was a delegate of Galicia at the First Zionist Congress in Basel.²⁶ It was because of him the “Achawas Zion” (or “Achwat Zion”) was established. Its primary aim was to “prevent Jewish proletariat in Galicia from poverty”.²⁷ As time passed by, the organisation evolved. The priority was to organise emigration to Pal-

²⁰ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 37.

²¹ Idem, p. 109.

²² Idem, p. 83.

²³ Idem, p. 83.

²⁴ Idem, p. 83–84.

²⁵ Idem, p. 84.

²⁶ Idem, p. 83–84.

²⁷ Idem, p. 84.

estine. Therefore, the general gathering of the members of the organisation in Tarnów on 19th-29th March 1897 agreed to establish close contact with "Zion" in Vienna. Since that moment the Association Department was supposed to create the National Committee for Galician organisations in Vienna. In a short time, "Achawas Zion" with headquarters in Tarnów supervised 90 local committees all around the province.²⁸ For instance, because of the Jews from Tarnów, Zionism developed in Delatyn (Nadwórna powiat), Plizno,²⁹ Tarnobrzeg,³⁰ Rohtyn³¹ or Tarnopol.³² Abraham Salz and his closest co-workers attempted to start another part of "Achawas Zion" in Czortków.³³ New local committees were obliged to donate 70 % of their income to the Galicia headquarters in Tarnów. 60% of the funds which had been donated were used to buy the shares of "Achwas Zion" and thus, the headquarters could implement their aim. The 10% was sent to Vienna.³⁴

In Galicia, besides Tarnów, another important place for Zionism was Zaleszczyki. According to the starost Bolesław Studziński,³⁵ since September 1897 in the town there was an organisation called "Jüdisch nationaler Verein Zion". As the staroste claimed, the activity of the organisation was limited because of financial matters.³⁶ Despite this, the number of members was quite impressive. In Zaleszczyki, which was a small town – in 1898 – there were 179 Zionists. In comparison, at that time in Kraków with the population of about 100 000 people, there were 157 professed Zionist Jews. "Jüdisch nationaler

²⁸ Idem, p. 84.

²⁹ The beginnings of Zionist organisations in Pilzno, which was the part of "Achwas Zion", were created thanks to the Governor on the 8th October 1894. The local Zionist association was named "Jeruszum" even though it was closely connected to the people of Tarnów. However, it is worth mentioning that until 1898 in the Buczacz powiat there had not been any case of emigration to Palestine. Idem, p. 99.

³⁰ In Tarnobrzeg the part of „Achwas Zion” was called "Eretz Israel". It consisted of a few members, however, their activity was limited because of the financial reasons. Idem, p. 117.

³¹ On 24th October 1894 in Rohatyn a new Zionist community called "Bnei-Zion" which was a part of "Achwas Zion" with its headquarters in Tarnów, appeared. The main activity of the members of this group was focused on the spreading the knowledge concerning the national Jewish ideology. It was in Rohatyn where the help to Jews expelled from Russia and Romania was provided. Each year the headquarters in Tarnów was given from 100 to 200 złr from "Bnei-Zion". Idem, p. 101–102.

³² Idem, p. 41, 45.

³³ Idem, p. 51.

³⁴ Idem, p. 85.

³⁵ *Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1898*, Lwów 1898, p. 38.

³⁶ Each member was obliged to pay 1złr once and 20 cents every month. Moreover, the organisation did not have any mobile assets. The savings were 50 złr in the end of March 1898. CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 77.

Verein Zion” was mostly concentrated on self-education based on reading Zionist press or books. Among the citizens of Zaleszczyki who decided to emigrate to Middle East between 1897 and 1898, there were only two orthodox Jews in an elderly age.³⁷

The Zionist ideology was also popular in the Borszczów powiat. Until 1898 in Borszczów there had not been any organisation which would have promoted emigration to Palestine. However, in a small town of Skała there were some attempts to establish this type of organisation, which was supposed to be a part of “Achawas Zion”. The group was started by Jakub Neiger and Abraham Seinder. Ultimately, the Governorate did not allow the registration of the organisation. Despite this fact, Jewish youth living in Skała followed the Zionist propaganda eagerly. Yellow badges in the shape of the Star of David with an inscription “Zion” and “Grüss” were propagated in order to symbolize the support for the Zionist ideas and to unite the whole environment.³⁸

At this point, it is necessary to mention the significance of Rzeszów in the context of the development of the Jewish national movement in Galicia at the end of the 20th century. The first Zionist organisation “Hovevei Zion” (“Lovers of Zion”) was set up in 1891 when it was approved and registered by the officials in Lviv.³⁹ According to the report by the staroste of Rzeszów, until 1898 – despite the 8 years of operation – it did not gain a big popularity among the local Jews. In the end of the 19th century there had only been 130 active members.⁴⁰ Most of the activists were poor. Hence, the budget was tight. An annual income was between 500 and 600 koronas which was mostly spent on the current activities: the maintenance of the premises and the purchase of Zionist press. At first, the savings were given to the Zionist organisations in Vienna and Lviv. Since 1896 “Achawas Zion” in Tarnów was actively supported too, which was showed by promoting and encouraging to purchase shares (10 koronas each), dedicated for the colonisation of Palestine.⁴¹

The “Zion” organisation (branch of the Lviv association which had the same name) was active also in Brody in the east of Galicia. Its beginnings date back until 1897. The statute was approved on the 13th January 1898. However, the

³⁷ Idem, p. 77.

³⁸ Idem, p. 113.

³⁹ At the beginning of the 90s of the 19th century the “Lovers of Zion” was going through a hard time of their activity. On the one hand, since 1890 “Hovevei Zion” could officially function in Russia. On the other hand, its credibility was questioned in the Zionist environment because on the internal fights. Asher Ginzberg, who represented “Ahad Ha’am”, was the author of the main source of critique. Despite all the numerous problems of the “Lovers of Zion” it had its structures in Russia, Poland, Berlin and Vienna. W. Laqueur, *A history of Zionism*, New York 2003, p. 79–81.

⁴⁰ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 69.

⁴¹ Idem, p. 69.

association had not been officially formed until the end of February 1898. Until that time in Brody there had been no attempts at emigration or even no attempts to collect money officially. The founder of “Zion” in Brody was Henryk Gabel⁴² from Lviv. Surprisingly, the ideas of Zionism in Brody were promoted quite late – in comparison to other Galician areas – and they did not gain any spectacular popularity. What is more, it is Brody which was the town where Jewish people were the majority. What was the reason for such a delay when it comes to setting up Zionist organisations in the town which was perceived as one of the most influential Jewish areas in Galicia?⁴³ The answer to this question should be found in the financial state of Jews from Brody. Most of them were professionally active, being employed as traders whose activity extended often farther than Brody or even Galicia. The idea of travelling to Palestine and starting a new life far from the world they knew was questionable. Similarly, the staroste of Brody while describing the “Zion” organisation pointed out that its main idea was to “send to Palestine only those people who do not and cannot have a proper occupation, which referred mostly to the elderly people unable to work.⁴⁴ This idea was not far from the truth, especially because of the numerous emigrations of the elderly. In February 1898 the officials in Brody believed that if Zionist ideas was popular among the local Jews, the potential emigration of the young people to Palestine would be rare.⁴⁵ As time passed by, these assumptions proved to be wrong and at the beginning of the 20th century a true exodus of Jews from Brody began. Apart from Palestine, the USA was a desired destination (but also Germany and France). This refers to almost all bigger Galician towns.⁴⁶

“Zion” had its branch in Podhajce, however, at the end of the 19th century its activity was restricted to “maintaining the national consciousness among Jews, however, without any political tendencies [...]”.⁴⁷ Thus, it can be concluded that Zionists from Podhajce did not create a widespread propaganda promoting national emigration to Palestine.

In Tarnopol – the fourth city of Galicia with the biggest population – until March 1898 two Zionist associations appeared. The first called “Bnei-Zion”

⁴² Idem, p. 11.

⁴³ P. Adelsgruber, L. Cohen, B. Kuzmany, *Getrennt und doch verbunden: Grenzstädte zwischen Österreich und Russland 1772–1918*, Wien–Köln–Weimar 2011, p. 27–37, 130–132, 191–196. In 1880 Jews were 76,35 of the whole population of Brody. In 1910 their number was more than 12 thousand which meant that 67,5% of citizens of Brody professed to be Jews. K. Broński, *Rozwój gospodarczy większych miast galicyjskich w okresie autonomii*, Kraków 2003, p. 74.

⁴⁴ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 11.

⁴⁵ Idem, p. 11.

⁴⁶ The Ukrainian historian Stefan Kaczaraba described the emigration from the Eastern Galicia and Lesser Poland. С. Качараба, *Еміграція з Західної України (1919–1939)*, Львів 2003.

⁴⁷ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 95.

was established in 1894. According to the local authorities its activity was far from those of the same type in Galicia. The budget of the association from Tarnopol in 1898 was 400 guilders which was sufficient only for the day-to-day maintenance of the administration of the association and the purchase of the press. According to the report by the starost, “‘Bnei-Zion’ converted into the reading room which did not advocate any of its initial aims”.⁴⁸ Therefore, between 1897 and 1898 there had been some attempts to establish a second association in Tarnopol which would advocate the emigration to Palestine. The effect of these attempts was the beginning of the local organisation “Achawas Zion”. Officially, it was initiated on 17th February 1898 when its statute was accepted by the Governorate from Lviv. It is worth mentioning that “Achawas Zion” was started as a consequence of Zionist propaganda from Tarnów.⁴⁹

Apart from Tarnopol “Bnei-Zion” was also active in Brzeżany. Its beginnings date back to December 1894 when the statute was registered. According to the staroste from Brzeżany the association did not show any particular activity, to the point of being very passive. In the correspondence with the Governor from 23rd March 1898 he reported:

The activity of the association is not harmful to the country; as far as I could learn, the association does not have any funds, likewise it does not advocate emigration to our Jewish people thanks to the press. Also I have learnt that the association did not support any of emigrants of military age to emigrate abroad.⁵⁰

The Zionist ideas were neither present in the third city of Galicia – Stanisławów where “Eretz Israel” operated. However, its basic activity was restricted to promoting religious, cultural and patriotic issues. Young people were the dominant groups among Zionists from Stanisławów, which negatively influenced the organisation’s economy. Financial problems of “Eretz Israel” in Stanisławów were so immense that even paying the rent was almost impossible. On 25th March 1898 the staroste of the city reported to Lviv that the aims of Galician Zionists “may be called a utopia”.⁵¹

While writing about religion in Pokucie, more attention should be devoted to Kołomyja. In the town near Prut at the end of the 19th century there were two organisations which attracted the supporters of Zionism. The first was “Bnei-Zion” and the other “Yeshivat Erec Israel”.⁵² The aim of the first was to support the Jewish colonists who already lived in Palestine and Syria. The other aimed

⁴⁸ Idem, p. 45.

⁴⁹ Idem, p. 45.

⁵⁰ Idem, p. 129.

⁵¹ Idem, p. 61.

⁵² Idem, p. 71.

at spreading national propaganda among Jews living in Galicia, especially to those who lived in the south-eastern part. One of its aims was to organise the “pilgrimage” to Jerusalem, however, the efficiency of the association was not high, as shown by its funds, in 1898 – 300 guilders. “Achawas Zion” was active in the area of Pokucie. The activity of the organisation focused on encouraging people to emigrate to Palestine. In Kołomyja, Meneasz Koller was contacted as is displayed willingness to leave Galicia with his family and to go to Palestine. A similar declaration was made by five families from Jabłonów in the Kołomyja powiat. In 1898 it turned out that those plans were only empty declarations and because of the lack of funds emigration of these people turned out to be impossible. The estimated cost of one family from Kołomyja going to Palestine was 500 guilders.⁵³

One of the mainstays of the national movement among Jews from the east Galicia was the powiat of Drohobycz. It was thanks to Ignacy Schreiber vel Schneider who lived in Drohobycz. On 25th November 1898 he got a permission from the Ministry of Home Affairs to organise (from 1st May 1897 to 30th April 1900) public fundraising which aimed at supporting impoverished Austro-Hungarian Jews who had emigrated to Palestine. Thanks to many supporters Schreiber collected money in other parts of East Galicia.⁵⁴ According to the law the reports from the fundraising were given to the powiat officials and transferred to the Head of the Police in Lviv.⁵⁵ Moreover, Schreiber was obliged to submit a report each year to the staroste of Drohobycz on the donations made with the data about people who conducted the fundraising in the area and a document officially signed by the Jewish officials proving that the money was sent to Palestine. To make everything clear, once a year Schreiber published in the “Lviv newspaper”⁵⁶ information about money which was spent or collected. In the powiat of Drohobycz there was also a branch of “Achawas Zion”. It was popular in the industrial Borysław. Twice a year, they organised selling lottery tickets – worth 5 guilders each – all the money was dedicated to financing emigration.⁵⁷

Apart from the above mentioned cities, the Zionist organisations were also in Kolbuszowa (1894), Horodenka (28th February 1898)⁵⁸, Pruchnik in the powiat of Jarosław (20th February 1898) and Czortków where in 1898 “Bnei Zion” was

⁵³ Idem, p. 71.

⁵⁴ A region – except from Drohobycz – where Schreiber was active, was Brzeżany and Sambor which was reported by the starosts from those powiats. Idem, p. 129, 131.

⁵⁵ Idem, p. 127.

⁵⁶ Idem, p. 127.

⁵⁷ Idem, p. 133.

⁵⁸ Idem, p. 39, 57, 67.

established.⁵⁹ Also, in February 1898 thanks to Zionists from Lviv, some Zionist organisations were formed in Nowy Targ.⁶⁰

A lot of attention was devoted to the cities where the Jewish community had been attempting to develop and implement the national ideas in reality. However, as starostes in Galicia reported to the Lviv Governor, the local Jews showed lack of interest in Zionism. From the documents which were found and studied it was concluded that till 1898 there had not been any Zionist activity in the area of Biała, Bochnia, Bóbrka, Brzesko, Cieszanów, Dąbrowa Tarnowska, Dobromil, Dolina, Gródek Jagielloński, Grybów, Jaworów, Kamionka Strumiłłowa, Krosno, Lesko (then called Lisko), Limanowa, Mielec, Myślenice, Nisko, Nowy Sącz, Podgórze, Rawa, Rudki, Sambor, Sanok, Skałat, Stryj, Strzyżów, Śniatyn, Tłumacz, Trembowla, Turka, Wadowice, Wieliczka, Żółkiew, Żydaczów, Żywiec and the region of Buczacz.⁶¹ Nevertheless, in Buczacz in the mid-90s of the 19th century there was a Zionist organisation but due to lack of interest in its activity amongst the local Jews and due to lack of the funds the organisation was closed.⁶² A similar situation was in Ropczyce, where “a local group of Zion” was dissolved in February 1896.⁶³ Even though, the region of Sambor did not have any formal Zionists, it stayed under the influence of Juliusz Schreiber from Drohobycz.⁶⁴

In some regions – with the increasing interest of the Jewish national movement – there were some successful attempts to establish local Zionist organisations in Galicia; nevertheless, except for the registration of their statutes these organisations remained passive. This was true for Łańcut, where on the 2nd of August 1894 “a local group Łańcut-Zion, a union of the Austrian associations for colonizing Palestine and Syria”⁶⁵ was started. However, the whole initiative was connected to the activity of local Zionist and actually finished when the Lviv Governorate approved the statue.⁶⁶ In other places like Kosów a group favouring Zionism was established, however, despite many attempts it did not get approved by the Governorate.⁶⁷ It is not possible to determine the reasons

⁵⁹ Idem, p. 51.

⁶⁰ Idem, p. 93.

⁶¹ Idem, p. 1, 3, 5, 7, 9, 15, 17, 23, 25–35, 43, 47, 49, 53, 55, 59, 63, 65, 73, 75, 79, 81, 87, 89, 97, 103, 105, 107, 111, 115, 135, 151.

⁶² Idem, p. 97.

⁶³ Despite dissolving the Zionist organisation in Ropczyce, one of the citizens of the city, a market trader Leib Koretz led an illegal – according to the local starosts – contribution to “Ach-was Zion” in Tarnów. He was punished for that by the local authorities. Idem, p. 145, 149.

⁶⁴ Idem, p. 131.

⁶⁵ Idem, p. 21.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Idem, p. 91.

for the disapproval of the statute of the association in Kosów due to the lack of archives. Probably it was caused by some formal regulations which were not followed by the group.

What were the reasons of the common indifference to the idea of emigration to Palestine then? It is intriguing because in contrast to Kraków and Lviv, the Galician provinces were inhabited mainly by the Jews who were not included in the elite, so the assimilation was not visible there. It is worth remembering that the creators of the Zionist movement addressed “the masses of Jews”. Without their action it would not be possible to realize the Zionist programme of the colonization of Palestine.⁶⁸ Hence, there were many “visits” to the Galician provinces paid by the main Zionist activists, e.g. Abraham Salz. They attempted to promote the idea of going to *Eretz Izrael* by giving public speeches.⁶⁹ Similarly, Jewish agents tried to spread widely the Zionist idea and programme. According to the documents, the propaganda of Zionism by the tradesmen and the dealers was especially strong on the Galician territory of Pokucie and the south-eastern Galicia. According to the local officials it was the effect of the activity of the market traders from Kołomyja, among whom there was a strong Jewish movement present.⁷⁰ Nonetheless, many attempts made by the Zionists were unsuccessful too. The answer to the stated question concerning the lack of massive interest for Zionist ideas was given by Juliusz Friedrich,⁷¹ a starost of Nowy Sącz and an honourable solicitor of the Governorate in 1898 in his official letter to the state government:

The local Jewish people belonging mostly to the so called “Chasids” are against the emigration to Palestine because of religious reasons, because they think that the return should be made there only after the coming of the Messiah. The small number of Jewish intelligentsia is simply indifferent to emigration.⁷²

Interesting conclusions were also made by the above mentioned starost in Bohorodczany, who in contrast to his counterpart from Nowy Sącz, saw that the reason for indifference to the Zionist matter was the economic condition of the group to whom the idea of emigration to Palestine was directed. He reported to the Lviv Governorate:

The bulk of the Jewish population, which is very poor, acts with complete indifference to the matter, for having no property to liquidate, they also see no way to emigrate; the

⁶⁸ Ł.T. Sroka, *Żydzi w Krakowie...*, p. 55.

⁶⁹ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 9.

⁷⁰ Idem, p. 13.

⁷¹ *Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1898*, Lwów 1898, p. 26.

⁷² CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 9.

wealthier ones, as such, do not think at all of leaving what is certain for the promises of what is doubtful.⁷³

A totally different opinion was presented by the staroste of Sanok, who saw the Jewish poor as the potential emigrants to Palestine. On the 1st March 1898 he wrote to the Governorate:

I note that the activities of Jewish colonisation societies, even if they directly support colonisation, do not oppose the interests of the state and are not dangerous to it. Experience teaches us that only the poorest families emigrate, the destitute who cannot find a living, thus increasing the ranks of malcontents, susceptible to social-democratic agitation.⁷⁴

All the conclusions made by the starostes of Jasło and Dobromil were similar. The first one, named Jews emigrating to Palestine as people who are “disruptive” or “eager fanatics”. Their leaving Galicia and Austro-Hungary – as he claimed – might have “only been beneficial for the country and the state”.⁷⁵

Conclusions

Reports of the Galician starostes and the court officials about the condition of the Zionist organisations active in Galicia to 1898 presented in this article are undoubtedly one of the most interesting source materials which allow a better, more precise outline of the beginnings of the Jewish national movement on the territory of today’s south-eastern Poland and western Ukraine. What is interesting, those reports are not only the crucial source materials for researchers of the Zionism in particular towns of Galicia (the basis for present-day researchers of regional history) but also they facilitate the investigation into the relations between the government and the Zionist organisations in the time of the first Aliyah and just before it.

On the basis of the reports by Starostes in Galician Governorate in the Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv, an image presenting years of activity of the Galician Zionists can be seen. Among those, Abraham Salz played a major role. Undoubtedly, thanks to him at the end of the 19th century Tarnów became the local centre of Zionism. Zaleszczyki located in the eastern Galicia was also a special place for Galician Zionists. What is more, at the end of the 19th century, both Kraków and Lviv did not become an important centre of Zionism even though they contained large Jewish minorities. The situation

⁷³ Idem, p. 13.

⁷⁴ Idem, p. 15.

⁷⁵ Idem, p. 19.

changed at the beginning of the 20th century. In the Interwar Period, Lviv was one of the most important places for Zionism.⁷⁶

Last but not least, it is worth mentioning the approach of the organs and the officials to the idea of massive emigration of Jews to the Middle East. Contrary to popular belief, it turns out that among the Galician starostes, the views favouring the development of Zionism were widespread. In my opinion, this was because of the hidden anti-Semitic tendencies. Almost universally, the starostes, in arguing their favour of Jewish emigration to Palestine, raised the fact that it involved poor population, and thus not only constituted a burden for the state, but was also the group most susceptible to socialist-democratic agitation. As an example of these opinions, it is possible to refer to the correspondence of the already quoted staroste of Nowy Sącz, who took the liberty of addressing to the Governorate rather emotional and expressive remarks containing his personal view on the issues concerning Zionism and its possible benefits for the Christians living in Nowy Sącz. In the report he wrote, among other things:

Having assumed that, in spite of unfavourable conditions, agitation for emigration will develop here, I must point out that it would be beneficial for the local district not to hinder possible emigration [...], as the Jewish proletariat, numerous here, is a burden for the town and contributes most to the exploitation and demoralisation of the peasant and craftsmen population; therefore, the removal of this harmful element can only have a positive influence on local relations.⁷⁷

One of the biggest threats for the state in the shade of growing Zionism was the protection of national defence. Hence, that was the reason why Galician Governorate reviewed in 1898 all Zionist organisations and their activity. This was because in the Galician capital, as well as in Vienna, there were well-founded fears that the new movement might meet with a considerable backlash among Jewish youth. In the conjecture of the political authorities, a mass emigration of men of conscription age would have to have a negative effect on the defence forces of the state. This opinion is confirmed by the reports of the Galician starostes in question. In these reports, attempts were often made to raise this important issue from the perspective of the War Ministry. At the same time, the role of Jewish youth in universal military service was usually played down. Among the arguments put forward, the main ones were that young Jews, wanting, among other things, to avoid conscription into the army, emigrated irretrievably to the

⁷⁶ In 1916 in Lviv there was a Zionist Federation of Eastern Galica (*Hahistadrut hazionith haarzith b'Lvow*). It was formed during the 1st Conference of Zionism organised in Warsaw. Hence, Lviv was a headquarters for one of the four districts which Zionists divided Polish land (the other three districts were the capitals in Warsaw, Cracow and Wilno). Lviv district was from Eastern Galicia to San river on the west, more written in Kinga Węgrzyn, op. cit., p. 27–37.

⁷⁷ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 9.

United States of America.⁷⁸ Thus, according to the Sanok staroste, for example, “Jewish youths who decided to evade military service – and without the activities of emigration associations – leave before their military appearance without a passport, and also after serving in the army, with a passport, to overseas countries and do not return, as the annual census of reservists proves”.⁷⁹ The staroste of Brześć went even further in his arguments, pointing out the unjustified weakness and unfitness for military service of the Jewish conscripts.⁸⁰

The second factor that caused the state authorities concern in the face of the vision of increased Jewish emigration was the real loss of possible income from taxes. In particular, this issue could regard the better-off, who would possibly wish to take advantage of the opportunity to emigrate to the Land of Israel.⁸¹

References

Archival sources

Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv

Archives: Namiestnictwo Galicyjskie (fond 146):

„Raporty starostów odnośnie działalności żydowskich organizacji do kolonizacji terytorium Palestyny Zion”, fond 146, desc. 58, case 3076.

Printed sources

Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1898, Lwów 1898.

Ustawa o prawie stowarzyszeń z dnia 15 XI 1867 r. [in:] *Przekłady Ustaw, Rozporządzeń i Obwieszczeń Prawa, Państwa dla Królestwa Galicyi i Lodomeryi, tudzież Wielkiego Księstwa Krakowskiego*, Lwów 1867.

Thon O., *Kazania 1895–1906*, introduction by H. Pfeffer, M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010.

Studies

Adelsgruber P., Cohen L., Kuzmany B., *Getrennt und doch verbunden: Grenzstädte zwischen Österreich und Russland 1772 – 1918*, Wien–Köln–Weimar 2011.

Bałaban M., *Żydzi w Austrii za panowania cesarza Franciszka Józefa I, ze szczególnem uwzględnieniem Galicyi, 1848–1908*, Lviv 1908.

Broński K., *Rozwój gospodarczy większych miast galicyjskich w okresie autonomii*, Kraków 2003. *Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie. Przewodnik po zasobie archiwalnym*, ed. A. Krochmal, Warszawa 2005.

Dziadzio A., *Monarchia konstytucyjna w Austrii (1867–1914). Władza, obywatel, prawo*, Kraków 2001.

Galas M., *Ojczasz (Jehoszua) Thon (1870–1936) – kaznodzieja I rabin* [in:] O. Thon, *Kazania 1895–1906*, wstęp H. Pfeffer, M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010.

⁷⁸ In 1881–1914 from Austro-Hungary to the USA around 320 thousand of Jews emigrated, 85% were the Galician Jews. К. Зелиньски, op. cit., p. 250.

⁷⁹ CDIAL, f. 146, description 58, case 3076, p. 15.

⁸⁰ Idem, p. 25–26.

⁸¹ Idem.

- Laqueur W., *A history of Zionism: From the French Revolution to the Establishment of the State of Israel*, New York 2003.
- Schnür-Peplowski S., *Cudzoziemcy w Galicji (1787–1841)*, Kraków 1902.
- Sroka Ł.T., *Żydzi w Krakowie. Studium o elicie miasta 1850–1918*, Kraków 2008.
- Sroka Ł.T., *Migracja Żydów polskich do Izraela. Aspekt antropologiczno-historyczny* [in:] *Nietypowe migracje Polaków w XIX–XXI wieku*, ed. A.M. Kargol, W. Masiarz, Kraków 2011.
- Sroka M., *Emigracja Żydów polskich do Palestyny w świetle doktryny syjonistycznej* [in:] *Nietypowe migracje Polaków w XIX–XXI wieku*, ed. A. M. Kargol, W. Masiarz, Kraków 2011.
- Śliż M., *Galicyjscy Żydzi na drodze do równouprawnienia 1848–1914. Aspekt prawny procesu emancypacji Żydów w Galicji*, Kraków 2006.
- Węgrzyn K., *Statut Krajowej Organizacji Syjonistycznej we Lwowie*, „Studia Judaica”, vol. XIII, no. 1 (25), Kraków 2010.
- Zamorski K., *Informator statystyczny do dziejów społeczno-gospodarczych Galicji. Ludność Galicji w latach 1857–1910*, ed. H. Madurowicz-Urbańska, Kraków–Warszawa 1989.

Russian and Ukrainian studies

- Zelyn'sky K., *Halıtsyyskye evrey v 1914–1918 hh.* [in:] *Narody Habsburhskoy monarchyy v 1914–1920 hh. Ot natsyonal'nykh dvyzheny k sozdanyyu natsyonal'nykh hosudarstv*, ed. M. Volos, H.D. Shkundyn, Moskva 2012.
- Kacharaba S., *Emihratsiya z Zakhidnoyi Ukrayiny (1919–1939)*, Lviv 2003. L'viv'sky Oblasnyy Derzhavnyy Arkhiv, Lviv 1965.

Początki ruchu syjonistycznego w Galicji w 1898 roku w świetle dokumentacji lwowskiego Namiestnictwa

Streszczenie

Judaika zgromadzone w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy we Lwowie, zwanym również zwyczajowo Archiwum Bernardyńskim, należą bez wątpienia do najważniejszych materiałów źródłowych do historii Żydów galicyjskich i małopolskich. Na szczególne wyróżnienie zasługują zespoły poświęcone „Krajowej Organizacji Syjonistycznej we Lwowie” (fond 338) oraz „Żydowskiej gminie wyznaniowej we Lwowie” (fond 701)⁸². Okazuje się jednak, że wartościowe materiały dotyczące problematyki żydowskiej znajdziemy również w zespole zatytułowanym „C.k. Namiestnictwo Galicyjskie”/ „K.k. Galizische Statthaltereier” (fond 146), który obejmuje wszelką dokumentację (blisko 200 tysięcy jednostek archiwalnych) wytworzoną dla potrzeb najważniejszej władzy politycznej w Galicji w XIX i w początkach XX w. W zespole tym znajdują się m.in. „Raporty starostów odnośnie działalności żydowskich organizacji do kolonizacji terytorium Palestyny Zion”, które stanowią nieocenione źródło wiedzy na temat początków emigracji żydowskiej do Palestyny, a przede wszystkim jej przebiegu w Galicji i stosunku do niej władz państwowych. Na podstawie sporządzonych w 1898 r. raportów starostów powiatowych można pokusić się o odtworzenie

Słowa kluczowe: Alija Erec Israel, Galicja, Palestyna, syjonizm, Salz Abraham

⁸² Pierwotnie zespół nr 701 znajdował się w Państwowym Archiwum Obwodu Lwowskiego (Державний Архів Львівської Облaсті / Derzhavnyy Arkhiv Lwiv'skoji Obłasti), po czym przeniesiono go do zasobu Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie. Por. Львівський Обласний Державний Архів. Путівник, Львів 1965, pp. 69–71.

**Маріанна Мовна**

ORCID: 0000-0003-2473-6998

(Lwowska Narodowa Naukowa Biblioteka Ukrainy im. Wasyla Stefanyka, Ukraina)

Один штрих до сакральної спадщини Львова: путівник Діонізія Каєтановича Вірменським кафедральним собором

Jeden szkic sakralnego dziedzictwa Lwowa: przewodnik Dionizego Kajetanowicza po katedrze ormiańskiej

W artykule poddano analizie zawartość merytoryczną pierwszego w Galicji przewodnika po pochodzącej z XIV w. katedrze ormiańskiej we Lwowie (1926), autorstwa Dionizego Kajetanowicza. Szczegółowo opisuje on historię katedry, jej architekturę i wnętrza oraz cały zespół przylegających do niej obiektów architektonicznych (cmentarz, dzwonnica, klasztor ss. ormiańskich benedyktynek, bank „Mons Pius” i Instytut Naukowy im. Yu. Torosiewicza). Przewodnik doczekał się dwóch wznowień: w języku polskim w 1930 r. i francuskim w 1931 r.

Słowa kluczowe: przewodnik, katedra ormiańska, D. Kajetanowicz, zabytki sakralne, Lwów

Вірменський кафедральний собор – одна з найцінніших пам'яток архітектури Львова, – збудований у 1363–1370 рр. львівським архітектором Дорінгом (Доре, Дорхе) на кошти вірменських купців. В основу композиційного та конструктивного вирішення храму лягли прийоми вірменського національного та львівського давньоукраїнського будівництва, а зведений він був з тесаного білого каменю. За об'ємно-планувальною схемою та технікою спорудження церква базується на вірменській архітектурі і є найближчою у цьому аспекті до храму в Ані. Цей собор, як і інші давні будівлі, впродовж століть «обростав» прибудовами і різностильовими нашаруваннями. Найстаріша східна його частина датується XIV ст., середня – XVII ст., а найновіша західна – початком XX ст. Найдавніша частина споруди – тринефний, чотиристовпний з трьома півкруглими апсидами храм. Первісно собор проектувався як одноапсидний, бічні апсида були добудовані лише в XVIII ст. Першою прибудовою до бічних стін стала

у 1437 р. аркова галерея (аркада); наступною була добудова середньої частини храму у 1630 р., а у 1671 р. – захристія на місці північної аркади. Реконструкція 1723 р. надала будівлі та її інтер'єрам виразних ознак барокового стилю. Сучасного вигляду собор набув на початку ХХ ст. (1908–1927 рр.) внаслідок реставраційних та модернізаційних робіт за проєктом Ф. Мончинського. З ініціативи єпископа Юзефа Теодоровича, що переслідував мету зміцнити вірменську тотожність у католицькій спільноті, споруду було значно реконструйовано: відреставровано кам'яні фасади, усунуто нашарування ХVІІ–ХVІІІ ст., завдяки консерватору Б. Янушу відкрито первісні фрески у стилі давньоукраїнського малярства (1925 р.), додано мозаїки та вітражі за ескізами Юзефа Меґофера та настінний живопис Яна Генрика Розена з явними ознаками модернізму¹. Художнє оформлення відреставрованого собору органічно поєднало мотиви середньовічного вірменського малярства з сучасними об'ємно-просторовими вирішеннями.

Вірменський кафедральний собор у Львові, що своїми витокami сягає ХІV ст., як відомо, належить до найзначніших архітектурних пам'яток міста. Споруда Вірменського собору, історія створення, стильовий розвиток його архітектури, проблеми реставрації початку ХХ століття та віднайдення у їх процесі давніх фресок, розшифрування написів на намогильних плитах подвір'я історико-архітектурного комплексу викликали жваве зацікавлення польських, українських та вірменських дослідників пам'яток архітектури, мистецтвознавців, істориків, культурологів – представників різних поколінь: Владислава Жили (1919)², Юзефа Пйотровського (1925)³, Миколи Голубця (1925 р.)⁴, Богдана Януша (1925 р.)⁵, Володимира Пещанського і Петра Холодного (1925 р.)⁶, Генрика Збежховського (1925)⁷, Аствадзадура Говганяна

¹ V. Vuitsyk, *Derzhavnyi istoryko-arkhitekturnyi zapovidnyk u Lvovi*, Lviv 1991, s. 18; *Arkhitektura Lvova. Chas i styli ХІІІ–ХХІ ст. / uporiad. i nauk. red. Yu. Biriulov*, Lviv 2008, s. 60–61; M. Holubets, *Vidkryttia serednovichnykh freskiv u Virmenskomu sobori u Lvovi*, „Stara Ukraina” [Lviv] 1925, chys. 7/10, s. 121.

² W. Żyła, *Katedra Ormiańska we Lwowie*, Kraków 1919.

³ J. Piotrowski, *Katedra Ormiańska we Lwowie w świetle restauracji i ostatnich odkryć*, Lwów 1925.

⁴ M. Holubets, *Vidkryttia serednovichnykh freskiv u Virmenskomu sobori u Lvovi*, „Stara Ukraina” [Lviv] 1925, chys. 7/10, s. 113–126; M. Holubets, *Zahublene zveno (z nahody vidkryttia vizantiiskykh freskiv u Lvovi)*, „Dilo” [Lviv] 1925, 14 cherv. (chys. 129), s. 2.

⁵ B. Janusz, *Odkrycie fresków średniowiecznych w katedrze ormiańskiej*, „Słowo Polskie” [Lwów] 1925, 15 czerwca, nr 161, s. 6; 17 czerwca, nr 163, s. 6; B. Janusz, *O restauracji katedry ormiańskiej*, „Wiadomości Konserwatorskie” [Lwów] 1925, nr 7, s. 186–191; B. Janusz, *Doniosłe odkrycia w katedrze ormiańskiej*, „Wywiad Codzienny” [Lwów] 1926, 15 listopada, nr 23, s. 4.

⁶ V. Peshchanskyi, P. Kholodnyi, *Tekhnika malovyv Virmenskoho soboru u Lvovi*, „Stara Ukraina” [Lviv] 1925, chys. 7–10, s. 126.

⁷ H. Zbierzchowski, *Odkrycia w katedrze ormiańskiej we Lwowie*, „Ilustrowany Kurjer Codzienny” [Kraków] 1925, 24 lipca, nr 201, s. 6–7.

(1927 р.)⁸, Яцека Хржонщевського (2001 р.)⁹, Юрія Смірнова (2002 р.)¹⁰, Йоанни Волянської (2010 р.)¹¹, Андрія Содомори, Маркіяна Домбровського і Андрія Кіся (2008 р.)¹². Проблематика Вірменського собору особливе місце займала у житті, діяльності та наукових працях його настоятеля у 1922–1939 рр. Діонізія Каєтановича¹³. Дотичних питань вірменознавства торкалися у своїх дослідницьких пошуках сучасні українські, вірменські та польські історики: Ярослав Дашкевич¹⁴, Самвел Азізян¹⁵, Анджей Земба¹⁶.

Здійснені реставраційні роботи викликали гостру необхідність появи друкованого видання, яке б зафіксувало на своїх сторінках актуальний стан усього архітектурного ансамблю Вірменського кафедрального собору й популяризувало серед широкої львівської громадськості та туристів з різних країн світу, серед них і з Вірменії, вірменську релігійну святиню та її мистецьке надбання. Ним став путівник «Вірменська кафедра та її оточення» (1926 р.) пера Діонізія Каєтановича. У цьому контексті доконечно пролити світло на персоналію творця першого у путівниковій традиції Львова путівника Вірменським собором та основні моменти його життя й діяльності.

Д. Каєтанович (іл. 1) народився 8 квітня 1878 р. у селі Тишківці (тепер – Городенківського р-ну Івано-Франківської області) у вірмено-українській сім'ї. Його мати – Марія Заячківська, – походила з української греко-католицької родини. Після закінчення народної школи у рідному селі він продовжив навчання у Львові (у вірменському виховному закладі

⁸ A. Howhanian, *O restauracji naszej katedry*, „Posłaniec św. Grzegorza” [Lwów] 1927, lipiec-sierpień, nr 2/3, s. 7–10; A. Howhanian, *Nowa polichromja katedry ormiańskiej*, „Posłaniec św. Grzegorza” [Lwów] 1927, październik-listopad, nr 5/6, s. 26–30.

⁹ J. Chrzęszczewski, *Historia katedry ormiańskiej we Lwowie*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” [Kraków] 2001, nr 26/27, s. 3–54.

¹⁰ J. Smirnow, *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje archidiecezji ormiańskiej lwowskiej*, Lwów; Przemysł 2002; J. Smirnow, *Historia odkrycia i badań w katedrze ormiańskiej we Lwowie*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” [Kraków] 2000, nr 23, s. 24–35.

¹¹ J. Wolańska, *Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938. Przemiany architektoniczne i dekoracja wnętrza*, Warszawa 2010.

¹² A. Sodomora, M. Dombrowskyi, A. Kis, *Anno Domini. Roku Bozhoho: latynski napysy Lvova*, Lviv 2008, s. 206–213.

¹³ [D. Kajetanowicz], *Odnowienie i rekonstrukcja Katedry Ormiańskiej we Lwowie*, Lwów 1908.

¹⁴ Ya. R. Dashkevych, *Bohdan Yanush yak virmenoznavets*. Dashkevych Ya., Postati: narysy pro diiachiv istorii, polityky, kultury, 2-he vyd., vypravl. i dop., Lviv 2007, s. 450–451.

¹⁵ S. Azizian, *Mizhnatsionalni vidnosyny v Zakhidni Ukraini: halytski virmeny i holokost (1941–1944 rr.)*, „Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy”, Kyiv 2010, vyp. 46, s. 233–244.

¹⁶ A. Zięba, *Bohdan Janusz albo Astwadžadur Howhanian: żywot lwowskiego miłośnika historii Ormian polskich*, „Lehahayer. Czasopismo, poświęcone dziejom Ormian polskich”, Kraków 2015, nr 3, s. 133–176.

ім. Ю. Торосевича та одночасно у III львівській гімназії). У 1896 році Діонізій вступив до монашого згромадження францисканців-реформатів і служив у монастирях Західної Галичини (Величка, Ярослав, Краків). У 1903 році архієпископ Львівський римо-католицької церкви Ю. Більчевський здійснив його рукоположення у сан священника. В 1906 р. Кастанович був переведений до Львівської вірмено-католицької архієпархії. Тут обіймав посади кафедрального вікарія, префекта бурси ім. Ю. Торосевича і катехита жіночої школи при монастирі вірменських бенедиктинок. 1 грудня 1910 р. Кастанович прийняв вірмено-католицький обряд і до 1922 р. займав посаду адміністратора і пароха вірмено-католицької парафії у Снятині. З 1922 р. – парох кафедральної парафії Львівського деканату, а згодом – помічник вірменського архієпископа Ю. Теодоровича, директор вірменського побожного банку «Mons Pius». У 1927 р. Д. Кастанович заснував вірменське періодичне видання «Posłaniec św. Grzegorza» і був його головним редактором до 1934 р. Він є автором видань культурно-релігійної тематики: «Відновлення та реконструкція Вірменської катедрі у Львові» (1908 р.), «На історичному шляху» (1920 р.), «Коли Христос народився: польська шопка в 4 актах» (1922 р.), «Вірменська катедра та її оточення» (видання 1926 р.; 1930 р.; 1931 р.), «Служба Божа вірменського обряду: підручник літургії» (1927 р.), «Святі Дари в вірменському обряді» (1938 р.). Дописував до часописів «Wiek Nowy», «Posłaniec św. Grzegorza», «Gregoriana» та ін. Як нотує адресарій Львова 1926 р., Д. Кастанович проживав на території комплексу Вірменського архікатедрального собору на вул. Вірменській, б. 13¹⁷.

Після смерті Ю. Теодоровича у 1938 р. Діонізій Кастанович став адміністратором Львівської вірмено-католицької архієпархії і залишався на цій посаді усі роки Другої світової війни. Він був репресований і німецькою, і радянською окупаційними владами: заарештований органами НКВС 26 листопада 1945 р., а з 1946 р. – в'язень сталінського ГУЛАГу, засуджений до 10 років таборів, де виконував обов'язки душпастиря для ув'язнених греко-католиків. Незадовго до звільнення (18 листопада 1954 р.) він помер за нез'ясованих обставин у селищі Абезь Комі АРСР. Реабілітований посмертно 10 серпня 1994 р. Місце поховання Д. Кастановича залишилось невідомим¹⁸.

Зміст першого видання путівника 1926 р. (іл. 2)¹⁹, що містить чотири ілюстрації, формують шість невеликих за обсягом розділів: «Катедра»

¹⁷ M. Sonnenschein, *Lwowski skorowidz adresowy mieszkańców oraz handlu i przemysłu król. stoł. miasta Lwowa*, Lwów 1926, s. 176.

¹⁸ Yu. Smirnov, *Kajetanowych Dyonysii*, *Entsyklopediia Lvova*, Lviv 2010, t. 3, s. 19–21; I. Melnyk, *Lvivske Seredmistia: vsi vulytsi, ploshchi, khramy y kamianytsi*, Lviv 2011, s. 228–229.

¹⁹ X. D. Kajetanowicz, *Katedra ormiańska we Lwowie i jej otoczenie: (przewodnik)*, Lwów 1926.

(Найстарша частина; Середня частина; Найновіша частина); «Південний дитинець» (Кружганок; Грот Христа Розп'ятого; Давній цвинтар); «Дзвінниця»; «Східний дитинець (св. Христофора)»; «Північний дитинець»; «Захристія і скарбниця» (Ікони; Реліквії; Євангелії; Портрети).

У першому розділі автор веде оповідь від початку закладення костелу Успіння Пресвятої Богородиці у 1370 р. (найстарша частина), до якого згодом були добудовані середня та найновіша частини, кожна у різний історичний період і у різному стилі; усі разом вони, на думку Кастановича, творять гармонійну цілісність. Найстарша частина займає місце від апсиди до амвону й збудована на зразок старої катедрі в Ані (столиці давньої Вірменії); її творцем вважається архітектор Дорхе, ототожнений середньовічними хроністами з німецьким Дорінгом. На початку XVIII ст., у часи панування бароко, Вірменській катедрі надано барокового характеру, що виявилось у зовнішньому і внутрішньому тинькуванні її стін та облаштуванні віктарів, амвону і трону архієпископа. Ця реконструкція була виконана у 1723 р. коштом Кшиштофа Августиновича, брата тогочасного владики, а її наслідки було усунуто щойно починаючи з 1908 р. під час тривалої ґрунтової реставрації, коли було відкрито первісні фрески (поліхромія) та різьбу. Середню частину собору, що була збудована 1630 р. у стилі Ренесансу, творить каплиця Святих Дарів із розписами Яна Генрика Розена 1926 р. («Благовіщення Найсвятішої Діви Марії», «Усікновення голови св. Івана Хрестителя», «Жертва Авраама», «Похорон св. Оділона», «Святий Ідзі», «Смерть св. Катерини Олександрійської», «Сім дарів Святого Духа»). У 1908 р. архітектор Францішек Мончинський продовжив катедру в напрямку вул. Краківської і відкрив з цієї сторони головний вхід; у зв'язку з цим було добудовано до ренесансової частини храму найновішу модерну частину за зразками старої вірменської (сасанідської) та східної ранньохристиянської архітектури.

У другому розділі йдеться про південний дитинець архітектурного комплексу, до якого входили кружганок, грот Христа Розп'ятого і давній цвинтар, на якому збереглися надгробні плити XIV–XVIII ст. знаних вірменських родин (Августиновичів, Абрагамовичів, Бернатовичів, Миколаєвичів, Пірамовичів, Стецькевичів, Шимоновичів, Торосевичів та інших) з польськими, вірменськими та латинськими написами, що мають велику історичну цінність.

В ансамбль Вірменського собору входила вежа-дзвінниця над входом на подвір'я, збудована архітектором Петром Красовським у 1571 р. на кошти багатого міщанина Андрія з Кафи, опису якої присвячено третій розділ путівника.

Наступний четвертий розділ проливає світло на облаштування Східного дитинця, центральною фігурою якого є декоративна колона з постаттю

св. Христофора (1726 р.), що стоїть на подвір'ї навпроти апсид. Вона споруджена на честь мецената Христофора Августиновича, який власним коштом відновив собор у 1723 р.

Північний дитинець – об'єкт розгляду п'ятого розділу путівника Вірменським собором, на території якого теж ховали померлих. Тут збереглися надгробні плити, а також різьблені в камені фігури на зовнішній стіні захристії (Ісус Христос зі св. Томою, св. Софія з доньками).

Захристія і скарбниця з іконами, реліквіями, Євангеліями та портретами, описані у шостому розділі видання. До найстарших ікон належать Язловецька Матір Божа (1424 р.), чудотворний вітварний образ св. Григорія, хрестителя Вірменії (1670 р.), Найсвятішої Трійці (XVIII ст.).

У прикінцевому додатку Каєтанович наводить стислу інформацію про давні неіснуючі вірменські костели Львова (св. Анни, св. Якуба Ніссібенського, св. Хреста) і згадує про дві сучасні йому каплиці (на Личакові і на Вульці).

Відомий історик та дослідник минувшини Львова Богдан Януш у газеті «Wywiad Codzienny»²⁰ дав високу оцінку історичній праці Каєтановича, що «відзначається надзвичайною ясністю та систематичністю викладу, завдяки чому є досконалим путівником усіма закутками давньої святині, найціннішої перлини львівської архітектури, добре знаної в усьому світі». Не дивлячись на незначні огріхи, зауважені рецензентом, він все ж вважає путівник Д. Каєтановича значним внеском в історичну літературу міста.

Невеликий відгук на працю Д. Каєтановича залишив вірменський культурно-громадський діяч, журналіст часопису «Posłaniec św. Grzegorza» Станіслав Донігевич, який заховався під криптонімом С. Д.²¹ Він оцінив путівник Вірменським собором як надзвичайно старанно опрацьований й такий, що чимало прислужиться прихильникам історичних пам'яток Львова. У цьому контексті рецензент звернув увагу на наступний факт: серед іншого книжка інформує громадськість, що сучасна військова каплиця, розташована між вулицею Місіонерською й однойменною площею, є давнім вірменським костелом св. Хреста, збудованим 1629 р. Ісааком Агопсовичем.

Друге видання від 1930 р.²², що містить уже 25 ілюстрацій, розширене трьома новими розділами: «Монастир вірменських бенедиктинок», «Mons Pius» та «Науковий заклад ім. Ю. Торосевича».

У першому з них йдеться про монастир сестер-бенедиктинок, заснований у 1682 р., у приміщенні якого знаходилася приватна семикласна

²⁰ [Bohdan Janusz], Nauka, „Wywiad Codzienny” [Lwów] 1926, 23 listopada (nr 29), s. 7.

²¹ [Stanisław Donigiewicz], *Z piśmiennictwa*, „Posłaniec św. Grzegorza” [Lwów] 1927, czerwiec, nr 1, s. 16.

²² X. D. Kajetanowicz, *Katedra ormiańska i jej otoczenie: (przewodnik)*, wyd. 2, rozszerz., Lwów 1930.

жіноча школа, а з 1928 р. паралельно й вірменська гімназія. 1881 р. поблизу монастиря була встановлена статуя Матері Божої роботи майстра Томаша Дикаса, колишнього вихованця Наукового закладу ім. Ю. Торосевича. «Mons Pius», якому присвячено наступний розділ путівника, – фінансова інституція, заснована братством св. Григорія на початку XVI ст. Завданням банку була допомога вірменам, що потрапили у фінансову скруту, виділяючи їм позики під невеликий відсоток і заставу майна. Банківським капіталом керували провізори, які використовували отримані проценти на харитативні цілі, зазначені у статуті установи. Австрійський уряд об'єднав усі майнові внески банку у провінції в один заставний банк, який залишався під опікою вірменського архієпископа та трьох світських кураторів з середовища впливових львівських міщан вірменського походження. У комплекс Вірменського собору входив і Науковий заклад ім. Ю. Торосевича, інформацію про який розміщено у однойменному розділі. Він розташовувався на вул. Скарбківській, 21 і був заснований у 1865 р. доктором медицини Юзефом Торосевичем – відомим меценатом. Спочатку заклад, яким опікувався діючий архієпископ, безоплатно навчав 20 вихованців, а згодом їх кількість подвоїлася.

Вихід у світ другого видання путівника Д. Кастановича не залишився без уваги тогочасної літературно-наукової критики. Варшавський краєзнавчий часопис «Ziemia» у рубриці «З літератури» відгукнувся розлогою позитивною рецензією²³, у якій охарактеризував комплекс Вірменського собору як «уламок чудово збереженого старого Львова, відомості про який практично не зустрічаються у путівниках містом». Тим вагомішою, на думку рецензента, є поява книжки з описом усіх вірменських пам'яток: костельних дитинців з надгробними плитами, дзвіницею, монастирем сестер-бенедиктинок, банком «Mons Pius» і Науковим закладом ім. Ю. Торосевича, а також перебігу новітніх реставраційних робіт святині, починаючи з 1908 р. (з перервою на Першу світову війну) і до часу появи путівника. Автор рецензії – Володимир Фішер, – що сховався під криптонімом W. F., дійшов цілком закономірного висновку, що путівник прислужиться не лише гостям Львова, а й місцевим мешканцям, яким пригадає цінність пам'ятки, на яку зверталось замало уваги.

Задля популяризації вірменської культурної спадщини в Європі друге видання путівника у 1931 р. було перекладено французькою мовою²⁴ (іл. 3) зусиллями подружжя Кеупрулян – д-ра музикології Броніслави та викладача вірменської мови у Львівському університеті Гарапета.

²³ [Włodzimierz Fischer], *Z piśmiennictwa*, „Ziemia” [Warszawa] 1931, 1–15 lipca, nr 8/10, s. 190.

²⁴ D. Kajetanowicz, *La cathédrale arménienne de Lwów et son entourage: guide / polonaise traduit par B[ronisława] et G[arabed] Keuprulian*, d'après la 2-e éd., Lwów 1931.

Воно було видано накладом часопису «*Posłaniec św. Grzegorza*» й мало ідентичний зміст з польським виданням 1930 р. лише з додатком 15 ілюстрацій та світлиною архієпископа Юзефа Теодоровича.

З 1946 р. храм був закритий для вірян і богослужіння тут не відбувалися. Лише 19 травня 2003 р. католикос усіх вірмен Гарегін II урочисто освятив і відкрив древній собор Успіння Пресвятої Богородиці, головний храм Вірменської Апостольської Церкви в Україні²⁵.

Путівник Діонізія Кастановича 1926 р. Вірменським кафедральним собором у Львові, що своїми витокami сягає XIV ст. і належить до найзначніших архітектурних пам'яток міста. Це – перший путівник, спеціально присвячений цьому історико-архітектурного комплексу, хоча загалом традиція видання путівників сакральними пам'ятками на львівському ґрунті усталилась ще 1876 р. У путівнику детально описано історію Вірменського собору, його внутрішню архітектурну пишноту та весь ансамбль архітектурних споруд, що примикають до нього (цвинтар, дзвінниця, монастир вірменських сестер-бенедиктинок, банк «*Mons Pius*» і Науковий заклад ім. Ю. Горосевича). Особлива увага у ньому приділена реставраційному процесу у соборі початку ХХ ст., а саме – єдиному стилістичному й колористичному оздобленню відомих тогочасних митців, – мозаїці Ю. Мегофера 1912–1913 рр. та фрескам і вітражам Я. Г. Розена 1925–1928 рр., що завдяки сецесійній трансформації старого вірменського мистецтва надали будівлі та її інтер'єрам виразних ознак стилю модерн.

На своїх сторінках видання зафіксувало актуальний стан усього архітектурного ансамблю Вірменського кафедрального собору у 1920-х рр. й популяризувало серед широкої львівської громадськості та туристів з різних країн світу, зокрема й з Вірменії, вірменську релігійну святиню та її мистецьке оздоблення. Популярність путівника Д. Кастановича на книжковому ринку засвідчує два його перевидання (польською мовою 1930 р. і французькою мовою 1931 р.), а також поява фахових рецензій не лише у львівській, а й краківській та варшавській пресі.

Bibliografia

Wydawnictwa źródłowe i opracowania

Arkhitektura Lvova. Chas i styli XIII–XXI st. / uporiad. i nauk. red. Yu. Biriulov, Lviv 2008.

Azizian S., *Mizhnatsionalni vidnosyny v Zakhidni Ukraini: halytski virmeny i holokost (1941–1944 rr.)*, “Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I.F. Kurasa NAN Ukrainy”, Kyiv 2010, vyp. 46, s. 233–244.

²⁵ I. Sanduliak, *Osviachennia Virmenskoho soboru*, „Postup” [Lviv] 2003, 20 trav. (nr 79), s. 1.

- Chrzęszczewski J., *Historia katedry ormiańskiej we Lwowie*, “Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”, Kraków 2001, nr 26/27, s. 3–54.
- Dashkevych Ya. R., *Bohdan Yanush yak virmenoznavets*, Dashkevych Ya., Postati: narysy pro diiachiv istorii, polityky, kultury, 2-he vyd., vypravl. i dop., Lviv 2007, s. 450–451.
- [Donigiewicz Stanisław], *Z piśmiennictwa*, “Posłaniec św. Grzegorza” [Lwów] 1927, czerwiec (nr 1), s. 16.
- [Fischer Włodzimierz], *Z piśmiennictwa*, “Ziemia” [Warszawa] 1931, 1–15 lipca (nr 8/10), s. 190.
- Holubets M., *Vidkryttia serednovichnykh freskiv u Virmenskomu sobori u Lvovi*, “Stara Ukraina” [Lviv] 1925, chys. 7/10, s. 113–126.
- Holubets M., *Zahublene zveno (z nahody vidkryttia vizantiiskyykh freskiv u Lvovi)*, “Dilo” [Lviv] 1925, 14 cherv. (chys. 129), s. 2.
- Howhanian A., *Nova polichromja katedry ormiańskiej*, “Posłaniec św. Grzegorza” [Lwów] 1927, październik-listopad (nr 5/6), s. 26–30.
- Howhanian A., *O restauracji naszej katedry*, “Posłaniec św. Grzegorza” [Lwów] 1927, lipiec-sierpień (nr 2/3), s. 7–10.
- Janusz B., *Doniosle odkrycia w katedrze ormiańskiej*, “Wywiad Codzienny” [Lwów] 1926, 15 listopada (nr 23), s. 4.
- Janusz B., *O restauracji katedry ormiańskiej*, “Wiadomości Konserwatorskie” [Lwów] 1925, nr 7, s. 186–191.
- Janusz B., *Odkrycie fresków średniowiecznych w katedrze ormiańskiej*, “Słowo Polskie” [Lwów] 1925, 15 czerwca (nr 161), s. 6; 17 czerwca (nr 163), s. 6.
- [Janusz Bohdan], *Nauka*, “Wywiad Codzienny” [Lwów] 1926, 23 listopada (nr 29), s. 7.
- Kajetanowicz X. D., *Katedra ormiańska we Lwowie i jej otoczenie: (przewodnik)*, Lwów 1926.
- Kajetanowicz X. D., *Katedra ormiańska i jej otoczenie: (przewodnik)*, wyd. 2, rozszerz., Lwów 1930.
- Kajetanowicz D., *La cathédrale arménienne de Lwów et son entourage: guide / polonaise traduit par B[ronisława] et G[arabed] Keuprulian, d’après la 2-e éd.*, Lwów 1931.
- [Kajetanowicz D.], *Odnovienie i rekonstrukcja Katedry Ormiańskiej we Lwowie*, Lwów 1908.
- Melnyk I., *Lvivske Seredmistia: vsi vulytsi, ploshchi, khramy y kamianytsi*, Lviv 2011.
- Peshchanskyi V., Kholodnyi P., *Tekhnika malovyl Virmenskoho soboru u Lvovi*, “Stara Ukraina” [Lviv] 1925, chys. 7–10, s. 126.
- Piotrowski J., *Katedra Ormiańska we Lwowie w świetle restauracji i ostatnich odkryć*, Lwów 1925.
- Sanduliak I., *Osviachennia Virmenskoho soboru*, “Postup” [Lviv] 2003, 20 trav. (nr 79), s. 1.
- Smirnow J., *Historia odkrycia i badań w katedrze ormiańskiej we Lwowie*, “Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”, Kraków 2000, nr 23, s. 24–35.
- Smirnow J., *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje archidiecezji ormiańskiej lwowskiej*, Lwów; Przemyśl 2002.
- Smirnov Yu., *Kaietanovykh Dyonyssii*, Entsyklopediia Lvova, Lviv 2010, t. 3, s. 19–21.
- Sodomora A., Dombrovskiy M., Kis A., *Anno Domini. Roku Bozhoho: latynski napysy Lvova*, Lviv 2008.
- Sonnenschein M., *Lwowski skorowidz adresowy mieszkanców oraz handlu i przemysłu król. stol. miasta Lwowa*, Lwów 1926.
- Vuitsyk V., *Derzhavnyi istoryko-arkhitekturnyi zapovidnyk u Lvovi*, Lviv 1991.
- Wolańska J., *Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938. Przemiany architektoniczne i dekoracja wnętrza*, Warszawa 2010.
- Zbierchowski H., *Odkrycia w katedrze ormiańskiej we Lwowie*, “Ilustrowany Kurjer Codzienny” [Kraków] 1925, 24 lipca (nr 201), s. 6–7.

Zięba A., *Bohdan Janusz albo Astwadzadur Howhanian: żywot lwowskiego miłośnika historii Ormian polskich*, "Lehahayer. Czasopismo poświęcone dziejom Ormian polskich", Kraków 2015, nr 3, s. 133–176.

Żyła W., *Katedra Ormiańska we Lwowie*, Kraków 1919.

One sketch of Lviv's sacred heritage: Dionizy Kajetanowicz's guide to the Armenian Cathedral

Summary

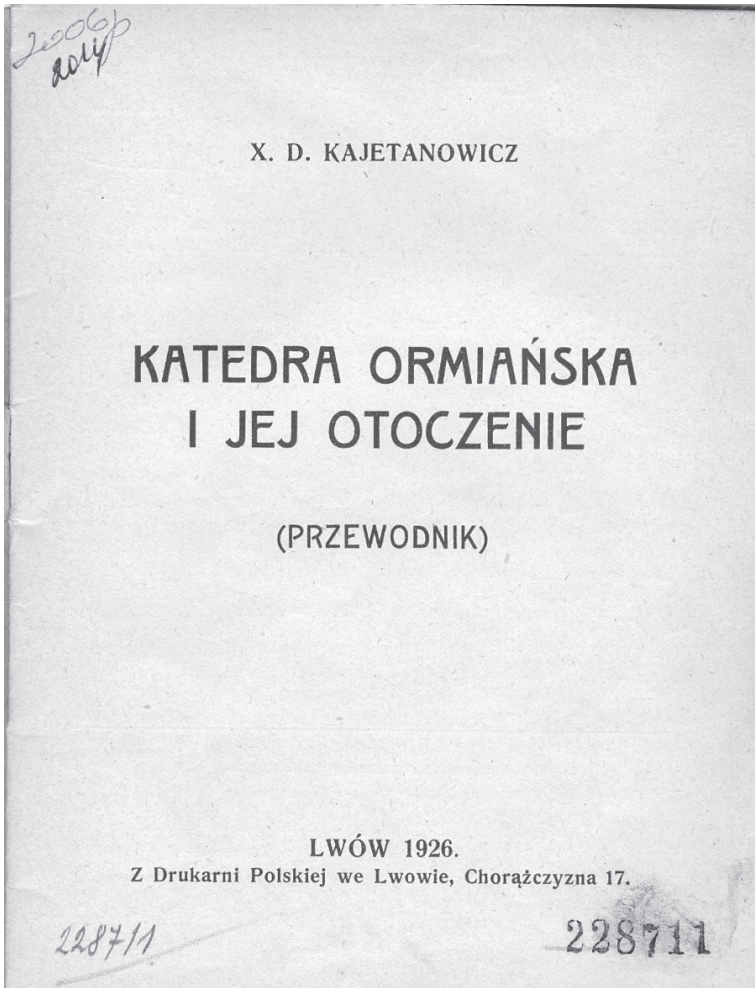
The article analyzes the content of the first guidebook in Galicia about the Armenian Cathedral in Lviv, dating back to the 14th century (1926), written by Dionizy Kajetanowicz. It provides a detailed description of the cathedral's history, architecture, interiors, and the surrounding architectural complex, including the cemetery, bell tower, Armenian Benedictine convent, 'Mons Pius' bank, and the Yu. Torosiewicz Scientific Institute. The guidebook was reissued twice, in Polish in 1930 and in French in 1931.

Keywords: guidebook, Armenian Cathedral, D. Kajetanowicz, sacral monuments, Lviv

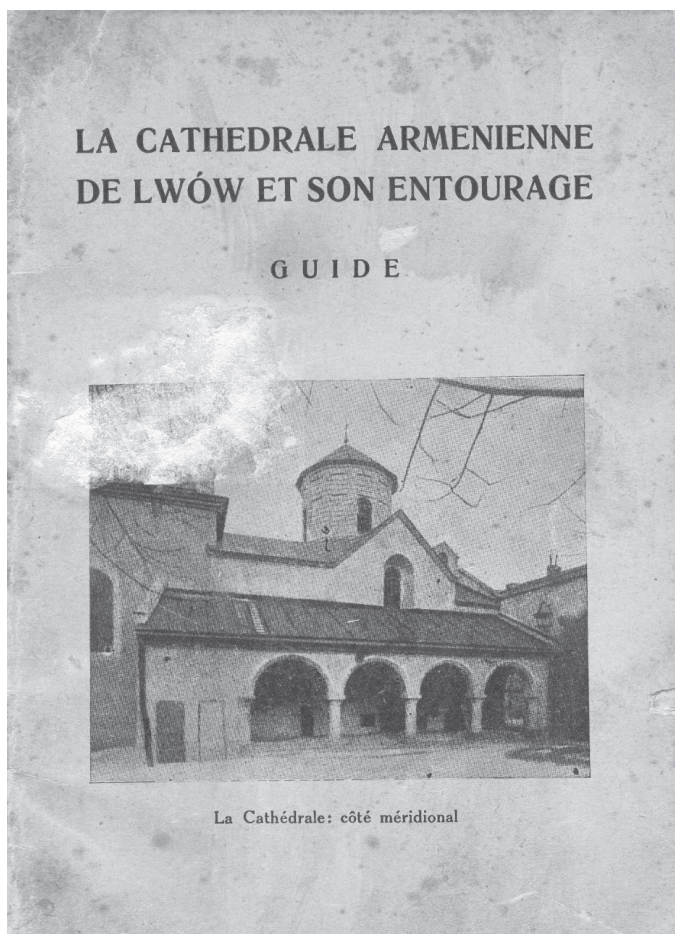
Додаток



Іл. Діонізій Кастанович (1878–1954).



Іл. Титульний аркуш путівника Д. Кастановича
“Вірменська катедра та її оточення” (Львів, 1926).



**Іл. Обкладинка путівника Д. Кастановича
французькою мовою (Львів, 1931)**

**ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE,
NOTY O KSIĄŻKACH**



Piotr Olechowski

ORCID: 0000-0003-4108-2682

(Ośrodek Badań nad Totalitaryzmami Instytutu Pileckiego w Warszawie/Instytut Strat Wojennych im. Jana Karskiego w Warszawie, Polska)

„Polacy w Stanisławowie” w ujęciu Petra Hawrylyszyna, czyli kilka uwag o książce *Поляки у Станиславові*, Брустури 2022, 208 ss.

Uwagi wstępne

Niezwykle rzadko zdarza się, aby tematyka związana wyłącznie z ludnością polską na terenie Galicji Wschodniej stała się przedmiotem zainteresowań badaczy ukraińskich. Zazwyczaj bowiem tamtejsi historycy koncentrują się przede wszystkim na dziejach własnego narodu na przedmiotowym obszarze, nierzadko umniejszając (lub całkowicie pomijając) rolę Polaków (a także Żydów i innych narodów) w historii regionu.

W ostatnim czasie zauważamy jednak stopniowe (choć nadal dość powolne) odchodzenie od powyższej tendencji na rzecz publikacji ukazujących przeszłość Galicji Wschodniej w sposób nietendancyjny. W tym duchu utrzymana została również kolejna książka autorstwa Petra Hawrylyszyna – historyka młodego pokolenia z Iwano-Frankiwska, związanego z tamtejszym Przykarpackim Narodowym Uniwersytetem im. Wasyla Stefanyka. Jak zaznacza sam autor, impulsem do napisania przedmiotowej książki stała się zasłyszana rozmowa na ulicznym bazarze księgarskim, podczas której sprzedawca na pytanie przechodnia o opracowanie dotyczące kościołów rzymskokatolickich w Iwano-Frankiwsku (dawnym Stanisławowie), odpowiedział: „nie ma, bo jeszcze do tego nie dojrzeliśmy”¹. W ten sposób Hawrylyszyn postanowił podjąć próbę

¹ П. Гаврилишин, *Поляки у Станиславові*, Брустури 2022, s. 9–10.

wypełnienia powyższej luki w ukraińskiej historiografii. Nie ograniczył się jednak do prezentacji wyłącznie historii miejskich świątyń obrządku łacińskiego, lecz przedstawił również życiorysy wybranych osób narodowości polskiej, związanych w przeszłości z regionem. Książka ma zatem charakter popularnonaukowy, niemniej zastosowane zostały w niej elementy świadczące o badawczym podejściu autora (wykorzystanie materiałów źródłowych, prasy, a także opracowań w różnych językach). Warto dodać, że książka Hawrylyszna jest już kolejną publikacją tego autora traktującą o historii szeroko pojętej ziemi stanisławowskiej². Od wcześniejszych opracowań odróżnia ją jednak fakt, że tym razem napisał ją samodzielnie, bez udziału innych historyków.

Struktura książki

Recenzowane opracowanie składa się z dwóch zasadniczych części (*Dawne i obecne kościoły rzymskokatolickie Stanisławowa/Iwano-Frankiwska oraz Znani Polacy, związani ze Stanisławowem/Iwano-Frankiwskiem*), poprzedzonych przedmową autora. Na końcu książki zamieszczono natomiast artykuł P. Hawrylyszna napisany wspólnie z Romanem Czorneńkim, opublikowany już wcześniej jako rozdział w zbiorowej monografii poświęconej dziejom Stanisławowa i regionu³. Tekst ten dotyczy deportacji ludności polskiej z obszaru ziemi stanisławowskiej w latach 1944–1946, zaś jego powtórna publikacja – zdaniem autora – miała na celu ukazanie faktycznie końcowej cezury zamieszkiwania badanego terenu przez Polaków (po 1946 r. pozostało niespełna 1000 osób narodowości polskiej w całym ówczesnym obwodzie stanisławskim – od 1962 r. iwano-frankiwskim). Można było się jednak zastanowić nad sensem powtórnej publikacji (bez jakichkolwiek zmian) tekstu ogłoszonego drukiem już wcześniej w innym opracowaniu. Znacznie lepszym zabiegiem byłoby w mojej opinii podanie najistotniejszych informacji i odesłanie czytelnika do pierwotnej publikacji.

² Dotychczas ukazały się: П. Гаврилишин, Р. Чорненський, *Станиславів: віднайдені історії*, Брустури 2020; tychże, *Станиславівщина: віднайдені історії*, Брустури 2022. Szerzej na temat obu pozycji zob. P. Olechowski, *Ważny krok w przywracaniu pamięci o mieście, którego już nie ma, czyli rzecz o stanisławowskich „historiach odnalezionych” przez Petra Hawrylyszna i Romana Czorneńskiego w książce „Stanisławiw. Widnaideni istorji”*, Brusturi 2020, 256 ss., „Galicja. Studia i materiały” 2021, nr 7, s. 453–460; tenże, „*Odnalezione historie” z ziemi stanisławowskiej, czyli kilka uwag o kolejnej książce Petra Hawrylyszna i Romana Czorneńskiego „Stanislawiwszczyna. Widnaideni istorji*”, Brustury 2022, 176 ss., „Galicja. Studia i materiały” 2022, nr 8, s. 424–430.

³ П. Гаврилишин, Р. Чорненський, *Депортація польського населення міста Станіслава у 1944–1946 рр.* [w:] *Wojna zmieniła wszystko. Stanisławów i Ziemia Stanisławowska w dobie wojny, okupacji i „wyzwolenia” (1939–1945)*, t. II: *Administracja – Kultura*, Warszawa–Iwano-Frankiwsk 2019, s. 107–137.

W zakresie chronologicznym książka obejmuje kilka stuleci, aczkolwiek główny nacisk położony został na okres galicyjski i lata międzywojenne w dziejach regionu. Z oczywistych względów autor wykracza niekiedy również poza okres II wojny światowej, doprowadzając narrację do czasów współczesnych.

W „przedmowie” Hawrylyszyn przedstawia główne założenia i cele, jakie przyświecały mu podczas prac nad książką. Co istotne (w porównaniu do wcześniejszych prac), tym razem stosuje prawidłowe nazewnictwo w odniesieniu do poszczególnych epok (np. w XVII w. trafnie nazywa mieszkańców regionu Rusinami, a nie Ukraińcami). Niezbyt fortunnie sformułował jednak zdanie dotyczące ludności polskiej na ziemi stanisławowskiej, pisząc, że „pojawienie się Polaków w Stanisławowie [...] wynikało ze zdobycia przez polską koronę Galicji w drugiej połowie XIV stulecia”⁴. Trudno bowiem, aby Polacy pojawili się wtedy w mieście, skoro powstało ono niemal 300 lat później (w 1662 r.).

Ponadto we wprowadzeniu do tematyki P. Hawrylyszyn kreśli zarys dziejów ludności polskiej w regionie. Nie zawsze jest w tym jednak precyzyjny. Przykładowo, na s. 6–7 podaje, jakoby ostatni wyjazd Polaków z przedmiotowego obszaru odbył się w 1956 r. (w ramach „drugiej repatriacji”, dającej byłym obywatelom II Rzeczypospolitej możliwość wyjazdu do PRL). Tymczasem faktycznie proces „drugiej repatriacji” trwał kilka lat (1955–1959)⁵, stąd też bardziej uzasadnione byłoby podanie tego przedziału czasowego aniżeli zaledwie jednego roku.

Drobne pomyłki można również zauważyć w zakresie datowania istotnych wydarzeń po II wojnie światowej w życiu nielicznej już wówczas polskiej społeczności miasta. Otóż, polskojęzyczna szkoła średnia nr 7 im. Adama Mickiewicza w ówczesnym Stanisławie (nazwa miasta w latach 1944–1962) jako samodzielna placówka edukacyjna z polskim językiem wykładowym przetrwała do 1957 r., a nie do 1958 r., jak podaje Hawrylyszyn⁶. Natomiast ostatnia rzymskokatolicka parafia w mieście istniała aż do 1961 r., a nie do 1958 r., jak napisał autor⁷.

⁴ П. Гаврилишин, *Поляки у Станиславові...*, s. 4.

⁵ Szerzej na ten temat zob. m.in.: J. Siedlecki, *Polacy w ZSRR 1934–1983 w świetle społeczności międzynarodowej*, Londyn 1983, s. 111; M. Ruchniewicz, *Tzw. repatriacja ludności polskiej z ZSRR w latach 1955–1959*, „Dzieje Najnowsze” 1999, nr 2, s. 171–177; też, *Repatriacja ludności polskiej z ZSRR latach 1955–59*, Warszawa 2000, s. 47–48; J. Czerniakiewicz, *Przemieszczenia ludności polskiej z ZSRR 1944–1959*, Warszawa 2007, s. 63–72; S. Stępień, *Przedmowa [w:] Polacy na Ukrainie. Zbiór dokumentów, cz. 3: Lata 1945–1991*, t. II, Przemyśl 2017, s. 7–50.

⁶ Chcąc być precyzyjnym – w roku szkolnym 1957/1958 w placówce wykładano już niemal wyłącznie w języku ukraińskim, jedynie ostatniej klasie pozwolono dokończyć dziesięcioletni cykl nauczania po polsku. Zob. D. Stefanko, O. Riszko, *Dwa światy*, <https://kuriergalicyjski.com/dwa-swiaty/> [dostęp 13.12.2022].

⁷ M. Skowryra, *Kościół rzymskokatolicki na terenie obwodu stanisławowskiego w latach 1945–1991*, cz. 2, „Nowy Kurier Galicyjski” 2021, nr 10 (31 maja – 14 czerwca), s. 14–15.

Treść rozdziałów

Jak słusznie zauważył P. Hawrylyszyn, w okresie galicyjskim (a także w latach międzywojennych), obrządek rzymskokatolicki na ziemi stanisławowskiej (i w całej Galicji Wschodniej, jak również na Wołyniu) w naturalny sposób utożsamiany był przede wszystkim z ludnością polską. Pewne wyjątki można było co prawda obserwować na obszarach wiejskich, kiedy to wyznawcy obu obrządków (łacińskiego i unickiego) uczęszczali do kościołów lub cerkwi z racji znacznej odległości do własnej świątyni. Nie miało to jednak większego wpływu na ówczesne postrzeganie struktury ludności regionu (Polak – łącinik, Rusin/Ukrainiec – unita). Stąd też zupełnie zrozumiałe, że w książce dotyczącej Polaków w Stanisławowie spora część poświęcona została istniejącym w mieście świątyniom rzymskokatolickim (łącznie osiem obiektów w różnych okresach). Na marginesie trzeba jednak dodać, że współcześnie obrządek rzymskokatolicki na Ukrainie ma coraz mniej wspólnego z polską tradycją, kulturą i językiem, zaś zarówno działalność duszpasterska, jak i liturgia odbywają się przede wszystkim po ukraińsku.

Prezentację łacińskich kościołów dawnego Stanisławowa Hawrylyszyn rozpoczął od najważniejszego obiektu – kolegiaty Najświętszej Maryi Panny. Czytelnik otrzymuje sporą dawkę informacji na temat historii świątyni, ilości jej remontów, funkcjonowania parafii rzymskokatolickiej, a także zamknięcia obiektu i pozbawienia go funkcji sakralnych. Szczególnie interesująco autor przedstawia nieznaną dotąd losy szczątków rodu Potockich pochowanych w krypcie świątyni, które w okresie ZSRR przekazano studentom medycyny do badań laboratoryjnych. Dodajmy, że obecnie dawna kolegiata mieści siedzibę Muzeum Sztuki Przykarpackiej, co uniemożliwia zwrot obiektu na cele kultu religijnego, do jakich został przecież pierwotnie wzniesiony.

W dalszych partiach tej części pracy Hawrylyszyn zapoznaje czytelnika z dziejami nieistniejących współcześnie kościoła i klasztoru Trynitarzy, świątyni Jezuitów (obecnie greckokatolicka katedra, przekazana unitom jeszcze w XIX stuleciu, po kasacie zakonu), a także nowego kościoła i klasztoru Jezuitów przy ul. Grunwaldzkiej (po II wojnie światowej mieściły się w nim odpowiednio siedziba związków zawodowych i archiwum państwowego, obecnie zaś cały kompleks jest własnością Prawosławnej Cerkwi Ukrainy). Autor wyróżnił również dzieje kolegium jezuickiego według wspomnień Franciszka Karpińskiego, który pobierał tam naukę. Ostatnie zapisy dotyczące kościołów rzymskokatolickich Hawrylyszyn poświęcił najmłodszym (powstałym już w XX stuleciu) tego typu budowlom w przestrzeni miejskiej. Są to dawne świątynie Ave Maria (obecnie zbór ewangelicznych chrześcijan baptystów), św. Józefa (w tej chwili dom modlitwy chrześcijan wiary ewangelickiej), a także kościół Chrystusa

Króla, będący teraz jedyną rzymskokatolicką świątynią w Iwano-Frankiwsku. W odniesieniu do wspomnianych trzech obiektów autor zamieścił niezwykle interesujące fotografie i dokumenty z okresu radzieckiego, ukazujące zmienne koleje losu tych budynków.

Druga część recenzowanej książki poświęcona została wybranym postaciom narodowości polskiej związanym w przeszłości z ziemią stanisławowską. Hawrylyszyn dokonał w tym zakresie subiektywnego wyboru, do czego miał oczywiście pełne prawo. Niemniej, czytając poszczególne fragmenty, nie sposób uciec wrażeniu, iż ma się do czynienia z treścią o charakterze raczej popularnym (w odróżnieniu od części poświęconej kościołom). Ponadto nie wszystkie przytoczone przez autora postacie (łącznie 14) miały ścisły związek z ziemią stanisławowską i regionem (niekiedy zaledwie urodziły się na tym obszarze). Powstaje zatem pytanie, czy nie lepiej byłoby jednak skupić się na osobach narodowości polskiej faktycznie zasłużonych dla Stanisławowa i okolic (zwłaszcza że takich jednostek przecież nie brakowało).

W każdym razie, w tej części książki, czytelnik otrzymuje możliwość zapoznania się z życiorysami: Andrzeja Potockiego, Maurycego Gosławskiego, o. Sadoka Wincentego Barączka, Mieczysława Romanowskiego, Jana Lama, Mariana Antoniaka, Henryka Cepnika, Stanisława Sosabowskiego, Stefanii Skwarczyńskiej, Jerzego Kawalerowicza, Karoliny Lanckorońskiej, ks. Kazimierza Filipiaka, Czesława Chowańca oraz ks. Wojciecha Olszowskiego.

Ostatnia część pracy, jak już wspomniałem, dotyczy deportacji Polaków z ziemi stanisławowskiej w latach 1944–1946. Rozumiem, że autor, publikując ten tekst w książce, chciał niejako zamknąć nim okres wyraźnej obecności ludności polskiej w mieście i regionie. Stoję jednak na stanowisku, że nie powinien mimo wszystko po raz drugi publikować w całości tekstu ogłoszonego drukiem kilka lat wcześniej.

Uwagi szczegółowe

Lektura opracowania Petra Hawrylyszyna skłania w kilku przypadkach do wysunięcia pewnych uwag, a zarazem wprowadzenia poprawek wyjaśniających zawarte w książce nieścisłości. Kilku tego typu błędów autor dopuścił się już we wprowadzeniu do zasadniczej treści opracowania. Przykładowo, na s. 7, pisząc o odrodzeniu polskich organizacji i rzymskokatolickiej parafii pw. Chrystusa Króla w obecnym Iwano-Frankiwsku, należałoby dodać, że w jednej ze szkół średnich na terenie miasta realizowane jest pogłębione nauczanie języka polskiego (placówka ogólnokształcąca nr 3, mieszcząca się w dawnym gimnazjum Sióstr Urszulanek). Ponadto w mieście działa wiele prywatnych punktów nauczania języka polskiego, co dobitnie dowodzi popularności i zapotrzebowania

na tego rodzaju kursy wśród Ukraińców. Idąc dalej, w kilku miejscach książki (choćby na s. 8 i 23) Hawrylyszyn powieła błąd na temat daty zamknięcia jedynej w powojennym Stanisławie parafii rzymskokatolickiej (pisze o 1958 r. jako cezurze końcowej, tymczasem wspólnota działała jeszcze przez 3 lata – zlikwidowano ją ostatecznie dopiero w 1961 r., jako ostatnią w całym ówczesnym obwodzie stanisławskim)⁸.

Z kolei we fragmencie poświęconym stanisławowskiej kolegiacie Hawrylyszyn dopuszcza się dwóch pomyłek: po pierwsze, zapis o treści „w latach siedemdziesiątych część wyposażenia powróciła do kurii w Lubaczowie, a następnie została przekazana do kościołów ówczesnej diecezji zamojsko-lubaczowskiej” (s. 22–23) – nie można stosować takiej nazwy diecezji w odniesieniu do lat siedemdziesiątych, wszak powstała ona dopiero w 1992 r. (do tego czasu, od zakończenia II wojny światowej, w Lubaczowie znajdowała się siedziba dawnej archidiecezji lwowskiej, z racji tego, że był to jej niewielki fragment, który pozostał w składzie państwa polskiego po 1946 r.). Druga pomyłka autora polega na podaniu nieprawidłowej narodowości ostatniego powojennego proboszcza stanisławowskiej kolegiaty (s. 23) – ks. Jozefas Pawilonis pochodził bowiem z Łotwy, a nie z Litwy (ten sam błąd powielony również na s. 166).

Nieuprawniony jest również zastosowany na s. 55 zapis „w Galicji w przededniu I wojny światowej, według liczby ludności za Lwowem znajdowały się Przemyśl, Kołomyja, Drohobycz, Tarnopol i dopiero po nich Stanisławów”. Należałoby sprecyzować, że autor miał na myśli Galicję Wschodnią, bo gdyby przyjąć cały obszar Galicji, to należałoby również znaleźć miejsce choćby dla Krakowa.

Warto jednak zauważyć, że na s. 69/70 Hawrylyszyn prawidłowo wyjaśnia, że nazywanie Stanisławowa „grodem Rewery” jest daleko nieuprawnione, albowiem Andrzej Potocki nadał taką nazwę miastu na cześć swego syna Stanisława, nie zaś ojca, którego zwano „Rewerą”. W zakresie nazewnictwa trzeba jednak nadmienić, że informacja ze s. 154 jest nieprecyzyjna. Przywołany tam Czesław Chowaniec nie mógł studiować na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdyż taka nazwa uczelni obowiązywała dopiero od listopada 1919 r. Skoro zatem, jak pisze autor, „studia przerwała polsko-ukraińska wojna 1918–1919”, oznacza to, że Chowaniec studiował po prostu na Uniwersytecie Lwowskim.

Pozostając w zakresie poprawności zapisów, należy jeszcze wspomnieć, że niekiedy na kartach książki nazwy własne w języku polskim (tytuły gazet, nazwy organizacji, itp.) przytaczane są w wersji oryginalnej, a niekiedy zapisywane cyrylicą (np. „Kurjer Lwowski” oraz „Кур’ер Львовський”). Należałoby zatem zdecydować się na jedną z powyższych form i konsekwentnie stosować ją we

⁸ M. Skowyra, dz. cyt., s. 14–15.

wszystkich częściach opracowania. Ponadto, czytając książkę Hawrylyszyna, w kilku miejscach natrafić można również na pewne polonizmy, nieużywane w literackim języku ukraińskim (choćaby „proboszcz” czy „diecezja”, w odniesieniu do struktur Kościoła prawosławnego), ponieważ tamtejsze wspólnoty skupione są w ramach eparchii. Trzeba jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do poprzednich opracowań P. Hawrylyszyna, tym razem w pracy brak jest także „literówek” i błędów ortograficznych w zapisach polskojęzycznych, które pojawiły się (choć sporadycznie) w poprzednich dziełach autora.

Konkluzja

Trzecia książka Petra Hawrylyszyna dotycząca historii dawnego Stanisławowa i ziemi stanisławowskiej jest opracowaniem dość niejednorodnym. W jej pierwszej części, poświęconej kościołom rzymskokatolickim, na przedmiotowym obszarze znajdziemy wiele interesujących, niekiedy nawet nieznanych wcześniej informacji, opartych w dużej mierze na kwerendach archiwalnych i prasowych. Natomiast część druga monografii, dotycząca „zasłużonych Polaków”, nosi już charakter mocno popularny, w dodatku w kilku przypadkach związki opisanych jednostek z miastem i regionem były dość luźne. Nie wiadomo zatem, jakimi kryteriami doboru kierował się autor, podejmując się opracowania biografii właśnie tych, a nie innych osób. Ostatnia część książki, zawierająca tekst opublikowany w całości już wcześniej w zbiorowej monografii, powinna przybrać inny, znacznie krótszy format.

Wysoko należy natomiast ocenić opublikowane w książce fotografie osób, miejsc, a zwłaszcza dokumentów archiwalnych, do których w obecnych warunkach dostęp jest mocno utrudniony, by nie rzecz wprost, niemożliwy.

Pamiętajmy jednak, że praca Petra Hawrylyszyna *Поляки у Станиславові* skierowana została przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) do czytelnika ukraińskiego. Stąd też wskazany wyżej mieszany format opracowania miał z pewnością na celu zainteresowanie dzisiejszych mieszkańców Iwano-Frankiwska polską spuścizną historyczną i kulturową tego miasta oraz regionu. Dlatego też pojawienie się tego rodzaju książki na ukraińskim rynku wydawniczym należy uznać za istotny krok na drodze do dalszych badań nad dziejami Stanisławowa i ziemi stanisławowskiej.

KRONIKA



Szczepan Kozak

ORCID: 0000-0003-2198-7054
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Galicyjski tygiel. Inteligencja w zaborze austriackim (1772–1918)”, Rzeszów 21–22 września 2023 r.

W dniach 21–22 września 2023 r. na Uniwersytecie Rzeszowskim odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Galicyjski tygiel. Inteligencja w zaborze austriackim (1772–1918)”. Obrady zgromadziły ok. 80 referentów z głównych ośrodków naukowych w Polsce (w większości z uniwersytetów, szkół wyższych oraz IH PAN, PAU) i z zagranicy (m.in.: Uniwersytetu Wiedeńskiego, Uniwersytetu Lwowskiego, Uniwersytetu w Drohobyczu, Uniwersytetu Corvinus Budapeszt, Uniwersytetu w Żytomierzu, NAN Ukrainy, Uniwersytetu Pedagogicznego w Tarnopolu, Politechniki Lwowskiej, Aleksander-Bruckner-Zentrum Halle). W konferencji uczestniczył również Konsul Honorowy Węgier na Podkarpaciu Zbigniew Ungeheuer, a obrady otworzył rektor UR prof. dr hab. Sylwester Czopek.

Obrady plenarne rozpoczął referat prof. dra hab. Witolda Molika (UAM) – *O potrzebie badań nad historią społeczną polskiej inteligencji w Galicji*. Dwudniowe obrady toczyły się w 4 sekcjach, zarówno stacjonarnie, jak i on-line.

Tematyka wystąpień koncentrowała się na wielu aspektach obejmujących zagadnienia kształtowania się i rozwoju inteligencji jako grupy społecznej w XIX-wiecznym społeczeństwie. Referenci zajęli się zarówno ukazaniem problemu w skali makro, jak i koncentrując się na wybranych zagadnieniach – np. inteligencji technicznej, korpusu wojskowego itp. W wielu wystąpieniach wyraźny był również aspekt aktywności warstw oświeconych poszczególnych narodowości wchodzących w skład monarchii Habsburgów. Przeważały takie akcenty, jak życie codzienne, mentalność, sytuacja kobiety, życie artystyczne, naukowe, edukacja – co stworzyło obszerną płaszczyznę do dyskusji zarówno w trakcie obrad, jak i w spotkaniach kulturalowych.

Pod koniec pierwszego dnia obrad odbyło się spotkanie z prof. drem hab. Waldemarem Łazugą, autorem książki *Uwikłani w przeszłość. „Proskrybowani” i „dyletanci”* (Poznań 2023).

Konferencja była finansowana w ramach projektu DNK/SP/548241/2022 programu MEiN Doskonała Nauka – wsparcie konferencji naukowych. Wygłoszone referaty zostaną ogłoszone drukiem.

Szczepan Kozak

