

TABULARIUM
HISTORIAE

INSTYTUT HISTORII I STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH
UNIwersYTET KAZIMIERZA WIELKIEGO

TABULARIUM HISTORIAE

T. II: 2017



BYDGOSZCZ 2017

Rada Programowa
prof. dr hab. Jacek Maciejewski – przewodniczący
dr hab. Robert Bubczyk, prof. nadzw.
prof. dr Dittmar Dahlmann
doc. PhDr Michaela Hrubá
prof. dr Vladimír Goněc
prof. dr hab. Ēriks Jēkabsons
prof. dr hab. Andrzej Klonder
prof. dr hab. Albert Kotowski
prof. dr hab. Sergei Malovichko
prof. dr hab. Leszek Mrozewicz
prof. dr Momčilo Pavlović
dr hab. Arkadiusz Stempin, prof. nadzw.

Redakcja
Marek G. Zieliński (redaktor)
Teresa Maresz (zastępcza redaktora)
Dariusz Karczewski, Jacek Woźny, Andrzej Zaćmiński
Katarzyna Grysińska-Jarmuła, Anetta Głowacka-Penczyńska (sekretarze redakcji)
Hanna Borawska (redaktor wydawniczy)

© by Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
& Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UKW

ISSN 2543-8433

Adres Redakcji:
Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UKW
ul. Księża Józefa Poniatowskiego 12, 85-671 Bydgoszcz
e-mail: tabularium@ukw.edu.pl

Adres internetowy czasopisma:
<http://tabulariumhistoriae.ukw.edu.pl/>

Wydawca:
Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz
tel. (52) 32 36 729, e-mail: wydaw@ukw.edu.pl
Rozpowszechnianie tel. 52 32 36 730, e-mail: jarno@ukw.edu.pl
Druk: Drukarnia Cyfrowa UKW
tel. 52 32 36 702, e-mail: poligrafia@ukw.edu.pl

Poz. 1810

Spis treści

Od Redakcji	9
--------------------------	---

Studia i artykuły

Dalibor Janiš: Between Great Moravia and Přemyslid Bohemia. Ways of Christianization in the Czech Lands in the Middle Ages in the Latest Czech Research	13
Tomasz Nowakowski: Zapiska o chrzcie Mieszka I na tle rozwoju najstarszych roczników polskich. U źródeł piastowskiej ideologii władzy	31
Marius Ščavinskas: A Few Remarks on the so Called First Stage of Christianization of the Eastern Coast of the Baltic Region	57
Seweryn Szczepański: Traktat dzierzgoński (1249 r.) a elementy religijności Prusów	77
Jarosław Nikodem: W przededniu chrystianizacji Litwy. O projekcie małżeństwa Jagiełły z córką Dymitra Dońskiego raz jeszcze	101
Agnieszka Januszek-Sieradzka: Oprawa liturgiczna koronacji królowych w Polsce w pierwszej połowie XVI stulecia w świetle <i>ordines coronandi</i> Barbary Zápolyi (1512) i Barbary Radziwiłłówny (1550)	121
Sławomir Kościelak: Zakonnicy jako wsparcie dla duszpasterstwa diecezjalnego w parafiach archidiakonatu pomorskiego i kamińskiego (na tzw. Kaszubach) w XVII–XVIII w. Zarys problemu	143
Andrzej Buczyło: Z ojca na syna. Rodzina Pierockich (Pirockich) z okolic Brześcia jako przykład dziedziczenia funkcji kapłańskich w Kościele unickim (XVII–XIX w.)	161

Artykuły recenzyjne i recenzje

- Ks. Mieczysław Józefczyk, Kościół i społeczeństwo
w Prusach krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa
w Pomezanii i Pogezanii, Elbląg: Warmińskie Wydawnictwo
Diecezjalne, 2017 (*Marek G. Zieliński*) 177

Kronika

- Teresa Maresz, Katarzyna Grysińska-Jarmuła: Dobre i złe sąsiedztwa.
Obce – nasze – inne, Bydgoszcz, 11–12 maja 2017 r.
– sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej 185

Biogramy

- Marek G. Zieliński: Marian Pawlak (1935–2016) – życie i dzieło 195

Table of contents

From the Editor	9
-----------------------	---

Studies and articles

Dalibor Janiš: Between Great Moravia and Přemyslid Bohemia. Ways of Christianization in the Czech Lands in the Middle Ages in the Latest Czech Research	13
Tomasz Nowakowski: The Note about the Baptism of Mieszko I Against the Background of the Development of the Oldest Polish Annals. The Origin of Piast's Ideology of Power	31
Mariusz Ščavinskas: A Few Remarks on the so Called First Stage of Christianization of the Eastern Coast of the Baltic Region	57
Seweryn Szczepański: The Treaty of Christburg (1249) and the Elements of Prussians Religiosity	77
Jarosław Nikodem: In the Day Before of the Christianization of Lithuania. About the Project of the Marriage of Jagiello with the Daughter of Dymitr Doński One More Time	101
Agnieszka Januszek-Sieradzka: Liturgical Setting of Queens' Coronations in Poland in the First Half of the 16 th Century in the Light of <i>ordines coronandi</i> of Barbara Zápolya (1512) and Barbara Radziwiłł (1550)	121
Sławomir Kościelak: Monks as a Support for Diocesan Pastoral Care in Parishes of the Pomeranian and Kamień' Archdeaconry (in so Called Cassubia) in 17–18 th cc. Outline of the Issue	143
Andrzej Buczyło: From the Father to the Son. The Pierocki Family (Pirocki) from the Brest Vicinity as the Example of Priestly Functions Inheritance in the Uniate Church (XVII–XIX cc)	161

Review articles and reviews

- Ks. Mieczysław Józefczyk, Kościół i społeczeństwo w Prusach krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pogezanii, Elbląg: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2017 (*Marek G. Zieliński*) 177

Chronicle

- Teresa Maresz, Katarzyna Grysińska-Jarmuła: Good and Bad Neighbors. Foreign – Different – Our, Bydgoszcz, May 11–12, 2017 – report from the international scientific conference 185

Biographies

- Marek G. Zieliński: Marian Pawlak (1935–2016) – Life and Work 195

Od Redakcji

Implantacja i transponowanie dziedzictwa przeszłości w świadomości współczesnych pokoleń ma charakter permanentny, bez względu na stopień samej świadomości. Stefan Kieniewicz (1907–1992), którego 25. rocznica śmierci minęła w tym roku, uważał, i trudno się z tym twierdzeniem nie zgodzić, że poznanie przeszłości jest konieczne, o ile pragniemy „określić samych siebie”. Jednocześnie z pesymizmem dodawał, że historię, „to zainteresowanie starociami, traktuje się coraz częściej jako nieszkodliwe dziwactwo”, że przeszłość coraz mniej się liczy, a dla współczesnego człowieka coraz mniej ważna jest odpowiedź na pytanie: skąd przychodzimy i kim jesteśmy. Z drugiej jednak strony negował wykorzystywanie historii do bieżących celów politycznych, traktowania jej jako narzędzie ideologiczne. Pisał: „Aktywne w każdym społeczeństwie siły polityczne wprzęgają historiografię do swego rydwanu; proklamują, że jest ona *magistra vitae* właśnie wtedy, kiedy ją redukują do roli *ancillae*, to jest służebnicy”. Natomiast opowiadał się za włączaniem historii w proces wychowania pokoleń.

Przyszłość historii jako nauki postrzegał w rozwoju krytycznej szkoły historycznej wykorzystującej różnorodne świadectwa. Twierdził, że zadaniem historyka jest podejmowanie wieloaspektowych rozważań, dotarcie aż do samych „korzeni”, zrozumienie wszystkich stron, uczestników ciągu zdarzeń. Wskazywał, że wiedza historyczna winna być rzetelną, taką, jaka wylania się ze źródeł, a nie „spreparowaną”. Twierdził, że krytyka źródeł stoi u początku drogi, która prowadzi do ustalenia regularności w bogactwie zróżnicowania zachowań społecznych. Przyznawał, że chociaż „selekcjonowanie faktów należy do istoty pracy historyka”, to jednak poddawał krytyce „takie selekcjonowanie faktów, które zniekształca obraz przeszłości”. Sprzeciwiał się doborowi faktów w imię kreowania czarno-białych stereotypów. Pisał: „Czarno-białe schematy i naruszenia proporcji przyczyniają się do umocnienia w świadomości społecznej wszelkiego rodzaju fobii, szowinizmów i megalomanii narodowej – wówczas gdy celem naszym powinno

być przygotowanie następnego pokolenia do tej przyszłości, w jakiej mu żyć wypadnie...”. Zdawał sobie sprawę, że „w dzisiejszym stanie wiedzy historycznej korzystanie z doświadczeń historii jest sztuką osiągalną, ale też jedną z trudniejszych do opanowania”, gdyż „historia jest nazbyt złożona, aby znajomość minionych wydarzeń pozwalała przewidzieć te, które mogą nadejść”¹.

W duchu przemyśleń i wskazań prof. Stefana Kieniewicza w niniejszym, drugim tomie półrocznika „Tabularii Historiae” publikowane są artykuły ośmiu wybranych, spośród trzynastu, uczestników międzynarodowej konferencji naukowej „Chrześcijaństwo w dziejach Europy Środkowo-wschodniej, Polski i regionu. W 1050. rocznicę Chrztu Polski”. Konferencja ta miała miejsce w listopadzie 2016 r., a jej organizatorami były: Instytut Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy².

Marek G. Zieliński

¹ Por.: S. Kieniewicz, *Miejsce i rola historii w wychowaniu pokoleń*, Kalisz 1976, s. 1–4.

² Sprawozdanie z konferencji patrz: S. Zonenberg, *Międzynarodowa konferencja naukowa: Chrześcijaństwo w dziejach Europy Środkowowschodniej, Polski i regionu. W 1050. rocznicę Chrztu Polski. Ostromecko, 16–17 listopada 2016 roku*, „Tabularium Historiae”, T. I: 2017, s. 133–135.

Studia i artykuły



DALIBOR JANIŠ

University of Ostrava

Between Great Moravia and Přemyslid Bohemia. Ways of Christianization in the Czech Lands in the Middle Ages in the Latest Czech Research¹

Christianity performed a very important role in development of Central European countries in the Early Middle Ages. Christianity came to the Czech lands from Western Europe where a certain starting point was adoption of Christianity by Clovis, the King of the Franks, in the 480s². Under his reign Frankish Empire and with it Christianity spread towards the East. A basic breakthrough in the process of Christianization was represented by the period of Charles the Great. Expansion of Frankish Empire brought expansion of Western culture and with it Christianity. Slavonic rulers thus came into direct contact with the Western world³. Frankish Empire and its nobility and society affected Slavonic dukes and aristocracy who adopted many elements of Western culture, including Christianity. Christianity thus was not accepted as a mere religious belief but as an integral part of the lifestyle and social order⁴. Invasions of the armies of Charles the Great into

¹ Study was supported by Grantová agentura České republiky (the Science Foundation of Czech Republic), project number 15-01866S, receiver University of Ostrava.

² Cf. V. Drška, *La baptême de Clovis: imitatio imperii? La stratégie politique des élites ecclésiastiques gauloises au tournant de l'Antiquité et du Moyen Âge*, „Prague papers on History of International Relations“, 2009, pp. 9–27.

³ Cf. recently P. Charvát, *Nevyzpytatelné cesty Páně: příchod křesťanství k polabským Slovanům*, in: *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, ed. E. Doležalová and P. Meduna, Praha 2011, pp. 111–121.

⁴ Recently J. Sláma, *Nejstarší kontakty Čech s křesťanským světem*, in: *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, ed. E. Do-

Bohemia in the years 805 and 806 were not connected with the spread of Christianity in any way, just intensifying contacts with the Western neighbours, especially Bavaria. Christianization was more successful in the course of the 9th century in the Central Danube catchment area, naturally including Moravia, rather than the Elbe catchment area where Bohemia belonged⁵.

Christianization was a very complex process consisting of several stages and a number of local specifics. Written resources usually only recorded baptism in wider political contexts, especially as “official” baptisms of famous personalities or large groups of the population. Individual baptisms of private individuals were not usually recorded. The earliest stage of Christianization in the Slavonic tribal community was not primarily connected with the intrinsic values of Christianity, i.e. its ideals and moral content. Christianization was a strongly political matter and was connected with the beginnings of the Slavonic state. This applies to Slavic nations including Great Moravia, Přemyslid Bohemia as well as Piast Poland. Baptism was connected with active steps on the part of the sovereign and the aristocracy, thus Christianization can be said to have spread “from top to bottom”. In no case was Christianization an issue of individuals, Christianity was virtually adopted by the whole societies, i.e. the individual Slavonic “tribes”. Adoption of Christianity however substantially changed the inner structures and traditional order of these tribes. The change of the existing order allowed new definition of the role and power of the Christian sovereign and his laws⁶.

ležalová and P. Meduna, Praha 2011, pp. 13–20. On cultural influences cf. N. Profantová, *K průniku prvků franského životního stylu do Čech 9. století (na základě poznatků archeologie)*, in: *Velká Morava mezi východem a západem*, ed. L. Galuška, M. Kouřil and Z. Měřínský, Brno 2001, pp. 327–338.

⁵ D. Třeštík, *Čechové a Karel Veliký (791–806)*, „Marginalia Historica“, Vol. 4: 2001, pp. 7–61, esp. 28–41; idem, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001, pp. 71–85. On a power and political situation in the Danube basin recently R. Zehetmayer, *Rakouské Podunají kolem roku 900*, in: *Pád Velké Moravy aneb Kdo byl pohřben v hrobu 153 na Pohansku u Břeclavi?*, ed. J. Macháček and M. Wihoda, Praha 2016, pp. 73–101.

⁶ D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, pp. 297–302; Z. Měřínský, *Morava na úsvitě dějin. Vlastivěda moravská, Země a lid, nová řada, sv. 4*, Brno 2011, pp. 294–295; J. Žemlička, *Čechy v době knížecí (1034–1198)*, Praha 1997, pp. 19–21.

The key role in the spread of Christianity was performed by missions and their long-term effects on most of the population. Christianity reached the territory of Moravia through missionaries coming mainly from the Bavarian episcopacy in Passau at the turn of the 8th and 9th centuries. The assumed effect of Irish-Scottish missions in the territories of the Czech lands and Slovakia remains unclear (however, Irish and Scottish missionaries were certainly active in Bavaria). The Moravian territory was not a formal part of the Passau episcopacy and Christianization of the territories north of the Danube was also contributed to by the Salzburg archbishopric. Knowledge of the early stages of Christianization of Moravia in the former half of the 9th century is hindered by the lack of resources and therefore many researchers supported their opinions also with archaeological resources (archaeological research on Great Moravian churches and burial places)⁷.

The first specific data on arrival of the first missions to Great Moravia are contained in *Methodius' Life*, written shortly after the death of Archbishop Methodius in 885⁸. According to this document Christianity in Moravia was mainly represented, in addition to priests from "Germany", i.e. from Bavarian monasteries and episcopacies, by priests and missionaries from North Italy and Dalmatia ("Greeks"). The earliest Christian churches were probably established in Great Moravia as early as in the first quarter of the 9th century⁹. Earlier literature includes opinions that the arrival of Christianity also changed burial customs – causing the transition from cremation to burial. However, burial was already practised in the Czech lands before the arrival of Christianity and therefore was not directly connected with Christianization of the local population. The change in the bur-

⁷ Z. Měřínský, *Morava...*, pp. 295–319; D. Třeštík, *Vznik...*, pp. 117–121; A. Provazník, *Britanie v raném středověku, charakter její christianizace a expanze misionářů do střední Evropy*, „Časopis Matice moravské“, Vol. 110: 1991, pp. 19–36.

⁸ J. Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, Praha 1996, pp. 95–109.

⁹ Z. Měřínský, *Morava...*, pp. 296–299; J. Vašica, *Literární památky...*, p. 281; L. Galuška and L. Poláček, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, in: *České země v raném středověku*, ed. P. Sommer, Praha 2006, pp. 92–153; D. Kalhous, *České země za prvních Přemyslovců v 10.–12. století*, Vol. II: *Svět doby knížecí*, Praha 2013, p. 158; I. Štefan, "Great" Moravia and the Přemyslid Bohemia from the point of view of archeology, in: *The Great Moravian tradition and memory of Great Moravia in the medieval Central and Eastern Europe*, ed. R. Antonín, Opava 2014, pp. 20–23.

ial customs however brought a relatively big change in the traditional culture, probably in connection with social changes and the origin of elites. The new burial method probably reached the Slavonic territories through influence from the surrounding, already Christianized ethnic groups¹⁰.

The first stage of Christianization in Great Moravia was accomplished in the early 830s. According to the tradition described in the resources of the Passau episcopacy “all Moravians” (*omnes Moravos*) were baptised by the Passau Bishop Reginhar¹¹. The baptism was said to have taken place around 831. The initiative may be assumed to originate from the Great Moravian Duke Mojmir I, who discussed the issue with Bishop Reginhar probably already in or around 829. Anyway, Moravians established contact with Frankish Empire in the early 820s at the latest, as in 822 a delegation from Moravia participated in the Frankfurt assembly. The assembly discussed matters of the Eastern boundary of the empire. The coverage by that baptism is not known; it probably only included the duke and his retinue (representatives of Moravian aristocracy). The reasons were mainly political – the Moravian Duke Mojmir thus reinforced his position in relation to Frankish Empire and joined the “family” of European Christian sovereigns. This step was closely connected with the origin of the State of Great Moravia (this is to be understood in terms of an early mediaeval “state”)¹².

Adoption of Christianity by the duke and his retinue (court) was often connected with anti-Christian movements, i.e. rejection of the new religion. These movements are documented from many different territories, including Bohemia. There are no such reports from Moravia, among other things

¹⁰ Z. Měřinský, *Morava...*, pp. 303–305; I. Štefan, *Změna pohřebního ritu v raném středověku jako archeologický a kulturně-antropologický problém*, „Archeologické rozhledy“, T. 59: 2007, pp. 805–836, esp. 811–812; D. Kalhous, *Hroby, kostely, kultura a texty*, in: *Pád Velké Moravy aneb Kdo byl pohřben v hrobu 153 na Pohansku u Břeclavi?*, ed. J. Macháček and M. Wihoda, Praha 2016, pp. 167–168.

¹¹ *Notae de episcopis Pataviensibus*. Monumenta Germaniae historica (= MGH), Scriptorum, t. XXV, ed. G. Waitz, Hannover 1880, p. 623; *Thomas Ebendorfer – Catalogus praesulum Laureacensium et Pataviensium*. MGH, Scriptorum rerum Germanicarum, Nova series, T. XXII, ed. H. Zimmermann, Hannover 2008, p. 80.

¹² D. Třeštík, *Vznik...*, pp. 117–126; idem, *Počátky...*, pp. 270–276; Z. Měřinský, *Morava...*, pp. 308, 315; L. Jan, *Počátky moravského křesťanství a církevní správa do doby husitské*, in: *Vývoj církevní správy na Moravě* (XXVII. Mikulovské sympozium 2002), Brno 2003, pp. 7–8.

because Christianization of Great Moravia was quite advanced then already. The conflict between Christianity and the former pagan cults was not primarily a dispute between two religions but rather a conflict between the old and the new social arrangement. Some historians therefore assume that until the arrival of the missionaries in 863/864 there existed a certain compromise between the old pagan cult and Christian belief. In the former half of the 9th century there were still places of pagan sacrifices next to Christian churches in the sites of Great Moravian castles, according to archaeological finds¹³.

Adoption of the rules of Christian life by the Moravian society was a long-term process. Baptism itself was accompanied with explanation of the basic rules of the faith, according to the canon law, but this obviously could not suffice to abandon the existing superstitions, pagan customs and rites. One of the regulations of the synod held in Mainz in 852 characterises Moravian Christianity as “rough” or “crude” (*rudis adhuc christianitas gentis Maraensium*)¹⁴. Persisting pagan elements in Moravian life in the mid 9th century are also mentioned in the legends on the lives of Constantine and Methodius still written in Great Moravia. *The Life of Constantine* describes activities of Bavarian and Franconian clergy in Moravia before the arrival of the two brothers from Thessaloniki. Some priests allegedly preached heresy and even did not object to pagan rites and weddings, in contradiction to canon law¹⁵. The process of Christianization of the Moravian society still continued in the last third of the 9th century. After the return of Archbishop Methodius to Moravia in 873, the Church administration apparently began to develop, including instating clergy in all castles. Together with this, Christianization continued, as the legend *Methodius' Life* says: “Pagans abandoned their heresies and adopted belief in the true God”¹⁶.

Adoption of Christianity also performed a significant role in the establishment of the Great Moravian state. Establishment of an independent epis-

¹³ Z. Měřínský, *Morava...*, p. 315; D. Třeštík, *Vznik...*, pp. 129–130; idem, *Počátky...*, pp. 91–93; B. Dostál, *K pohanství moravských Slovanů*, „Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity“, Vol. C 39: 1992, pp. 7–17, esp. 10–11.

¹⁴ *Magnae Moraviae fontes historici*, Vol. IV: Leges, textus iuridici (= MMFH), ed. D. Bartoňková and R. Večerka, Praha 2013, p. 21; Z. Měřínský, *Morava...*, pp. 308–309.

¹⁵ J. Vašica, *Literární památky...*, pp. 250–251.

¹⁶ Z. Měřínský, *Morava...*, p. 309; J. Vašica, *Literární památky...*, p. 285.

curacy was an important step in this process, whose existence was highly relevant politically. Formation of an autonomous Church administration subordinate to the local bishop and thus to the duke, brought “independence” of Great Moravia in a sense. The whole process of establishment of an episcopacy, or archbishopric, in Moravia was rather complicated and several opinions of it have been published in literature. D. Třeštík assumed that only the establishment of a bishopric would be insufficient. Such Moravian bishop would have to be subordinated to the archbishop, probably of Salzburg. The Duke Rostislav apparently sought the creation of the Moravian archbishopric (eastern church, however, did not know the institution of the archbishopric)¹⁷.

As is well known, the Moravian Duke Rostislav I (846–870) addressed his application first to Rome (sometime between 858 and 862) and as it failed he readdressed it to the Byzantine Empire. This was an attempt to extricate from the influence of the Bavarian church and the political influence of East Frankish Empire. The church organisation built in Moravia since the 830s was under the influence of Bavarian and Franconian clergy through whom the King of Franconia interfered with political affairs in Moravia. The establishment of the Moravian bishopric (and even better archbishopric) was a key political goal of Duke Rostislav¹⁸.

Byzantine Emperor Michael III sent to Moravia a group of priests and intellectuals headed by the brothers Constantine and Methodius. They arrived in Great Moravia in 863 or 864. As the legends about the lives of the two brothers tell, Duke Rostislav requested the arrival of a *bishop and teacher*. This request was not fully granted, however, due to the relationships between the Byzantine Empire and the Roman Curia and the interests of the Bavarian church. A mission was sent from the Byzantine Empire headed by Constantine, a man of deep philological and philosophical learning. Constantine introduced the principal idea in the sense that Christian

¹⁷ Recently D. Třeštík, *Vznik...*, pp. 179–182; Z. Měřinský, *Morava...*, p. 251.

¹⁸ D. Kalhous, *K významu sirmijské apoštolské tradice při formování episkopální organizace na Moravě*, in: *Východní Morava v 10. až 14. století*, ed. L. Galuška, P. Kouřil and J. Mitáček, Brno 2008, pp. 43–52; L. Jan, *Stará Morava mezi Východem a Západem*, in: *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, ed. P. Sommer, Praha 2006, pp. 251–264; D. Třeštík, *Vznik...*, pp. 180–181; Z. Měřinský, *Morava...*, pp. 250–252; D. Kalhous, *České země...*, pp. 158–159.

faith should be spread and explained in a language the local people would understand. Before his arrival in Moravia, Constantine had already created a new alphabet according to eastern models for Old Church Slavonic, which became the liturgy language. Using local, a Slavic language in the liturgy was very unusual and it caused repeatedly controversies¹⁹.

The arrival of the mission headed by Constantine and Methodius not only brought about a change in the liturgy language (i.e. the mere replacement of Latin with Early Slavonic), but also substantially changed the rites. The Byzantine Church proceeded differently in baptising pagans. While the Western Church introduced, usually very formally, the mere basics of the new faith, in the Eastern Church the process preceding baptism was quite long²⁰. The new Slavonic liturgy developed by Constantine combined Roman and Byzantine elements. The two brothers also translated and created a number of liturgy texts for Moravia, including part of the New Testament. For Moravian conditions Constantine formulated an auxiliary code (*Zakon sudnyj ljudem*, Judicial Code for the People) following the Byzantine model (code *Ekloge ton nomon*, 739–741), including in its provisions the surviving pagan customs. The code strictly prohibits pagan rites in private yards (houses)²¹. Similarly Methodius, on the basis of Byzantine Church regulations and Emperor Justinian laws, translated the collection of the canon and civil laws called *Nomocanon*. It contains provisions of the duties of the bishop and priests. Some articles concern the conditions for receiving the baptism²². Probably Methodius also translated from Latin penitential a basic handbook for priests with a list of sins and the appropriate penances. Old Church Slavonic text has a title *Provisions of the holy Fathers* and it is only a part of the Latin original (*Merseburger Bußordnung*). Methodius did not adopt in his text a number of provisions of pagan prac-

¹⁹ Recently V. Vavřínek, *Cyrl a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013, pp. 116–148; on relations with papal power M. Betti, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality*, Leiden – Boston 2014, pp. 41–107; briefly Z. Měřínský, *Morava...*, pp. 256–259, 261; D. Kalhous, *Hroby...*, pp. 171–172; idem, *České země...*, p. 158.

²⁰ Z. Měřínský, *Morava...*, p. 261.

²¹ J. Vašica, *Literární památky...*, pp. 81–89, 191–212; Z. Měřínský, *Morava...*, pp. 267–274, 310–311; MMFH IV, s. 128–176.

²² J. Vašica, *Literární památky...*, pp. 72–78; MMFH IV, s. 182–324.

tices. He probably did not consider it important for the Great Moravian conditions²³.

In 880 Pope John VIII issued a bull entitled *Industriae tuae*, by which he granted protection to Duke Svatopluk I and with him the whole Great Moravian “state”. The pope reconfirmed the Slavonic liturgy and alphabet. He also confirmed the position of Methodius as the Moravian archbishop and granted Duke Svatopluk the right to establish new episcopacies in Great Moravia with new bishops to be ordained by Methodius and his two suffragans. The bishops were also to elect new archbishops to be inaugurated on the basis of papal confirmation. The pontifical privilege also underlines that Duke Svatopluk and his “judges” (*tibi et iudicibus tuis*), i.e. noblemen and officials, preferred the Latin liturgy, probably in connection with their orientation towards Frankish Empire and its aristocracy²⁴. One thing is certain: the Church administration was only completed at the very end of the existence of Great Moravia, which was also caused by the disputes after Methodius’ death in 885. In 899 Pope John IX sent his legates to Moravia, who a year later ordained an archbishop and three subordinate bishops there to renew church administration in the region²⁵.

Older Czech historiography assumed that the decline of Great Moravia under Hungarian raids in the early 10th century meant not only disintegration of the institutional “state” but also decay of the church organisation in Moravia²⁶. Following data in Cosmas’ Chronicle the latter was only restored in 1063 by establishment of the episcopal throne in Olomouc²⁷. Written resources about the history of Moravia in the 10th century are fragmentary.

²³ J. Vašica, *Literární památky...*, pp. 89–92, 218–226; MMFH IV, pp. 118–127.

²⁴ *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae* (= CDB), t. I, ed. Gustav Friedrich, Prague 1904–1907, pp. 18–21, n. 24; Z. Měřinský, *Morava...*, pp. 329–331.

²⁵ CDB, T. I, pp. 29–33, n. 30; Z. Měřinský, *Morava...*, pp. 330–331, 336; D. Kalhous, *České země...*, p. 159.

²⁶ On the fall of Great Moravia see recently I. Štefan, *Great Moravia, Statehood and Archaeology. The ‘Decline and Fall’ of One Early Medieval Polity*, in: *Frühgeschichtliche Zentralorte in Mitteleuropa*, ed. J. Macháček and Š. Ungerman, Bonn 2011, pp. 333–354; P. Kouřil, *Staří Maďaři a jejich podíl na kolapsu a pádu Velké Moravy aneb Spojenci, sousedé, nepřátelé*, in: *Pád Velké Moravy aneb Kdo byl pohřben v hrobu 153 na Pohansku u Břeclavi?*, ed. J. Macháček and M. Wihoda, Praha 2016, pp. 102–143.

²⁷ *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*. MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, Nova series, t. II, ed. B. Bretholz, Berlin 1923, p. 113; J. Žemlička, op. cit., pp. 98–99; M. Wihoda, *Morava v době knížecí 906–1197*, Praha 2010, pp. 127–131.

One of the few written mentions documents that in 976 the Moravian bishop, together with the Prague bishop, attended litigation in Mainz. The tradition of Moravian episcopacy in the 10th century is also documented by *Granum cathalogi praesulum Moraviae*, a compilation dating from the 15th century, based on some older, today unknown resources. This resource is very unreliable, though, especially as concerns the chronology of events²⁸.

According to this document there were two successors to Methodius in Moravia after his death (however they were not archbishops). There is a hypothesis that they held one of the original suffragan episcopacies, established together with the archbishopric towards the end of the 9th century. The seat of the episcopacy might have been in Olomouc, proved by newer archaeological finds to be one of the major Great Moravian centres, with settlement continuity into the 10th century. Some researchers believe, though, that Olomouc only became the episcopal seat in the last quarter of the 10th century²⁹.

After the establishment of the Prague episcopacy in 973 the Moravian episcopal throne was probably occupied as well, with both dioceses subordinate to Mainz³⁰. The Moravian bishop, together with the Prague bishop, were probably ordained by Archbishop Willigis in 976. After the death of the bishop the Moravian diocese was unified with the Prague diocese, probably in connection with the plans of Prague Bishop Vojtěch to establish an archbishopric, in order to govern a large territory including Moravia. These

²⁸ *Das Granum catalogi praesulum Moraviae*, ed. J. Loserth, Wien 1892, pp. 23–26; D. Kalhous, *Granum catalogi praesulum Moraviae jako pramen k dějinám Moravy v 10. století?* „Mediaevalia Historica Bohemica“, T. 11: 2007, pp. 23–38.

²⁹ L. Jan, *Počátky...*, pp. 7–20; Z. Měřínský, *Morava...*, p. 344; J. Bláha, *K raně středověké topografii Olomouce se zvláštním zřetelem k oblasti tzv. Předhradí*, „Sborník prací historických 19 – Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Historica“, T. 31: 2002, pp. 13–28; idem, *Raně středověká Olomouc jako problém kontinuity centra světské a církevní správy*, „Sborník prací historických 18 – Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Historica“, T. 30: 2001, pp. 205–213.

³⁰ D. Třeštík, *K založení pražského biskupství v letech 968–976: pražská a řezenská tradice*, in: *Vlast a rodný kraj v díle historika. Sborník prací žáků a přátel věnovaný Josefu Petráňovi*, ed. J. Pánek, Praha 2004, pp. 179–196; idem, *Moravský biskup roku 976*, in: *Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám*, ed. T. Borovský, L. Jan and M. Wihoda, Brno 2003, pp. 211–220; D. Kalhous, *Záhadné počátky pražského biskupství*, in: *Evropa a Čechy na konci středověku. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*, ed. E. Doležalová, R. Novotný and P. Soukup, Praha 2004, pp. 195–208.

plans, however, did not materialise and Moravia remained part of the Prague diocese until the early 1060s when Bohemian Duke Vratislaus II installed a new bishop in Olomouc again³¹. The preservation of the albeit limited Church administration in Moravia meant that most of the local population remained Christian. Later resources at least do not mention any “repeated” Christianization of Moravia in the 11th century. The presence of a bishop in the region was important for many church acts, although he could be substituted by choir bishops in many respects³².

Also Bohemia developed close contacts with Frankish Empire since the early 9th century. The origins of the process of Christianization are little known due to the lack of written resources. A singular event was described in 845. According to Franconian annals 14 Bohemian “dukes” with their retinues (*XIII ex ducibus Boemanorum cum hominibus suis*) were baptised at the court of Ludwig the German early that year. The baptism probably took place in Regensburg. The event was interpreted in various ways in Czech historiography, the latest extensive account being compiled by historian D. Třeštík. The reasons for the baptism were probably political and the Bohemian princes probably wanted to establish closer contact with Frankish Empire through it. The initiative probably came from the dukes, who requested to be baptised. Remarkably the event involved 14 dukes together, probably representing the whole Bohemian tribe (*gens Bohemorum*) and therefore governors of the individual parts of Bohemia. Their coordinated proceeding must have been the result of an agreement among them. Some historians believe that this step was intended to avoid a military action by Frankish Empire. This variant may be considered probable but it needs to be noted that adoption of Christianity itself could not be a guarantee of peace. The baptism itself was performed against a strong political

³¹ Z. Měřinský, *Morava...*, pp. 340–344; D. Kalhous, *České země...*, pp. 168–170; L. Jan, *Počátky...*, pp. 11–12; M. Wihoda, *Morava...*, pp. 100–102; V. Vaniček, *Svatý Václav. Pánovník a světec v raném středověku*, Praha – Litomyšl 2014, pp. 164–165. Cf. also J. Bláha, *Topografie a otázka kontinuity raně středověkého ústředí v Olomouci*, in: *Přemyslovský stát kolem roku 1000*, ed. L. Polanský, J. Sláma and D. Třeštík, Praha 2000, pp. 192–196; A. Roubic, *Obnovení biskupství v Olomouci*, „Historická Olomouc a její současné problémy“, T. 8: 1990, pp. 19–31; Z. Měřinský, *Církevní instituce na Moravě a jejich úloha ve vývoji hospodářství a osídlení od 10. století do předhusitského období*, „Archaeologia Historica“, T. 10: 1985, p. 375.

³² Cf. D. Kalhous, *České země...*, pp. 171–172.

background, which is also documented by the fact that it took place abroad and only concerned the dukes. Its relevance for further development was negligible, though, without any significant effect on later Christianization of Bohemia³³.

The origins of Christianity in Bohemia are thus in harmony with the earliest surviving documents only connected with the personality of the first historically known Czech prince Bořivoj. His baptism is described by the earliest Bohemian legends, the most important of them, from the viewpoint of Christianization of Bohemia, being Christian's Legend (*Legenda Christiani*) from the late 10th century³⁴. The legend tells how Duke Bořivoj and his wife Ludmila were baptised by Archbishop Methodius in Moravia in around 882–884³⁵. The background of this event was mainly political again and concerned the duke and his retinue – 30 men (*cum suis triginta*). In addition the baptism also took place abroad, which was probably due to the fact that Bořivoj was subordinate to the sovereign of Great Moravia, Duke Svatopluk I. Christian's Legend emphasises one important aspect connected with the baptism – Bořivoj as a pagan could not sit at the table with the other members of Svatopluk's court but had to sit on the floor. This aspect is also known from other resources, showing the important social dimension of Christianity³⁶. Detailed description of the baptism of Duke Bořivoj is not possible to verify by sources. Legend partially idealizes the whole process³⁷.

The legend also includes other important facts about the procedure of the baptism. Unlike in the case of the Western Church baptismal procedure

³³ *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum Orientalis*. MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, t. VII, ed. F. Kurze, Hannover 1891, p. 35; D. Třeštík, *Počátky...*, pp. 74–96; idem, *Křest českých knížat roku 845 a christianizace Slovanů*, „Český časopis historický“, T. 92: 1994, pp. 423–459; D. Kalhous, *České země...*, p. 155.

³⁴ Most recently D. Kalhous, *Anatomy of a Duchy. The Political and Ecclesiastical Structures of Early Přemyslid Bohemia*, Leiden–Boston 2012, pp. 186–193. Cf. idem, *Legenda Christiani and Modern Historiography*, Leiden–New York 2015.

³⁵ *Kristiánova legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*, ed. J. Ludvíkovský, Praha 1978, pp. 18–21. Recently V. Vaniček, op. cit., pp. 40–48.

³⁶ Cf. D. Třeštík, *Počátky...*, pp. 300–301. Cf. idem, *Bořivojův křest v historiografii*, „Folia Historica Bohemica“, T. 10: 1986, pp. 41–59.

³⁷ Cf. P. Sommer, *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha 2001, p. 19.

Bořivoj and his retinue were only instructed about the basics of Christian faith after the baptismal procedure itself, on the following day. For the Bohemian duke to be able to fulfil at least the basic Christian obligations, he received a priest named Kaich, whom the prince later seated in his castle called Levý Hradec³⁸. Bořivoj had St. Kliment's church built there, the foundations of its "successor" from the 11th century have been discovered by archaeological research. The original church was probably wooden, like presumably most early churches outside the central castles (like the Great Moravian "provincial" churches were also largely wooden)³⁹. Christian's story also includes another element with analogies in a foreign environment, and that is the uprising against Duke Bořivoj for the reason of *abandoning parental morals and adopting the new and unheard of Christian code of sanctity*⁴⁰. Opposition arose against Bořivoj and the duke himself had to flee to Great Moravia. He could only return when his opposition was defeated⁴¹. After his return he had the Virgin Mary Church built at Prague Castle⁴².

Churches were also built by Bořivoj's successors. Duke Boleslav II, according to Cosmas' Chronicle, allegedly had 20 churches built in his time, which visually documents his Christianizing efforts. Mentioned count of churches, however, is probably a symbolic number⁴³. The process of Christianization of Bohemia mainly originated from the original Přemyslid domain in Central Bohemia (the oldest churches in the castles). The spread

³⁸ *Kristiánova legenda...*, p. 21; D. Třeštík, *Počátky...*, pp. 327–333.

³⁹ P. Sommer, *Začátky...*, pp. 76–81, 144–160; recently I. Štefan, *Velká Morava, počátky přemyslovských Čech a problém kulturní změny*, in: *Pád Velké Moravy aneb Kdo byl pohřben v hrobu 153 na Pohansku u Břeclavi?*, ed. J. Macháček and M. Wihoda, Praha 2016, pp. 215–219; D. Kalhous, *Hroby...*, pp. 176–177; J. Mařík, *Ecclesia lignea, memorai nebo něco úplně jiného?*, in: *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, ed. E. Doležalová and P. Meduna, Praha 2011, pp. 40–45.

⁴⁰ *Kristiánova legenda...*, p. 21.

⁴¹ V. Vaníček, *op. cit.*, pp. 42–43.

⁴² Recently J. Frolík and J. Maříková-Kubková et al., *Nejstarší sakrální architektura Pražského hradu. Výpověď archeologických pramenů*, Praha 2000; J. Frolík, *Nejstarší církevní architektura na Pražském hradě – současný stav poznání*, in: *Velká Morava mezi východem a západem*, ed. L. Galuška, M. Kouřil and Z. Měřinský, Brno 2001, pp. 107–113; cf. I. Štefan, *Velká Morava...*, pp. 216–217.

⁴³ *Die Chronik der Böhmen...*, p. 42; D. Kalhous, *Problémy formování církevní správy v českých zemích v raném středověku*, „*Studia Mediaevalia Bohemica*“, T. 7: 2015, p. 8.

of Christianity was closely connected with the process of unification of the whole of Bohemia under the Přemyslid reign⁴⁴. The oldest churches built in individual Přemyslid castles were the centres of Christianization. Thus the Church administration was based on the large parish principle⁴⁵. However, development of Church centres with churches in ducal castles was slowed down by the lack of clergy, a problem similar to the one faced by Archbishop Methodius in Great Moravia. Bohemian legends document that under the reign of Duke Wenceslaus and Duke Boleslaus I priests from Bavaria, Schwaben and other German countries were invited to Bohemia⁴⁶.

Like in the case of Great Moravia, Přemyslid dukes also attempted the establishment of an independent episcopacy in Bohemia. The origins of these efforts can be linked to the reign of Duke Wenceslaus and his brother Boleslaus I, but their intention only materialised in 973. Nevertheless, full Church and with it political independence was only represented by establishment of an archbishopric. Unlike Poland and Hungary, the Přemyslid dukes were unable to assert this intention. The Prague archbishopric was only established by the Luxembourg royal family in 1344⁴⁷.

Christianization, however, was not limited to the level of Church institutions. In the Early Middle Ages Christianity was mainly connected with the castle-related population and only later spread to the village communities. Written documents do not provide any detailed accounts on this

⁴⁴ Cf. P. Sommer, *Začátky...*, pp. 21–22; idem, *Svatý Prokop. Z počátků českého státu a církve*, Praha 2007, pp. 21–23.

⁴⁵ L. Jan, *Die Anfänge der Pfarrorganisation in Böhmen und Mähren*, in: *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, ed. N. Kruppa, Göttingen 2008, pp. 183–199; idem, *Počátky*, pp. 13–15; I. Štefan and L. Varadzin, *Počátky farní organizace v Čechách a na Moravě ve výpovědi archeologie*, in: *Církevní topografie a farní síť pražské církevní provincie v pozdním středověku* (= Colloquia mediaevalia Pragensia 8), ed. J. Hrdina and B. Zylinská, Praha 2007, pp. 33–53; D. Kalhous, *Problémy...*, pp. 16–21; F. Hrubý, *Církevní zřízení v Čechách a na Moravě od 10. do konce 13. století a jeho poměr ke státu*, „Český časopis historický“, T. 22: 1916, pp. 17–53, 257–287, 385–421; T. 23: 1917, pp. 38–73.

⁴⁶ V. Vaniček, op. cit., p. 107.

⁴⁷ D. Třeštko, *K založení...*, pp. 179–196; D. Kalhous, *Záhadné počátky...*, pp. 195–208; idem, *Anatomy...*, pp. 143–157; V. Vaniček, op. cit., pp. 157–165; M. Wihoda, *Pražské arcibiskupství svatého Vojtěcha*, in: *Kościół w monarchiach Przemyslidów i Piastów*, ed. J. Dobosz, Poznań 2009, pp. 205–217. On beginnings of the Prague archbishopric recently Z. Hledíková, *Arnošt z Pardubic. Arcibiskup, zakladatel, rádc*, Praha 2008.

process, though. An important role in the process of Christianization was performed by the second Prague bishop Adalbert-Vojtěch († 997) of the Slavník family. His activities on the episcopal throne are described by legends, which also mention difficulties he repeatedly had to address (disorderly marriage, slavery, markets on Sunday, non-fasting etc.)⁴⁸. He sought support for his efforts to deepen the principles of Christianity in Bohemia from Duke Boleslaus. The duke with his magnates (*primates*) granted Adalbert the right under canon law (*secundum statuta canonum*) to dissolve pagan marriages, found new churches and collect Church fees⁴⁹.

Thus Christianization in Bohemia was connected not only with the effort to baptise the whole population but also with the attempt to establish at least the basic principles of Christian life and suppress earlier pagan habits and rites. Elements of pagan customs, however, survived, sometimes permanently, in the folk culture, and unless they contradicted the Christian faith, the Church either tolerated them or even included them in the “official” cult⁵⁰. Even in the former half of the 11th century the progress of Christianization in Bohemia was not much advanced, as is documented by a set of provisions (*decreta*) by Duke Břetislav I, allegedly announced over the grave of St. Adalbert in Gniezno in the context of a military action in Poland in 1039⁵¹. The provisions only survived in Cosmas’ rendering, with details of the circumstances of publication of these “laws” probably originating from him. However, the contents of the individual provisions are probably genuine and Cosmas took them over from an earlier document. Thus the Bohemian duke tried the legal way of elimination of pagan rites and customs in his country. The Laws of Duke Břetislav I of 1039 were to reinforce

⁴⁸ P. Sommer, *Začátky...*, pp. 16, 54–55; D. Kalhous, *České země...*, pp. 159–161.

⁴⁹ CDB, T. I, p. 43, No. 37. Cf. J. Zachová and D. Třeštík, *Adhortace De ammonicione ad presbiteros a biskup Vojtěch*, „Český časopis historický“, T. 99: 2001, pp. 279–293.

⁵⁰ Cf. P. Sommer, *Začátky...*, pp. 13–51; Z. Smetánka, *Legenda o Ostojovi. Archeologie obyčejného života v raně středověkých Čechách*, Praha 1992, pp. 180–250; P. Charvát, *Ideologická funkce kultury v přemyslovských Čechách*, in: *Typologie raně feudálních slovanských států*, ed. J. Žemlička, Praha 1987, pp. 229–237, esp. pp. 236–237.

⁵¹ *Die Chronik der Böhmen...*, p. 85–90. Cf. B. Krzemieńska, *Břetislav I. Čechy a střední Evropa v prvé polovině XI. století*, Praha 1999, pp. 188–229. Recently M.R. Pauk, *Ergo meum maximum et primum sit decretum. Prawo kanoniczne i sądownictwo kościelne w tzw. Dekretach księcia Brzetysława I*, in: *Právní kultura středověku*, ed. M. Nodl and P. Węcowski, Praha 2016, pp. 27–44.

the position of Christianity in the country. Severe punishment (both secular and canonical) was established for certain practices contradicting Christian principles. The provisions banned polygamy, punished adultery and abortions, prohibited insobriety, burying outside Christian cemeteries, and Sunday work and markets. The text also mentions provisions concerning serious offences such as murder⁵². The clergymen performed an important role in enforcement of these laws. The truth is, though, that the success of Christianization was also limited by the insufficient number of clergy and churches in rural areas.

The tradition of Old Slavonic literature in Bohemia in the 10th and 11th centuries relates only to literary sources, with the exception of the penitential *Někotoraja zapověď*, which originated probably in the 11th century⁵³. This text came into being as a compilation, partly based on Great Moravian *Nomocanon*. The penitential contains repentance for a total of 42 sins, which included, among other things, the life of priests and relationships between men and women⁵⁴. The process of Christianizing a society that was far from finished in the 11th century in the Czech lands also corresponds to the classification of sins related to paganism (magic operations, a belief in false gods and sacrifice).

Assertion of Christian standards in the society was a long process. A significant role in enforcing of Christian rules belonged to the duke in the 11th and 12th centuries. Duke Břetislav II in 1092 announced another similar collection of laws, also known in their brief form from Cosmas' Chronicle only⁵⁵. The duke allegedly expelled all magicians and pythons

⁵² Cf. P. Sommer, *Začátky...*, p. 14; idem, *Svatý Prokop...*, pp. 25–26.

⁵³ Recently D. Kalhous, *Slovanské písemnictví a liturgie 10. a 11. věku*, „Český časopis historický“, T. 108: 2010, pp. 1–33, esp. p. 16; M. Vepřek, *Filologický pohled na problém kontinuity cyrilometodějské kulturní tradice v Čechách 10.–11. století*, „Konštantínove listy“, T. 3: 2010, pp. 39–48; idem, *Česká redakce staroslověnštiny jako dědictví kultury Velké Moravy*, in: *Studia Moravica* II (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis – Moravica 2), Olomouc 2004, pp. 47–53; in a broader context R. Večerka, *Staroslověnská etapa českého písemnictví*, Praha 2010. On the penitential J. Vašica, *Církevněslovanský penitenciál českého původu*, „Slavia“, T. 29: 1960, pp. 31–48; recently Š. Bukovská, *Církevněslovanský penitenciál českého původu*, Olomouc 2015 (Bachelor's thesis at the Faculty of Arts, Palacký University, published on www.theses.cz). Edition of the text: С.И. Смирнов, *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины*, Москва 1912, pp. 28–31.

⁵⁴ Š. Bukovská, op. cit., pp. 21–22, 29–31.

⁵⁵ *Die Chronik der Böhmen...*, p. 160–161; P. Sommer, *Svatý Prokop...*, pp. 26–27.

(*omnes magos, ariolos et sortilegos*) from the country and had all hallowed trees and forests cut down and burnt. Cosmas states that the village folks were “half pagans yet” (*villani, adhuc semipagani*) and kept a number of pagan customs. They brought gifts and sacrificed animals at springs to evil spirits, buried their dead in fields and forests (which had already been explicitly banned by the laws of 1039), performed rituals on crossroads to appease the dead and rituals in masks over their dead (*super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant*). The latter ritual meant night vigil by the dead connected with his reconciliation and talking about his life⁵⁶.

These practices are also documented by other written resources, such as the Opatovice Homiliarium (*Homiliarium quod dicitur Opatovicense*) from the half of the 12th century, including sermons against pagan practices of the local folk. This document also mentions magicians (*carios*), incantations (*precantatores*), “evil women” (*malae feminae*), pythons (*divinos*) etc., and a number of pagan rituals and customs. The laity should largely follow the rules of the Decalogue, and they were not allowed to be in touch with the pagans, feast with them and participate in pagan rituals. The provisions of Homiliarium order to observe fixed saint’s days and to attend services only in the churches⁵⁷.

These written documents quite clearly demonstrate the survival of pagan customs especially in the village territories, more remote from the castle centres with their Christian churches. Churches, however, were built quickly also in rural areas during the 11th century. Burial place not situated near the churches were abandoned since the turn of the 11th and 12th centuries. Basics of the parish administration were created during the first half of the 12th century how some written records prove it⁵⁸.

The numerous village population was largely Christianized but their awareness of the basics and essence of Christianity was low. Elements of

⁵⁶ On the content of rituals P. Sommer, *Začátky...*, pp. 17–18.

⁵⁷ Edition: *Das Homiliar des Bischofs von Prag*, ed. F. Hecht, Prag 1863; J. Dynda, *Mezi „pohanstvím“ a křesťanstvím: Homiliář opatovický jako pramen pro studium archaického slovanského náboženství?* in: *Křižovatky Slovanů*, ed. M. Giger, H. Kosáková and M. Příhoda, Červený Kostelec 2015, pp. 185–206; P. Sommer, *Svatý Prokop...*, pp. 51–53.

⁵⁸ I. Štefan and L. Varadzin, op. cit., pp. 33–53; D. Kalhous, *České země...*, pp. 176–190; idem, *Problémy...*, pp. 8–9, 22–33; P. Charvát, *Ideologická funkce...*, p. 237; P. Sommer, *Svatý Prokop...*, pp. 50–51.

archaic religious thinking thus survived until the High Middle Ages. It should be emphasized that the older customs and habits appear just as particulars. Paganism so did not create any alternative to Christianity in the late 10th century. In addition, the “paganism” can not be regarded as some united religious system. “Pagan” is simply everything in the sources that is “unchristian”. Surviving pagan customs and rituals so have lost their “institutional” grounds. They took place in private, in closed communities or in the outlying wild (surviving shrines, sacred trees and groves)⁵⁹. A number of folk customs and traditions, as mentioned above, not in direct contradiction to the principles of Christianity, were even adopted into the Church rites or at least respected by the Church⁶⁰. Like in other countries, Christianization in the Czech lands in the Middle Ages was a very long process. It includes elements of religiosity, cultural transfers or institutional grounds (building of the church administration).

Shrnutí

Christianizace hrála významnou roli při vzniku raně středověkých států ve střední Evropě. V průběhu 9. století se křesťanství dostalo na území českých zemí, nejprve na Velkou Moravu, kde vznikla samostatná církevní organizace s vlastním arcibiskupstvím. Od konce 9. století bylo christianizováno také území Čech, kde významnou roli v tomto procesu sehrála vládnoucí dynastie Přemyslovců. Již první Přemyslovci usilovali také o vlastní církevní správu, podařilo se jim založit v Praze v roce 973 pouze biskupství. Postupnou christianizaci země a vytlačování starších pohanských kultů dokládají nařízení knížete Břetislava I. z roku 1039 a Břetislava II. z roku 1092. V průběhu 11. století byla také intenzivně budována síť kostelů, takže v první polovině 12. století mohly vzniknout základy farní organizace.

⁵⁹ On the archaeological findings (cult places, amulets etc.) recently N. Profantová, *Nové poznatky o archeologicky zjistitelných projevech pohanství v českých zemích*, in: *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odníti. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, ed. E. Doležalová and P. Meduna, Praha 2011, pp. 21–39. Cf. M. Šolle, *Od úsvitu křesťanství k sv. Vojtěchu*, Praha 1996, pp. 41–59. On amulets in the modern rural culture cf. R. Doušek, *Magické předměty na moravském venkově*, in: *Archaické jevy tradiční kultury na Moravě*, ed. A. Křížová, Brno 2011, pp. 161–176.

⁶⁰ P. Sommer, *Začátky...*, pp. 16–19; J. Dynda, *op. cit.*, pp. 203–205.

TOMASZ NOWAKOWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

Zapiska o chrzcie Mieszka I na tle rozwoju najstarszych roczników polskich. U źródeł piastowskiej ideologii władzy

1

Badania naukowe najstarszych polskich roczników, chociaż od prawie 150 lat angażują najwybitniejszych mediewistów, nie wydają się zmierzać do ostatecznych i niepodważalnych rezultatów¹. Nawet najdawniejsze zapiski, poczynając od informacji o ślubie Mieszka I w 965 r. i jego chrzcie w roku następnym, a także urodzinach jego syna Bolesława w kolejnym roku, budzą wątpliwości dotyczące nie tylko czasu i miejsca zapisania, co wobec niezachowania się ich w oryginale byłoby zrozumiałe, ale i wiarygodności podanych w nich dat, wydawałoby się dobrze utrwalonych w tradycji². Zapiskę o chrzcie Mieszka I należy rozpatrywać łącznie z innymi, datowanymi jeszcze na X w. i początek XI w., tworzącymi w powszechnej opinii historyków najdawniejszy polski rocznik. Stwierdzenie, które z zachowanych w różnych

¹ Omówienie poglądów ostatnio przedstawili: T. Jasiński, *Początki polskiej annalistyki*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 129–146; P. Wiszewski, *Domus Boleslai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 101–119 oraz W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*, Kraków 2012, s. 22–43, wcześniej idem, *Mittelalterliche Krakauer Annalistik*, w: „Quaestiones Mediae Aevi Novae”, T. 8: 2003, s. 231–242.

² Ostatnio przebieg i okoliczności tych wydarzeń w wersji całkowicie zrywającej z danymi zawartymi w rocznikach przedstawił T. Jurek, *O czasie i okolicznościach chrztu Mieszka*, „Roczniki Historyczne”, R. 81: 2015, s. 35–52. Tym samym odmówił im jakiegokolwiek wiarygodności.

późniejszych rocznikach zapisek tworzyły ten zaginiony rocznik, jest nadal przedmiotem naukowej dyskusji. Nowe spostrzeżenia pozwoli do niej wnieść przedstawiona w dalszej części metoda wyodrębnienia zapisek najdawniejszego rocznika. Po rozstrzygnięciu zagadnienia jego zawartości i czasu powstania, co jest celem tej pracy, ujawni się nam wymowa ideowa rocznika zawierającego najstarsze zapiski z dziejów Polski.

W dotychczasowych badaniach wiele szczegółowych ustaleń uzyskało prawie powszechną akceptację. Można tutaj przedstawić je tylko częściowo, koncentrując się na związanych bezpośrednio z najstarszymi zapiskami polskimi. Stanisław Smolka wiązał powstanie najstarszego rocznika polskiego z przeniesieniem do Polski rocznika obcego z Niemiec przez Czechy, co miało nastąpić po 1012 r. Zapiski o chrzcie Mieszka I i Bolesławie Chrobrym dodano w nim w Polsce dopiero w drugiej połowie XI w.³ Ich wiarygodność, szczególnie podawane przez nie daty, nie może być więc duża.

Wiele aktualnych po dziś dzień ustaleń wprowadził do nauki Tadeusz Wojciechowski. Według niego rocznik obcy prowadzony na tablicy paschalnej, który on nazywał frankońsko-polskim, trafił do Polski w latach 970–973, przywieziony przez misjonarzy⁴. Dopiero uroczystość podniesienia św. Wojciecha w 1000 r. dała impuls do polskich wpisów do tego rocznika. Wówczas powstały zapiski o przybyciu Dobrawy i chrzcie Mieszka I oraz o św. Wojciechu. Autorem mógł być Gaudenty, gdyż tylko on znał daty z życia swojego brata Wojciecha. Rocznik zabrany z Polski w 1038 r. do Czech dał początek rocznikarstwu czeskiemu. Ponieważ zapiski o chrzcie i przybyciu Dobrawy powstały dopiero około 1000 r., można podejrzewać, że daty nie są dokładne. Na przykład chrzest prawdopodobnie był nieco wcześniejszy⁵.

Można zauważyć, że niektóre wnioski Tadeusza Wojciechowskiego wynikają z przyjęcia określonych założeń. Przekonanie o tym, że w Polsce nie kontynuowano rocznika między 973 r., kiedy miał przybyć rocznik obcy, a 1000 r., kiedy powstały zapiski o św. Wojciechu, wynika z użycia do re-

³ S. Smolka, *Polnische Annalen bis zum Anfänge des vierzehnten Jahrhunderts. Eine Quellenuntersuchung*, Lemberg 1873, generalnie w swoich poglądach podążał za G. Waitzem. Skłonny był też uznać (s. 60), że niektóre zapiski o treści dynastycznej zachowane w *Roczniku kamienieckim* mogły przechować się osobno, niezależnie od rocznika spiswanego na niemieckiej tablicy paschalnej (chodzi o zapiski z lat 967, 984, 990, 1013).

⁴ T. Wojciechowski, *O rocznikach polskich X–XV wieku*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności, Wydziału Filologicznego i Historyczno-Filozoficznego”, t. 4, Kraków 1880, s. 190–192, 197–212.

⁵ *Ibidem*, s. 186–189, 219.

konstrukcji tego pierwszego rocznika tylko obecnego *Rocznika kapitulnego krakowskiego*, *Rocznika (świętokrzyskiego) dawnego* i *Rocznika miechowskiego*, a one istotnie nie mają polskich zapisek w tym przedziale czasowym. Obecnie jednak roczniki polskie są znacznie lepiej zbadane i do odtworzenia listy najstarszych polskich zapisek możemy użyć także innych roczników, a z nich znamy przynajmniej kilka zapisek z tego czasu. Musi to zmienić obraz początków polskiej annalistyki.

Wojciech Kętrzyński, kolejny wybitny historyk i badacz roczników, uważał, że zapiski o przybyciu Dobrawy i chrzcie Mieszka I oraz o św. Wojciechu dopisał w Polsce na obcej tablicy paschalnej Gaudenty. Jego zdaniem, cały rocznik w 1038 r. zabrali Czesi (czyli przyjął pogląd Wojciechowski)⁶. Niektóre najdawniejsze zapiski powstały niezależnie od rocznika Gaudentego, w tym zanotowana z datą 967 wiadomość o narodzinach Bolesława Chrobrego. Gdyby przypuścić, że zapiski rocznika poznańskiego pochodzą z tego samego źródła, co rocznika kamienieckiego, to z ich układu i treści dałby się wyprowadzić wniosek, że początkowe zapiski 965–990 wzięły początek w Poznaniu, a potem z księgami zostały przewiezione do Krakowa, gdzie otrzymały kontynuację obejmującą Węgry⁷.

Niemiecki historyk Max Perlbach uznał, że rocznik obcy prowadzony na tablicy paschalnej znalazł się w Polsce po 1048 r. Zapiski 965, 966, 1015–1037 zostały wówczas z nim połączone przez Sułę Lamberta, z dodatkiem rocznika prasko-korbejskiego. Dawny rocznik kapitulny został przechowany w *Roczniku kapitulnym krakowskim*, *Roczniku dawnym*, *Roczniku krótkim*, *Roczniku kamienieckim*, *lubińskim*, *poznańskim* i *Annales silesiaci compilati*⁸. Perlbach zatem przesunął w czasie powstanie najstarszych zapisek, jednak poszerzył znacznie liczbę roczników, które mogą posłużyć do rekonstrukcji pierwotnego rocznika zaginionego.

Stanisław Zajączkowski sądził, że zapiski o przybyciu Dobrawy, chrzcie Mieszka I, narodzinach Bolesława Chrobrego, ustanowieniu Jordana, może też śmierci Dobrawy zostały zapisane prawdopodobnie współcześnie z wydarzeniami w jakiejś księdze liturgicznej lub na tablicach paschalnych. Miejsce, w którym je zapisano, była diecezja poznańska. Raczej nie znalazły się

⁶ W. Kętrzyński, *O rocznikach polskich*, „Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny”, seria II, t. 9 (34), Kraków 1897, s. 264–268.

⁷ Ibidem, s. 270–271.

⁸ M. Perlbach, *Die Anfänge der polnischen Annalistik*, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 24, 1899, s. 231–285; idem, rec.: W. Kętrzyński, *O rocznikach polskich*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 12: 1898, s. 374–393.

one w Czechach, gdzie nie są znane, a zachowały się w „jakiś sposób” w Poznaniu, skoro potem w XIII w. znalazły się w rocznikach poznańskich (częściowo). W połowie XI w. znane były w Krakowie, skoro znalazły się najstarszym roczniku kapitulnym⁹. Wydaje się, że historia zachowania i wędrówki tych zapisek jest najślabszą stroną wywodów Stanisława Zajączkowskiego. Ponadto trzeba zauważyć, że zapiska o ordynacji Jordana (968 r.) znalazła się jednak w Czechach, podobnie jak zapiska o śmierci Dobrawy (977 r.)¹⁰. Zatem nie mogły znajdować się one w tym samym roczniku (kodeksie?) poznańskim, co pozostałe.

Zofia Budkowa zrekonstruowała najdawniejszy rocznik złożony jakoby z dziewięciu zapisek (z datami 965, 966, 967, 968, 977, 984 – dwie zapiski, 990, 992). Uważała, że powstał na tablicy paschalnej. Zaliczyła do pierwotnego rocznika także zapiski o św. Wojciechu i Gaudentym. Zasugerowała, że najstarsze zapiski powstawały na bieżąco od około 984 r., gdyż zapiska o małżeństwie Bolesława Chrobrego z tego roku była aktualna tylko w tym lub następnym roku. Wiarygodność dat najstarszych zapisek świadczy o ich współczesnym zapisaniu, chociaż dopuszczała możliwość ich przesunięcia o jeden rok wstecz (czyli chrzest Mieszka I byłby w 965 r.), co uzasadniała niedokładnym przypisaniem do dat na tablicy paschalnej¹¹. Trzeba jednak powiedzieć, że w konsekwencji *Rocznik dawny* miałyby we wszystkich zapiskach przesunięcie o dwa lata, a inne – wywodzące się niezależnie od niego jeszcze z zaginionego rocznika, zawierałyby ten sam błąd, tj. przesunięcie o rok. Wydaje się to mało prawdopodobne, gdyż przejęcie zapisek z niewyraźnej tablicy paschalnej raczej dałoby różnorodność błędnych dat.

Jan Dąbrowski uważał, że tablicę paschalną z rocznikiem obcym przywieziono do Polski wprost z Niemiec najpóźniej po 1012 r., zatem rocznik polski zaczęto prowadzić dopiero po tej dacie (w innym miejscu podaje, że ok. 1000 r.). Tablica znalazła się w Krakowie, gdyż w Poznaniu lub Gnieźnie byłaby zabrana przez Czechów. Geneza najstarszego rocznika była więc krakowska¹².

⁹ S. Zajączkowski [rec.:] P. David, *Les sources*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 48:1934, s. 88–91.

¹⁰ Zob. niżej, s. 46.

¹¹ Z. Budkowa, *Początki polskiego rocznikarstwa*, „Studia Źródłoznawcze”, T. 2: 1958, s. 82–84. Nieco inaczej eadem, *Wstęp*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, Monumenta Poloniae historica. Nova Series [dalej: MPH n.s.], t. 5, Warszawa 1978, s. XIV—XV, XXXVIII—XLI. Tu najdawniejszy rocznik pisany w Poznaniu miałby też dziewięć zapisek, ale z datami 965, 966, 967, 968, 973, 977, 984, 990, 992. Wspomniała także tutaj o jej zdaniem trzech najdawniejszych rocznikach – poznańskim, gnieźnieńskim, *capelli* dworskiej, które weszły w skład zwodu Suły-Lamberta.

¹² J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 46–70.

Najważniejszym rezultatem wieloletnich badań Gerarda Labudy jest stwierdzenie, że zapiski najstarszego rocznika polskiego znalazły się we wszystkich prawie rocznikach polskich, a następnie też w czeskich. Pierwotnie rocznik był prowadzony przez Jordana, potem Gaudentego, który wpisał do niego wiadomości o sobie i św. Wojciechu. Czyli zapiski o przybyciu Dobrawy i chrzcie Mieszka I oraz narodzinach Bolesława byłyby autorstwa Jordana. Rocznik był prowadzony na dworze książęcym w Wielkopolsce¹³.

Słabym punktem teorii Gerarda Labudy jest założenie, że rocznik Jordana prowadzony na tablicy paschalnej znalazł się w posiadaniu Gaudentego, gdy tymczasem następcą pierwszego biskupa był Unger i to on powinien dysponować księgami liturgicznymi i zaczęty przez swojego poprzednika rocznikiem. Ponadto trudno zrozumieć, w jaki sposób Jordan w 968 lub nawet w 965 r. przywiózł do Polski tablicę paschalną z rocznikiem obcym, którego ostatnie zapiski pochodzą z 970 lub 973 r.¹⁴. Dziwne wydaje się także przywiezienie przez niego do pogańskiego kraju tablicy paschalnej z cyklem 532-letnim (specjalnie odpisanej?) z olbrzymim rocznikiem dotyczącym panowania Karolingów i Ludolfingów i wielu wydarzeń kościelnych, łącznie z cudami i zjawiskami przyrodniczymi. Jeszcze w 1266 r. pisarz *Rocznika kapitulnego krakowskiego* wiele z tych zapisek opuścił, jako niepotrzebnych i częściowo niezrozumiałych.

Tadeusz Wasilewski z kolei rozwinął tezę o istnieniu w początkach polskiej annalistyki *Rocznika biskupów dworu*. Rocznik dworski nie mógł być jego zdaniem równocześnie kapitulnym¹⁵.

W opinii Kazimierza Jasińskiego dawny rocznik kapituły krakowskiej (zaginiony) początkowo spisywany był w Wielkopolsce jako rocznik dworski, a ostatnią zapiską pierwszej serii była wiadomość o śmierci Mieszka II w 1034 r.¹⁶.

Zdaniem Jarosława Wenty, z Dobrawą przybył do Polski duchowny z tablicą paschalną z zapiskami podobnymi do tych, które są obecne w Czechach. Tu dodano zapiskę o przybyciu Dobrawy i chyba o chrzcie (tego Wenta

¹³ G. Labuda, *Główne linie rozwoju rocznikarstwa polskiego w wiekach średnich*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 78: 1971, s. 815–817, 837.

¹⁴ Ibidem, s. 815–817. Zwracał na to uwagę W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia...*, s. 32.

¹⁵ T. Wasilewski, *Dwa utracone dawne roczniki: Rocznik biskupów dworu polskiego i Rocznik tyniecki (starszy)*, „Roczniki Historyczne”, R. 54: 1988, s. 1–61.

¹⁶ K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Wrocław b.d. [1992], s. 134–137.

jednak nie pisze). Zapiski kontynuowane były w Gnieźnie w hipotetycznym opactwie przy grobie św. Wojciecha. Tam doszło do ich scalenia z obcymi zapiskami augijskimi i hersfeldzko-korbejskimi wraz z katalogiem arcybiskupów mogunckich. Od nich zostały odpisane przed 1030 r. tablice krakowskie, które pozostały w Polsce, a gnieźnieńskie znalazły się w Pradze. Następnie zapiski te skopiowano w *Roczniku kapitulnym krakowskim*. Gdzie i kiedy skompilowano roczniki obce w tablicach krakowskich, pozostaje problemem do rozwiązania¹⁷.

Tomasz Jasiński ożywił dyskusję o początkach polskich roczników. W rozważaniach wyszedł od spostrzeżenia Zofii Budkovej, że zapiska pod 984 r. o małżeństwie Bolesława Chrobrego powstała jako aktualna. Jest to jego zdaniem pierwsza zapiska w tym roczniku wprowadzona w Krakowie, w którym zaczął panować wtedy Bolesław Chrobry. Rocznik obcy dotarł do Krakowa z Moguncji, gdyż tylko Kraków od 973/974 r. znalazł się w archidiecezji mogunckiej i biskupstwie ołomunieckim. Zatem tablica paschalna z zapiskami z Moguncji trafiła do Krakowa przez Ołomuniec z duchownymi po 970 a przed 975 r. Prawdopodobnie w Krakowie dodano zapiski, które miały podkreślać związki Bolesława Chrobrego z dynastią czeską, jego prawa do sukcesji w Polsce oraz jego chrześcijański rodowód (965, 966, 967). Możliwe, że zostały one wynotowane z tablicy paschalnej przywiezionej przez któregoś z kapelanów Bolesława Chrobrego z Wielkopolski. Z niej też mogły pochodzić zapiski o ordynacji Jordana (968 r.) oraz śmierci Dobrawy (977 r.). Nie jest wykluczone, że te dwie ostatnie zapiski dopiero w latach 1253–1261 zaczerpnięto z Czech. Najstarszy rocznik był prowadzony w kościele grodowym. Dopiero za pontyfikatu Suły (XI w.) odpisano z niego zapiski do rocznika kapitulnego prowadzonego w katedrze (straconego)¹⁸. W ostatniej pracy Tomasz Jasiński wprowadził zakwestionował pochodzenie wszystkich naj-

¹⁷ J. Wenta, *Koncepcja memoratywno-liturgiczna funkcjonowania zapisek na tablicy paschalnej a sprawa Rocznika Rychezy*, w: *Venerabiles, nobiles et honesti. Studia z dziejów społeczeństwa Polski średniowiecznej. Prace ofiarowane Profesorowi Januszowi Bieniakowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestopięciolecie pracy naukowej*, red. A. Radziwiński, A. Supruniuk, J. Wroniszewski, Toruń 1997, s. 563–571; idem, *Roczniki królestwa*, w: *Tekst źródła, krytyka, interpretacja*, red. B. Trelińska, Warszawa 2005, s. 127–135; idem, „Die Annalen des Königreiches”, *Das Problem der Anfänge der Annalistik in Polen*, w: *Die Hofgeschichtsschreibung im mittelalterlichen Europa*, hrsg. von R. Schieffer und J. Wenta, Toruń 2006, s. 39–50.

¹⁸ T. Jasiński, *Początki polskiej annalistyki*, s. 134–146; idem, *Rocznik obcy w Roczniku kapituły krakowskiej*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 217–224.

starszych polskich zapisek z jednego prarocznika, jednak uznał, że znane z *Rocznika kamienieckiego* zapiski o Bolesławie Chrobrym i jego synu Mieszku (984–1013) powstawały na bieżąco w Krakowie w jakimś kościele na Wawelu w księdze liturgicznej lub na tablicy paschalnej¹⁹.

Cała koncepcja Tomasza Jasińskiego, pomijając pewne niekonsekwencje²⁰, oparta jest na kilku hipotezach. Pierwsza z nich to przekonanie o panowaniu Bolesława Chrobrego w Krakowie od około 984 r. z ramienia Bolesława II czeskiego. Jest to rozwinięcie poglądu Henryka Łowmiańskiego o konflikcie między ojcem a synem po zawarciu małżeństwa Mieszka I z Odą. Jednak dopiero umieszczenie Krakowa poza „państwem gnieźnieńskim” w regeście dokumentu zwanego od pierwszych słów *Dagome iudex* można interpretować jako argument za panowaniem tam syna Mieszka I i Dobrawy, ale dotyczy to w przybliżeniu 991 r. Najczęściej przyjmuje się, że rządy Bolesława w Krakowie przypadają na okres po uzyskaniu tam władzy przez Mieszka I, czyli około 989 r.²¹ Kazimierz Jasiński zauważył ponadto, że nadanie synowi Bolesława Chrobrego imienia Mieszko świadczy

¹⁹ T. Jasiński, *Początki rocznikarstwa w Polsce*, w: *Kościół, kultura, polityka w państwie pierwszych Piastów*, red. W. Graczyk, J.M. Marszalska, W. Fałkowski, L. Zygmunt, Warszawa–Ciechanów 2016, s. 171–173, 179–183.

²⁰ Zwracał na nie uwagę W. Drelicharz, op. cit., s. 31–36.

²¹ J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry*, Poznań 2003 (wyd. II), s. 29. H. Łowmiański, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, t. 5, Warszawa 1973, s. 561, 567–569, 571, przyjął w tym czasie wieloletni pobyt Bolesława Chrobrego w Pradze, a uzyskanie Krakowa datował na 987 r., co wiązał z małżeństwem z Emnildą, jakoby córką władcy Krakowa – Dobromira. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 290, jest skłonny przyjąć, że w 987 r. Bolesław Chrobry zaczął panować w Krakowie. Trudno datę uzgodnić z koncepcją T. Jasińskiego, która opiera się na przekonaniu, że w roczniku prowadzonym w Krakowie pod 984 r. odnotowano małżeństwo Bolesława Chrobrego ze względu na jego aktualność, a w 987 r. wchodziło w grę już któreś z kolejnych małżeństw. Sprzeczne z danymi źródłowymi wydaje się także pozostawanie Bolesława Chrobrego w związku z jego wujem Bolesławem II w 984 r. i zawarcie małżeństwa z córką margrabię miśnieńskiego Rygdaga w czasie, kiedy wojska czeskie podstępem zajęły Miśnię (Thietmar, IV, 5). Wydarzenie to stawiało Bolesława Chrobrego w gronie wrogów Bolesława II niezależnie od tego, czy do małżeństwa doszło przed czy po zajęciu Miśni. W 984 r. widoczna jest zatem rywalizacja polsko-czeska o Miśnię, która trwała jeszcze w 990 r. (Thietmar, IV, 13, zob. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1987, wyd. 2, s. 168–176; W. Korta, *Milsko i Łużyce w polityce pierwszych Piastów*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, T. 45: 1990, z. 2, s. 146–163). Bolesław Chrobry, mąż córki margrabię miśnieńskiego, nie mógł być osadzony w Krakowie z ramienia władcy czeskiego. Inne argumenty przeciw takiemu rozwiązaniu przedstawiła M. Matlakozłowska, *Pierwsi Przemysłdzi i ich państwo*, Poznań 2008, s. 270, 312–313.

o dobrych stosunkach z ojcem w czasie jego narodzin, czyli w 990 r.²². Wprawdzie istnieją poglądy o uzyskaniu Krakowa przez Mieszka I już około 979 r.²³, lub w latach 981–989²⁴, co można uzgodnić z przekazaniem go przez Mieszka I swojemu synowi w 984 r., jako rozwiązaniem kompromisowym²⁵, ale wówczas dosyć dziwne byłyby poprawne stosunki polsko-czeskie jeszcze w pierwszej połowie 984 r. i wspólne popieranie Henryka bawarskiego przed zajęciem Miśni przez Czechów.

Drugim filarem rozumowania Tomasza Jasińskiego jest przekonanie, że rocznik obcy na tablicy paschalnej przywieziono około 974 r. do Krakowa, który właśnie w tym czasie znalazł się w archidiecezji mogunckiej. Można mieć wątpliwości w sprawie daty i miejsca, w którym znalazł się rocznik obcy. Po zapisce pod 970 r. o śmierci Hattona i ordynacji Roberta w *Roczniku kapituły krakowskiej* i *Roczniku dawnym* mamy duże luki spowodowane opuszczeniem kopisty, liczące w dwóch miejscach po 23 lata puste i w innych miejscach po 11 i osiem lat pustych (sam T. Jasiński twierdzi za Z. Budkową, że kopista opuszczał zapiski ze zniszczonych kart). Jakies zapiski mogły więc zostać pominięte także po zapisce pod 970 r. (10 lat pustych). Na pewno została pominięta zapiska o śmierci Ottona I znana z *Rocznika praskiego* (973. *Otto primus imperator obiit*), jeśli oczywiście wyznajemy pogląd o pozostawaniu rocznika w Czechach, zanim dotarł do Polski. W rezultacie nie wiemy, na jakiej zapisce kończył się rocznik moguncki, który znalazł się w Polsce. Bardziej właściwym miejscem dla tablic paschalnych ze świeckim częściowo rocznikiem dynastycznym był dwór książęcy. Z pewnością rocznik obcy nabierał aktualnego znaczenia dla Piastów dopiero po małżeństwie Mieszka II z Rychezą, wnuczką Ottona II. Ponadto nie jest wcale oczywiste, że najstarsze polskie zapiski, np. o chrzcie Mieszka I, były prowadzone na tablicy paschalnej z rocznikiem obcym. Mogły powstać niezależnie od niego w Wielko-

²² K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 87, 113.

²³ K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 52: 1938, s. 203–207.

²⁴ J. Natanson-Leski, *Państwo Mieszka I*, „Studia Wczesnośredniowieczne”, t. 4, Wrocław–Warszawa 1958, s. 62–77.

²⁵ Nawet jeżeli zgodzimy się z wersją o pozostawianiu Małopolski poza państwem czeskim i polskim (jak ostatnio sugeruje D.A. Sikorski, *Początki Kościoła w Polsce. Wybrane problemy*, Poznań 2012, s. 11–104), ziemie południowopolskie musiały być traktowane jako naturalny teren ekspansji każdego z państw sąsiednich. Nie widać w każdym razie powodów umieszczenia w Krakowie siedziby Bolesława Chrobrego już w 984 r. Inaczej M. Matla-Kozłowska, op. cit., s. 326, ale decydującym argumentem jest właśnie sporządzenie w Krakowie zapisek rocznikarskich o Bolesławie Chrobrym.

polsce, czego Tomasz Jasiński nie wyklucza, a zostać połączone z nim dopiero podczas tworzenia większego rocznika nawet w XI wieku²⁶.

Rocznik poznański, jak sądzi Tomasz Jasiński, utworzono w latach 1253–1261 jako wyciąg ze źródeł czeskich, tj. *Rocznika praskiego zaginionego*, z którego korzystał też kronikarz Kosmas. Zapiska o chrzcie Mieszka I, której nie ma w źródłach czeskich, powstała jako rezultat wzorowania się na zapisce w rocznikach czeskich o chrzcie Borzywoja pod 894 r. Zapiska o śmierci Dobrawy znajduje się poza tym rocznikiem tylko w źródłach czeskich. Niektóre jednak zapiski *Rocznika poznańskiego* zostały zaczerpnięte z *Rocznika kapitulnego krakowskiego* dawnego²⁷.

Można wątpić, czy zapiska o chrzcie Mieszka I rzeczywiście jest wzorowana na zapisce o chrzcie Borzywoja. Oryginalne określenie Mieszka I – *primus christianus Polonus* – jest zawarte już w notatce *Rocznika kapituły poznańskiej* o śmierci Mieszka pod 989 r. (błędny), a tej wiadomości roczniki czeskie nie zawierają. Nie mogła być z nich zatem odpisana. *Rocznik kapituły poznańskiej* nie ma w zapisce o chrzcie Mieszka I tego sformułowania. Jest on samodzielny wypisem z rocznika zaginionego²⁸. Zatem jedynym podobieństwem z zapiską o chrzcie Borzywoja jest *baptizatus est*. Ponadto w *Roczniku poznańskim* są też zapiski, które nie były znane w Czechach, nie tylko o św. Stanisławie (1077, koronacja Bolesława II). Do nich należy wiadomość o narodzinach Bolesława Chrobrego²⁹.

Przemysław Wiszewski, powołując się na Stanisława Zajączkowskiego, przypuszczał, że najstarsze polskie zapiski (w jakiejś księdze liturgicznej lub na tablicy paschalnej) bogatsze o szczegóły genealogiczne znalazły się wraz z Ungerem w Magdeburgu, dokąd ten udał się w 1004 r. Ślad ich znajomości

²⁶ Na pewno rocznik obcy poprzedzał zapiski polskie około 1120 r., kiedy sporządzano *Rocznik dawny*.

²⁷ T. Jasiński, *Rocznik poznański. Ze studiów nad annalistyką polską i czeską*, w: *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane prof. H. Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Fałkowski, H. Manikowska, A. Mączak, K. Modzelewski, Warszawa 2000, s. 664–672.

²⁸ B. Kürbis, *Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII i XIV wieku*, Poznań 1959, s. 56–58; G. Labuda, *Główne linie...*, s. 827.

²⁹ T. Jasiński, *Zapiski kronikarskie i rocznikarskie o Pięciu Braciach Męczennikach*, w: *Kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim. Materiały z Sympozjum historycznego zorganizowanego 13 listopada 2002 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny*, Kazimierz Biskupi 2003, s. 28–29. Twierdzi tu, że właśnie autor *Rocznika poznańskiego* sam obliczył datę narodzin Bolesława Chrobrego.

jest widoczny w kronice Thietmara w opowieści o chrzcie Mieszka I i Dobrawie³⁰. Nie przekonuje takie rozwiązanie, gdyż wcześniej musiałyby zostać odpisane w Polsce, i to nawet wielokrotnie, skoro jedna kopia znalazła się w Krakowie, jedna w Poznaniu, a jedna w Czechach.

Większość kwestii związanych z najdawniejszymi polskimi zapiskami rocznikarskimi jest sporna, jednak prawie wszyscy badacze zgadzają się, że istniał jakiś pierwotny rocznik polski, z którego czerpały najstarsze zachowane roczniki (tj. *Rocznik dawny*, *Kapitulny krakowski*, *Kapituły poznańskiej*), a jego zapiski znalazły się także w wielu rocznikach późniejszych. Nie ulega więc wątpliwości, że zapiskę o chrzcie Mieszka I należy rozpatrywać łącznie z innymi, gdyż tylko w świetle pozostałych można wnioskować o czasie, miejscu i celu powstania oraz ewentualnie autorze. Które zapiski należy z nią łączyć, może być przedmiotem dyskusji. W tej sprawie zdania są rozbieżne. Chociaż w większości przyjmowano, że najstarszy polski rocznik był zapisywany na tablicach paschalnych zawierających już rocznik obcy, kwestię tę należy pozostawić do osobnego rozstrzygnięcia³¹.

2

Powiązania między najstarszymi rocznikami polskimi i czeskimi budziły kontrowersje, chociaż najczęściej uważano, że rocznik polski wywieziony do Czech w 1038 r. (lub 1039 r.) dał początek tamtejszej annalistyce. Obecnie w pracach Tomasza Jasińskiego ten pewnik został zakwestionowany.

Wydaje się, że można podjąć problemy związane z najdawniejszym polskim rocznikiem z innej strony. Pomijając czasowo wszystkie zapiski obce, tj. zaczerpnięte z rocznika niemieckiego oraz zapiski czeskie (znane ze źródeł czeskich), jako wywołujące najwięcej kontrowersji, można zestawić tylko najstarsze zapiski niewątpliwie polskie, nieznanne w Czechach. Znajdować się musiały w rękopisie, który tam nie dotarł, gdyż z zapisek polskich korzystali nie tylko rocznikarze czescy, ale także Kosmas i jego kontynuatorzy.

Do zapisek nieznanych w Czechach należą przede wszystkim zapiski o przybyciu Dobrawy i chrzcie Mieszka (w wersji *Rocznika dawnego*). Identyczne zapiski znajdują się w *Roczniku kapituły krakowskiej* z datami o rok

³⁰ P. Wiszewski, op. cit., s. 573, p. 2649, s. 602–603.

³¹ Zgodnie z poglądem Z. Budkowej, *Początki...*, s. 82, która stwierdziła, że jest to problem odrębny.

wcześniejszymi i przestawieniem wyrazów w pierwszej zapisce i dodatkiem określenia *Polonie* w drugiej³²: „DCCCCLXVI Dubrouka venit ad Misconem. DCCCCLXVII Mysko dux baptizatur”.

Nie ulega wątpliwości, że prawidłowe daty (965 i 966 r.) posiada *Rocznik kapituły krakowskiej*³³. Ponadto wydaje się, że w tym samym roczniku pierwsza zapiska z orzeczeniem na końcu została oddana w formie pierwotnej. Z kolei jednak druga zapiska – krótsza i bez nazwy kraju – bardziej odpowiada wersji najdawniejszej³⁴.

Do zapisek nieznanych w Czechach należy także zapiska o urodzinach Bolesława Chrobrego zachowana w *Roczniku poznańskim I* i w nieco innej stylizacji w *Roczniku kamienieckim*, a mają ją także *Rocznik Baworowskich*, *Rocznik cystersów henrykowskich*, *Annales silesiaci compilati* oraz różne redakcje rocznika małopolskiego (*Rocznik Traski*, *Rocznik krakowski* w postaci przeredagowanej, ale z prawidłową datą, *Rocznik Sędziwoja*, *Rocznik małopolski* w czterech kodeksach): „A.d. 967. Bolezlaus Magnus natus est”³⁵.

Można przypuszczać, że w pierwotnej zapisce, jeśli znajdowała się w zaginionym roczniku, Bolesław nie został nazwany *Magnus*. Trzy najstarsze zapiski stanowią pewną całość. Były znane Gallowi, który obszernie pisał o Mieszku I i Bolesławie Chrobrym, ale te trzy zapiski streścił w jednym fragmencie kroniki³⁶. Korzystanie przez Anonima Galla w tym fragmencie z zagi-

³² MPH n.s., t. 5, s. 4–5, 43. Zapiski podobne znajdują się w późniejszych rocznikach: *Roczniku krótkim*, *Roczniku miechowskim*, *Roczniku kapituły poznańskiej*, *Roczniku poznańskim I*. Pomijam *Rocznik wielkopolski*, będący odpisem z *Rocznika kapituły krakowskiej*, i roczniki późniejsze.

³³ Ostatnio uzasadnił to T. Jurek, *O czasie...*, s. 38–39.

³⁴ Jeśli przyjmujemy, że zapiski powstały jeszcze za życia Mieszka I (o czym zob. niżej), nie mógł być nazwany księciem Polski. Podobnie W. Drelicharz, op. cit., s. 43–44.

³⁵ Cytuję wersję *Rocznika kamienieckiego*, MPH, t. 2, s. 777.

³⁶ *Anonima tzw. Galla Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, Kraków 1952, s. 15–16. Problem rozpatrywali W. Polak, *Uwagi w sprawie rocznikarskiego źródła Kroniki Galla Anonima*, „Roczniki Humanistyczne”, T. 48: 2000, z. 2, s. 447–459, i P. Wiszewski, op. cit., s. 168–170, 620–625, dochodząc do wniosku, że nie korzystał on z roczników bezpośrednio, jednak zbieżności z nimi wskazują na znajomość opowieści z nimi związanych. Wyjaśniając prawidłowość chronologii panowań Galla, musiał jednak P. Wiszewski wprowadzić hipotezę o zaginionym źródle – katalogu władców Polski (ibidem, s. 616–634). Jest to mnożenie bytów ponad potrzebę. Dla trzech pierwszych zapisek rocznikarskich jedynie pochodzenie Dobrawy z Czech jest naddatkiem informacji w kronice Galla w stosunku do roczników. Możemy tu domyślać się albo tradycji ustnej, albo znajomości zapiski rocznikarskiej w wersji obszerniejszej niż znana nam obecnie, np. w wersji przekazanej przez *Rocznik miechowski* i wiele innych roczników.

nionego rocznika przyjmowało wielu autorów³⁷. Kolejność trzech wydarzeń nie powinna budzić wątpliwości także z tego względu, że jest potwierdzona w kronice Thietmara, który uszeregował fakty w takiej samej kolejności, w jakiej zostały zapisane w rocznikach, tzn. narodziny Bolesława Chrobrego po chrzcie Mieszka i nawet aluzyjnie nie wspomniał, że urodził się z ojca poganina³⁸. Daty za prawidłowe uznał Gerard Labuda, a argumentem przeciw kwestionowaniu daty urodzin Bolesława Chrobrego przez niektórych historyków był fakt, że znajduje się ona w niezależnych od siebie rocznikach³⁹. Można dodać, że niechętny Dobrawie Kosmas (I, c. 27) zarzucił jej tylko nałożenie przed ślubem panieńskiego wianka, ale nie współzycie z Mieszkiem przed jego chrztem.

Zapiska o narodzinach Bolesława Chrobrego budziła najczęściej zastrzeżeń, gdyż uważa się ją za kombinowaną na podstawie dwóch poprzednich⁴⁰. Stosunkowo niedawno możliwość korzystania przez Anonima Galla z roczników rozważał Wojciech Polak, który zakwestionował szczególnie wykorzystanie zapiski o narodzinach Bolesława Chrobrego. Jego zdaniem wzmianka o narodzinach Bolesława w 967 r. w *Roczniku poznańskim* i *Roczniku kamienieckim* opiera się na kronice Galla, a data została przez rocznikarza wyprowadzona z dwóch poprzednich⁴¹. *Rocznik poznański* uznał Tomasz Jasiński za wypis ze źródeł czeskich, dokonany około 1253 r. Jednak właśnie w Czechach nie ma

³⁷ T. Grudziński, *Ze studiów nad kroniką Galla. Rozbiór krytyczny I księgi. Dokończenie*, „Zapiski Historyczne”, T. XXIII: 1957, z. 1–3, s. 58. Także G. Labuda, *Źródła historyograficzne kroniki Anonima Galla*, w: *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, T. 19: 1955 [druk: 1957], z. 1 (44), s. 22; idem, *Główne linie...*, s. 837.

³⁸ Thietmar, Ks. IV, c. 56. Zwróciła na to uwagę już Z. Budkowa, *Początki...*, s. 83.

³⁹ G. Labuda, *Księżna Dobrawa i książę Mieszko jako chrześni Polski piastowskiej*, w: *Scriptura custos memoriae...*, s. 6.

⁴⁰ S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Kraków 2006 (wyd. I – 1925), s. 54, 370, przyp. 3; P. Bogdanowicz, *Chrzest Polski*, „Nasza Przeszłość”, T. 23: 1966, s. 60–61, H. Łowmiański, op. cit., t. 5, s. 578–579, p. 1780, uważali, że data urodzenia Bolesława Chrobrego i cała zapiska została wprowadzona do rocznika na podstawie kroniki Galla i miała na celu uzupełnienie późniejszych wiadomości o urodzeniu Mieszka II i Kazimierza (1015 r.). Kronika Galla, która powstała około 1113 r., poświadcza, że kolejność była odwrotna, tzn. Gall przekazał te informacje, korzystając z zaginionego rocznika. P. Bogdanowicz przytoczył epitafium Bolesława Chrobrego, z którego wynika, że ojciec był poganinem, co jest niezgodne z przekazem Thietmara. Epitafium jednak Bogdanowicz błędnie datował na czasy przedgallowe. Datę kwestionował także J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jego geneza*, Warszawa 1961, s. 147–156, oraz ostatnio T. Jurek, *O czasie...*, s. 37–38, i T. Jasiński, zob. wyżej, przypis 29. Ten ostatni uważa, że „ustalenia” daty dokonał autor *Rocznika poznańskiego*. Jednak data wynika już z kroniki Galla.

⁴¹ W. Polak, op. cit., s. 448–450.

śladów znajomości trzech zapisek z datami 965, 966, 967, w tym daty narodzin Bolesława, chociaż oczywiście wiedziano o małżeństwie Dobrawy z Mieszkiem I, ale już nie o jego dacie i nie o dacie chrztu Mieszka. Zatem *Rocznik poznański* przejął te informacje ze źródeł polskich. Oczywiście nie mógł ich uzyskać w wyniku lektury kroniki Galla, który nie podaje żadnych dat. Wojciech Polak zakwestionował szczególnie przejście przez *Rocznik kamieniecki* wiadomości o narodzinach Bolesława Chrobrego w 967 r., gdyż we fragmencie wcześniejszym jest oczywiste wykorzystanie kroniki Galla i dopiero dalej przytoczona z datą 967 wiadomość o narodzinach Bolesława Chrobrego. Zapiskę mają także *Rocznik Baworowskich* i *Rocznik cystersów henrykowskich* oraz *Annales silesiaci compilati*. Należą do innej grupy⁴², a w nich także znajduje się zapiska o narodzinach Chrobrego. Musiała znajdować się w pierwowzorze wszystkich tych roczników, gdyż trudno przypuścić, że ich autorzy wpadli na ten sam pomysł pod wpływem lektury Galla. Szczególnie wartościowym źródłem jest *Rocznik kamieniecki*, pochodzący w tym fragmencie jeszcze z XIII w., chociaż z drugiej połowy tego stulecia. Jego najstarsza część wywodzi się bezpośrednio z rocznika zaginionego⁴³. Kazimierz Jasiński szczególnie podkreślił wiarygodność daty podanej przez *Rocznik kamieniecki*, która w jakimś stopniu może być zweryfikowana następnymi informacjami genealogicznymi tego rocznika, które również mają daty wiarygodne⁴⁴. Także *Rocznik krakowski* z około 1320 r. przekazał ślad istnienia zapiski o urodzinach Bolesława. Podaje on wiadomości o zdobyczach tego władcy, ale pod datą 967 r. Zapiska ta znajduje się w różnych grupach roczników polskich, zatem kompilator *Rocznika poznańskiego* nie mógł jej wziąć ze źródeł czeskich, w których zapiska ta nie występuje. Również nieprawdopodobne jest wykorzystanie przez *Rocznik kamieniecki* (a raczej jego pierwowzór) *Rocznika poznańskiego* w najstarszych zapiskach. Różnice w datach i sformułowaniach oraz zestawie zapisek są zbyt duże. Sprawa relacji między tymi rocznikami wymaga jeszcze badań.

Dalszymi zapiskami nieznanymi w Czechach są zawarte tylko w *Roczniku kamienieckim* i późnym *Roczniku Baworowskich* zapiski: „Anno 984. Bolezlaus Magnus ducit uxorem. Anno 990. Mescio filius Bolezlai nascitur”.

⁴² Według G. Labudy, *Główne linie...*, s. 826, 834.

⁴³ W. Korta, *Średniowieczna annalistyka śląska*, Wrocław 1966, s. 31–94; G. Labuda, *Główne linie...*, s. 831, 833, 834. Pochodzeniem wiadomości *Rocznika kamienieckiego* zajmował się także W. Kętrzyński, *O rocznikach polskich*, s. 211–226, który ustalił, że łącznie z zapiskami od 965 r. zostały zaczerpnięte z wcześniejszego niezachowanego rocznika nazwanego przez tego historyka B i z pierwowzoru *Rocznika świętokrzyskiego* dawnego, czyli musiał to być rocznik sięgający początkami X w.

⁴⁴ K. Jasiński, *Rodowód...*, s. 81–82.

Także *Rocznik cystersów henrykowskich* w jednej redakcji ma zapiskę o małżeństwie Bolesława Chrobrego w 984 r., a *Annales silesiaci compilati* zapiskę o narodzinach Mieszka II pod 990 r. Obie daty nie budziły wątpliwości, chociaż nie można ich w zasadzie potwierdzić innymi źródłami⁴⁵. Tylko Gerard Labuda zakwestionował datę małżeństwa. Uznał, że w roczniku odnotowano trzecie małżeństwo Chrobrego, z którego narodził się Mieszko II, a zatem pierwotną datą był 989 r. Kopista opuścił jego zdaniem cyfrę V w dacie rocznej⁴⁶. Prawidłowe inne daty w tym roczniku nie pozwalają na przyjęcie poprawki. Przedstawione w dalszej części wyjaśnienie Kazimierza Jasińskiego wydaje się bardziej uzasadnione.

Tylko *Rocznik kapituły poznańskiej* posiada zapiskę: „Item anno etc. XCIX dux Mesco primus christianus (in Polonia – niektóre rękopisy) obiit”.

Czy pomimo błędnej daty możemy zaliczyć ją do zapisek znajdujących się w najdawniejszym roczniku? Gerard Labuda uważał, iż autor wpisu kopiując swój pierwowzór, uznał ostatnią rzymską jedynekę za dziesiątkę⁴⁷. Sądził więc, że wśród innych niewątpliwie zaczerpniętych z rocznika zaginionego, zapiska ta także z niego pochodzi. Widzimy istotnie kilka zapisek z tego dawnego rocznika z poprawnymi datami: przybycie Dąbrówki i chrzest Mieszka I itd. Zapiska ta jest w pewnym sensie wiarygodna, gdyż umieszczona została między latami 984–997, tj. między zapiską o śmierci Jordana (984) a zapiską o męczeństwie Wojciecha – 997 r.⁴⁸ Rocznik ten zawiera także poprawną datę ordynacji Jordana i dosyć prawdopodobną jego śmierci, datę śmierci Bolesława Chrobrego i Mieszka II. Z drugiej strony poprawnie datowano w nim męczeństwo św. Wojciecha, chociaż nie we wszystkich przekazach. Brak także daty ordynacji Gaudentego nazwanego biskupem, zatem nie można przesądzić, czy zapiska o śmierci Mieszka I znajdowała się już w pierwotnym roczniku. Zbliżony tekst zawiera lubiąska *Kronika polska* z XIII w. („Anno autem Domini 1001. Mesico, primus rex Polonorum cristianus obiit”)⁴⁹. Błędną datę trudno tutaj tłumaczyć pomyłką kopisty. Brak

⁴⁵ K. Jasiński, *Rodowód...*, s. 83–85, 114. Jedynie *Rocznik Krasieńskich* (MPH, t. 3, s. 129) podał rok 984 jako datę małżeństwa i 989 jako datę narodzin Mieszka II. Do pewnego stopnia może być to potwierdzeniem, że fakty te znajdowały się w roczniku zaginionym. Ponieważ jest to rocznik późny, o nieustalonym miejscu w genealogii polskich roczników, K. Jasiński, podobnie jak O. Balzer, uznał datę narodzin Mieszka II podaną w *Roczniku kamienieckim* za bardziej prawdopodobną.

⁴⁶ G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002, s. 169.

⁴⁷ Ibidem, s. 200.

⁴⁸ Z. Budkova, *Początki...*, s. 83.

⁴⁹ *Kronika polska*, wyd. L. Ćwikliński, MPH, t. 3, s. 618.

tej zapiski we wszystkich pozostałych polskich rocznikach łącznie z błędną datą wskazuje, że mogła być późniejszym uzupełnieniem, właściwym tylko dla tego rocznika i kroniki.

Można zastanawiać się, czy jeszcze jakieś zapiski znajdowały się w najstarszym polskim roczniku? Zwraca uwagę, że odnotowane zostało tylko jedno małżeństwo Bolesława Chrobrego (z córką margrabiego miśnieńskiego Rygdagą), a między 984 i 989 r. zawarł jeszcze dwa (z bezimienną Węgierką i z Emnildą, córką Dobromira). Kazimierz Jasiński sądził, że w roczniku dworskim Mieszka I odnotowano tylko pierwsze małżeństwo, skojarzone przez ojca. Druga możliwość, którą badacz ten dopuszczał, jest taka, że kopięci najstarszego rocznika widząc kolejne zapiski o małżeństwach Chrobrego, zanotowali tylko jedną, uznając pozostałe za pomyłkę⁵⁰. Możliwość taka wydaje się prawdopodobna, chociaż trudno znaleźć potwierdzenie istnienia kilku zapisów o małżeństwach w dawnym roczniku. Anonim Gall znalazł tylko jedną żonę Bolesława Chrobrego, którą scharakteryzował pochlebnymi słowami i nawet przytoczył dworską anegdotę o jej dobroci, ale nie podał jej imienia⁵¹ (Ks. I, c. 13). Wspomniał także o poselstwie Bolesława Chrobrego na Ruś w sprawie żony, z czego wynika, że zmarła jeszcze przed 1018 r.⁵². Gdyby w roczniku było więcej informacji na ten temat, prawdopodobnie w jakiejś formie by je przytoczył. Z drugiej strony w śląskiej *Kronice polskiej* podano, że Chrobry pojął za żonę córkę króla Węgier, co może być śladem znajomości zapiski rocznika⁵³. Umieszczenie wiadomości w niewłaściwym kontekście wskazuje, że nie pochodzi ona z rocznika.

Zofia Budkowa przypuszczała, że w roczniku tym znajdowały się jeszcze zapiski dotyczące małżeństwa Mieszka I z Odą i ewentualnie narodzin ich dzieci, ale zostały pominięte w dalszym etapie kopiowania rocznika⁵⁴. Wynika to prawdopodobnie z przekonania, że rocznik powstawał na dworze Mieszka I, co jednak w świetle niniejszych ustaleń nie miało miejsca.

Można zastanawiać się, czy w najdawniejszym roczniku znajdowały się jakieś zapiski, które nie zachowały się w żadnym ze znanych roczników. Zwraca uwagę przede wszystkim brak zapiski o narodzinach pierwotnego syna Bolesława Chrobrego – Bezpryma. Datę narodzin ustala się na lata 986–

⁵⁰ K. Jasiński, *Rodowód...*, s. 83–87.

⁵¹ *Anonima tzw. Galla Kronika...*, s. 32–33.

⁵² K. Jasiński, *Rodowód...*, s. 88.

⁵³ *Kronika polska*, MPH, t. 3, s. 618, por. T. Wasilewski, *Dwa utracone...*, s. 12–13.

⁵⁴ Z. Budkowa, *Początki...*, s. 84.

–988⁵⁵. Narodziny syna, zwłaszcza pierworodnego, były faktem o tak dużej doniosłości dla dynastii, że powinny zostać odnotowane niezależnie od późniejszych losów potomka, odsuniętego od dziedziczenia tronu i przeznaczanego do stanu duchownego. Możliwość istnienia tego wpisu potwierdza zwłaszcza zachowanie zapiski o narodzinach kolejnego syna – Mieszka.

Mniej prawdopodobne wydaje się odnotowanie w zaginionym roczniku narodzin Ottona około 1000 r.⁵⁶. Wydaje się, że po objęciu rządów w całej Polsce przez Bolesława Chrobrego rocznik nie był na jego dworze kontynuowany. Następna wiadomość dynastyczna to małżeństwo Mieszka II w 1013 r., odnotowane w *Roczniku kamienieckim*, *Roczniku Baworowskich* i *Annales silesiaci compilati* (tu ze złą datą) oraz w śląskiej *Kronice polskiej* (bez daty i z błędnym imieniem żony) i źródłach późniejszych. Było to związane z objęciem Krakowa jako siedziby młodej pary⁵⁷. Narodziny Kazimierza w 1016 r., zapisane w *Roczniku kapituły krakowskiej* i *Roczniku dawnym* oraz niektórych rocznikach późniejszych, należą do dalszej grupy zapisek dynastycznych.

W zaginionym roczniku mogły znajdować się zapiski o ordynacji i śmierci Jordana. Przekazane przez *Rocznik kapituły poznańskiej* w formie: „Item Anno Domini DCCCCLXVIII Jordanus primus episcopus in Polonia ordinatus est et obiit DCCCCLXXXIII”. Zofia Budkowa skłonna była zaliczyć zapiski o Jordanie do najdawniejszego rocznika⁵⁸. Ponieważ spotykamy w *Annales Bohemici* zapiskę w nieco innej formie („DCCCCLXVIII Polonia cepit habere episcopum”), problem wymaga analizy. Źródła czeskie nie znają daty śmierci Jordana ani nawet jego imienia. Data śmierci nie jest wiarygodna, ale trudno o wyjaśnienie pomyłki⁵⁹. Niekiedy uważa się, że Jordan przybył z Dobrawą w 965 r. i po podróży do Rzymu wrócił jako biskup w 968 r.⁶⁰. Dlatego przyjmowano, że był autorem najdawniejszych polskich zapisek annalistycznych. Tomasz Jurek sądzi, że zapiska znajdowała się w zaginionym roczniku polskim i stąd została może w połowie XIII w. prze-

⁵⁵ K. Jasiński, *Rodowód...*, s. 107.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 123.

⁵⁷ G. Labuda, *Mieszko II, król Polski (1025–1034). Czasy przelomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, s. 30–31, 41–50.

⁵⁸ Z. Budkowa, *Początki...*, s. 83. Tak samo G. Labuda, *Rocznikarstwo polskie...*, s. 827.

⁵⁹ T. Jurek, *Biskup Jordan w świetle roczników*, w: *Stilo et animo. Prace historyczne ofiarowane Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Dorna, M. Matla, M. Sosnowski, E. Syska przy współpracy W. Barana-Kozłowskiego, Poznań 2016, s. 51.

⁶⁰ Tak przypuszczał R. Grodecki, *Dzieje Polski średniowiecznej*, t. 1, Kraków 1926, s. 45, tak samo G. Labuda, *Mieszko I*, s. 114. Inaczej P. Bogdanowicz, *op. cit.*, s. 51.

jęta przez rocznik czeski⁶¹. Jeżeli rekonstrukcja Tomasza Jurka jest prawidłowa (*episcopus in Polonia*), zapiska nie mogła powstać przed 1000 r. Jeżeli rocznik był pisany na tablicy paschalnej, bardziej prawdopodobna jest forma krótsza – *Jordanus episcopus ordinatur*. Prawdopodobna znajomość zapiski w Czechach i jej treść uzasadnia twierdzenie, że należy jednak do innego rocznika, gdyż nie ma charakteru wiadomości dynastycznej, jak wszystkie pozostałe⁶².

Nie było w najdawniejszym roczniku wiadomości o śmierci Dobrawy w 977 r. Znajduje się ona w źródłach czeskich (Kosmas) i tylko w *Roczniku poznańskim I*. Tomasz Jasiński uzasadnił, że rocznik ten powstał jako wypis ze źródeł czeskich⁶³. W innych polskich rocznikach zapiska ta nie występuje.

Znacznie późniejszego pochodzenia jest wiadomość o biskupie krakowskim Lambercie, zachowana w *Roczniku kamienieckim* („Anno 995. Lambertus episcopus Cracoviensis efficitur”) i pod 996 r. w *Roczniku Sędziwoja*. Biskup jest znany z *Kroniki węgiersko-polskiej* jako poseł Mieszka I do papieża po koronę. Ponieważ w tym samym roczniku jest też wiadomość o narodzinach Stefana, króla węgierskiego (975 r.), nie może ulegać wątpliwości, że źródłem była *Kronika węgiersko-polska*⁶⁴.

Przytoczone wyżej i zaliczone do najdawniejszego rocznika zapiski nie były znane w Czechach. W każdym razie nie zawierają ich roczniki czeskie. Szczególnie jednak wyraźne jest to w kronice Kosmasa, który o tych faktach pisał i był bardzo zainteresowany sprawami polskimi, a nie znał przekazanych w tych zapiskach informacji. Umieścił np. dłuższy fragment o śmierci Dobrawy i o jej ślubie z Mieszkiem I, ale pod datą śmierci (znaną z rocznika czeskiego, zgodną z datą w roczniku polskim). Nic nie wspomniał o dacie ślubu, nawet nie podał czasu trwania małżeństwa. Data śmierci Mieszka I na pewno nie była znana Kosmasowi, skoro wiele działań Bolesława Chrobrego po 992 r. przypisał jego ojcu. Można sądzić, że nie była mu też znana data

⁶¹ T. Jurek, *Biskup Jordan...*, s. 46–49.

⁶² T. Jasiński, *Początki rocznikarstwa*, s. 182–183, uznał zapiskę za import z Czech. Trudno się z tym zgodzić, gdyż tylko roczniki polskie znają imię biskupa i datę jego śmierci, a ponadto dłaczego w Pradze po kilku latach (gdzie znalazła się tam kompilacja moguncka) odnotowano wiadomość o obcym biskupie.

⁶³ G. Labuda, *Rocznik poznański*, „*Studia Źródłoznawcze*”, T. 2: 1958, s. 97–112, ustalił późne powstanie tego rocznika, natomiast T. Jasiński (zob. wyżej, przypisy 27 i 29), że jest on odpisem ze źródeł czeskich powstałym w XIII w., a zatem nie było tej zapiski w rekonstruowanym roczniku.

⁶⁴ W. Korta, *Średniowieczna annalistyka...*, s. 57–59; H. Łowmiański, *Początki...*, t. 5, s. 582.

narodzin Bolesława Chrobrego, gdyż wiedziałby, że był dorosły już w latach dziewięćdziesiątych X w.

Z braku znajomości zapisek w Czechach można wyprowadzić wniosek, że rekonstruowany wyżej rocznik ocalał w czasie najazdu czeskiego na Wielkopolskę w 1038 r. Prawdopodobnie więc znajdował się wówczas w Krakowie lub może poza Polską, zabrany przez Kazimierza do Niemiec.

W konsekwencji należy przyjąć, że inny (drugi) rocznik powstawał w Gnieźnie i znalazł się potem w Czechach – w 1038 r. Zawierał zapiski o pierwszym biskupie Jordanie oraz zestaw zapisek o św. Wojciechu. Zapiska o Jordanie (968) jest znacznie późniejsza. Jeśli oderwiemy ją od zapisek o przybyciu Dobrawy i chrzcie Mieszka I, musimy stwierdzić, że wpisano ją znacznie później – na pewno po śmierci Jordana, gdyż tylko wówczas można było nazwać go pierwszym biskupem⁶⁵. Prawdopodobnie więc nie było żadnego rocznika Jordana, tylko rocznik Gaudentego, w którym znalazła się zapiska o ordynacji Jordana i może o jego śmierci. Unger, który mógłby uchodzić za twórcę tych wpisów, z roczników nie jest znany, zatem notatki o Jordanie należy łączyć z Gaudentym. Zawartość rocznika Gaudentego i jego losy wymagają jeszcze dalszych badań. Prawdopodobnie w tym roczniku znajdowała się zapiska o śmierci Dobrawy.

3

Zapiski o przybyciu Dobrawy i chrzcie Mieszka I należy interpretować w kontekście dalszych zapisek tego rocznika, tj. o narodzinach i małżeństwie Bolesława Chrobrego i narodzinach Mieszka II. Z sekwencji dat wynika, że Bolesław Chrobry urodził się w 967 r. już z rodziców chrześcijańskich. Główną postacią w tym roczniku nie jest wcale Mieszko I, lecz jego syn Bolesław. Śmierć Mieszka I prawdopodobnie nie została w nim zapisana, ale nie miało to znaczenia dla jego wymowy, gdyż z istniejących zapisek nie wynikało, gdzie panował. Ważne było tylko to, że Bolesław Chrobry był jego synem. Pełnił zatem rocznik rolę legitymizującą panowanie Bolesława Chrobrego w Krakowie lub jakiejś innej ziemi.

Kluczowego znaczenia nabiera zapiska pod 984 r. o małżeństwie Bolesława Chrobrego. Zgodnie z wnioskowaniem Oswalda Balzera, Zofii Budkowej, Tomasza Jasińskiego i innych uznaje się, że data jest wiarygodna. Ponieważ już w roku następnym małżeństwo zostało zerwane, a wkrótce potem

⁶⁵ Tekst zrekonstruował T. Jurek, *Biskup Jordan...*, s. 43–51. Również twierdzi, że zapiska powstała później, gdyż Jordan określony jest jako biskup polski.

Chrobry ożenił się z Węgierką, o czym już nie ma wzmianki w rocznikach, przyjmuje się, że zapiska powstała prawie na bieżąco. Inne wyjaśnienia wydają się mniej trafne. Najstarszy rocznik polski prowadzony był więc w otoczeniu Bolesława Chrobrego około 984/985 r. Wówczas po ślubie zorganizował on odrębny dwór, prawdopodobnie z własną drużyną i własną *capellą*. Duchowni na pewno dysponowali księgami liturgicznymi i może tablicą paschalną.

Nie wiadomo, gdzie znajdowała się w tym czasie siedziba Bolesława Chrobrego. Raczej nie był nią jeszcze Kraków, może początkowo jakieś terytorium przy granicy z Czechami, być może nawet Poznań, co wydaje się najbardziej prawdopodobne, a dopiero bliżej 990 r. Kraków⁶⁶. Tam rocznik pozostawał jeszcze w czasie najazdu czeskiego 1038 r. i dlatego nie był znany w Czechach. Obejmował lata 965(6)–992 lub 990 i był prowadzony przez kapelanów w kościele grodowym. Nie mógł powstawać na dworze Mieszka I, gdyż nie zawiera wiadomości z życia jego dworu (ślub z Odą, narodziny synów Ody). Unger także nie został w nim wymieniony. W Krakowie nie był początkowo kontynuowany, gdyż Bolesław Chrobry zaczął panować w Gnieźnie i w tamtejszym roczniku były wprowadzane dalsze notatki o nim. Brak narodzin synów Mieszka I z małżeństwa z Odą, a także brak wpisu o tym małżeństwie jest wielce znaczący. Potwierdza przekonanie, że rocznik powstawał na dworze Bolesława Chrobrego. W 984 r. mógł to być Poznań, co wyjaśniałoby dokładność dat 965 i 966, zapisanych prawdopodobnie w tym samym kodeksie, w którym kontynuowano kolejne zapiski o Bolesławie. Dalsze losy rocznika wskazują, że niektóre zapiski mogły zostać usunięte, tzn. opuszczone przy jego przepisywaniu na przykład w czasie panowania Mieszka II. Z drugiej strony, dopisano prawdopodobnie wiadomość o jego małżeństwie w 1013 r.

⁶⁶ Odrębną sprawą jest, czy z ramienia Mieszka I, jak sądził S. Zakrzewski, *Mieszko I jako budowniczy państwa polskiego*, Warszawa [1921], s. 148–149, G. Labuda, *Studia nad początkami...*, t. 1, s. 169. Przyjmowali oni, że małżeństwo z córką margrabiego Rygdaga skojarzone zostało przez Odę i sytuowało Mieszka I i jego syna w obozie wrogim Bolesławowi II czeskiemu, który w tym samym 984 r. zajął Miśnię. H. Łowmiański, *Początki...*, t. 5, s. 561, 568–571, sądził, że inicjatywa małżeństwa wyszła ze strony Bolesława II, u którego w Pradze przebywał Bolesław Chrobry. Argumentem za pobytem w Pradze jest pomieszczenie imion panujących w Polsce w kronice Kosmasa. W tradycji zachowała się jakoby pamięć o pobycie w Pradze Mieszkowica, a w rezultacie Kosmas Bolesława Chrobrego nazywa Mieszkciem. Koncepcja raczej fantastyczna. Także kolejne małżeństwo Bolesława Chrobrego według Łowmiańskiego (z Węgierką) zostało zaaranżowane przez Czechy, a w Krakowie znalazł się po małżeństwie z Emnildą w 987 r. Dzisiaj nie budzi wątpliwości, że przed śmiercią Mieszka I Bolesław Chrobry panował w Krakowie i wtedy znalazł się tam rocznik prowadzony na jego dworze.

Odrębnym zagadnieniem jest sposób funkcjonowania najdawniejszego rocznika. Oczywiście nie mógł być czytany przez jakieś grono dostojników, nawet duchownych. Wiedzano jednak o zapisanych w nim informacjach, przekazywanych ustnie. Służył za dowód i zarazem szkielet utworzonej na nim pewnej narracji prowadzącej do wykazania źródła władzy Bolesława Chrobrego (w Krakowie?) jako wyniku nadprzyrodzonej interwencji. Oto chrześcijanka Dobrawa z obcego kraju (imię wskazuje na Czechy, jedyny słowiański kraj chrześcijański w sąsiedztwie) przybywa do poganina Mieszka I, który zaraz w następnym roku przyjmuje chrzest. Czy nie widać tu boskiego planu? Potwierdzeniem woli bożej są zaraz w następnym roku narodziny syna, którego Bóg także wkrótce obdarzył łaską męskiego potomka. Chrzest Mieszka I jako wynik namów żony, ale także działania łaski „miłościwego Stwórcy”, interpretował również Thietmar (IV, 55). Narodziny syna Bolesława już w 967 r. za rezultat boskiej łaskowości uważał również Długosz⁶⁷. Zwraca uwagę szczególne upamiętnienie Dobrawy – matki Bolesława. Roczniki niezmiernie rzadko podawały imiona żon książęcych. W tym wypadku nie tylko zapisano imię, ale także w zdaniu sugerującym, że w 965 r. tylko „przybyła” do Mieszka, domyślać się możemy, że współżyła z nim dopiero po jego chrzcie. Nie bez znaczenia jest też to, czego w roczniku zabrakło. Są to przede wszystkim wiadomości o osobach z dynastii, które mogły stanowić konkurencję dla Bolesława Chrobrego, tj. o braciach Mieszka I, ich ewentualnym potomstwie, o małżeństwie Mieszka I z Odą i ich trzech synach. Nawet brak wiadomości o śmierci Dobrawy nie wydaje się przypadkowy, gdyż data (977 r.) sugerowałaby, że Mieszko I mógł zawrzeć kolejny związek małżeński. W znanej dzisiaj formie rocznik stwarzał iluzję o naturalnym i zgodnym z wolą Boga przejęciu władzy przez Bolesława Chrobrego. Co więcej, według rocznika był on jedynym spadkobiercą swojego ojca, co przecież nie jest prawdą. Nadprzyrodzony początek władzy Piastów rozbudował o kolejne cudowne wydarzenia i znaki Anonim Gall w swojej *Kronice*.

4

Wiarygodności dat najdawniejszego rocznika, szczególnie daty przyjęcia chrztu w 966 r., mimo licznych prób, nie udało się nikomu podważyć.

⁶⁷ *Ioannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, liber primus, liber secundus, red. I. Dąbrowski, V. Semkowicz-Zaremba, C. Pieradzka, B. Modelska-Strzelecka, Varsaviae 1964, s. 182.

Tadeusz Wojciechowski uważał, że chrzest prawdopodobnie był nieco wcześniejszy, ale tylko na podstawie datowania rocznika na około 1000 r., co sugerowało możliwość pomyłki w datowaniu odległych wydarzeń, których uczestnicy już nie żyli⁶⁸. Gerard Labuda interpretował wiadomości *Dziejów saskich* Widukinda o dwóch zwycięstwach Wioletów i Wichmana nad Mieszkiem I jako datowanych w przedziale lat 963–966⁶⁹. Jeżeli przyjmujemy chronologię zdarzeń zaproponowaną przez Gerarda Labudę, tj. wojnę trwającą może już od 963 r., wówczas zarówno ślub z Dobrawą, jak i chrzest wydają się zbyt wcześnie datowane w rocznikach. Chociaż Gerard Labuda tego argumentu nie podnosi, trudno wytłumaczyć, dlaczego Czesi udzielili Polsce pomocy dopiero w 967 r., co jest dobrze poświadczane zarówno przez Widukinda, jak i przez Thietmara⁷⁰. Z drugiej strony, hipotetyczność przebiegu walk z Wichmanem nie pozwala na zdecydowane zakwestionowanie dat 965 i 966.

Jerzy Dowiat próbował przenieść małżeństwo Mieszka I z Dobrawą na 963 r., opierając się na wiadomości kroniki Thietmara o tym, że przez trzy lata nie przestrzegała Wielkiego Postu, jednak ostatecznie podtrzymał 966 r. jako datę chrztu, chociaż z kolei podważał urodzenie się Bolesława w 967 r.⁷¹. Poglądy jego spotkały się z krytyką i najczęściej je odrzucano. Przyjmuje się dziś tylko niektóre ustalenia. Małżeństwo z Dobrawą w każdym razie lepiej tłumaczy okoliczności polityczne w 965 r., tj. po klęskach Mieszka I z Wichmanem i Wioletami.

Henryk Łowmiański podkreślał dokładność dat rocznika, uznając, że w 964 r. Mieszko I przegrał dwie bitwy z Geronem, w rezultacie zawarł sojusz z Czechami, poślubiając Dobrawę, i w następnym roku przyjął chrzest, co jest zgodne z przekazem Thietmara (IV, 56), że jadła z nim mięso w czasie jednego Wielkiego Postu⁷². W poglądach Henryka Łowmiańskiego widać dą-

⁶⁸ T. Wojciechowski, op. cit., s. 194, przypis.

⁶⁹ G. Labuda, *Studia nad początkami...*, t. 1, s. 5–54, 428–443. Dodatkowym argumentem źródłowym jest relacja Ibrahima ibn Jakuba z 965/966 r. o toczącej się wówczas wojnie Wioletów z Mieszkiem I. Podobnie datował wydarzenia opisane przez Widukinda S. Kętrzyński, *Mieszko I*, w: idem, *Polska X–XI w.*, Warszawa 1961, s. 55–57, 104–105.

⁷⁰ Datacja nie budziła wątpliwości, gdyż jest związana ze śmiercią Wichmana 22 IX 967 r., zob. G. Labuda, *Studia nad początkami...*, t. 1, s. 70–71.

⁷¹ J. Dowiat, op. cit., s. 147–164.

⁷² H. Łowmiański, *Początki...*, t. 5, s. 517–531, 577–579, 588. Thietmar podał jeszcze wersję o złamaniu trzech Wielkich Postów, ale nie odpowiada to chronologii zawartej w rocznikach polskich. H. Łowmiański, aby uzasadnić 964 r. jako termin poniesienia dwóch porażek przez Mieszka I, dokonał daleko idącej emendacji tekstu Widukinda (III, c. 66, 67). W rezultacie ujęcia w nawias zdania o Wichmanie jako myśli później wtrąconej przyjął,

zenie do dostosowania chronologii wydarzeń znanych z relacji Widukinda do datacji zaginionego rocznika polskiego z datami 965 i 966 r. Oczywiście należy odrzucić tezę Łowmiańskiego o zhołdowaniu Mieszka przez margrabię Gerona, opierającą się tylko na błędnej wzmiance Thietmara⁷³. Także przeniesienie przez Łowmiańskiego na 964 r. wszystkich wydarzeń opisanych przez Widukinda (dwie porażki Mieszka I) i Thietmara (zhołdowanie Mieszka I) wyraźnie miało na celu dostosowanie ich do daty ślubu i chrztu. Chronologia wydarzeń zaproponowana przez Gerarda Labudę po pewnych korektach ma lepsze uzasadnienie. Można zgodzić się, że wspomniane przez Widukinda dwie porażki Mieszka I z Wichmanem nie zdarzyły się w jednym 963 r., gdyż nie użyłby on do datacji inwazji Gerona określenia w „tym czasie”, lecz „w tym roku”, a poza tym dwie przegrane bitwy w jednym roku są mniej prawdopodobne. Biorąc pod uwagę pogląd Józefa Widajewicza o współdziałaniu militarnym Gerona i Wichmana⁷⁴, można sądzić, że do jednej porażki Mieszka I doszło w 963 r., tj. w czasie podboju Łużyc przez Gerona, natomiast druga mogła nastąpić już w 964 lub nawet w pierwszej połowie 965 r. i na pewno była bardzo dotkliwa. Olbrzymi łup sugeruje zdobycie jakiegoś ważnego grodu⁷⁵. Małżeństwo z Dobrawą w 965 r. było więc odpowiedzią

że zwycięzcą Mieszka I w dwóch bitwach był margrabia Gero. Z kolei przebieg zdarzeń w życiorysie margrabięgo (pokonanie Łużyczan w 963 r. i wyjazd do Rzymu w drugiej połowie tego roku) nasunął konieczność przeniesienia dwóch zwycięskich bitew z Mieszkiem I na 964 r. W ten sposób jednak chronologia wydarzeń przedstawiona przez Widukinda, który najpierw napisał o walkach Wichmana z Mieszkiem I, a potem, chociaż *eo quoque tempore*, o pokonaniu Łużyczan przez Gerona, została odwrócona. Nie wyjaśnił też H. Łowmiański, jak to możliwe, że pokonany przez Gerona w dwóch bitwach i zmuszony do chrztu Mieszko I został „przyjacielem cesarza”.

⁷³ Z samej kroniki Thietmara (II, c. 19) wynika, że chronologia H. Łowmiańskiego jest błędna. Kronikarz napisał przecie, że „Gero (...) wysłużony w boju starzec złożył swą broń zwycięską przed ołtarzem pierwszego z apostołów św. Piotra (...) oddał się w służbę Bogu wraz z całym majątkiem” (tłum. M.Z. Jedlickiego). Nie mógł więc po powrocie prowadzić wyprawy zbrojnej na Mieszka I (zm. 20 V 965 r.). J. Strzelczyk (*Mieszko I*, Poznań 1999, s. 98) dopuszcza działalność dyplomatyczną i układ, w rezultacie którego Mieszko został „przyjacielem cesarza”. Mogło to nastąpić nawet z inicjatywy samego księcia polskiego.

⁷⁴ Przyjmowany ostatnio przez P. Urbańczyka, *Mieszko Pierwszy tajemniczy*, Toruń 2012, s. 319–320.

⁷⁵ Ostatnio ustaliła się opinia, że obie porażki z Wichmanem miały miejsce w 963 r., zob. J. Strzelczyk, *Mieszko I*, s. 86–98; A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 14.

na te kłeski. Nie podważa ta chronologia w żaden sposób dat zawartych w roczniku polskim, a nawet lepiej do nich przystaje niż propozycje Henryka Łowmiańskiego. Można jedynie zastanawiać się, czy na pewno małżeństwo z Dobrawą było inicjatywą samego Mieszka I (jak podał Gall i jak przyjęli Gerard Labuda i inni historycy), czy nie wynikało z polityki cesarza Ottona I, który po powrocie z Włoch podjął różne działania zmierzające do ostatecznego podboju ziem wieleckich. Starł się rozerwać sojusz wielecko-czeski i wykorzystał władców Czech i Polski jako sojuszników (w ramach układu o przyjaźni). W linii tej polityki mieści się też jego zgoda na powołanie biskupa dla ziem polskich, niezależnego od Kościoła niemieckiego, ale w jakiś sposób związanej z cesarzem.

Na rozważenie zasługuje też zaproponowany ostatnio przez Tomasza Jurka rok 965 jako data chrztu, bardziej jakoby odpowiadający okolicznościom jego przyjęcia. Przede wszystkim założył on, zgodnie wieloma wcześniejszymi badaczami, że chrzest odbył się na terenie Niemiec, gdyż tylko tam mógł go udzielić biskup, a ponadto przemawiają za tym liczne analogie. Stosunek *amicitii*, łączący Mieszka I z cesarzem Ottonem I, co jest potwierdzone przez Widukinda w opisie wydarzeń 967 r. (śmierci Wichmana 22 września), mógł być jego zdaniem nawiązany tylko w spotkaniu osobistym. Możliwe to było podczas pobytu cesarza na przełomie czerwca i lipca 965 r. w Magdeburgu, chociaż Wielkanoc 966 r. również nie może być całkowicie wykluczona (pobyt cesarza w Kwedlinburgu, Wielka Sobota 14 kwietnia). Według Tomasza Jurka, „oczywista wydaje się obecność Mieszka I w tych spotkaniach”⁷⁶. Można zauważyć, że obecność jest oczywista tylko wówczas, gdy przyjmiemy nawiązanie stosunków z cesarstwem już wcześniej, tj. na mocy układów z Geronem w 963 lub 964 r. (jak datował je Henryk Łowmiański). Gdy jednak przyjmiemy, że wiadomość Thietmara o zmuszeniu Mieszka I do trybutu przez Geronem nie jest prawdziwa, a wejście w orbitę wpływów cesarstwa wynikało z inicjatywy Ottona I, który po przybyciu do Saksonii w połowie 965 r. usiłował zorganizować koalicję antywielecką, wówczas sekwencja wydarzeń przekazana przez polski rocznik staje się bardziej zrozumiała.

Datę chrztu Tomasz Jurek ustalił w całkowitym oderwaniu od polskich roczników, których krytyki jednak nie przeprowadził, wręcz przeciwnie – uznał, że w zaginionym roczniku chrzest był odnotowany pod 966 r. Krytyka ograniczyła się do zakwestionowania 967 r. jako roku urodzenia Bolesława Chrobrego. Jednak, jak wyżej stwierdzono, potwierdzenie chronologii rocz-

⁷⁶ T. Jurek, *O czasie...*, s. 39–44.

nika widzimy w kronice Thietmara, który nie kwestionował, że Bolesław Chrobry urodził się z ojca chrześcijanina. Ostatecznie rok 965 i chrzest Mieszka I w Magdeburgu wydał się temu badaczowi bardziej prawdopodobny ze względu na to, iż było to pierwsze spotkanie Mieszka I z cesarzem. Jednak znowu takie rozwiązanie jest oparte na przekonaniu o uprzednim układzie księcia polskiego z Geronem. Nie widać powodu, aby rezygnować z daty chrztu Mieszka I, przekazanej przez wiarygodny we wszystkich informacjach najdawniejszy polski rocznik, na rzecz chronologicznej konstrukcji opartej na niesprawdzalnym sformułowaniu stronniczego niemieckiego kronikarza.

Podsumowanie

Najstarszy polski rocznik powstawał w otoczeniu Bolesława Chrobrego od około 984/985 r. Wówczas po ślubie zorganizował on odrębny dwór, prawdopodobnie z własną drużyną i *capellą*. W gronie kapelanów dworskich prowadzono na tablicach paschalnych zapiski, z których w późniejszych rocznikach zachowało się pięć lub sześć notatek. Być może były to te same tablice paschalne, które przywieźli do polski kapelani Dobrawy. Zapiski rocznika obejmowały lata 965–990. Nie zostało ustalone, gdzie znajdowała się w tym czasie siedziba Bolesława. Ostatecznie rocznik znalazł się w Krakowie, gdzie rezydował Bolesław Chrobry, około 990 r. Dopisano w nim później zapiskę pod 1013 r. W Krakowie rocznik pozostawał jeszcze w czasie najazdu czeskiego 1038 r. i dlatego nie został zabrany do Czech i nie był tam znany. Był to inny rocznik, niż prowadzony przez arcybiskupa Gaudentego w Gnieźnie. Zatem u źródeł polskiego rocznikarstwa znajdują się przynajmniej dwa roczniki.

Rocznik pełnił rolę legitymizującą panowanie Bolesława Chrobrego w Krakowie, podkreślając jego pochodzenie z rodziców chrześcijańskich i będąc świadectwem łaski bożej, która spłynęła na jego rodziców. Ta sama łaska boża towarzyszyła Bolesławowi Chrobremu w jego poczynaniach. Gdy księżę przeniósł się do Gniezna jako władca całej Polski, rocznik początkowo nie znalazł kontynuacji lub też jakieś wpisy później opuszczono.

Najczęściej się przyjmuje jako fakt oczywisty, że od razu był prowadzony na tablicy paschalnej z rocznikiem obcym. Według ustaleń Tomasza Jasińskiego odpis rocznika obcego musiałby powstać w Moguncji, a w Czechach tylko zostać uzupełniony i do Krakowa trafił w nieokreślonym czasie, zapewne w połowie lat siedemdziesiątych X w. Nie wydaje się jednak, aby do kraju pogańskiego ktoś zabierał tablice z olbrzymim rocznikiem z historią chrześcijaństwa i dwóch cesarskich dynastii. Wszystko wskazuje na to, że

najstarszy rocznik polski powstawał niezależnie od tablic paschalnych z rocznikiem obcym. Problem wymaga dalszych badań.

Summary

The Note about the Baptism of Mieszko I Against the Background of the Development of the Oldest Polish Annals. The Origin of Piast's Ideology of Power

The note about the baptism of Mieszko I comes from the oldest Polish annals, created at the court of Bolesław Chrobry from around 984/985. It covered the years 965—990. The note was later added to it under the year 1013. The annals remained in Cracow during the Czech invasion of 1038 and was not taken to the Czech state. It was different from the one kept by Archbishop Gaudente in Gniezno.

MARIUS ŠČAVINSKAS
Klaipėda University

A Few Remarks on the so Called First Stage of Christianization of the Eastern Coast of the Baltic Region

Historiography has presented not a single model of the codification of Christianization¹. Without naming them all, it is important to emphasize that the stages of Christianization are arranged in regard to the stages of consolidation of Christianization, thus, to the stages of the expansion of Christianization;

- 1) the beginning of Christianization, when the first written and archaeological sources, permitting to speak about the expansion of Christianity towards one region or the other, were fixated². That is the primary intrusion and consolidation of Christianity through Christian missions³;

¹ Cf. H.D. Kahl, *Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050*, in: *Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte)*, hrsg. K. Schäferdiek, Köln–Wien 1978, p. 40; Cf. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (VI–XII w.)*, Warszawa 1979, pp. 263, 270, 282.

² In the most recent historiography the stage of the beginning of Christianity has got an “introductory” period—the first contacts of pagan society with Christianity. That particular beginning of Christianization is presented in the book compiled by N. Berend, more about that – N. Berend, *Introduction*, in: *Christianization and the rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus’ c. 900–1200*, ed. N. Berend, Cambridge 2007, pp. 6, 10–12.

³ More about first missions among Balts in the end of the 10th – in the beginning of the 11th century – Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, Gdańsk 2009; Bruno z Kwerfurtu, *S. Adalberti Pragensis episoci et martyris vita alterna*, Monumenta Poloniae historica, Nova Series, T. IV, Vol. II, Warszawa 1969; *1009 metai: šv. Brunono Kverfurtiečio misija*, ed. I. Leonavičiūtė, Vilnius 2006; in historiography more about that: I. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001,

the consolidation takes place in certain points-most often in the residences of political and social elite, in the castles⁴ while in other places of the country the society observe pagan traditions⁵. By the way, at this

pp. 207–244; G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup – męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000; B. Śliwiński, *The Christianization of Prussia: the Polish contribution until the introduction of the Teutonic Order*, in: *Castri Dominae Nostrae Litterae Annales*, Vol. I: *Christianization of the Baltic region*, ed. J. Gąssowski, Pułtusk 2004, pp. 42–47; E. Gudavičius, *Brunonas Kverfurtietis ir Lietuva*, in: *1009 metai*, pp. 9–65; J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich w tysiąclecie śmierci*, Pułtusk 2009; G. Białuński, *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu*, Olsztyn 2010; *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, ed. M. Dygo, W. Falkowski, Pułtusk 2010. More about influence of Orthodox mission in to East Baltic Rim – E. Tönnisson, *Estland und die Europäisierung 11–12. Jahrhundert*, in: *Culture Clash or Compromise? The Europeanisation of the Baltic Sea area 1100–1400 AD* (Acta Visbyensia vol. XI), Visby 1998, pp. 38–42.

⁴ Cf. good examples from Prussia: *Preußisches Urkundenbuch. Politische Abteilung*. Bad. I: *Die Bildung des Ordensstaates* (later abbreviated as PUB), hrsg. R. Philippi, C.P. Wölky, Königsberg 1882, T. I, Vol. 1, No. 134: „[...] in ecclesis parrochialibus et capellis ipsarum dicti episcopatus [...]”; *ibidem*, No. 177: „[...] quia ibi liberos agros non habent fratres, dare tenebuntur parrochiali ecclesia, in villis ad minus centum mansorum [...]”; *ibidem*, No. 218; *Codex Diplomaticus Warmienses, oder, Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermland*, ed. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz, 1860, T. I, No. 46: „[...] capellam in castro de novo construere proponant opere sumptuoso, ad quod fidelium subsidium esse dinoscitur per plurimum oportunitum. [...] ut per subventionem uestram dicta capella consumari in laudem crucifixi ualeat et honorem [...]”. Its true, that other researchers supposed that first churches in time of Christianization was build in the places of pagans sanctuaries, more about discussion – D.A. Sikorski, *Od pogańskich sanktuariów do chrześcijańskich kościołów na Słowiańszczyźnie Zachodniej*, in: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, ed. K. Bracha, C. Hadamik, Warszawa 2010, pp. 408–426. Cf. J. Sikora, *Miejsca sacrum pogańskiego i chrześcijańskiego oraz procesy chrystianizacji Polski Centralnej we wczesnym średniowieczu*, in: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie...*, pp. 270–283.

⁵ P. Urbańczyk, S. Rosik, *Poland* (but in contents: „The kingdom of Poland, with an Appendix on Polabia and Pomerelia between paganism and Christianity”, i.e. different titles), in: *Christianization and the rise of christian monarchy*, pp. 276–277, 279, 292, 307. The same happened in Great Moravia and later in Bohemia, more about that – J. Klápště, *The Czech Land in Medieval Transformation*, Leiden–Boston 2012, pp. 20–21, 36–43, 45–46. Cf. the presentation of the primary phase of Christianization of the historic region of Lithuania Samogitia in the 13th and the beginning of the 14th centuries, distinguished by M. Banaszak, *Chrzest Żmudzi i jego reperkusje w Konstancji*, in: *Chrzest Litwy: geneza, przebieg, konsekwencje*, ed. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, pp. 57–60. Also see about the first phase of Christianization in Scandinavia – W. Duczko, *The Missionary Period of Christianization in Viking-age Denmark and Sweden*, in: *Christianization of the Baltic region* (Castrum dominae nostrae litterae annales I), ed. J. Gąssowski, Pułtusk 2004, pp. 121–139; M.H. Gelting, *The kingdom of Denmark*, in: *Christianization and the rise of Christian*

- stage it would be appropriate to speak about the changes, which paganism itself could be undergoing, as a religion and as paganism and as a way of life. In historiography there is an idea that Christianity could have possibly had an influence on paganism itself, where, similar to Christianity, the images of chief god and a few other gods (most often three of them) started to be formed, sacred places, imitating Christian churches, appeared etc.⁶.
- 2) the consolidation of Christianity, when the first church structures, Christian communities appear, the way of life begins to transform, world outlook, burial customs undergo changes⁷. The monasteries of missions and dioceses are being established, first parishes begin to be created. The first and the second stages are usually conceived as the first stage of Christianization or, in other words-the period of Christian missions. During that time both paganization (*abrenuntiatio diaboli*) and adoption of Christian truths (*confessio fidei*) were taking place⁸. That particular period will be discussed further.
- 3) the ultimate consolidation of Christianity, with a transformed world outlook, way of life, church structures etc.⁹. It is quite often added that the

Monarchy, pp. 77–87; S. Bagge, S.W. Nordeide, *The kingdom of Norway*, in: *Christianization and the rise of Christian Monarchy*, pp. 129–141; N. Blomkvist, S. Brink, T. Lindkvist, *The kingdom of Sweden*, in: *Christianization and the rise of Christian Monarchy*, pp. 176–184; A. Winroth, *The Conversion of Scandinavia. Vikings, merchants and missionaries in the remaking of Northern Europe*, New Haven–London 2012, pp. 128–137, 161–167.

⁶ P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2008, pp. 158–202; H. Łowmiański, op. cit., pp. 146–154, 183–198, 239–263. Cf. the most recent literature – L.P. Słupecki, *Pagan Temple – Christian Church. The problem of old Norse Temples*, in: *Between Paganism and Christianity in the North*, ed. L.P. Słupecki, J. Morawiec, Rzeszów 2009, pp. 29–40. About the Christian influence on the gods of Rodogost – S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000, pp. 100–123. In Lithuanian historiography more about that – M. Ščavinskas, *Kryžius ir kalavijas. Krikščioniškųjų misijų sklaida Baltijos jūros regione X–XIII amžiais*, Vilnius 2012, pp. 71–73, 104–107.

⁷ H. Łowmiański, op. cit., pp. 282, 358–365; J. Kłoczowski, *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, in: *Narodziny średniowiecznej Europy*, ed. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, pp. 87–114.

⁸ H. Łowmiański, op. cit., p. 271; S. Rosik, „*Abrenuntiatio diaboli*” in *Missionary Practice during the Conversion of Pomerania*, in: *Meetings with Emotions: Human Past between Anthropology and History. (Historiography and Society from the 10th to 20th century)*, ed. P. Wiszewski, Wrocław 2008, pp. 41–49.

⁹ J. Kłoczowski, *U podstaw chrześcijańskiej kultury...*, pp. 87–114; H. Łowmiański, op. cit., pp. 300–316.

period of Christian missions is over at that moment and the process of “deepening” (or the period of romanization, latinization) of Christianity begins, when Christianity consolidates from the top to the bottom among common people (“silent” majority) as well. In this stage, the society, as it has been noticed, becomes Christian. True, it is difficult to distinguish the relationship of a simple man, for example, a peasant, with Christianity and those superstitions, known to him from the past times¹⁰. Did the “Christianization” of the superstitions really take place and how did it go on—it is a problem closely related to so called “folk” Christianity (folk piety) and its concept in historiography¹¹. This particular “folk” Christianity could adapt certain cultural elements of pagan times, thus adapting to local conditions. The attention should be paid to the fact that in the above mentioned attitudes of the bishop of Samland and in the attitudes of Riga Church province there is no talk about pagan burials, i.e. burning of the dead or the burial together with the weapons, work tools or animals, which was to be renounced by the converts, who had surrendered to Teutonic Order in Christburg (1249), or Livonian converts¹². All this allows to view *ritus gentilium* as *antiquae superstitionis*, which had to be avoided by local Christians in Prussia and in Livonia, not as “pure” pagan rituals¹³.

¹⁰ H. Łowmiański, op. cit., pp. 288–289, 294–295, 300–302, 313.

¹¹ C. Caldwell Ames, *Authentic, True, and Right. Inquisition and the Study of Medieval Popular Religion*, in: *Christianity and Culture in the Middle Ages. Essays to honor John van Engen*, ed. D.C. Mengel, L. Wolverton, Notre Dame, Indiana 2015, pp. 87–88, 91–107; P. Biller, *Popular religion in the Central and Late Middle Ages*, in: *Companion to Historiography*, ed. M. Bentley, London–New York 1997, pp. 215–222, 223–228. Cf. reception of the folk piety in Later Medieval Europe more about that – S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie Środkowo-Wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa 2009, pp. 91–105, 113–126.

¹² Cf. PUB, No. 218; Die Provinzialsynoden von Elbing und Ryga gehalten 1427 und 1428, *Pastoralblatt für Diözese Ermland*, 1898, Bd. 30, §22, p. 80: „[...] quo sacra cimiteria contempnendo preeligunt se in campis silvestribus cum feris sepeliri, ac etiam in quibusdam locis prophanis, ubi ipsorum parentes et amici sue gentilitatis temporibus sunt sepulti”. The ordinance of the bishop of Samland Michael Junge – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, ed. N. Vėlius, Vilnius 1996, T. I, pp. 481–482. Cf. other ordinances, rules and statutes of the bishops from Bohemia and Poland – *Slovanské pohanství ve středověkých pramenech*, ed. J. Dynda, Praha 2017, pp. 275–276, 282–285, 290–293, 323–328. In historiography more about that – A. Radzimiński, *The Contribution of the Teutonic Order to the evangelization of Prussia. Some Remarks based on Synod Legislation*, „Lithuanian Historical Studies”, Vol. 11: 2006, pp. 71–88; idem, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów. Historia i źródła*, Toruń 2011, pp. 26–36, 39–42.

¹³ This view complemented by M. Brauer view in to so-called paganism in the 15th century Prussia, more about that – M. Brauer, *Die Entdeckung des „Heidentums” in Preußen*.

It is true that we may distinguish more stages of Christianization based on these parameters, e.g. syncretism or co-living of two religions (christian and pagan), partially Christianity and partially paganism, temporary or “permanent” Christianity and other periods¹⁴.

It is undisputed that the concept (*syncretism*) is even more controversial. Frequently, instead of that concept, the terms *inculturation* and *acculturation* are employed, suggesting an overcoming of formerly prevalent cultural forces and their adjustment to new conditions¹⁵. Certainly, syncretism did not denote the henotheistic state as it may appear at first glance for converts who from the very beginning conceived the Christian God as the mightiest of all deities¹⁶. Had this, indeed, been the case, the unconverted part of society could have been affected by it but not the members of society, who had already adopted Christianity because pagans commenced to perceive Christ as the mightiest deity, rising above all the others. The sources connected with the Baltic region point to a pagan attitude, not a Christian henotheistic one; Christianity itself, being a monotheistic religion, rejected the possibility of the existence of other deities¹⁷.

Die Prußen in den Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation (Europa im Mittelalter, Bd. 17), Berlin 2011, pp. 131–148, 272–273. The same can be said about medieval Poland as well, more about that – S. Bylina, *Problem tzw. reliktyw pogaństwa w polskich kościelnych źródłach normatywnych XIV–XV wieku*, in: *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie...*, pp. 365–370.

¹⁴ H. Zoll-Adamikowa, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Archeologiczny”, T. 35: 1988, s. 220–226; A. Pollex, *The Change of burial rites of the Polabian Slaves*, in: *Christianization of the Baltic region*, pp. 113–115. Cf. M. Kosman, *Pogaństwo, chrześcijaństwo i synkretyzm na Litwie w dobie przedreformacyjnej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, No. 1 (115): 1972, pp. 103–137.

¹⁵ About acculturation/inculturation and its various aspects during Medieval period – W. Haubrichs, *Identität und Name. Akkulturationsvorgänge in Namen und die Traditionsgesellschaften des frühen Mittelalters*, in: *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, ed. W. Pohl, Wien 2004, pp. 85–105; R. MacKitterick, *Akkulturation and the writing history in the early middle ages*, in: *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, ed. D. Hägermann, W. Haubrichs, J. Jarnut, C. Gieffers, Berlin–New York 2004, pp. 381–395.

¹⁶ More about henotheism – L.M. West, *Towards Monotheism*, in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi, M. Frede, Oxford 1999, pp. 21–40.

¹⁷ Cf. a textbook example – *Vita Ansgarii auctore Rimberto*, in: *Monumentis Germaniae Historicis, SS rer. Germ.* (later abbreviated as – *MGH*), ed. G. Waitz, Hanoverae 1884, cap. 30. More example from early medieval time – J. Rusell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York–Oxford 1994, pp. 23–24.

Therefore, it is not surprising that the process of Christianization “expands” through several centuries for some historians and archaeologists and in the first stage of Christianization there is a talk about the existing “superficiality” of Christianity in convert societies. Thus, the beginning of the Christianization of Sweden is seen in the missionary work of St. Ansgar by some (and totally justified). However, the end of the Christianization of Sweden is related to the creation of Uppsala archdiocese in the 12th century by some other researchers¹⁸. Thus, a period of several centuries long, from the 9th to the 12th century, is being created. The same is possible to be said about Denmark: the beginning of Christianization is most often related to the mission, performed by Ebo of Reims in the 9th century and the baptism of Harald Klak and the end of the Christianization is related to the establishment of the archdiocese of Lund in the beginning of the 12th century, though the network of dioceses and churches had existed before¹⁹. The beginning of the Christianization of Poles is not rarely related to the 10th century, when emperor Otto the Great began to establish the first dioceses of the missions and churches²⁰ and was over in the 12th century, when the territories of Western Slaves were ultimately joined in²¹ and “enchurched” (German historiography applies a special term for that *Einkirchung*)²². Also, this territory (as well as Scandinavian regions) experienced so called the period of “pagan reaction” (apostasy)²³. All of this presumably had an influence on the “superficiality” of Christianity in its primary stage. The similar ideas about a long-lasting Christianization or the “superficiality” of Christianity, existing in the first stage of Christianization were also expressed while speaking about the conversion of Prussians and local people in Livonia, which had also undergone the periods of apostasies²⁴.

¹⁸ N. Blomkvist, S. Brink, T. Lindkvist, op. cit., pp. 173–174, 176–178, 186, 193, 204; P. Sawyer, *The proces of Sandinavian Christianization in the tenth and eleventh centuries*, in: *The Christianization of Scandinavia*, ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood, Alingsås 1987, pp. 74–75, 82–83.

¹⁹ More about that – M.H. Gelting, op. cit., pp. 80–82, 95–96, 109–110.

²⁰ G. Labuda, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, Poznań 1975, pp. 182–199.

²¹ F. Lotter, *The crusading idea and the conquest of the region East of the Elbe*, in: *Medieval frontier societies*, ed. R. Bartlett, A. Mac Kay, Oxford 1989, pp. 267–273.

²² H.D. Kahl, *Zur Problematik der mittelalterlichen Vorstellung der „Christianisierung“*, in: *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes*, Toruń 1983, p. 126; H. Fuhrmann, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter* (Deutsche Geschichte, Bd. 2), Göttingen, 2003, pp. 147–148; M. Borgolte, *Die mittelalterliche Kirche*, München 2004, p. 11.

²³ P. Urbańczyk, S. Rosik, op. cit., pp. 302–303.

²⁴ Cf. A. Radziwiński, *The Contribution of the Teutonic Order...*, pp. 84–88; A. Radziwiński, *Chrystianizacja i ewangelizacja Prusów*, pp. 60–61; T. Kala, *Rural Society*

The situation with Poland is slightly different. Despite a very obscure commemoration of the baptism of *prince of Wisle* in the 9th century²⁵, the beginning of Christianization is related to the baptism of Duke Mieszko I²⁶. Very soon there followed the consolidation of a Christian state of Boleslaus the Brave and the establishment work of the independent church province of Gniezno²⁷. In comparison to Denmark and Sweden, the appearance of an independent metropolis in Poland, sanctioned by universal Medieval powers, was rather rapid. This breakthrough was followed by so called the period of “pagan reaction” and a new wave of Christianization, related to the re-organising of the metropolis of Gniezno in the second half of the 11th century, the establishments of new dioceses etc.²⁸. The example of Poland demonstrates, that, despite similarities, Christianization there, especially in its primary stage, thus, before the so called pagan reaction, was going on in a dynamic way and rapidly enough.

In any case such a division into the stages witnesses the search for the “pure” shapes of Christianization, being *a priori* inclined that such “pure” shapes do really exist. Therefore, it is quite often argued that the first, thus, Christian wave of missions, includes:

- missions performed by missionaries, i.e. evangelisation;
- the establishment of the first churches/chapels;
- the establishment of the first monasteries of the missions and the first dioceses of the missions;
- the transformation of the burial customs;
- the coexistence of the old (pagan) and Christian traditions;
- Christianity is accepted by the sociopolitical elite while a part of the society remain in paganism or in partial paganism;
- Christianity is just trying to penetrate the daily life and such situation can influence the appearance of “pagan reaction”.

and religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism among the Native Inhabitants of Medieval Livonia, in: *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic frontier*, ed. A.V. Murray, Farnham 2009, pp. 184–189; A. Pluskowski, *The Archaeology of the Prussian Crusade. Holy War and Colonisation*, London–New York 2013, pp. 247, 287–290.

²⁵ P. Urbańczyk, S. Rosik, op. cit., p. 265.

²⁶ G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2009, pp. 97–114; S. Trawkowski, *Początki Kościoła w Polsce za panowania Mieszka I*, in: *Polska Mieszka I. W tysiąclecie śmierci twórcy państwa i Kościoła polskiego 25 V 992 – 25 V 1992*, ed. J.M. Piskorski, Poznań 1993, pp. 51–72; P. Urbańczyk, S. Rosik, op. cit., pp. 274–276. Cf. A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom: An introduction to the medieval history of the Slavs*, Cambridge 1970, p. 117.

²⁷ P. Urbańczyk, S. Rosik, op. cit., pp. 274–276.

²⁸ Ibidem, pp. 284–285, 289, 299–300.

In other words, there is an opinion, that supposedly the establishment of Christianity in its first stage was “superficial”, “shallow”, “exterior”, more “demonstrative”, possessing a political shade, otherwise Christianity itself wouldn’t have extended throughout several centuries and wouldn’t have experienced “pagan reactions” and pagan relics wouldn’t have remained in the daily environment of the society. According to historiography, only the latinization and romanization of the christianised society allows to speak about the end of the process of the Christianization of the society²⁹. By that time, based on the viewpoint of some researchers, there was the process of syncretism or even the process of coexistence of two religions-Christianity and paganism, which extended longer than Christian missions’ times³⁰. Even more, supposedly the dualism of these two religions later had turned into a certain “dualism” of Christianity: supposedly the elite confessed canon Christianity, while the Christian piety of the common people was presumably more syncretic than Christian. In the recent historiography Latvian archaeologist Vytaut Mužnieks wrote about that once again while discussing the introduction of Christianity to Livonia in the 13th–16th centuries³¹. As it is known, Russian historiography has been trying for a long time to confirm the thesis that allegedly there used to exist the coexistence of two religions (in Russian: „двоеверие“) during the time of Christianization and later, when pagan part was attributed a major role³². Polish historian H. Łowmiański,

²⁹ Cf. J.C. Russell, op. cit., p. 36: “If Christianization efforts in a folk-religious society do not result in a substantial and discernible reorientation of the world-view of the society toward a Christian soteriological-eschatological world-view, then Christianization cannot be said to have occurred“. Cf. H. Łowmiański, op. cit., p. 282: „[...] ku końcowi wieku XII osiągnął decydujące efekty we wszystkich niemal stronach Słowiańszczyzny i doprowadził do pełnej w zasadzie chrystianizacji możnych, rycerstwa i grodzian, a zapewne przeniknął głęboko również w szeregi ludności wieśniaczej”.

³⁰ H. Valk, *Christianization and Changes in Faith in the Burial traditions of Estonia in the 11th–17th Centuries AD*, in: *Rom und Byzanz im Norden, Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, ed. M. Müller-Wille, Stuttgart 1997, Bd. II, pp. 40–50; idem, *Christianisation in Estonia: a Process of Dual-Faith and Syncretism*, in: *The Cross goes North. Processes of Conversion in Northern Europa, AD 300–1300*, ed. M. Carver, York 2003, pp. 574–578; A. Pluskowski, op. cit., pp. 287–291; H. Janson, *Pagani and Christiani. Cultural Identity and Exclusion around the Baltic in the Early Middle Ages*, in: *The reception of Medieval Europe in the Baltic Sea Region. Papers of the XIIth Visby Symposium held at Gotland Univeristy, Visby* (Acta Visbyensia XII), ed. J. Staecker, Visby 2009, pp. 172–173, 178–182.

³¹ V. Mužnieks, *The co-existence of two traditions in the territory of present-day Latvia in the 13th–18th Centuries: Burial in Dress and in a Shroud*, in: *The Archaeology of Death in post-medieval Europe*, ed. S. Tarlow, Warsaw 2015, pp. 93–95, 102–106.

³² Б.А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, Москва 1987, pp. 5–6, 482–486, 498–501, 556, 599–560, 652–653, 656, 660–661, 737–739, 745–746, 761–765, 769–770, 782. Cri-

following the German historiography, stated that pagan religion experienced the influence of Christianity, not opposite³³. S. Rosik argues that even that experience should be discussed slightly, since a modern times researcher encounters *interpretatio romana* and *interpretatio christiana*, medieval literature tops, discussing paganism³⁴. In any case, it complicates a lot the distinguishing of the so called phase of syncretism in the context of the general first stage of Christianization (hereby we are not going to analyze the archaeological material since the interpretation of the archaeological artifacts is a separate problem).

Surely, instead the concept of syncretism it is possible to use the concepts of “acculturation” or “culture diffusion”³⁵. In case of acculturation there is a talk that a part of the society could overtake a certain part of another culture. In case of diffusion, there is a talk about the dispersion of culture and its merge with another culture. However, are these concepts likely to be straightforwardly adapted to the process of Christianization? Actually, we could discuss what kind of Christianity was dispersing towards the Eastern coast of the Baltic Sea. It is even possible to state that God’s idea, brought by Christianity, was conceived differently by different layers of society. Thus, the missionaries of the middle of the 12th century and the 13th century (primarily Cistercians) represented *spirituales novae* movement³⁶ (this movement should not be mistaken with *devotio moderna* movement, taking place in the end of the 14th century and in the 15th century), therefore, the idea of God carried to the pagans was slightly different from the idea of God, brought to Swedish people by St. Ansgar. Or, as it is sometimes argued, warriors (knights), merchants and other “common people” travelled to the Eastern coast of the Baltic region alongside missionaries³⁷. Knights, especially crusaders and the knights of the Teutonic Order brought the idea of *militia Dei* to the lands of the Balts and Finns, which was closely related to the ideology of Crusades and the conception of the Holy War in general. However, the idea of God and dogmas of Christianity were conceived by the majority of “common” people the way

tical view of this thesis – А.Е. Мусин, *Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности*, Санкт-Петербург 2002, pp. 43–44, 51, 60.

³³ H. Łowmiański, op. cit., pp. 190–195.

³⁴ S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska...*, pp. 26–42, 226–235, 281–303.

³⁵ N. Berend, *At the Gate of Christendom. Jew, Muslims and ‘Pagans’ in Medieval Hungary c. 1000 – c. 1300*, Cambridge 2001, pp. 224–225, 243.

³⁶ More about that – J. Kłoczowski, *Cystersi w Europie Środkowo-Wschodniej wieków średnich*, in: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, ed. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, pp. 27–53.

³⁷ M.R. Munzinger, *The profits of the Cross: merchant involvement in the Baltic Crusade (c. 1180–1230)*, “Journal of Medieval History”, 32: 2006, pp. 164–165.

they were presented in the *exempla* of the 12th–13th centuries, in didactic examples, i.e. in these examples the idea of God was less “theologised”, thus, more “simplified”³⁸.

However, such terms as “syncretism”, “acculturation”, “cultural diffusion” make us think that there is another side, i.e. paganism. Therefore, J. Russel described the “germanization” of Christianity in the Middle Ages, providing the examples of acculturation of Christianity and paganism³⁹. Thus, paganism was presented as ideology, equal to Christianity, when cultural-religious “trades” were taking place between them. There shouldn’t be any doubt about the existence of pagan ideology in Baltic and Finnish societies, however, it remains unclear if that, what is supposedly known by us, is really true. Not expanding on this, essentially different topic, it can be stated, however, that the definition of paganism, as a religion and culture, based on *interpretatio romana* and *interpretatio christiana* is very complicated. We are not certain that the sources on paganism, pagan customs and even rituals, mostly written by Christians, relate the “truth”, but not what Christian authors wanted to hear, influenced by a medieval comprehension about antic paganism or the vision of paganism, found in the Holy Scripture⁴⁰. If there exist such numerous doubts, is there any possibility to oppose Christianity, which is well known, to paganism, the information of which is rather fragmented or the information about which is presented based on the above mentioned models of *interpretatio romana* and *interpretatio christiana*? To be more precise, what kind of acculturation, syncretism or cultural diffusion should be discussed about having in mind the Eastern Coast of the Baltic region in particular?

Let us take the painfully known case of the burning of the body of the Livonian nobleman Caup, described by the 13th century chronicler Henry of Livonia⁴¹. The whole previous historiography unanimously confirm that the

³⁸ More about that – M. Ščavinskas, *Christianisation and cura animarum in the First Christian Communities in Livonia and Prussia during the Period of the Crusades*, in: *Verbum movet, exemplum trahit. The Emerging Christian Community in the Eastern Baltic = Krikščioniškiosios bendruomenės tapimas Rytų Baltijos regione* (Acta Historica Universitatis Klaipedensis, Vol. XXXIII), ed. M. Ščavinskas, Klaipėda 2016, pp. 53–54, 59–64.

³⁹ J.C. Russell, op. cit., pp. 37–40, 43–44.

⁴⁰ More about medieval view to paganism – H. Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*, Berlin 2013, pp. 144–187. About so-called dialectic of Christianization („Dialektik von Christianisierung“) in Medieval written sources – M. Brauer, op. cit., pp. 35–40, 147–149, 234.

⁴¹ *Heinrici Chronicon Livoniae* (later abbreviated as HCL), in: MGH. SS rer. Germanicarum, T. 31, ed. L. Arbusow, A. Bauer, Hannover, 1955, Lib. III, XXI, § 4: „Caupo vero

burning of a Christian Caup is the most evident case of syncretism, since the burnt body was buried in the church of Cubbesele⁴². Such a conclusion is based on the ideas of the archaeologists that the burning of the body in the Baltic region in medieval times was just a pagan phenomenon. Of course, before Christianity, Livs, as well as a part (not all) of their neighboring pagan tribes, used to burn their deceased. However, how did it happen that the abbot of Dünamünde Bernard, the *prepositus* of Riga John, other Christian clergy and even Count Albert participated in the supposedly pagan burning of Caup's body? It should be bared in mind that Henry of Livonia described Caup's death as an idealized one (or as *mors precciosa*): he even managed to receive Christian Sacraments and die the way appropriate for a Christian-surrounded by the beloved ones and the clergy⁴³.

From the description, provided by Henry of Livonia it becomes evident that the burning of the body of Christian Caup was performed in winter time during the expedition to Estonia. This particular circumstance provides the answer to the question why the body of the deceased was burnt and later, after the war was over, buried in the church of Cubbesele: there was no intention to bury Caup together with the others, killed in the war, (most probably due to his nobleness and dedication to the Christians, besides, he died just after the battle, not during the battle), but the transportation of the body could have caused additional problems-how to preserve the body so it did not disintegrate⁴⁴. Thus

lancea perforatus per latus utrumque, fideliter passionem Domini commemorans sumptisque Dominici corporis sacramentis in sincera confessione christiane religionis emisit spiritum, divisus primo bonis suis omnibus ecclesiis per Lyvoniam constitutis. Et luctum habuerunt super eum tam comes Albertus quam abbas et omnes, qui erant cum eis. Et combustum est corpus eius, et ossa delata in Lyvoniam et sepulta in Cubbesele⁴²”.

⁴² T.K. Nielsen, *Mission and Submission. Societal Change in the Baltic in the Thirteenth Century*, in: *Medieval History Writing and Crusading Ideology* (Studia Fennica Historica 9), ed. T.M.S. Lehtonen, K.V. Jensen, J. Malkki, K. Ritari, Helsinki 2005, p. 227: “Caupo’s exemplary status as a transitional figure between paganism and Christianity was further enhanced through the story of his funeral. [...] Thus, Caupo’s funeral displays obviously syncretistic feature, with the application of both pagan and Christian burial rituals“; M. Tamm, *Martyrs and Miracles: Depicting Death in the Chronicle of Henry of Livonia*, in: *Crusading and Chronicle writing on the Medieval Baltic Frontier. A companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, ed. M. Tamm, L. Kaljundi, C.S. Jensen, Farnham 2011, p. 142: “As noted by Torben Nielsen, Caupo’s funeral displays obvious syncretistic features [...]“ . Cf. C.S. Jensen, *How to Convert a Landscape: Henry of Livonia and Chronicon Livoniae*, in: *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic frontier*, p. 158. In Lithuanian historiography: V. Žulkus, *Kuršiai Baltijos jūros erdvėje*, Vilnius 2004, p. 188.

⁴³ T.K. Nielsen, op. cit., p. 227; M. Tamm, op. cit., pp. 137–138.

⁴⁴ More about that – M. Ščavinskas, *Kryžius ir kalavijas...*, pp. 155–159.

the burning of the body of christian Caup demonstrates not the presence of syncretism or the “superficiality” of Christianity, but rather separate and very rare cases, when, due to certain circumstances, extraordinary behaviors were applied, i.e. unusual ones, but, providing the conditions of the war expedition, rational. By the way, according to chronicler Hermann von Wartberge, analogically, during the crusade to Lithuanian district of Upytė in 1375 (now – the district of Panevėžys), the Marshal of the Livonian Order Robin gave the order to burn the warriors, killed by Lithuanians, also seeking to protect the deceased from mutilation⁴⁵.

Both these examples are symptomatic, demonstrating how from the first sight “evident facts” can be perceived in a totally different way. Let us take one more fact from the same chronicle by Henry of Livonia. A well known by everybody the episode with Cistercian monk Theodoric, who was imprisoned in Üxküll’s castle by the order of the Meinhard’s, first Bishop of Livonia and tried to escape from the lands, inhabited by Livs and to inform the Pope about the deplorable situation of the Church in Livonia⁴⁶. The most interesting fact in this episode is how Theodoric did this. He, pretending that he was traveling to give the sick people the sacrament of the anointment of the ail, avoided the persecution of the Livs, left Livonia and successfully reached Rome. Why did Theodoric choose to perform such a “holy mischief”? Would such a mischief be possible if Livs did not know anything about sacraments, their meaning for Christians and the converts, who had received Christianity? And, if Livs knew about them, are we allowed to call this knowledge “superficial”? By the way, St. Otto of Bamberg also discussed the meaning of the church sacraments during his mission to Pomerania⁴⁷. And this means that during the time of the missions all necessary Christian truths and models how to live a Christian life were provided. To be more exact, the missionaries presented the converts Christian truths, the examples of Christian way of life and theological explanations to

⁴⁵ Hermann de Wartberge, *Chronicon Livoniae*, in: *Scriptores rerum Prusicarum* (later abbreviated as SRP), ed. T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke, Leipzig 1863, Bd. II, p. 109: „Eodem anno post nativitatis Marie frater Robyn, lantmarscalcus Livonie, ivit contra Letwinos in Opithen. [...] Mane factio lantmarscalcus cum suis invenerunt corpora cesa nuda spoliata, que conflagarunt ulterius procedentes”.

⁴⁶ HCL, Lib. I, §12: „Unde pro captando consilio domino pape clam nuncium suum, fratrem Theodericum de Thoreyda, direxit. Qui vindens se de terra exire non posse, pio dolo vicit Lyvonum insidias, vectus equo, habens stolam, librum, aquam benedictam, quasi infirmum visitaturus; et hanc vie sue causam viatoribus interrogantibus pretendens, terram exeundo evasit et ad summum usque pontificem pervenit”.

⁴⁷ More about that – S. Rosik, *Convertio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, pp. 591–601, 613, 615.

the extent they were able to. The conception of Christian death was among them, therefore the meaning of the sacrament of the anointment of the ail was familiar to the Livs.

Another question is if the converts embraced the presented information to a high quality level. From the above presented example of Cistercian Theodoric, the presumption can be made that the embracing of Christian truths was not so “superficial”, otherwise, the case of “holy mischief” would not have worked. Also, the example of Caup’s death, even though idealized by chronicler Henry of Livonia, demonstrates that the representatives of the high society of that time surely had an opportunity to get acquainted to Christian truths. The more so that the officials of the highest rank in Livonia would rather often become the godparents of some noblemen. As an example, the godfather of one Estonian nobleman *Kyriawanus* became the Magister of the Sword Order Rodolph⁴⁸. Therefore the baptism of the noblemen and the people of their surroundings were paid a greater attention to. It is evident that the people from the surrounding of Caup could possibly be familiar with Christianity not superficially, but by the capacity they were able to, the socio-cultural environment permitted to and by the perception of Christianity of converts themselves. The above mentioned Henry of Livonia states that pagans were inclined to cooperate with residing Christians, the same way Christians were inclined to cooperate with pagans⁴⁹. The same is mentioned by Peter of Dusburg⁵⁰. The future converts could get acquainted to Christian way of life through daily contacts, trade, warship etc. and that allowed them to better embrace Christian truths after the missions had begun. On the other hand, pagan Prussians had a lot of trade, war and cultural contacts with Christian countries before the 13th century. Not speaking about the archaeological data of such contacts, it is worth mentioning that Prussians used to be hired by Polish dukes, thus taking part in their inner wars⁵¹, and the Polish dukes, excluding the mission of St. Adalbert-Wojciech of Prague, even before the 13th century were trying to Christianize neighboring Prussian lands⁵². It is most likely that the first Christian sanctuaries in

⁴⁸ HCL, Lib. III, XXIII, § 7. Ibidem, Lib. I, § 2, Lib. III, IX, § 2.

⁴⁹ Ibidem, Lib. I, § 2, Lib. III, IX, § 2.

⁵⁰ Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae* (later abbreviated as PDC), in: *SRP*, ed. T. Hirsch, M. Töppen, Leipzig, 1861, Lib. III, 70 (new edition in *Monumenta Poloniae historica. Nova series*, Cracoviae 2007, T. XIII).

⁵¹ J. Powierski, *Stosunki polsko-pruskie do 1230 r. ze szczególnym uwzględnieniem roli Pomorza Gdańskiego*, Toruń 1968, pp. 73–115, 124–169; H. Łowmiański, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, ed. M. Kosman, Warszawa 1989, pp. 97–124; G. Białuński, *Studia z dziejów plemion pruskich i jaćwieskich*, Olsztyn 1999, pp. 7–120.

⁵² B. Śliwiński, op. cit., pp. 49–58.

Prussia, dedicated to St. Adalbert, were established at that time, which is most probably mentioned in the bull of Innocent III Godfrey, abbot of Leko⁵³. It is quite possible that the church, mentioned in Christburg Capitulation Act (1249) was dedicated to the above mentioned saint⁵⁴. These and the data mentioned above demonstrate that it was not complicated for the pagan Balts to get acquainted to Christianity and its essential truths and that this process had already begun before the 13th century. It is important to emphasize that Christian missions and pastoral care were taking place at the same time already in the first stage of Christianization, what is mentioned by Henry of Livonia⁵⁵, not only during the period of romanization or latinization, as it is common to believe.

Not seldom the text of Henry of Livonia makes the impression of the “superficial” adoption of Christianity, in which the term “received baptism” had the meaning of 1) giving of the promise that baptism will be received, 2) the action of *prima signatio*, performed while becoming a catechumen and 3) the action of baptism itself. Thus, Henry of Livonia, while describing the missionary work of bishop Meinhard, after naming concrete Livs of Holm, who received baptism, already in the next episode told that none of them received baptism⁵⁶. Most probably, they had received *prima signatio* or they had been applied the ritual of depaganisation. By the way, the promise to receive baptism demonstrates that the ritual of baptism was not performed immediately, much later, meanwhile the catechesis of the future converts was being performed. On the other hand, there is an episode in the chronicle of Henry of Livonia about the Livians, who were trying to wash away the water of baptism in the

⁵³ PUB, No. 4: „Cum enim partes illas pro quibusdam fratribus liberandis, qui ab ipsis paganis tenebantur alligati vinculis, accessisset, et dominus terre illius ipsum recepisset benigne ac dimisisset liberos eius fratres, demonstrans eidem nihilominus beati martyris Alberti sepulcrum [...]”.

⁵⁴ Ibidem, No. 218: „Promiserunt eciam illi de Pomezania quod infra proximum Pentecosten ecclesias edificabunt in locis inferius nominatis [...] in Chomor Sancti Adalberti”. More about that, including sources and historiography review – R. Wenskus, *Zur Lokalisierung der Prußenkirchen des Vertrages von Christburg 1249*, in: idem, *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag*, ed. H. Petze, Sigmaringen 1986, pp. 377, 380–381. Cf. S. Szczepański, *Chomor Sancti Adalberti (1249) a możliwości lokalizacji terenowej wybranych kościołów Pomezanii*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, No. 1 (279): 2013, pp. 23–24, 35–37, 40.

⁵⁵ HCL, Lib. X, § 15; Lib. XXIX, § 3.

⁵⁶ Ibidem, Lib. I, § 9: „Consummato autem castro secundo oblita iuramenti mentita est iniquitas sibi, nec est usque ad unum, qui fidem suscipiat. Turbatur nimirum predicantis animus, presertim cum pedetentim rebus suis exipilatis, colaphizata familia ipsum suis de finibus exterminare decernant, baptismum, quem in aqua susceperant, in Duna se lavando removere putant”.

river Dauguva, but the Livs of Holm, who had promised to receive baptism, did the same washing when Meinhard was still alive⁵⁷. By the way, even though Livs had just promised to receive baptism, the chronicler, while describing the first scene of their washing, used the words “baptismum, queum in aqua susceperant“, which shows that the chronicler equated the promise to receive baptism and the performed act of depaganisation to baptism itself and the retrieval from it-to apostasy. In this case, the return of the apostates to Christianity is also considered as baptism. It is evident, that it becomes clear only from the context what kind of „receiving of baptism“ was had in mind concretely. All this should have been kept in mind while discussing the “superfision” of Christianity on the Eastern coast of the Baltic Sea.

Let us take one more, a different kind of example, this time from the chronicle of Peter of Dusburg. There is a well known passage of this chronicler about the Komtur of Christburg, who had allegedly been blessed by the Crucified one⁵⁸. This fact is presented by the chronicler among others, which had taken place in the beginning of the 13th century in Prussia. There is no doubt that this plot could have come from the *exempla*⁵⁹ of the 13th century, but that fact is not of the greatest importance. It is more important that this miracle was spread by the Chaplain of the Christburg castle Henry. And that means that both newcomers Christians and converts themselves could have been influenced by the miracles of that sort. The more so that Peter of Dusburg himself argued that the pastoral care and evangelization among the converts was performed not only by Franciscans and Dominicans but by the priests of the Teutonic Order as well⁶⁰. Thus, during the first phase of christianisation there again rises the influence of “folk“ Christianity on the converts through the miracles. To be more exact, even in the first phase of Christianisation Prussian converts encountered the “folk“ conception of Christianity, apart from abstractised Chris-

⁵⁷ Ibidem, Lib. II, § 8: „Iam vela ventus depulit, et ecce perfidi Lyvones de balneis consuetis egressi Dune fluminis aqua se perfundunt, dicentes: »Hic iam baptismatis aquam cum ipsa christianitate removemus aqua fluminis et fidem susceptam exfestucantes post Saxones recedentes transmittimus«”.

⁵⁸ PDC, Lib. III, 69: „De isto fratre Henrico Stangone commendatore de Cristburgk refertur indubitanter, quod dum ipse in capella flexis genibus ante altare rogaret Deum, ut ostenderet ei aliquo signo, si ejus gratiam meruisset, crucifixus ligneus, coram quo oravit, extendit brachium suum, et cruce signando ipsum benedixit, quo signo viso contentus recessit. Hoc vidit et publicavit frater Heindricus ejusdem castri sacerdos, qui tunc orando in quodam capelle angulo latitabat”.

⁵⁹ Cf. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Coloniae–Bonnae–Bruxelis 1851, Dist. VIII, cap. 13.

⁶⁰ PDC, Lib. III, 90.

tian truths. Such a “simplified“ means of cognition of Christianity, not distorting Christian dogmas, was both more comprehensible not only to the Christians, arriving to the Eastern coast of the Baltic Sea from Latin Europe and to the local converts as well. The above mentioned example from the chronicle by Peter of Dusburg is also characteristic by the fact that medieval Church had a very careful attitude towards different “folk“, thus, “noncanon“ miracles, i.e. there should be a certain amount of them and they had to encourage piety and add to a better knowledge of the Christian truths⁶¹. In this case, it is not important that the miracle, presented by Peter of Dusburg, could be more closely related to the idealized Christian life of the knight-monk, presented to the brothers of the Teutonic Order⁶². Since priest Henry spread that news among the entire society, not only among the knights and the people from their surroundings.

Speaking about so-called first stage of Christianization, it should not be forgotten that already during the time of the Christian missions to the Eastern coast of the Baltic Sea, there was a demand to converts Balts and Finns to bury their deceased in a Christian way (the concept of death was undergoing a certain transformation)⁶³. It is generally accepted that the first churches were built not in wastelands but in specific locations associated with the nobility (they could be named ‘residences’). The atmosphere was favorable to the spread of Christianity. This is attested by the Christianisation of Livonia. Here, as in Prussia, Üxküll’s (modern – Ikšķile) castle and the natural environment of converts (such as Holme (modern – Mārtiņšala) and Kokenhusen (modern – Koknese)) became the centres of Christianity⁶⁴. A Livonian convert Caupo, who possessed Traiden’s (modern – Turaida) castle, should also be mentioned⁶⁵.

One of the first churches was founded in Turaida, in which Christian cemetery had been open since the 13th century. Christian cemeteries were also established near Kubesele (there was buried Caupo) and Holme churches⁶⁶.

⁶¹ Not seldom “non-canon” miracles were related to magical actions. More about the interpretation in the Law of Canon of the Middle Ages – P. Hersperger, *Kirche, Magie und „Aberglaube“*. *Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln–Weimar–Wien 2010, pp. 283, 353, 355, 385–386, 446.

⁶² J. Wenta, *Der Deutschordenspriester Peter von Dusburg und sein Bemühen um die geistige Bildung der Laienbrüder*, in: *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden* (Ordines militares Colloquia Torunensia Historica XIII), ed. R. Czaja, J. Sarnowsky, Toruń 2005, pp. 119–120, 122.

⁶³ The consecration of the graveyards is mentioned both by Henry of Livonia and Peter of Dusburg, HCL, Lib. II, § 2; PDC, Lib. III, 54.

⁶⁴ More about that – C.S. Jensen, op. cit., pp. 152–158–161, 163.

⁶⁵ HCL, VII, § 3.

⁶⁶ Ibidem, Lib. I, § 6–7, Lib. II, § 2.

Analogously, the development of Christian cemeteries and graves, in which Christian symbols were encountered, is recorded in Pomerania, in which active missionary movement took place in the first half of the 12th century⁶⁷. Archaeological material shows that Christian burials increased in Prussia at the turn of the 13th century⁶⁸. The same must be said about the first parishes and Christian burials in Poland at the turn of the 10th and 11th centuries⁶⁹. Its important, that in Culm area, a missionary diocese was present which allowed the first parochial churches and other places of worship (chapels)⁷⁰ to satisfy the requirements of pastoral services, catechesis and spread of Christianity⁷¹ (metaphorically labelled as *curae animarum* – soul care)⁷².

Also was a demand to converts Balts and Finns not to work at weekends (the Liturgical Calendar appears), to observe the rules of fasting at certain periods (the appearance of the mode of eating), to perform religious practices etc.⁷³. The analogical requirements were expressed to Pomeranian people by

⁶⁷ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego: studium archeologiczne*, Szczecin 2007, pp. 144, 147–160.

⁶⁸ К.Н. Скворцов, *Могильник Мутино V–XIV вв. (Калининградская область). По результатам исследований 2008 г.* (Материалы охранных археологических исследований, Т. 15), Москва 2010, Vol. 1, pp. 31.

⁶⁹ Z. Kurnatowska, *Początki organizacji parafialnej polskiego Kościoła*, in: *Kościół w monarchiach Przemysławów i Piastów. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 21–24 września 2006 roku*, ed. J. Dobosz, Poznań 2009, pp. 38–44.

⁷⁰ *Przywilej chełmiński 1233 i 1251*, ed. K. Zielińska-Melkowska. Toruń, 1986, cap. 7, p. 40; *PUB*, T. I, Bd. 1, No. 105, 134, 177; *Historiography – M. Biskup, Parafie w państwie krzyżackim*, in: *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, ed. R. Czaja, A. Radziwiński, Toruń 2013, pp. 81–84; A. Radziwiński, *Geneza oraz ukształtowanie się organizacji kościelnej (1206–1409)*, in: *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach...*, p. 159. Cf. K. Białokórska, *Święty Chrystian – „Primus episcopus Prusciae“ i jego misyjne biskupstwo. Kilka uwag o perspektywach i potrzebie dalszych badań*, in: *Grudziądz miastem Chrystiana. Materiały posesyjne*, ed. K. Zielińska-Melkowska, Grudziądz 2002, pp. 24–25.

⁷¹ More about pastoral services in the Teutonic Order – E. Feistner, *Zur Katechese der Ritterbrüder in den Anfängen des Deutschordensstaates*, in: *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen*, ed. S. Samerski, Köln–Weimar–Wien 2013, pp. 107–109.

⁷² More about the method of operation of parishes during the spread of Christianization and parishes – M. Dygo, *Studia nad początkami władztwa zakonu niemieckiego w Prusach (1226–1259)*, Warszawa 1992, pp. 234–235. Cf. E. Wiśniowski, *Badania nad początkami i rozwojem średniowiecznej sieci parafialnej na ziemiach polskich*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Historia*”, 45: 1990, pp. 45–48.

⁷³ *PUB*, No. 218: „[...] promiserunt, quod ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrands cum equis sive hominibus uel cum armis seu vestibus vel quibuscunq; aliis preciosis, vel eciam in aliis quibuscunq; ritus gentilium de cetero non servabunt. [...]

Otto of Bamberg in the 12th century⁷⁴. The similar situation was seen in Scandinavia⁷⁵. The same requirements, though expressed in a more simple way, were also presented to the newly-baptized of the Ösel islands⁷⁶. In this case, there is a very characteristic hint by chronicler Peter of Dusburg, that one Prussian (semb), by the name of *Bonse* encouraged other Prussians to renounce Christianity since he was not allowed to have two wives⁷⁷ (Christians acknowledged only a monogamous marriage of the converts⁷⁸). Thus, there was a striv-

Promiserunt eciam, quod nullus eorum de cetero filiam suam vendet alicui matrimonio copulandam, et quod nullus uxorem filio suo emet uel sibi; nam ex hoc talis inter ipsos consuetudo, sicut intelleximus inolevit, qualis nec inter gentes, ut videlicet uxorem patris sui aliquis habeat. [...] Promiserunt eciam, quod, quamecito puer alicuius natus fuerit vel ad minus infra octo dies, si tam diu potest absque mortis periculo reservari, ipsum baptizandum facient ad ecclesiam deportari et a presbitero baptizari. [...] Preterea promiserunt neophiti sepepredicti, quod omnes utriusque sexus, tam juvenes quam adulti, in Quadragesima a carnibus et lacticiniis abstinebunt, et in sexta feria a carnibus similiter abstinebunt, et prout poterunt, ieiunabunt, et dies dominicos et festivos ab omni servili opere observabunt; et confessiones suas ad minus semel in anno facient proprio sacerdoti, et in Pascha recipient sacratissimum corpus Christi, et alia facient et cavebunt”.

⁷⁴ *Vita Prieflingensis*, in: *Pomniki dziejowe Polski*, ed. K. Liman, J. Wikarjak, Warszawa 1966, Vol. II, T. VII, cz. 1, Lib. II, § 21: „[...] scilicet ut sexta feria abstineant a carne et lacte more caeterorum christianorum; dominica die vacent ab omni opere malo, et ad ecclesiam divinum officium audituri veniant, ibique orationibus studiose insistant. [...] et unusquisque contentus sit una uxore, ne sepeliant mortuos Christianos iner paganos in silvis aut in campis, sed in cimiteriis, sicut mos est omnium Christianorum, ne fustes ad sepulchra eorum ponant, omnem ritum et pravitatem paganam abiciant domos ydolorum non construunt, phytonissam non aderant, sortilogii non sint, ne quid etiam immundum comedant, non morticinum, non suffocatum neque ydolothyum neque sanguinem animalium [...]”.

⁷⁵ A. Sanmark, *Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala 2004, pp. 205–277.

⁷⁶ *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch. Nebst regesten*, ed. F.G. Bunge, Reval 1853, Bd. 1, No. 159: „[...] praedicti apostatae in hoc tandem univrsaliter et finaliter conveniunt: Quod si ecclesia subscriptam formam sine omni permutatione violenta in perpetuum ab ipsis acceptare dignaretur, vellent redire devoto animo et prompta voluntate ad catholicae fidei, a qua diabolico instinctu recesserant, unitatem”.

⁷⁷ PDC, Lib. III, cap. 190: „Hic Bonse voluit habere manifeste duas uxores, et quia fratres hoc prohibuerunt, provocatus in iram, ommnes quasi Pruthenos ad apostasiam incitavit”.

⁷⁸ PUB, No. 218: „Item promiserunt, quod duas uxores similiter vel plures de cetero non habebunt; sed una sola contenti cum ipsa contrahet unusquisque sub testimonio competenti et matrimonium illud in ecclesia statutis temporibus cum sollempnitate debita publicabit. Promiserunt eciam, quod nullus eorum de cetero filiam suam vendet alicui matrimonio copulandam, et quod nullus uxorem filio suo emet uel sibi; nam ex hoc talis inter ipsos consuetudo, sicut intelleximus inolevit, qualis nec inter gentes, ut videlicet uxorem patris sui aliquis habeat”.

ing to the consolidation of all norms of Christian life even in the first phase of Christianization. The above mentioned episode by Peter of Dusburg with the semb, who wanted to have more than one wife, indicates that the real implementation was not so far distanced from the ideal pursuit. We can also remember another episode about white horses given as a gift to a Prussian by the name *Dorge*, which he allegedly did not want to raise because of superstitions⁷⁹. This superstition, after several horses died, was ultimately rejected. This means that at least in separate cases, even in the first phase of Christianization, there existed a certain real “depth” of Christianity, a fight with the superstitions and a real consolidation of the norms of Christian life.

Finally, one more remark. Christianity was advancing towards the Baltic region not only theologically abstracted, but also in the form of “folk piety”, which has been mentioned above. The souls of converts carried by angels (as well as the souls of other Christians), resting in eternal peace⁸⁰, miraculous healing of the sick⁸¹, worship of the saints⁸², the formation of the local sanctuaries⁸³ etc., which was described by both Henry of Livonia and Peter of Dusburg, demonstrates certain forms of “folk piety”, noticed not only in medieval *exempla*, but on the Eastern coast of the Baltic Sea as well. All these images were to reach the converts already during the first phase of Christianization⁸⁴. Thus, converts had to confront not only the formed changeable *spirituales novae* idea of God, but also “folk” Christian superstitions (*superstitio*), a “simplified” portrait of God, the role of the saints in Christian life and a lot of other things. The examples, presented in this article, reflecting different aspects of perception of Christianity and its embracing show that even during the first phase of Christianization the essential and main transformation, permitting to consolidate the norms of Christian life and Christian mentality among the converts during the time of Christian missions had to take place.

⁷⁹ PDC, Lib. III, cap. 6.

⁸⁰ HCL, Lib. I, § 10, Lib. III, cap. X, § 5; PDC, Lib. III, cap. 86, cap. 92.

⁸¹ HCL, Lib. I, § 10.

⁸² PDC, Lib. III, cap. 6, cap. 36.

⁸³ HCL, Lib. III, cap. X, § 5, cap. XXIX, § 5; PDC, Lib. III, cap. 36.

⁸⁴ M. Ščavinskis, *Christianization and cura animarum...*, pp. 52–54, 62–65.

Streszczenie

Kilka uwag na temat tak zwanego pierwszego etapu chrystianizacji wschodniego wybrzeża Morza Bałtyckiego

W historiografii omówiony został niejeden model chrystianizacji wschodniego wybrzeża Morza Bałtyckiego. Najczęściej wyróżnia się okresy chrystianizacji, biorąc pod uwagę poziom zakorzenienia chrześcijaństwa w konkretnej społeczności. Badacze często twierdzą, że na pierwszym etapie wprowadzanie chrześcijaństwa było „powierzchowne”, „płytkie”, „zewnątrzne”, raczej „demonstracyjne”, miało odcień polityczny, w przeciwnym wypadku chrystianizacja nie trwałaby kilka stuleci, nie miałyby miejsca „pogańskie reakcje” na nią oraz w życiu codziennym nie przetrwałyby przejawy pogaństwa. Zgodnie z historiografią, jedynie latynizacja lub romanizacja chrystianizowanej społeczności, tj. chrystianizacja ludu, pozwala mówić o zakończeniu procesu. W artykule omówiony został pierwszy etap, zwany inaczej etapem misji. Postawiono pytanie, czy jakościowo i na ile jakościowe warunki stworzono konwertytom do zapoznania się z chrześcijańskimi prawdami. Z przytoczonych w artykule, opierających się na źródłach przykładów wynika jasno, że pierwsze misje miały miejsce równoległe z działalnością duszpasterską, chrześcijaństwo docierało na wschodnie wybrzeże Morza Bałtyckiego nie tylko w formie steologizowanej, ale też w tak zwanej formie ludowej. Na przykład, historia spalenia i pochówku ciała starosty (*nobilem*) Liwów Kaupa (*Caupo*), opisana przez kronikarza Henryka Łotysza, pokazuje, że konwertyci starali się, myśląc o wieczności, przestrzegać praw chrześcijańskich, przekazanych przez misjonarzy i innych duchownych. Spalenie ciała Kaupa uznaje się za przypadek niezwykły, nie zaś „powierzchowny” przejaw chrześcijaństwa.

Z przedstawionych w artykule danych wynika, że na pierwszym etapie chrystianizacji konwertyci Prusowie oraz nowo ochrzczeni Liwowie zetknęli się z „ludową” koncepcją chrześcijaństwa (cuda, wędrówki dusz zmarłych, wizje, w których objawiał się sam Bóg, Matka Boska i in.), a nie jedynie z teologicznie wyabstrahowanymi prawdami chrześcijańskimi. Taki „uproszczony” sposób poznawania chrześcijaństwa, niewypaczający dogmatów, był bardziej zrozumiały zarówno dla chrześcijan przybyłych na wschodnie wybrzeże Morza Bałtyckiego z łacińskiej Europy, jak i dla samych miejscowych konwertytów. Ci ostatni na pierwszym etapie chrystianizacji byli zachęceni do grzebania swoich zmarłych po chrześcijańsku (pojawiają się pierwsze cmentarze chrześcijańskie, na nich kaplice i inne obiekty sakralne), powstrzymywania się od pracy w dni świąteczne (pojawia się kalendarz liturgiczny), przestrzegania w odpowiednim czasie postu (pojawienie się reżimu żywieniowego), praktyk religijnych i in.

Przytoczone w artykule przykłady, ukazujące różne aspekty rozumienia i przyswajania chrześcijaństwa, pokazują, że już w pierwszym okresie chrystianizacji, w trakcie misji, musiały zajść zasadnicze zmiany, które pozwoliły zakorzenić się normom życia chrześcijańskiego oraz mentalności chrześcijańskiej wśród konwertytów. Zmusza to do przemyślenia na nowo znaczenia tak zwanego pierwszego etapu chrystianizacji w całym procesie chrystianizacyjnym oraz kwestii „głębi” chrześcijaństwa podczas misji.

SEWERYN SZCZEPAŃSKI

Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn

Traktat dzierzgoński (1249 r.) a elementy religijności Prusów

Rozpoczęty w latach trzydziestych XIII w. krzyżacki podbój Prus był procesem wieloetapowym, przerywanym kilkoma powstaniem ludności pruskiej. Po początkowym etapie uzależniania ziem położonych między Wisłą a Łyną poddani władzy zakonu krzyżackiego autochtoni, wzmocnieni sojuszem z księciem pomorskim Świętopełkiem, próbowali zrzucić nałożoną na nich zależność, wzniesając powstanie, którego początek datuje się na 1242 r. Po odstąpieniu księcia Świętopełka od sojuszu z Prusami, i w konsekwencji załamaniu się ich wojskowego potencjału Prusów i ostatecznym stłumieniu powstania, zakon krzyżacki starając się unormować pozycję prawną podbitej ludności, w wyniku mediacji legata papieskiego Jakuba z Leodium, zawarł 7 lutego 1249 r. z pruskimi plemionami Pomezanów, Warmów i Natangów ugodę znaną w historiografii jako traktat dzierzgoński. Niewątpliwie był to akt pragmatyzmu ze strony Zakonu, wymuszony przez Stolicę Apostolską, której uwagi nie uszły skargi samych buntowników, jak i uwolnionego w 1238 r. przez Sambów biskupa Chrystiana, w których wręcz mnożyło się od informacji na temat szkodliwej dla dotychczasowego procesu chrystianizacji Prus działalności militarnej Krzyżaków. Nie był to zresztą przypadek jednostkowy, kiedy przedstawiciele plemion podbitych przez zakon krzyżacki lub ich duchowi protektorzy, zarówno w Prusach, jak i w Inflantach, wystosowywali skargi do papieża, przeciwstawiając się działalności polityczno-fiskalnej rycerzy w białych płaszczach¹.

¹ Przytoczyć można choćby bullę Grzegorza IX z 8 III 1238 r., w której papież napomina Krzyżaków, aby ci zajęli się ewangelizacją pogan w Liwonii i zapewnili im należyta posługę, zamiast skupiać się na nakładaniu na nich świadczeń: *Liv-, Esth-, und Curländisches Urkun-*

Traktat dzierzgoński doczekał się wielu komentarzy w literaturze przedmiotu. Omawiano nie tylko jego ogólnoprawne postanowienia², ale też zajmowano się tematyką wybranych zagadnień, jak na przykład kwestią lokalizacji kościołów³, oraz – co szczególnie ważne dla naszych rozważań

denbuch nebst Regesten, Bd. I, red. F.G. von Bunge, Rewal 1853, nr CLVII. W podobnym tonie wybrzmiewają bulle tegoż samego papieża z 8 V 1237 r. i 11 IV 1240 r., w których wytyka on Krzyżakom, że ci nie dbają o ewangelizację Prusów, prześladują Prusów wiernych biskupowi Chrystianowi, przeszkadzają im w budowie kościołów, co jest powodem odstępstw od wiary neofitów, nie bronią ich przed agresją pogańskich pobratymców, że dokonali zabójstwa jednego z neofitów, za którego nie mogli otrzymać okupu, nadto szkodzą posiadłościom biskupa Prus Chrystiana i zagarnęli przynależne mu beneficja: *Codex Diplomaticus Prussicus. Urkunden-Sammlung zur älteren Geschichte Preussens*, Bd. I, red. J. Voigt, Königsberg 1836, nr XLVIII; *Preussisches Urkundenbuch* [dalej: PrU], Bd. I/1, red. R. Philippi, C.B. Woelky, Königsberg 1882, nr 134.

² Druk dokumentu, na którym opierał się autor niniejszego tekstu, w PrU, Bd. I/1, nr 218. Omówienia traktatu m.in.: J. Voigt, *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. 1, Königsberg 1827, s. 620–633; A. Ewald, *Die Eroberung Preussens durch die Deutschen*, Bd. 2: *Die erste Erhebung der Preussen und die Kämpfe mit Swantopolk*, Halle 1875, s. 249–255; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej w Prusiech niegdyś krzyżackich*, Lwów 1882, s. 283–284; I. Jonynas, *Christburgo taika, Lietuviškoji enciklopedija*, 1937, t. 5, s. 459–464; B.T. Пашуто, *Христбургский (Куупоркский) договор 1249 г. как исторический источник*, „Проблемы источниковедения”, Вып. VII, Москва 1959, s. 357–390 (V.T. Pašuto, *Hristburgskij (Kišporkskij) dogovor 1249 g. kak istoričeskij istočnik*, „Problemy istočnikovedeniâ”, Vyp. VII, Moskva 1959, s. 357–390); K. Forstreuter, *Zur Geschichte des Christburger Friedens von 1249*, „Zeitschrift für Ostforschung”, Jg. 12: 1963, s. 295–302; idem, *Über die Bedeutung des Christburger Vertrages für die Rechts- und Verfassungsgeschichte des Preussenlandes*, w: *Studien zur Geschichte des Preussenlandes*, Marburg 1963, s. 97–118; H. Patze, *Der Frieden von Christburg vom Jahre 1249*, w: *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der Deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, red. H. Beumann, Darmstadt 1963, s. 416–485; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 359–364; A. Szorc, *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248–1998*, Dzierzgoń 1998, s. 26–27; R. Batūra, N. Vėlius, *Vokiečių ordino 1249 metų taikos sutartis su Pamedės, Varmės ir Notangos Prūsais*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I: *Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*, Vilnius 1996, s. 235–242 (tam też fragment tekstu traktatu). Analizy porównawczej traktatów (w tym traktatu dzierzgońskiego) zawieranych przez zakon krzyżacki z podbitymi ludami dokonała J. Wyźlic, *Czy tak zwany traktat dzierzgoński był fenomenem swoich czasów?*, „Meritum” (Olsztyn), T. IV: 2012, s. 15–35.

³ A. Kolberg, *Die von Papst Silvester II edierte Passio S. Adalberti Ep. Et Mart.*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 1907, Bd. 16, s. 637 i n.; R. Wenskus, *Zur Lokalisierung der Preussenkirchen des Vertrages von Christburg 1249*, w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen 1*, Bad Godesberg 1967, s. 121–136; H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg (13.–16. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1968, s. 196–200; S. Szczepański, *Chomor Sancti Adalberti a możli-*

– spraw dotyczących religijności Prusów – tu jednakże uwaga autorów skupiała się głównie na problematyce adaptacji chrześcijaństwa przez Prusów i procesie ich ewangelizacji⁴. Nie brakuje jednak także i studiów związanych *stricto* z kwestią pogańskiej religijności pruskiej i jej poszczególnymi elementami wzmiankowanymi w rozpatrywanym źródle⁵.

wości lokalizacji terenowej wybranych kościołów Pomezanii, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1: 2013, s. 19–45; idem, *Traktat dzierzgoński (1249 r.) a początki organizacji parafialnej w Pomezanii*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego od XIII do XVI w.*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, Toruń 2015, s. 273–295.

⁴ Poza wymienionymi wyżej można zwrócić uwagę na studium M. Brauera (*Die Entdeckung des 'Heidentums' in Preußen. Die Prußen in der Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation*, Berlin 2011), w którym problematyka traktatu omawiana jest niestety dość pobieżnie (s. 50–53), dając głównie wyjście ku rozważaniom nad religijnością Prusów w okresie późniejszym – niepozbowionych w wielu miejscach kontrowersji (patrz np. recenzje przytaczanej książki A. Radziwińskiego w: „Zapiski Historyczne”, T. LXXIX: 2014, s. 183–188; idem, *Uwagi na temat pogaństwa Prusów w późniejszym średniowieczu*, w: *Memoria viva. Studia historyczne pamięci Izabeli Skierskiej*, red. G. Rutkowska, A. Gąsiorowski, Warszawa–Poznań 2015, s. 436–444). Również w kontekście ewangelizacji Prusów nad tekstem ugody dzierzgońskiej pochylał się A. Radziwiński, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów*, Toruń 2011. Autor ponadto przedstawia tłumaczenie obszernych fragmentów dokumentu: s. 81–89. Pełne tłumaczenie „wersji papieskiej”, niestety niepozbowione błędów, znajdujemy też w edycji M. Józefczyka, *Kościół i społeczeństwo w Prusach krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pogeżanii*, Elbląg 2017, s. 95–101.

⁵ Fragmentarycznie o kapłanach: A. Brückner, *Starożytna Litwa*, Olsztyn 1985, s. 43–44. Na uwagę zasługują natomiast wybrane rozdziały z rozprawy D.A. Sikorskiego, *Instytucje władzy u Prusów w średniowieczu (na tle struktury społecznej i terytorialnej)*, Olsztyn 2010 (rozdział *Kapłani*, s. 278–302). Ponadto problematykę tę poruszyli ostatnio P. Kawiński i S. Szczepański, *Szkice o religii Prusów*, Olsztyn 2016 (rozdział *Tulise i ligasze z układu dzierzgońskiego (1249 r.) a bałtycki szamanizm*, s. 61–65). Por. też artykuł P. Cywińskiego, *Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów*, „Przegląd Historyczny”, T. 92: 2001, z. 1, s. 85–92. W kontekście pruskich bóstw (a konkretnie bóstwa *Curche*), o których mówi traktat dzierzgoński: J. Powierski, *Bogini Kurkō i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich*, „Prace Komisji Historii w Bydgoszczy”, T. 16: 1975, s. 3–22; G. Białuński, *Bogini Kurko – główny kult Galindii*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1: 1993, s. 3–10. Znacznie lepiej w tym kontekście przedstawia się literatura niemiecka, do której nawiązują przytoczeni badacze, stąd też nie będzie ona w tym miejscu cytowana – zainteresowanych kieruję do powyższych studiów. Natomiast konieczne jest wskazanie najnowszej literatury litewskiej, w której pojawiają się interesujące nas problemy: G. Beresnevičius, *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas*, Vilnius 2001, s. 103–104, 108–109, 182–183; R. Balsys, *Dėl 1249 metų Kristburgo sutartyje minimų „Tilussones vel Ligaschones“*, „Logos”, T. 65: 2010, s. 117–124; idem, *Lietuvių ir prūsų pagonybė: alkai, žyniai, stabai*, Klaipėda 2010, s. 74–98; R. Kregždys, *Prūsų dievybė Curche. Kultūrologija*.

Kulisy zawarcia traktatu dzierzgońskiego

Krzyżacki kronikarz Piotr z Dusburga, jakkolwiek w swojej *Kronice ziemi pruskiej* wiele o samym powstaniu pisał, to już w kwestii kończących je porozumień pokojowych był dość oszczędny. Pomijał w szczególności traktat z 1249 r., zadowolając się jedynie informacją o ostatecznym zawarciu pokoju z pomorskim księciem Świętopełkiem, który wciągnąć miał nowo ochrzczonych Prusów do wojny przeciwko Zakonowi. Choć autor przy opisie powstania charakteryzuje jego pruskich uczestników jako tych, „którzy odstąpili od wiary chrześcijańskiej”⁶ i zarzuca im powrót do pogaństwa („świeżo ochrzczeni, którzy z łatwością do dawnych błędów mają zwyczaj powracać, w jednym dniu we wszystkich krainach Prus wzgardzili wyznaniem i porzucili je, a następnie [...] podnieśli bunt przeciw wierze i przeciw braciom”)⁷, to z pewnością możemy wątpić w to, aby główny trzon pruskiej elity stający w opozycji przeciwko Zakonowi przy chrześcijańskim księciu pomorskim stanowić mieli poganie, a co gorsza apostaci. Uczestnictwu Prusów w powstaniu przeciwko Krzyżakom przyświecały interesy nie tyle religijne, o których pisał Piotr z Dusburga, ile chęć wyzwolenia się spod ich władzy i powrót, jako chrześcijan, pod zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej. Powstanie i sojusz Pru-

Istorinës vietos, atmintys, tapatumai, Vilnius 2010, s. 90–106; idem, *Прусс. Curche: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на лочве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов* (*Pruss. Curche: etimologija teonima, funkcii božestva; problematika ustanovleniâ kul'tovyh sootvetstvij na ločve obrâdovoj tradicii vostočno-baltijskih, slavânskikh i drugih indoevropejskih narodov*), „Studia Mythologica Slavica”, T. XII: 2009, s. 249–320; idem, *Baltų mitologemų etimologijas žodynas*, t. I: *Kristburgo sutartis*, Vilnius 2012 (tu oprócz wyczerpującej analizy antropologiczno-językoznawczej występujących mitologemów i zagadnień związanych z religijnością Prusów znajdzie czytelnik także faksymile dokumentu traktatu dzierzgońskiego ze zbiorów Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem). Problematyka związana z traktatem dzierzgońskim pojawiła się w kontekście staropruskiej religii także w słowniku bałtyckiej mitologii, dwójga czeskich autorów: M.E. Běťákovéj, V. Blažka (*Encyklopedie baltické mytologie*, Praha 2012, s. 98–99).

⁶ *Petrus de Dusburgk Chronica terrae Prussiae*, Monumenta Poloniae historica. Nova Series, t. XIII, red. J. Wenta, S. Wyszomirski, Kraków 2007, lib. III, cap. 35: „Non longe postea idem Swantepolcus filius diaboli congregavit iterum neophytos apostatas [...]” (tekst polski tłum. S. Wyszomirski: Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, wstęp i komentarz J. Wenta, Toruń 2004, s. 63).

⁷ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 34: „Odinavit enim, quod neophyti, qui de facili in errores pristinos relabuntur, uno die de omnibus finibus terrae Prussiae sprete et abiecta religione fidei fratribus movendo bellum rebellarent” (tekst polski tłum. S. Wyszomirski).

sów z Świętopelkiem mogły być na rękę także uwolnionemu z niewoli u Sambów i skonfliktowanemu z Krzyżakami biskupowi pruskiemu Chrystianowi⁸.

Jak było naprawdę, tego z uwagi na brak źródeł nie będziemy w stanie bezsprzecznie wykazać. Z pewnością możemy jednak stwierdzić, że w swym propagandowym przeciw dziele, wychwalającym zasługi Krzyżaków w nawróceniu Prusów⁹, Piotr z Dusburga konsekwentnie pomijał zasługi Chrystiana w dziele ewangelizacji, a mając przy tym świadomość, iż nadal pamięć o nim w niektórych kręgach była żywa, i być może nawet mając jakąś wiedzę na temat jego zaangażowania w działania Prusów i księcia pomorskiego, wolał temat ten przemilczeć.

Zaprzysiężony 7 lutego 1249 r. dokument już w preambule falsyfikuje bałamutnie podawane w kręgach krzyżackich kronikarzy powody przyłączenia się Prusów do powstania przeciwko Krzyżakom: „Niech wszystkim wam będzie wiadome, że między pruskimi neofitami z jednej i pobożnymi mistrzem i braćmi Zakonu Niemieckiego w Prusach z drugiej strony do poważnego sporu doszło. Owi neofici twierdzili, że uzyskali zapewnienie od papieży [...], że, skoro zostali wezwani do wolności dzieci Bożych, na nowo zrodzeni z wody i Ducha Świętego, stali się poddanymi jedynie Chrystusa i są zobowiązani do posłuszeństwa tylko Kościołowi Rzymskiemu. Wspomniani jednak bracia, występując przeciw tego rodzaju zapewnieniu, cały czas tak uciskali owych neofitów ciężkimi pracami, iż sąsiedni poganie, słysząc o ich trudnościach, bali się przyjąć na siebie słodkie jarzmo Pańskie”¹⁰. Niemalże słowo w słowo przyczyny wystąpienia Prusów znajdujemy w preambule wersji zakonu krzyżackiego. Widzimy zatem wyraźnie, że główne

⁸ E. Rozenkranz, *Wojna piętnastoletnia. Pomorze Gdańskie w wojnie z Zakonem Krzyżackim w latach 1238–1253*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Prace Pomoroznawcze”, R. X: 1967, nr 15, s. 217–218.

⁹ J. Trupinda, *Ideologia krucjatowa w kronice Piotra z Dusburga*, Gdańsk 1999.

¹⁰ PrU I/1, nr 218: „Noverit universitas vestra, quod cum inter neophitos Pruscie ex parte una et rel. viros magistrum et fratres dom. Theuton. in Pruscia ex altera graves discordie Orte essent super hoc, quod dicti neophiti dicebant, quod, licet a fel. rec. Innocentio papa tercio, Honorio et Gregorio, Romanis pontificibus, predecessoribus sanctissimi patris nostri Innocentii pape quatri, qui nunc in divina clementia providente preest ecclesie sancte dei, ipsis neophitis esset concessum, ut, cum vocati essent in libertatem filiorum dei, ex aqua et spiritu sancto renati, in libertate sua manentes, nulli alii essent quam soli Christo et obedientie ecclesie Romane subjecti, dicti tamen fratres contra concessionem huiusmodi venientes ipsos neophitos interim duris servitutibus opprimebant, quod vicini pagani, eorum gravamina audientes, tollere supra se suave jugum domini formidabant”.

powody wybuchu powstania, o których mówi dokument, nie były podyktowane chęcią apostazji. Prusowie występują tu głównie jako neofici, choć ugoda, jak wnioskujemy z dalszej części, miała również objąć tych, którzy jeszcze nie oddali się pod jarzmo chrześcijaństwa, zarówno wśród tych zamieszkujących obszar plemiennej Pomezanii, Warmii i Natangii, jak i zaozownie także tych, którzy mieliby w przyszłości znaleźć się pod zwierzchnością zakonu krzyżackiego.

Dokument, co widać w preambule, opierał się na wcześniejszych opiniach, które dotarły do Rzymu, przede wszystkim zaś wysłuchaniu stron konfliktu. W obecności Biskupa Rzymu przedstawiciele zarówno zbuntowanych Prusów, jak i zakonu krzyżackiego długo się ze sobą sprzeczali. Papież zaś wysłuchując obu stron, a nie mogąc wydać jednoznacznego werdyktu, wysłał w celu dokładniejszego zbadania sprawy do Prus swojego nuncjusza Jakuba z Leodium, dając mu listy apostolskie z rozkazem, aby ten zwoławszy strony konfliktu, zajął się zaprowadzeniem zgody między nimi. Mediacja papieskiego dostojnika była konieczna nie tylko ze względu na podnoszone kontrowersje i trudności w opracowaniu ustępstw. Zdawać sobie należy sprawę, że poddający się Prusowie mieli świadomość, iż nierzadko zawierane wcześniej przez Krzyżaków ugody z Prusami – traktowanymi jako „poganie”, nie były dla strony przeciwnej wiążące. Stąd też mediacja, a także występowanie ich w obliczu wysłannika Stolicy Apostolskiej w roli „neofitów” zatwierdzonych papieskim autorytetem dawało Prusom możliwość negocjacji i chroniło przed ewentualnym wiarołomstwem.

Z treści traktatu wiemy, że w czasie dyskusji nad warunkami pokoju Prusowie sami wysuwali własne propozycje. Choćby w kwestii prawa, jakie miało być wobec nich stosowane, dokument mówi wyraźnie, że „neofici, zapytani [...], jaki porządek prawny chcą wybrać oraz jakich sądów chcą przestrzegać, naradziwszy się między sobą, wybrali prawo i sądy swoich sąsiadów Polaków”¹¹. Ten niezwykle ważny fragment dowodzi dwóch istotnych zagadnień. Pierwsze to zezwolenie na recepcję obcego prawa, którego związku z Prusami do końca nie udało się wykazać, ale przekonująca jest teza o wczesnych kontaktach choćby z osadnikami z ziemi chełmińskiej, których obecność na obszarze Pomezanii dla okresu przedkrzyżackiego poświadczają źródła archeologiczne oraz toponomastyczne zawarte w średnio-

¹¹ PrU I/1, nr 218: „Postea dicti neophiti requisiti a nobis, quam legem mundanam vellent eligere, vel que vellent secularia iudicia observare, habito inter se consilio, pecierunt etelegertur legem mundanam et secularia iudica Polonorum vicinorum suorum”.

wiecznych źródłach pisanych¹². Tu uwagę zwrócić może także dystynktywność polskiego prawa wobec norm zwyczajowych Prusów, co ułatwiać mogło jego zrozumienie i adaptację, a w konsekwencji dość długie trwanie – szczególnie na obszarze Pomezanii¹³. Drugi jakże istotny problem dotyczy odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób dochodzono do porozumienia wśród przedstawicieli pruskich plemion? Dokument wyraźnie bowiem mówi o tym, że Prusowie naradzali się ze sobą w kwestii prawa, którym mieli być objęci. Czy czynili to wysłannicy poszczególnych ziem? Czy też wprawd radzono nad zaproponowanymi wcześniej punktami na wiecach lokalnych? Z uwagi na wyraźną siłę wiecu i zgromadzeń wśród Prusów, widocznych także podczas kolejnych pruskich powstań, a także w późniejszym zwodzie prawnym znanym jako *Iura Prutenorum*, ta druga ewentualność wydaje się bardzo prawdopodobna¹⁴. Jakkolwiek by nie było, poszczególne ziemie wchodzące

¹² J. Powierski, *Żuława Kwidzyńska i jej zaplecze osadniczo-własnościowe w Pomezanii na Pojezierzu Iławskim w średniowieczu w świetle źródeł pisanych*, cz.1: *Tereny nad średnią Liwą i w okolicach Postolina*, w: *Osadnictwo nad Dolną Wisłą w średniowieczu*, red. S. Gierszewski, Warszawa 1989, s. 73–161; W. Długokęcki, M. Haftka, *Między Santyrem a Malborkiem. Z dziejów osadnictwa wzdłuż północno-zachodniej krawędzi Poj. Iławskiego w XIII w.*, w: *Studia z dziejów średniowiecza*, t. 7: *Pomorze, Mazowsze, Prusy*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2000, s. 75–87; S. Wadył, *The usefulness of toponyms in settlement studies. Instructive Pomesanian-Lubavian example*, „Gdańskie Studia Archeologiczne”, 3: 2013, s. 51–58.

¹³ D. Makilla, *Prawo ludności pruskiej w państwie zakonnym w Prusach (XIII–XV w.)*, w: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich: Prawo i bezprawie*, red. J. Kiełbik, Olsztyn 2015, s. 14–18.

¹⁴ D.A. Sikorski, op. cit., s. 162–213. Podobnie rzecz się miała w przypadku poddawania się pod zwierzchnictwo nie tylko zakonowi krzyżackiemu, ale też prowadzącemu wcześniej misję chrystianizacyjną Chrystianowi. Dowodzą tego dwie bulle papieża Innocentego III wydane na Lateranie 18 II 1216 r. (PrU I/1, nr 9–10), w których mowa jest o tym, że dwaj Prusowie: Survabuno z ziemi lubawskiej (*terra Lubovia*) oraz Warpoda z ziemi Lanzania (*terra Lansania*) nawróceni zostali już wcześniej przez Chrystiana i przybyli do Rzymu w celu przyjęcia chrztu (być może odbył się on 6 I). Obaj przyjęli też chrześcijańskie imiona Paweł i Filip. Z treści bull dowiadujemy się, że owi dwaj Prusowie byli najpewniej reprezentantami szerszej grupy neofitów. W dokumencie mowa bowiem jest o tym, że ci dwaj oraz ich współtowarzysze (*consortes*) przekazali pod opiekę Stolicy Apostolskiej swoje ziemie, co najpewniej nastąpiło po wspólnej naradzie – bez wątplenia już w 1215 r., a owi współtowarzysze byli bezpośrednimi świadkami zaprzysiężenia układów z Chrystianem, jako reprezentantem Stolicy Apostolskiej, a gwarantami umów byli obecni w Rzymie Survabuno – Paweł i Warpoda – Filip. Te dwa ciekawe dokumenty pokazują starania o uniezależnienie się misji biskupa Chrystiana od władzy świeckich książąt, z drugiej strony wskazują nie na jednostkowe przyjmowanie chrztu przez pojedynczych nobilów, ale na to, że decyzje te obejmować mogły całe grupy mieszkańców danej ziemi, po wcześniejszej zgodzie zgromadzenia. Podobna sytuacja mogła mieć miejsce w Pomezanii i ziemi *Pozolucensem* (okolice

w skład obszarów plemiennych Pomezanii, Warmii i Natangii musiały przeciw wyekspediować swoich przedstawicieli (zapewne z kręgu cieszących się autorytetem lokalnych nobilów), którzy w ich imieniu zaprzysięgli umowę.

Prawo osobiste Prusów

Skupiając się na poszczególnych punktach traktatu, znajdziemy w nim szereg postanowień dotyczących wolności osobistej, prawa własności i zbywania jej, prawa spadkowego, w które włączono dzieci płci obojga, w przypadku braku potomstwa dziedziczyć mieli rodzice, w przypadku braku powyższych dziedzictwo przyznawano wnukom zmarłego, w dalszej kolejności byli bracia, później bratankowie. I choć traktat dzierzgoński nie wspomina o siostrach i siostrzeńcach, to przypadki dziedziczenia według kognatycznego systemu sukcesji, prawo spadkobierstwa przynależało też im, co pokazują XIII- i XIV-wieczne dokumenty z obszaru Warmii oraz Pomezanii, gdzie znajdujemy przy wspólnych nadaniach wujów i siostrzeńców¹⁵. Na końcu tej drabiny sukcesyjnej znajdował się zakon krzyżacki, który mógł przejąć dobra Prusa nieposiadającego nikogo, komu mógłby przypaść jego majątek, chyba że sporządził wcześniej w obecności urzędnika zakonnego odpowiedni testament. Miał też prawo pierwokupu ziemi. Ponadto bracia przyznali neofitom prawo swobodnego zawierania małżeństw ze wszystkimi osobami zgodnie z prawem do tego usposobionymi (wyłączając osoby ze sobą spokrewnione), prawo do wolnych sądów, zajmowania stanowisk kościelnych, a tym pochodzącym ze szlacheckiego rodu prawo (*de facto* obowiązek) służby wojskowej. Podsumowując, Krzyżacy przyznać mieli neofitom całkowitą wolność osobistą, jak długo będą oni dochowywać wiary chrześcijańskiej, pozostawać poddanymi i posłusznymi Kościołowi Rzymskiemu, a także zachowywać wierność w stosunku do mistrza, braci i ich zakonu. Neofici zaś zgodzili się, że jeśli jakikolwiek ród albo osoba odstąpi od wiary, wspomnianą wolność straci zupełnie. I rzeczywiście, kolejne powstania pruskie zniosły wprowadzone w 1249 r. prawo i wolności. Wyjątkiem była przez lata Pomezania, która nie uczestniczyła w kolejnych zrywach przeciwko władzy krzyżackiej.

Pasłęka), gdzie część Prusów przyjęła chrzest i została objęta opieką papieża, co potwierdza bulla Grzegorza IX z 9 VII 1231 r.: por. PrU I/1, nr 84.

¹⁵ G. Białuński, *Na pograniczu świata barbarzyńskiego i feudalnego. Rody staropruskie po podboju krzyżackim*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1: 2016, s. 17–18.

Odrzucenie pogańskich norm prawa karnego

Szczególnie dużo punktów ugody dotyczy pogańskich norm prawnych, które należało porzucić¹⁶. Być może wiązała się z tym prośba Prusów o uchylenie sądów, w których w celu wymuszenia zeznań można było przypalać żelazem. Czy miało to źródła w pogańskiej obyczajowości? Czy też stanowiło praktykowaną przez zdobywców metodę? Tego stwierdzić na pewno nie możemy¹⁷, choć dalsza część akapitu pozwala nam widzieć w tym zwyczaju elementy dawnego prawa plemiennego. Nawiązując bowiem do owego sposobu wymuszania zeznań, mowa jest, że na polecenie wysłannika papieża usunięto „wszystkie pozostałe w tym prawie przepisy przeciwne Bogu czy Kościołowi Rzymskiemu czy też wolności kościelnej”. Wśród nich znaleźć się mogło prawo wróżdy, które – jak wiemy choćby z *Iura Prutenorum* i innych źródeł, z powodzeniem zastąpiono opłacaniem główszczyzny¹⁸.

Z szeregu źródeł poprzedzających traktat dzierzgoński wiemy, że do takich „pogańskich” kar zaliczyć można także rozczłonkowanie i rozrzucanie części niepochowanego ciała, nabijanie głowy, ciała lub jego fragmentów na pal. Tego rodzaju penalizacja, związana najpewniej z naruszeniem porządku sakralno-prawnego, widoczna jest w potraktowaniu ciał biskupów Wojciecha Sławnikowica (w 997 r.) i Brunona z Kwerfurtu (w 1009 r.), którzy ponieśli śmierć z rąk Prusów¹⁹. Tu ponadto pojawia się także motyw wrzucenia zwłok do wody.

Zapewnienie odpowiedniego pochówku miało w przekonaniu Prusów szczególnie wymiar w kontekście przejścia w zaświaty i to niezależnie od tego, skąd wywodził się zmarły. Kapitalnie ukazuje to notabene najwcześniejsza (bo z około 890 r.) relacja na temat obrzędów pogrzebowych Estów – Prusów zamieszkujących okolice Truso, której autorem był anglosaski kupiec i żeglarz Wulfstan. Znajdujemy tam informacje o tym, że Estowie palą swoich zmarłych wraz z uzbrojeniem i darami. Wulfstan kładąc nacisk na

¹⁶ Na temat pogańskiego prawa Prusów: W. Maisel, *Prawo karne Prusów na tle porównawczym*, w: *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej Profesora Henryka Łowmiańskiego*, Poznań 1974, s. 121–130.

¹⁷ Wiedzieć jednak trzeba, że legat papieski pracujący przy ustalaniu warunków ugody z 1249 r. mógł znać podobne polecenie papieża Honoriusza III, który w 1222 r. zakazał stosowania próby żelaza właśnie wśród nawróconych Liwów. Patrz: J. Wyźlic, op. cit., s. 28.

¹⁸ G. Białuński, „*Gerichte und Gerechtigkeit, auch andere gute Policey und Ordnung*”. *Studia z dziejów prawa i ustroju na ziemiach pruskich*, Olsztyn 2016, s. 124–135.

¹⁹ G. Białuński, *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu*, Olsztyn 2010, s. 88–96.

zwyczaj kremacji ciała, dodatkowo wzmacnia to stwierdzeniem: „Jest wśród Estów zwyczaj, że człowiek każdego języka/mowy (każdej narodowości) musi zostać (po śmierci) skremowany”²⁰. Według Wulfstana, nakaz ten obejmował więc nie tylko miejscową ludność estyjską/pruską, ale również każdego człowieka, obojętnie z jakiego kraju pochodził i obojętnie jaką religię wyznawał, a zamieszkiwał lub przebywał czasowo w Witlandzie i tam umarł. Podlegał on bowiem miejscowym prawom i zgodnie z nimi po śmierci jego ciało musiało zostać spalone. Niespalenie zwłok zmarłego, jak czytamy w następującym zaraz za omawianym fragmentem zdaniu, niosło za sobą konsekwencje: „a jeśli pojedyncza kość pozostaje niespalona, muszą za to wielce odpokutować”²¹. Stąd też liczyć się można z tym, że takie potraktowanie ciał, o jakich wspominają żywoty świętych Wojciecha i Brunona, w myśl pruskiego systemu wierzeniowego łączyć się mogło z celowym zamknięciem duszy zmarłego możliwości dojścia w zaświaty. Podobnie też czynić mieli Natangowie, którzy podczas pierwszego powstania pruskiego porzucali na żer zwierzętom ogołoczone ciała pobitych rycerzy wspierających Krzyżaków²².

Topienie ciał, które wiązało się z rytualnym unicestwieniem, ale i zamknięciem duszy drogi przejścia w zaświaty, wiązać się mogło z pogańskim prawodawstwem. W kręgu pruskim ciekawym nawiązaniem do wiary w destrukcyjną moc wody jest późny, bo sięgający dopiero XVII w., przekaz Mateusza Praetoriusa, który pisał, że znani mu Prusowie lękać się mieli śmierci przez utonięcie w jeziorze, rzece lub bagnie. Według niego, szczególnie Nadrowowie uznawali, że śmierć przez wrzucenie ciała do wody lub bagna była nieporównywalnie gorsza od choćby powieszenia. Miał to być jeden z głównych argumentów przedstawiania mąk piekielnych stosowanych przez kapłanów chrześcijańskich, którzy chcąc namówić grzesznika do poprawy, grozili mu, że jeżeli nie zmieni on swego życia, to ciało jego po śmierci zostanie wrzucone lub zatopione w bagnie. Używać mieli przy tym słowa *per-klantits*, które w dosłownym tłumaczeniu oznacza „być wrzuconym do straszego bagna i w nim zgnić”, od słowa *klana*, czyli „grząskie bagno, do którego zostanie wrzucony”²³. Jest to jedyny znany nam przekaz, który tak

²⁰ R. Panfil, *Þæt is mid Estum þeaw þæt þær sceal ælces geðeodes man beon forþærned. Co właściwie powiedział Wulfstan o paleniu zmarłych przez Estów we fragmencie swojego sprawozdania z podróży do Truso?*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 4: 2015, s. 557–578.

²¹ Ibidem.

²² *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 66.

²³ Matthäus Praetorius, *Deliciae Prussiae oder Preussische Schaubühne*, T. III/lib. IV, cap. 9, § 26, wyd. I. Lukšaitė, Vilnius 2006, s. 302–304.

dosłownie mówi o strachu Prusów przed utopieniem, być może mający związek z dawnym przekonaniem o unicestwieniu ciała i zamknięciu duszy przejścia w dalszy etap pozaziemskiego istnienia, a który być może wiązał się z dawnym prawodawstwem. Topienie lub też wrzucanie do wody czy bagien poćwiartowanych ciał złoczyńców i występujących przeciwko prawu plemiennemu znamy z szerokiego kręgu indoeuropejskich społeczeństw plemiennych²⁴. Również na obszarze Prus znajdujemy szereg depozycji ludzkich ciał – zarówno w całości, jak i w postaci szczątków (w tym także głów) odnajdywanych w bagnach, jeziorach lub rzekach²⁵. Niestety fragmentaryczność tych danych nie pozwala nam na pewne stwierdzenie, z jakiego rodzaju śmiercią należałoby je łączyć.

Inną karą, którą stosować mieli Prusowie, a która też uznana może być za mającą źródło w pogańskim prawodawstwie, jest opisana przez Piotra z Dusburga i powtórzona w *Kronice Oliwskiej* tzw. kara kiszek²⁶. Według

²⁴ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 24. Szczegółowe omówienie w związku z misjami w obszarze Bałtyku: G. Białuński, *Misja prusko-litewska...*, s. 88–96. Ostatnio też S. Wadyl, *Znaczenie głowy w kulturze i religii Prusów*, w: *Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej/The Head Motif in Past Societies in a Comparative Perspective*, red. L. Gardela, K. Kajkowski, Bytów 2013, s. 265–270. Na niektórych ze zdeponowanych w bagnach ciałach widoczne są ślady detrunktacji w okolicy klatki piersiowej, nóg oraz dekapitacji, wskazujące na wcześniejsze ćwiartowanie. Część z nich mogło być jednak wynikiem uszkodzeń mechanicznych podczas wydobywania. Tak zwane „ofiary bagienne” nie zawsze jednak łączyły się z rytualną śmiercią. Ich rozpiętość chronologiczna również sięga od mezolitu aż po pierwszą połowę pierwszego tysiąclecia naszej ery. Napotykaamy je przede wszystkim na obszarze Irlandii, Wielkiej Brytanii, Holandii, Skandynawii, w północnych Niemczech, ale także wśród Indian Ameryki Północnej: W.A.B. van der Sanden, *Bog bodies: underwater burials, sacrifices and executions*, w: *The Oxford Handbook of Wetland Archaeology*, red. F. Menotti, A. O’Sullivan, Oxford 2012, s. 402–404.

²⁵ R. Grenz, *Die Moorleichenfunde aus Ostpreussen (Ganz- und Teilfunde)*. *Aus der Katalogisierungsarbeit*, w: *Tolkemita Texte*, nr 60, hrsg. von Prussen-Freundeskreis Tolkemita, Dieburg 2001, s. 55–70. Występujące w „katalogu” Rudolfa Grenza informacje należy traktować jedynie jako materiał wstępny. Autor tworząc swoiste *silva rerum* znalezisk bagiennych, wykorzystał wiele informacji niepotwierdzonych naukowo, pochodzących z relacji, sprawozdań archeologicznych czy notatek prasowych. Informacje te mogą jednak posłużyć jako materiał do dalszych badań. Por. choćby: V.I. Kulakov, *Water sacrifices in the country of the Prussians (A code of data)*, „Slavia Antiqua”, t. LII: 2011, s. 35–59; W. La Baume, *Der Moorleichenfund von Dröbnitz, Kr. Osterode Ostpr.*, „Altpreussen”, T. 5, Königsberg 1940, s. 17–22; M.J. Hoffmann, K. Madela, *Drwęck 1939 – ofiara złożona bóstwom czy morderstwo doskonałe?*, „Biuletyn Oddziału Warmińsko-Mazurskiego Stowarzyszenia Konserwatorów Zabytków”, 4: 2006, s. 13–20.

²⁶ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 66; *Kronika Oliwska. Źródło do dziejów Pomorza Wschodniego z połowy XIV wieku*, tłum. D. Pietkiewicz, wstęp i komentarz B. Śliwiński, Malbork 2008, s. 56.

pierwszego źródła, Natangowie schwytać mieli jednego z braci krzyżackich, skępowałszy go, wycięli mu pępek, do którego przytwierdzone były jelita i przybili je do drzewa, po czym przeganiali go wokół pnia do czasu, aż wnętrzności nie wyszły i nie opłotły drzewa. Taką też śmierć ponieść miał według źródła oliwskiego Pomezkańczyk Pipin, który czasowo okupował grody w ziemi chełmińskiej, choć tu wykonawcami wyroku byli rycerze stojący przy Krzyżakach.

Odrzucenie pogańskich obrzędów pogrzebowych

Niewątpliwie jednym z najważniejszych nakazów, jakie postawiono neofitom w ugodzie, było zarzucenie zwyczaju palenia zmarłych i grzebania ich razem z końmi, ludźmi, zbroją, szatami albo innymi drogocennymi rzeczami. Swoich pobratymców od tego czasu mieli grzebać wedle chrześcijańskiego zwyczaju na cmentarzach, a nie poza nimi. Wspomniane w dokumencie ciałopalenie było oczywistym wyróżnieniem pogan od chrześcijan, tym bardziej że łączyło się z szeregiem towarzyszących mu rytuałów. Niektóre z nich znajdujemy w traktacie. Chyba najczęściej zajmującą badaczy była kwestia rozpatrzenia roli zagadkowych *Tulissiones vel Ligaschones*, wspomnianych akapit niżej pod zakazem pogańskiego zwyczaju ciałopalenia. Obiecali bowiem Prusowie, że „między sobą nie będą już mieli *Tulissonów* czy *Ligaschonów*, którzy są fałszywymi prorokami i niczym kapłani pogańscy podczas pogrzebów zmarłych nazywają zło dobrem i wychwalają zmarłych za ich kradzieże, rabunki, nieczystość i porwania oraz inne przewinienia i grzechy, których się dopuszczali za życia, przez co zsyłają na siebie nieszczęścia mąk piekielnych. Oni też, wzniosłszy oczy do nieba i wykrzykując, fałszywie zapewniają, że oto widzą zmarłego, jak leci po niebie na koniu, błyszcząc lśniącą zbroją, trzymając w ręku krogulca i przechodząc w wielkim orszaku do innego wieku. Takimi i tym podobnymi kłamstwami zwodzą lud i wzywają do powrotu do zwyczaju przodków”²⁷.

²⁷ PrU I/1, nr 218: „Promiserunt eciam, quod inter se non habebunt de cetero Tulissiones vel Ligaschones, homines videlicet mendacissimos histriones qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum veterumtorum infernalium promerentur, dicentes malum et bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis, immundiciis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, que, dum viverent, perpetrarunt; ac erectis in celum luminibus exclamantes, mendaciter asserunt, se videre presentem defunctum per medium celi volantem in equo, armis fulgentibus decoratum, nisum in manu ferentem et cum comitatu magno in aliud seculum procedentem; talibus consimilibus mendaciis populum seducentes et ad ritus gentilium revocantes”.

²⁷ R. Kregždys, *Baltų mitologemų etimologijas žodynas*, s. 215.

Ustęp ten od dawna wzbudzał szczególne zainteresowanie badaczy. Zgodnie uważany jest za jak najbardziej wiarygodny, także w kwestii możliwości poznania ówczesnych realiów związanych ze sferą religijności Prusów. Podobnie też występujące w nim nazwy własne: *Tulissones vel Ligaschones*, uznawane są za rodzime określenia osób związanych z kultem²⁸. W tym też kontekście szczególne zainteresowanie skierowano ku próbom rozpatrzenia etymologii nazwy tuliszów i ligaszów w celu poznania ich kompetencji, choć tu metoda językoznawcza, pełna różnych interpretacji i często pozbawiona kontekstu historyczno-antropologicznego, nie zawsze może okazywać się wartościowa²⁹. Trudno więc opierając się na jednostkowym materiale źródłowym, jakim jest traktat dzierzgoński, jednoznacznie wyjaśnić rolę, jaką pełnili owi „niby kapłani” pogańscy (*quasi gentiliū sacerdotes*), nie znamy ich bowiem z późniejszych źródeł. Tym niemniej próby udzielenia konkretnej odpowiedzi podejmowano już w XIX w. Przykładowo Antoni Mierzyński poddając językowej, lecz jak wspomniał „służącej za początkowy materiał”, analizie tytuły, zwrócił uwagę na możliwość etymologizowania *tulisha* z pruskim *tulis* (-*onis*) od *tulkas* – „tłumacz”, czyli „tłumaczący znaki”, względnie od *patalas* – „łóże”, co miało wskazywać na jego kompetencje znachorskie; natomiast *ligas* (-*onis*) badacz wywodził od *liga* – „choroba” lub *lig* – „sądzić”, czyli rozumiał go jako „sądzącego znaki”³⁰, co poniekąd było w zgodzie z przekazem źródła o widzeniu zmarłego unoszącego się ku niebiosom. Aleksander Brückner wyszukując kontekst w źródle, stwierdził, że w obu przypadkach mamy do czynienia ze „śpiewakami”. Opierając się na pruskim liczebniku nieokreślonym *tūlan*, wywodził ich nazwę od rekonstruowanego *tulisz* – „szerzyciel”, „mnożyciel”, a w konsekwencji „głosiciel sławy”, zaś *ligasz* analogicznie, jak proponował Mierzyński, to „rozstrzygacz”, „sędzia”³¹. Tym tropem pokierował się także Gerard Labuda, proponując etymologię od pruskiego *lig*, *ligan* – „słuszny”, „wyrok sądowy”, „sąd”, zwracając przy tym uwagę na występowanie wśród Prusów imion takich, jak Tule, Tole, Dullit³². Wilhelm Manhardt wysuwał pro-

²⁸ Por. choćby analogiczny pogląd N. Ostrowskiego (*Historia w świetle danych językowych – życie społeczne Bałtów*, „Pruthenia”, T. IX: 2014, s. 147–159). Szeroka, kompetentna analiza językoznawcza patrz m.in.: R. Kregždys, *Baltų mitologemų etimologijas žodynas*, s. 215. i n.; В.Н. Топоров, *Прусский язык. Словарь (Prusskij ázyk. Slovar’)*, t. V [L], Москва 1990, s. 227–230.

²⁹ A. Mierzyński, *Źródła do mytologii litewskiej od Tacyty do XIII w.*, t. I, Warszawa 1892, s. 97.

³⁰ A. Brückner, op. cit., s. 44.

³¹ M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – społeczeństwo – państwo – ideologia*, Gdańsk 1988, s. 66.

³² Omówienie badań: R. Kregždys, op. cit., s. 218–220; N. Vēlius, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I, op. cit., s. 237.

pozycję tłumaczenia obu określeń jako „pocieszających”, widząc w nazwie *tulis* – staropolskie *tulicznyne*, zaś *ligas* miał być oznaczającym to samo alternatem pomezzańskim. Kazimieras Būga *tulisonis* łączył m.in. z pruskim *tulldisnan* – „radość”, podobnie inni badacze³³. Interesujące jest także to, co zaproponował swego czasu węgierski badacz Endre Bojtár, który zwrócił uwagę na podobieństwo, nie tylko pod względem językowym, ale przede wszystkim pod względem działalności, wspomnianych *tulissiones* m.in. ze staroislandzkim *tulr* – „pieśniarz” czy staroangielskim *tyle* – „mówca podczas świąt”³⁴.

Każda z tych prób etymologizacji, choć wydają się one różne, może mieć umocowanie źródłowe. Warto jednak pogodzić próby językoznawczych rekonstrukcji z rzeczywistą wymową traktatu dzierzgońskiego, w którym wyraźnie widzimy związek owych funkcjonariuszy kultu (bo odmówiono im w źródle funkcji kapłańskich) z odprawianiem zmarłych w zaświaty oraz wystawianiem ich czynów. Ta cecha wskazuje na związek z przekazywanymi ustnie staropruskimi opowiadaniem i pozwala identyfikować ich z występującymi w źródłach wczesnonowożytnych wajdelotami. Tulisze i ligasze mieli, jak wynika z traktatu, zapewniać także zgromadzonych, że wraz z dymem unoszącym się ponad stosem w zaświaty wędruje majestatycznie dusza zmarłego. Tu towarzyszyły temu pieśni pochwalne, które nie tylko powielały zasługi zmarłego mające zapaść w pamięci potomnych, ale też pozwalały mu na wejście jako godnemu do krainy zmarłych. Musieli oni zatem w świadomości ówczesnych obserwatorów posiadać jakąś moc ułatwiającą zmarłym drogę w ostatnim na ziemi rytuale przejścia. Niebagatelna w tym kontekście zdaje się teza litewskiego językoznawcy Rolandasa Kregždysa, który w rekapitulacji swych erudycyjnych rozważań wiąże tuliszów jako tych, którzy „otaczają opieką dusze (pomagając im dokonać metempsychicznej transformacji)”, łącząc ich ze staropruskim słowem **d/tulinōsīs* – „władca dusz”. Ligaszów zaś określał konkretnie jako „kapłanów umarłych” względnie „kapłanów śmierci”, rekonstruując ich nazwę ze staropruskim **gali-šōnīs* – „kapłan umarłych”³⁴. Mając na uwadze szerokie spektrum analogicznych zachowań notowanych w innych kulturach, które przywodzą na

³³ E. Bojtár, *Foreword to the Past: A Cultural History of the Baltic People*, Budapest 1999, s. 329: „The meaning of *tuliss* was probably ‘dirge, singer, poet’, hence the Latin expression *histriones*, cf. Pruss. *tuldisnan* ‘joy’, Old Icelandic *tulr* ‘poet’, and OEngl. *Tyle* ‘orator at festives’. The last word can be related to the Slavic *tblk*, the Russ. *tolk* ‘meaning, opinion’, from which > Latv. *tulks*, Lith. *tulkas* ‘interpretater’”.

³⁴ R. Kregždys, op. cit., s. 156–229.

myśl „krzykliwie” i „aktorskie” przekazywanie jakiejś narracji przez wzmiankowanych w 1249 r. „niby kapłanów” (por. zwroty: *histriones* i *exclamantes*), pogrzeb – jako główne pole działań oraz rzekomą umiejętność dostrzegania tylko przez nich momentu przejścia duszy zmarłego w zaświaty, pozwala nam widzieć w nich postacie analogiczne do szamanów³⁵. Tego rodzaju przewodnicy zdolni byli, po wprowadzeniu się w odpowiedni trans, do ekstazy podróży w zaświaty, czy to przeprowadzając dusze zmarłych, czy też podejmując inne działania związane z duchami zmarłych, dla dobra ich samych blokując im możliwość powrotu jako groźne demony, a w konsekwencji też dla swojej wspólnoty bądź jej poszczególnych członków.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę jeszcze na to, że Piotr z Dusburga w swojej charakterystyce pruskiego kapłana Kriwe wzmiankował, że wśród jego kompetencji znajdowało się także doradzanie w dysponowaniu majątkiem zmarłego – zapewne dotyczyło to rozsądzania sporów o schedę. Kronikarz pisał, że „[K]iedy rodzice (*parentes*) zmarłego przychodzili do wspomnianego Kriwego i pytali go, czy tej nocy lub tego dnia widział kogoś, kto przyszedł do jego domu, ów Kriwe bez jakiegokolwiek wahania wyjawiał wolę zmarłego (*dispositionem mortus*) wobec odzieży, broni, koni i służby i dla większej pewności powiadał, że tamten na nadprożu jego domu pozostawił taki a taki ślad po włócznie lub po jakimś innym narzędziu”³⁶. Fakt możliwości kontaktu ze zmarłym stawiał go, podobnie jak wspomnianych w traktacie dzierzgońskim tuliszów i ligaszów, w roli mediatora między światami żywych i duchów oraz jako interpretatora woli zmarłych, co wskazywać może na pewien łącznik kompetencyjny między pojawiającymi się w ugodzie funkcjonariuszami kultu a wspomnianym w XIV-wiecznej kronice kapłanem.

Kontakt ze zmarłymi w czasie obrzędu pogrzebowego, a następnie łączenie się z nimi i kontrolowanie, czy dopełniono wszelkich koniecznych obrzędów, to motyw nader powszechny w archaicznych mitologiach³⁷. Często łączy się on z umiejętnościami takiego przewodnika wejścia do

³⁵ P. Cywiński, op. cit., s. 85–92; P. Kawiński, S. Szczepański, op. cit., s. 62–63.

³⁶ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 3: „Circa istos mortuos talis fuit illusio diaboli, quod, cum parentes defuncti ad dictum Criwe venirent quaerentes, utrum tali die vel nocte vidisset aliquem domum suam transire, ille Criwe et dispositionem mortui in vestibus, armis, equis et familiasine haesitatione aliqua ostendebat et ad maiorem certitudinem ait, quod in suppreliminari domus suae talem fixuram cum lancea vel istrumento alio dereliquit” (tekst polski tłum. S. Wyszomirski).

³⁷ Szeroko na ten temat: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2001.

krainy umarłych. Motywy, które można pogodzić w przedstawionej koncepcji, a które łączą się z obcowaniem żywych ze zmarłymi i jak się może wydawać są chronologicznie najbliższe przekazowi traktatu dzierżgońskiego, zauważamy w bałtyckim – zapewne litewskim – micie o Sowiju. Mit ten znajdujemy w pochodzącej z 1261 r. wstawki w ruskim przekładzie Kroniki Jana Malalasa, jednakże znanej dopiero z późniejszej – XV-wiecznej kopii tzw. archiwalnego rękopisu moskiewskiego³⁹. Ta jakże barwna opowieść rysuje przed odbiorcą szereg rytuałów, które miały ułatwić zmarłemu wejście do krainy duchów. W tłumaczeniu z języka oryginału czytamy: „Sowij był człowiekiem. Gdy ułowił dzikiego wieprza, wyjął z niego dziewięć śledzion i dał je upiec synom; ci zjedli je. I rozgniewał się na nich, i kusił się o zejście w otchłań; przez ośmioro wrót nie trafił, dopiero przez dziewiąte dopełnił swej woli za pomocą syna (co mu drogę wskazał). Gdy na tego bracia się o to gniewali, wyprosił się u nich: pójdę i odszukam ojca mego. I przyszedł w otchłań. Gdy ojciec z nim wieczerał, sporządził mu łoże i pogrzebał go w ziemi. Gdy nazajutrz wstali, zapytał, czy miał dobry pokój, lecz on odstękał: och, objadły mnie robaki i gady. Na drugi dzień sporządził mu znowu wieczerę i włożył go w drzewo i położył go. Nazajutrz opytał; on zaś rzekł: wiele pszczoł i komarów zjadło mnie, biedaź, jak spałem! W następny dzień uczynił wielki stos i wrzucił go na ogień; nazajutrz opytał, czy dobrze spoczywał, a on rzekł: spałem słodko, jak dziecię w kolebce”. Jak czytamy dalej w tym samym tekście: „o wielka obłuda diabła, jaką wwiódł w litewski ród i do Jaćwięgów, i Prusów, i Jemów, i Liwów, i do wielu innych szczepów, zwanych Sowicą, wierzących, jakoby Sowij był przewodnikiem dusz ich do otchłani [...] – ci to i teraz palą martwe ciała swe na stosach”⁴⁰. W micie tym widzimy problemy, z jakimi spotkał się główny bohater, gdyż jego synowie nie dopilnowali odpowiedniego przygotowania mu pochówku, zjadając przeznaczone na dar grobowy śledziony dzika – zapewne przynależną nieboszczykowi część stypy, pozbawiając go w konsekwencji wkładu w odwieczną

³⁹ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986, s. 92; R. Jasas, N. Vēlius, *Jono Malalos Kronikos intarpe*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I, op. cit., s. 263–266 (tu też tekst w języku oryginału). W szerokim kontekście porównawczym problematykę tę rozpatrywali: P. Walter, *The Ditty of Sovijus (1261). The Nine Spleens of the Marvellous Boar: an Indo-European Approach to a Lithuanian Myth*, *Archaeologia Baltica*, Vol. 15: 2011, s. 72–77; R. Valaitytė, *The Myth of Sovijus and its Relation to Lithuanian Cultural Memory*, „Tarpdalykiniai kultūros Tyrimai”, T. 1: 2013, nr 1, s. 14–30.

⁴⁰ Tłumaczenie mitu przedstawia A. Brückner, op. cit., s. 72.

uczte zmarłych. Z tegoż to powodu musiał on później błąkać się po podziemiach, nie mając widocznie czym wkupić się w łaski ich mieszkańców. Sowijowi dopiero jeden z synów wskazał drogę do krainy umarłych, utrzymując z nim stały kontakt w celu dopilnowania spokojności jego duszy. Widać tu zatem motyw „przewodników dusz” analogiczny do tego, co wykazano wyżej w kontekście występujących w ugodzie dzierzgońskiej tuluszów i ligaszy, co jeszcze umacnia wiarygodność przekazu analizowanego źródła. Mit o Sowiju opisuje także trzy różne formy praktyk pogrzebowych: inhumację, pochówek w drzewie i kremację. Jak już wiemy – obrzęd szczególnie preferowany przez pogańskich Prusów.

Traktat dzierzgoński poświęca zagadnieniu kremacji szczególną uwagę. To oczywiste, że zakazano tego proceduru, ale ponadto nakazano Prusom, by ci chowali swoich zmarłych wedle chrześcijańskiego zwyczaju na cmentarzach, a nie poza nimi. Tym samym starano się ukrócić zwyczaj urządzania pochówków na dawnych pogańskich cmentarzyskach. Jak pokazują źródła, w wielu miejscach nie udało się zmusić Prusów do zaprzestania tego proceduru. Przykładowo na obszarze najszybciej poddanej chrystianizacji Pomezanii, na jednym z rozpoznanych archeologicznie cmentarzysk pruskich (mowa o Krekach⁴¹) znajdujemy zarówno pochówki ciałopalne z XI w., jak i późniejsze chrześcijańskie pochówki szkieletowe datowane na XIII i XIV w. Także w konstytucjach synodu ryskiego z 1428 r. zapisano, aby walczyć ze starymi zwyczajami wśród Prusów, którzy „gardząc poświęconymi cmentarzami, wołają grzebać się ze zwierzętami na leśnych polanach, a także w pewnych świeckich miejscach, gdzie ich rodzice i przyjaciele za czasów swego pogaństwa pochowani zostali”⁴². Tam też znajdujemy informacje, że na tych to cmentarzyskach pogańskich Prusowie składają różne potrawy zmarłym i „wykonują tam różne inne przeniewierstwa”. O podobnych zwyczajach wspominają także postanowienia biskupa sambijskiego Michaela Junge z 1425 r., w których znajdowały się zakazy gromadzenia się i organizowania uczt przy „pagórkach i grobach,

⁴¹ C. Engel, *Die Tätigkeitsbericht der vorgeschichtlichen Abteilung des Prussia Museums in Königsberg Pr.*, „Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit“, Bd. 7 (1931), s. 10–11; S. Szczeptański, *Surkapurn – Kremen: the phenomenon of a name – the phenomenon of a place The organisation of sacred space in Prussia using archaeology and other sources*, w: *Ecologies of Crusading, Colonisation, and Religious Conversion in the Medieval Baltic: Terra Sacra 2*, ed. A. Pluskowski, Turnhout 2018 (w druku).

⁴² *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomeziańskie, Chełmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie. Z braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku przełożył biskup Julian Wojtkowski*, Olsztyn 2010, s. 287.

które Geten lub Cappyn według ich języka są nazywane⁴³. Pamięć o dawnych cmentarzyskach tkwiła u Prusów aż po XVII w. Nierzadko też informacje o nich znajdujemy w opisach granic, gdzie oprócz staropruskich toponimów typu *caporn / kapurna* – identycznych ze wspomnianym w statucie biskupa Junge, oznaczających „cmentarzysko” lub „kurhan”⁴⁴, znajdujemy dosłowne określenia, jak: *pruthenicali Cimiterio* czy wręcz *Brandstat*. Nadal też do grobów wkładano różnego rodzaju drobne dary, czy to pieniądze, czy to jajka, czy amulety – z pazurów i kłów zwierząt, niekiedy też broń⁴⁵.

Odrzucenie kultu *Curche* i innych bóstw

Niezwykle ważnym punktem zawartym w traktacie dzierzgońskim była przysięga, że Prusowie „nie będą więcej składać ofiar bałwanowi, którego raz w roku po zbiorach zwykli tworzyć i czcić jak boga, któremu nadali imię *Curche*, oraz innym bóstwom określanym rozmaitymi imionami, które nie stworzyły ani nieba, ani ziemi”⁴⁶. Bóstwo to pojawia się w źródłach średnio-wiecznych w takiej formie tylko raz – właśnie w 1249 r. Później znika na prawie 300 lat, by pojawić się w XVI-wiecznej kronice Szymona Grunaua jako bóg pokarmu i napojów, któremu miano też składać pierwociny oraz pierwsze złowione ryby. Bardziej jednak prawdopodobne jest łączenie *Curche* z bóstwem wegetacyjnym. Na taką interpretację naprowadza nas przede

⁴³ A. Radziwiński, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów...*, s. 99.

⁴⁴ V. Mažiulis, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Antrasis pataisytas ir papildytas leidimas*, Vilnius 2013 (wyd. II poprawione), s. 359–361.

⁴⁵ Takie przykłady znajdujemy na chrześcijańskich cmentarzyskach w Równinie Dolnej (R. Odoj, *Sprawozdanie z prac wykopaliskowych przeprowadzonych w Równinie Dolnej, pow. Kętrzyn w 1956 i 1957 r.*, „Rocznik Olsztyński”, T. 1: 1958, s. 117–156; N. Gossler, Ch. Jahn, *Die archäologischen Untersuchungen am spätmittelalterlichen Gräberfeld und am Burgwall von Unterplehnen, Kr. Rastenburg (Równina Dolna, pow. kętrzyński) zwischen 1827 und 1940 – Ein Rekonstruktionsversuch anhand der Materialien im Berliner Bestand der Prussia-Sammlung (ehem. Königsberg/Ostproußen)*, „Acta Praehistorica et Archaeologica”, Bd. 45, 2013, s. 217–278), dawnym Alt-Wehlau (A. Voluev, *Alt-Wehlau – „Pogańskie” cmentarzysko na obszarze chrześcijańskich Prus, w świetle badań archeologicznych*, w: *Archeologia ziem pruskich. Nieznane zbiory i materiały archiwalne. Międzynarodowe Konferencja. Ostróda 15–17 X 1998*, red. M.J. Hoffmann, J. Sobieraj, Olsztyn 1999, s. 397–400) czy Bezlawkach (za informacje dotyczące znalezisk skorupki jajek w jamach grobowych dziękuję dr. Arkadiuszowi Koperkiewiczowi z Uniwersytetu Gdańskiego).

⁴⁶ PrU I/1, nr 218: „Ydolo, quod semel in anno, collectis frugibus, consueverunt confingere et pro deo colere, cui nomen Curche imposuerunt, vel aliis diis, qui non fecerunt celum et terram, quibuscunque nominibus appellentur, de cetero non libabunt”.

wszystkim wzmianka o tym, że Prusowie mieli zwyczaj tworzyć podobiznę bóstwa po żniwach, co może poniekąd wiązać się z informacją, którą znajdujemy w przywoływanych już statutach z 1425 r., gdzie nakazano pilnować, aby Prusowie nie czcili *Kresze*⁴⁷. Tu z pewnością przekaz nie dotyczy bóstwa, lecz święta związanego z okresem dożynkowym lub sianokosami, czego związek widzimy w owym *kresze* i staropruskim słowem **krais* – „siano”, **kraist* – „żdźbło, łądyga, słoma”, **kraisevisē* – „słoma owsiana”⁴⁸. Być może święto to było związane właśnie z obrzędami dożynkowymi lub młócką, przy okazji których tworzono figurę *Curcho*, zapewne z ostatniego snopa zboża. Podobny zwyczaj zanotowano także u XIX-wiecznych Mazurów, ale nie był to zwyczaj odosobniony, gdyż tworzenie zbożowego „dziada” lub „baby” podczas uroczystości dożynkowych znane było także w folklorze litewskim⁴⁹. Zwyczaj wiązał się z wiarą, że w trakcie koszenia „duch zboża” umyka przed żniwiarzami i ostatecznie znajduje schronienie właśnie w ostatnim snopie.

Prób etymologii teonimu podejmowano się już wielokrotnie i właściwie trudno cokolwiek pewnego w tym kontekście stwierdzić. Tym niemniej warto zwrócić uwagę na związki *Curche* z ziarnem i opieką nad zbożem, co proponowało wielu badaczy⁵⁰, ale także kompetencji tegoż bóstwa funkcjonującego w wyobraźni Prusów jako bóstwo lunarne, którego świętym zwierzęciem miała być krowa lub wół w powiązaniu ogólnie z kultem płodności i wegetacji⁵¹. Jakkolwiek by nie patrzeć, kult pruskiego *Curche* wydaje się być bardzo archaiczny. Wskazywać mogą na to zapożyczenia językowe, które nawiązują najpewniej do tegoż bóstwa, a notowane w języku fińskim, gdzie wyraz *kurki*, *kurkko*, *kurko* oznacza „złego ducha, diabła, zjawę”. Nie jest to zresztą jedyne zapożyczenie. Języki fińskie przechowały także imię Perkuna, utrwalone w fińskim *perkele* – „diabeł”⁵².

⁴⁷ A. Radziwiński, op. cit., s. 98; A. Matulevičius, N. Vėlius, *Sambos Vyskupo Michaelio Junge š įsakas*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I, s. 481: „et eorum Kresze amplius non celebrent”.

⁴⁸ V. Mažiulis, op. cit., s. 452–453.

⁴⁹ M.E. Běřáková, V. Blažek, op. cit., s. 165–166.

⁵⁰ J. Balys, *Lithuanian mythology*, w: *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. II, New York 1950, s. 632–634; N. Vėlius, *The World Outlook of the Ancient Balts*, Vilnius 1989, s. 170, 224; G. Białuński, *Bogini Kurko...*, s. 3–10; J. Powierski, op. cit., s. 3–22.

⁵¹ Szerzej na ten temat por. szczególnie prace R. Kregždysa – przyp. 5.

⁵² S.F. Kolbuszewski, *Apr. Curcho ≈ Fin. kurki²: Lett. kurciemi = Liv. kūr ťši-pāva*, „Lingua Posnaniensis”, T. XXVI: 1983, s. 105–125.

Jak wyżej wspomniano, poza traktatem dzierzgońskim o bóstwie *Curche* wspomina dopiero w XVI w. Szymon Grunau. Pisał on w swej kronice, że w Świętomiejscu (zwanym też dawniej Świętą Siekierką, niemieckie Heiligenbeil, obecnie Mamonovo) znajdował się dąb, pod którym Prusowie co roku palili przed figurą tegoż bóstwa ofiary z żyta, pszenicy, mąki, mleka i miodu. Na wschód zaś od Tolkmicka, niedaleko osady Święty Kamień, około 40 m od brzegu Zalewu Wiślanego znajduje się potężny głaz narzutowy (o obwodzie 14 m i wysokości 2,3 m), który identyfikować można z opisywanym w kronice Szymona Grunaua „świętym kamieniem”. Na nim to pruscy rybacy składali *Curche* ofiary w postaci pierwocin ze złowionych ryb⁵³.

Poza nowożytnymi wzmiankami, szczególnie interesujące są znane ze średniowiecznych dokumentów nazwy, które być może mają związek z teonimem *Curche*⁵⁴. Przykładem może być dzisiejsze niewielkie jezioro Korek, położone dawniej na obszarze puszczy stanowiącej pogranicze Barcji i Natangii, a obecnie między wsiami Wipsowo i Droszewo. W 1365 r. zostało wymienione w opisie granic wsi Biesowo jako *Kurken*, a w 1389 r. w zniekształconej formie jako *Korkyn See*. Być może jezioro to poświęcone było znanemu nam już bóstwu o nazwie *Curche* lub też znajdowało się przy nim sanktuarium poświęcone bóstwu? Raczej trudno uznać za dzieło przypadku to, że w opisie granic warmińskiego dominium biskupiego z 1254 r. pojawia się pruskie pole osadnicze o nazwie *Curhsadel* – dosłownie „Siedziba *Curche*”, a zaraz przy nim, choć prawie sto lat później, mamy poświadczone w źródłach jezioro zwane Święte (1351: *sehe Swentein genant*). Jezioro to oraz osada we wczesnym średniowieczu znajdowały się na pograniczu plemiennej Galindii i Sasinii. W 1346 r. nad Łyną, na południe od Dobrego Miasta, założony został młyn *Kurken*, być może nawiązujący swą nazwą do dawnego uroczyska lub pola.

Oczywiście oprócz *Curche* Prusowie czcili także innych bogów, o których dokument nie wspomina, traktując ich zdawkowo, jako tych, którzy nie stworzyli nieba i ziemi, ale których znamy z późniejszych źródeł, jak choćby wymienione przez Jana Malalasa zantropomorfizowane postacie boskie jak *Perkun*, *Saule* czy kowal *Telawel*. Z kilku innych niezależnych źródeł wczesnonowożytnych obok *Perkuna* (w Prusach też teonim ten ukryty jest w kilku hydro- i toponimach) znajdujemy także *Potrimpa* i *Patolla*.

⁵³ R. Klimek, *Miejsca kultu Prusów na Warmii biskupiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 3: 2015, s. 373–376.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 365–386.

Odrzucenie pogańskich zwyczajów rodzinnych

Pozostawiając już rozważania na tematy związane z pogańskim kultem, jakie objawiły się w omówionych wyżej akapitach, zwróćmy jeszcze na koniec uwagę na kwestie wyplenia pogańskich obyczajów w sprawach rodzinnych, a konkretnie związanych z małżeństwem. Rzecz jasna za jedyny legalny związek uznano ten, który zawarty zostanie przy odpowiednich świadkach i ogłoszony w kościele w odpowiednim czasie z należytą czcią. Kategorycznie zakazano wielożeństwa. Zakazano też sprzedaży córek oraz macoch – gdyż te drugie po śmierci ojca przechodziły na utrzymanie i opiekę żyjących dzieci⁵⁵. Neofici obiecali też, że bez dyspensy papieża i jego specjalnego zezwolenia nikt z nich z jakiegokolwiek przyczyny nie poślubi już ani swojej macochy, ani bratowej, ani jakiejś innej niewiasty związanej z nim w pierwszym, drugim, trzecim, a nawet czwartym stopniu więzami krwi czy powinowactwa. Nie uznają także żadnego spadkobiercy obojga płci za prawomocnego i nie dopuszczają go do przejęcia spadku, jeśli nie został on zrodzony z prawomocnego małżeństwa w świetle postanowień Kościoła Rzymskiego. Obowiązki te przez kolejne wieki co rusz podnosiły statuty synodalne.

Co ważne – pod surowymi karami zabroniono w tekście traktatu dzierzgońskiego także porzucania i zabijania swoich dzieci. Zwyczaj ten, jak potwierdzają niezależne od siebie źródła, był wśród Prusów praktykowany. Pierwsze informacje, oparte na relacjach biskupa Chrystiana, pochodzą z bulli papieża Honoriusza III z 15 maja 1218 r., i wskazują na występujący u Prusów (najpewniej z objętej misją Pomezanii lub Sasinii) proceder zabijania dzieci płci żeńskiej⁵⁶. Pewne echa zwyczaju zabijania dzieci zawiera także przytoczona przez Piotra z Dusburga legenda „O spustoszeniu ziemi galindzkiej”⁵⁷. Ani bulle papieskie, ani traktat dzierzgoński nie przedstawiają konkretnych powodów zabijania dzieci. Dusburg tłumaczy natomiast dzieciobójstwo chęcią ograniczenia populacji potomków płci żeńskiej w momentach zagrożenia głodem. Niewykluczone, że było to doraźne działanie, które faktycznie mogło mieć miejsce. Innym motywem mogło być eliminowanie dzieci słabych fizycznie, względnie kalekich lub upośledzonych. Papież nakazywał prowadzącym misję cystersom wykupowanie przeznaczonych na śmierć dzieci

⁵⁵ Podobne napomnienia wobec pruskich neofitów wysuwał papież w swojej bulli z 1216/1217 r. Por. PrU I/1, nr 13.

⁵⁶ PrU I/1, nr 24.

⁵⁷ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 3.

i przysposabianie ich do chrześcijaństwa, a także jako pomocnych w krzewieniu wiary chrześcijańskiej⁵⁸.

Nakaz chrztu i budowy kościołów

Traktat dzierzgoński nakazywał również, aby nowo narodzone dzieci w przeciągu ośmiu dni zostały ochrzczone w kościele, zaś w razie zagrożenia śmiercią ochrzcić mógł dziecko jakkolwiek chrześcijanin, trzy razy zanurzając je w wodzie i wypowiadając słowa: „Dziecko, ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Obowiązek chrztu dotyczył zresztą od tego momentu wszystkich – zarówno dzieci, jak i dorosłych w przeciągu miesiąca. Opornym miały zostać skonfiskowane dobra rodziców, którzy w przeciągu tego czasu umyślnie nie ochrzczą swoich dzieci, a także dobra tych, którzy, będąc już dorosłymi, mimo wezwania uparcie będą odmawiali przyjęcia chrztu. Oni sami, odziani tylko w spodnie, zostaną wygnani poza ziemię chrześcijańskie.

Aby ułatwić posługę, Prusowie z Pomezanii, Warmii i Natangii do najbliższej Pięćdziesiątnicy⁵⁹ mieli wznieść dla siebie kościoły i wyposażyć je tak wspaniale i pięknie, by jasnym było, że znajdują w nich większą przyjemność w modlitwie i składaniu ofiar niż w lesie. Zaś neofici obiecali, że będą uczęszczali na msze przynajmniej w niedziele i święta. Jak się okazuje, Prusowie dość opornie stosowali się do tego obowiązku, o czym mówią poszczególne regulacje kościelne. Jeszcze w XV stuleciu, kiedy sieć parafialna w porównaniu z poprzednimi dwoma wiekami była już stosunkowo rozwinięta, biskupi wymuszać musieli na Prusach uczestnictwo w świątecznej liturgii różnego rodzaju przewidzianymi karami. Dla przykładu w diecezji pomezjańskiej tym, którzy uchylali się od chodzenia do kościoła, grozono naganą plebana, a nawet odmową kościelnego pogrzebu. Na Warmii jeszcze w drugiej połowie XIV w. Prusowie delegowali z każdej wsi należącej do parafii po dwóch przedstawicieli, aby ci uczestniczyli we mszy⁶⁰. Spotykało się to z karami pieniężnymi oraz kościelnymi, w których wykonywanie angażowała się także władza świecka.

⁵⁸ Papież Honoriusz III wspierał też ideę biskupa Chrystiana wybudowania szkoły dla chłopców w Prusach, w której mieli być oni kształceni w celu pomocy w nawracaniu pogan: PrU I/1, nr 23.

⁵⁹ W 1249 r. Niedziela Wielkanocna przypadała na 4 IV, zatem kościoły miały zostać wzniesione nie później niż do 22 V 1249 r. Następnego dnia (23 V) przypadała bowiem niedziela pięćdziesiątnicy, a z nią wiązać się mogła uroczysta msza wraz z poświęceniem kościołów. Na temat kościołów: patrz przyp. 3.

⁶⁰ A. Radziwiński, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów...*, s. 47–49.

* * *

Traktat dzierzgoński, który stanowił, jak zaznaczyłem na wstępie, akt pragmatyzmu ze strony zakonu krzyżackiego, miał uregulować życie społeczne i religijne podbitej ludności pruskiej, która w wielu miejscach aktywnie uczestniczyła w dyskusji nad jego treścią. Miał też ostatecznie wyrugować wszelkiego rodzaju pogańską obrzędowość i choć informacje na jej temat są dość wybiórcze – paradoksalnie nawet nie wiadomo, czy zjawiska w nim opisane charakterystyczne były dla wszystkich plemion zaprzysięgających warunki pokoju (Pomezanów, Warmów, Natangów), czy też były to wyjątki charakterystyczne dla co poniektórych. Przykładowo, brak na obszarze Pomezanii jakichkolwiek miarodajnych śladów kultu choćby *Curche*, inaczej sytuacja wygląda na Warmii oraz w Natangii, z obszarem których wiązać można szereg toponimów nawiązujących do tego bóstwa i późną co prawda, ale jednak jakąś tradycję. Powszechna natomiast wydaje się instytucja funkcjonariuszy kultu, jakimi byli tulusze i ligasze, którzy uczestniczyli w odprowadzaniu duszy zmarłego w zaświaty. Dzięki traktatowi dzierzgońskiemu (chyba najbardziej wyczerpująco ujmującym prawa i obowiązki podbitej ludności spośród znanych układów) zapoznać możemy się nie tylko z wymaganiami, jakie stawiano przed neofitami – te zresztą są dość podobne do choćby stawianych przed ludnością Kuronii, ale też poznać możemy przepisy rodzimej wiary pogańskich Prusów. Truizmem będzie stwierdzenie, że wiele z tych postanowień trudno było wdrożyć. Prusowie powierzchownie schryścianizowani nadal w zaciśnięciu praktykowali dawne obrzędy. Wspominają o tym konstytucje synodalne, późniejsze kroniki, a także zachowana aż po XVIII w. tradycja. Co ciekawe, nawet w oficjalnym pruskim prawie zwyczajowym jeszcze w XIV w. zachowały się „tradycyjne” – quasi-pogańskie elementy. Warto w tym miejscu przytoczyć pewien przykład, zamieszczony w *Iura Prutenorum*, związany z formułą gajenia pruskiego sądu ziemskiego przez wolnych z okolic Olsztynka. Mieli oni zaczynać go od formuły: „Gaję ten nasz pruski sąd głęboko jak Gilbing, wysoko jak dąb, mocno jak kamień, czy to będzie słuszne czy niesłuszne”⁶¹. Wydaje się nieprzypadkowe, że lokalizowane w okolicy Gietrzwałdu jezioro *Gilbing* (Giłwa – Rentyńskie) może mieć związek z pobliskim średniowiecznym miejscem kultu maryjnego, które zastąpiło najpewniej wcześniejsze miejsce kultu pogań-

⁶¹ *Iura Pruthenorum*, oprac. J. Matuszewski, Toruń 1963, s. 60–61 – *Ich hege diese unser Preussische ding tiff als Gilbing, hoc hals ein Eichelbaum, fest als ein sten, es sey recht oder unrecht.*

skiego⁶². Niebagatelne jest tu także występowanie dębu (symbol świętego drzewa) i kamienia (symbol trwałości przysięgi).

Summary

The Treaty of Christburg (1249) and the Elements of Prussians Religiosity

The Treaty of Christburg, concluded in 1249, ended the Prussian uprising which began in 1242. At this time, the Prussians opposed to the politics of the Teutonic Order which had forced them to pay taxes, decided to unite with the prince of Pomerania, Świętopełk, and begin the fight. The tribes of the Pomezanians, Warmians and Natangians took part in the uprising. The treaty was concluded thanks to the mediation of the papal envoy and contained many compromising solutions. It is important to note that the Teutonic Order had already admitted in the preamble that the Prussians had accused them of ignoring the evangelical care of neophytes and the build of churches. The original document contradicted what the chronicler Peter of Dusburg wrote 80 years later, that the Prussians began the uprising, abandoned Christianity and returned to paganism. In the treaty of 1249, it was written that the Prussians were to accept Christian law – they established amongst themselves that it would be Polish law. They were to forsake the habit of having multiple wives and purchasing them, forsake the habit of killing children, cremating the dead and not professing faith in gods other than the Christian god. Thanks to the document, we know that one of their main deities was *Curcho* – the god of fertility. The Prussians were also to abandon the custom of the participation of “false priests” during funerals, called *tulissones* and *ligassones* who acted as guides of the souls of the dead cremated on pyres. In the article, this problem is described in a broad religious, linguistic and historical context. The author discusses Prussian religiosity and funerary customs in the context of the many problems concerning Prussian society during the pagan period and the early years of Christianisation.

⁶² P. Kawiński, *Organizacja pogańskiej przestrzeni sakralnej Prusów na tle osadnictwa w okresie plemiennym – przykład Pomezanii, Pomezanii i Warmii*, „Pruthenia”, T. VI: 2011, s. 108; R. Klimek, op. cit., s. 371.

JAROSŁAW NIKODEM

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

W przededniu chrystianizacji Litwy. O projekcie małżeństwa Jagielly z córką Dymitra Dońskiego raz jeszcze

Do 1947 r. w historiografii nie znano żadnego projektu małżeńskiego wielkiego księcia litewskiego Jagielly przed poślubieniem przez niego Jadwigi Andegaweńskiej. Odkrycie dokonane przez Lwa V. Čerepnina¹ wprowadziło ją na nowe drogi, dostarczając materiału źródłowego, który w inny sposób pozwalał spojrzeć na dzieje Litwy w jej schyłkowym okresie pogaństwa. Po niemal siedemdziesięciu latach – nieoczekiwanie – piórem D. Baronasa², zakwestionowano autentyczność wspomnianych źródeł. Ta ostatnia propozycja skłania do spojrzenia na problem raz jeszcze.

W „Poselskim Prikazie”, który powstał w 1626 r. podczas inwentaryzacji archiwum, zapisano informację o *dokončalnoj gramocie* Jagielly i Dymitra Iwanowicza oraz następną, jak słusznie domyślał się Jerzy Ochmański³, chyba z nią związaną, opisaną jako „dokončalnaâ gramota velikogo knâzâ Dmitriâ Ivanoviča i brata jego knâzâ Volodimiera Ondreeviča s velikim knâzem Âgajlom i z brat'eû jevo i so knâzem Skirigajlom i so knâzem Ka-

¹ L.V. Čerepnin, *Dogovornye i duchovye gramoty Dmitriâ Donskogo kak istočnik dlâ izučeniâ političeskoj istorii Velikogo Knâžestva Moskovskogo*, „Istoričeskie Zapiski”, 24: 1947, s. 247–249; idem, *Russkie feodal'nye arhivy XIV–XV vekov*, č. I, Moskva–Leningrad 1948, s. 50–51, 207. Po trzydziestu latach wydano drukiem „Poselski Prikaz”, w którym znajdują się interesujące nas materiały, patrz: *Opis' arhiva Posol'skogo prikaza 1626 goda*, wyd. V.I. Gal'tsov, S.O. Šmidt, Moskva 1977.

² D. Baronas, S.C. Rowell, *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*, Vilnius [2015], s. 249–256.

³ J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, *Władysław II Jagiello*, Wrocław 1990, s. 74.

ributom; i protiv togo drugaâ gramota velikogo knâzâ Âgajla i brat' i jevo, Skirigajla i Kaributa, kak oni dokončali i celovali krest velikomu knâzû Dmitreû Ivanoviču i bratu jevo, knâzû Volodimeru Ondreeviču i ih detem, leta 6902 godu". Ostatnia zapiska to „gramota velikogo knâzâ Dmitreâ Ivanoviča i velikej knjagini Ulâny Olgerdovy; dokončanie o ženit' ve velikogo knâzâ Âgajla Olgerdova; ženitisâ emu u velikogo knâzâ Dmitreâ Ivanoviča na dočeri, a velikomu knâzû Dmitreû Ivanoviču doč svoju za nego dat', a emu velikomu knâzû Âgajlu byt' v ih vole i krestisja v pravoslavnuû veru i krest'janstvo svoe ob''javit' vo vse lûdi”.

Przywołaną w jednej z notatek datę 6902 r., czyli 1394 r., Lev V. Čerepnin emendował, chociaż stawiając znak zapytania, na 6892, czyli na 1384 r.⁴. Ta korekta była wyłącznie wynikiem intuicji⁵, ponieważ historyk wiązał ją z nieco późniejszym ślubem Jagiełły z Jadwigą. Jego zdaniem, wpływowa grupa litewskich bojarów prawosławnych skupiona wokół Julianny, wdowy po Olgierdzie, popierała wprawdzie mariaż moskiewski, ale zwyciężyły te kręgi, które zdołały przeforsować mariaż z córką Ludwika Węgierskiego⁶. Ta opinia w ewidentny sposób razi uproszczeniem, ponieważ nie tylko bezpodstawnie odwołuje się do jakiejś wyolbrzymionej roli litewskiego możnowładztwa tamtych czasów, ale dodatkowo część tej grupy czyni wyznawcami prawosławia. Wszystko zaś bez jakiegokolwiek kontroli źródłowej.

Przywołane przez Lva V. Čerepnina nowe źródła do oświecenia polityki litewskiej z okresu przedkrewskiego niemal entuzjastycznie zostały przyjęte zaraz po ich ogłoszeniu przez Henryka Paszkiewicza. Znakomity historyk znalazł w nich częściowe potwierdzenie swych własnych, wcześniejszych analiz, które stały u podstaw książki *O genezie i wartości Krewa*, co sam podkreślał⁷. Niebawem wykorzystał je, przywołując w skróconej wersji również w pracy poświęconej początkom Rusi⁸. Nie ograniczył się zresztą wyłącznie do ich wykorzystania, stwierdzając, że informacja o planowanym małżeństwie zasługuje na wiarę z dwóch powodów: potwierdzonej przez inne źródła

⁴ L.V. Čerepnin, *Russkie feodalnye arhivy...*, s. 51.

⁵ Dodajmy, że lakonicznie wspominając o planowanym małżeństwie w swej późniejszej pracy, historyk potraktował ją ogólnie, nie przywołując konkretnej daty, patrz L.V. Čerepnin, *Obrazovanie russkogo centralizovannogo gosudarstva v XIV–XV vekah. Očerki social'no-ekonomičeskoj i polityčeskoj istorii Rusi*, Moskva 1960, s. 651.

⁶ Idem, *Russkie feodalnye arhivy...*, s. 208.

⁷ H. Paszkiewicz, *Jagiello w przededniu unii polsko-litewskiej w oświeceniu nowych źródeł*, „Teki Historyczne”, 4: 1950, s. 187–197.

⁸ Idem, *The Origin of Russia*, London 1954.

roli Julianny Olgierdowej i fragmentu z aktu krewskiego⁹ o tym, że liczni władcy starali się wcześniej zadzierzgnąć z Jagiełłą więzy powinowactwa¹⁰. Za Lvem V. Čerepninem przyjął również Henryk Paszkiewicz datowanie¹¹.

Cały, dość obszerny wywód historyka wydaje się jednak dość mocno dyskusyjny. Henryk Paszkiewicz trafnie dostrzegął wprawdzie, że klęska poniesiona z rąk Tochtamysza znacznie osłabiła Dymitra Dońskiego, co było „niewątpliwie na rękę Jagielle”, i dopowiadał: „Na dłuższy czas niebezpieczeństwo ze strony Moskwy zdawało się zażegnane”¹², ale wyprowadził z tego opaczne, jak sądzę, wnioski. Uznał bowiem, że wielki książę moskiewski, „wobec szczególnie ciężkiej sytuacji”, postanowił poszukać dróg zbliżenia z Litwą¹³. Pośrednikiem miał zostać, wspomniany w materiałach „Poselskiego Prikazu”, książę sierpuchowski Włodzimierz Andrzejowicz, zarazem szwagier Jagiełły. Nie trzeba dodawać, że ta ostatnia sugestia była wyłącznie domysłem. Henryk Paszkiewicz dodatkowo wyszedł z jeszcze jednego założenia: Jagiełło miał przyjąć chrzest prawosławny wraz z całą Litwą¹⁴. Logicznie rzecz biorąc, jest ono uprawnione, ale literalnego potwierdzenia w źródle nie znajduje. Z niego dowiadujemy się jedynie, że wielki książę miał przyjęcie przez siebie chrztu podać do wiadomości ogółu, czyli – innymi słowy – nie ukrywać go.

Historyk, poszukując powodu zawarcia układu moskiewsko-litewskiego, twierdził, że sojusz z Dymitrem Dońskim nie rozwiązywał najważniejszego problemu ówczesnej sytuacji politycznej Litwy – problemu krzyżackiego, dlatego nie mógł przetrwać. Zdecydowanie bardziej kontrowersyjnie brzmiała natomiast inna konstatacja Henryka Paszkiewicza. Uważał, że Jagiełło chciał kroczyć śladami Olgierda i za „cenę likwidacji potęgi moskiewskiej” Litwa gotowa była na przyjęcie prawosławia, by „pod własnym berłem [...] zjednoczyć wszystkich wyznawców wiary ruskiej”. Wśród Litwinów były, dodawał historyk, idąc tym samym za Lvem V. Čerepninem, siły, które chciały realizować porozumienie z Dymitrem Dońskim. Nie czy-

⁹ *Akta unii Polski z Litwą 1385–1791*, wyd. S. Kutrzeba, W. Semkowicz, Kraków 1932, nr 1.

¹⁰ Odwołuję się do polskiego wydania wspomnianej w 8 przypisie tej pracy książki, H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, z rękopisu przygotował K. Stopka, Kraków 1996, przyp. 13, s. 259–260. Tak samo później J. Ochmański, patrz J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, op. cit., s. 76.

¹¹ H. Paszkiewicz, *Początki Rusi...*, s. 259; idem, *Jagiello w przededniu unii...*, s. 187 (dalej, dla oszczędności miejsca, odwołuję się wyłącznie do książki historyka, w jego artykule znajduje się to samo, przedstawione w bardziej rozbudowanej formie).

¹² Idem.

¹³ Ibidem, s. 259–260.

niły tego jednak, żeby bronić Moskwę przed Tatarami, „ale Rusi, tzn. wiary ruskiej”¹⁵.

Dodajmy: trudno zgodzić się z pierwszym twierdzeniem Henryka Paszkiewicza, za którym poszły kolejne, że Jagiełło zamierzał kontynuować wschodnią politykę ojca. Do klęski Mamaja na Kulikowym Polu być może tak było, ale po niej przyszedł król Polski skutecznie wyleczył się z tego rodzaju pomysłów, o czym dowodnie przekonują wszystkie odnoszące się do tych kwestii źródła, którymi dysponujemy¹⁶.

Do sprawy porozumienia z Moskwą i planowanego małżeństwa Jagiełły z Dymitrówną odniósł się również Oskar Halecki w ukończonej w 1972 r., chociaż wydrukowanej dopiero po niemal dwóch dekadach, książce poświęconej Jadwidze Andegaweńskiej¹⁷. Układ zawarty przez Juliannę Olgerdową i Dymitra Dońskiego datował na 1384 r. Zwracał uwagę na trudne położenie polityczne Litwy, pisał o licznych prawosławnych Giedyminowiczach, będących „pod wrażeniem rozwoju Moskwy” i podkreślał znaczenie matki Jagiełły. Wielki książę litewski, zdaniem historyka, tylko pozornie aprobował plan matki, wiedząc, że przyjęcie opcji moskiewskiej odda jego państwo pod wpływy Dymitra Dońskiego, a on sam nie dostanie w zamian żadnego ekwiwalentu, ponieważ planowane małżeństwo „nie otwierało przed nim żadnych perspektyw sukcesji w jakichkolwiek posiadłościach należących do wciąż bardzo licznej dynastii Rurykowiczów”¹⁸.

W historiografii litewskiej układy litewsko-moskiewskie datowano podobnie, podobnie w Juliannie widząc inicjatorkę całego przedsięwzięcia¹⁹.

Stefan M. Kuczyński początkowo również przyjmował, że układ Jagiełły z Dymitrem Dońskim został zawarty w 1384 r.²⁰. W napisanej jednak później popularnonaukowej biografii Jagiełły wprowadził korekty. Idąc za-

¹⁴ Ibidem, s. 259.

¹⁵ Ibidem, s. 260.

¹⁶ Patrz J. Nikodem, *Witold, wielki książę litewski (1354 lub 1355 – 27 października 1430)*, Kraków 2013, s. 59–60, 181 n., 211 n.

¹⁷ O. Halecki, *Jadwiga of and the Rise of East Central Europe*, Boulder (Colorado) – Highland Lakes (New Jersey) 1991. Korzystam z polskiego tłumaczenia O. Halecki, *Jadwiga Andegaweńska i kształtowanie się Europy Środkowowschodniej*, tłum. M. Borowska-Sobotka, Kraków 2000.

¹⁸ Idem, *Jadwiga Andegaweńska...*, s. 130–133.

¹⁹ Patrz np. B. Dundulis, *Lietuvos kova dėl valstybinio savarankiškumo 15 amž*, Vilnius 1968, s. 40–41; M. Jučas, *Nuo Krėvos sutartis iki Liublino unijos*, Kaunas 1970, s. 13; idem, *Unia polsko-litewska*, tłum. A. Firewicz, Toruń 2004, s. 100.

²⁰ S.M. Kuczyński, *Rozbiór krytyczny roku 1385 „Dziejów polskich” Jana Długosza*, „Studia Źródłoznawcze”, T. 3: 1958, s. 220–221.

pewne za Henrykiem Paszkiewiczem, uważał, że spustoszenie Moskwy przez wojska Tochtamysza przyczyniło się do „ocieplenia stosunków politycznych litewsko-moskiewskich”. Po zawarciu rozejmu na wyspie rzeki Dubissy w 1382 r., gdzie Jagiełło przyjął bardzo trudne warunki, których nie zamierzał realizować, zyskiwał czas, który chciał wykorzystać, „zwracając się ku zagadnieniom ruskim”²¹. „Istniejące na ziemiach Wielkiego Księstwa – pisał historyk – stronnictwo promoskiewskie przestało być tak groźne, jak w latach poprzednich, ale istniało. Należało znaleźć z nim wspólny język, co wydawało się łatwiejsze niż dawniej, ponieważ straszliwy najazd Tochtamysza na Moskwę osłabił siły Dymitra Dońskiego”. Wiedząc przy okazji, że pokój z zakonem krzyżackim nie będzie trwać długo i obawiając się działań litewskich malkontentów, „[Jagiełło – J.N.] postanowi uzyskać trwałą i niewymagającą zrzekania się części Litwy pomoc sąsiadów”. Do wyboru miał Polskę lub Moskwę.

O ile te opinie można uznać wyłącznie za kontrowersyjne, następne stwierdzenie historyka budziło zdziwienie. Powołując się na materiały udostępnione przez Lva V. Čerepnina, stwierdził, że wskazują one na porozumienie litewsko-moskiewskie zawarte „jesienią roku 1382 lub w początkach 1383 r.”²². Ta interesująca, chociaż nieprzekonująca korekta chronologiczna raczej nie wynikała z przeoczenia, ale historyk w żaden sposób nie próbował jej uprawdopodobnić, co w jego tekście czyniło ją właściwie bezwartościową. To wrażenie spotęgowała inna konstatacja Stefana M. Kuczyńskiego. Jego zdaniem, Jagiełło, obawiając się zepchnięcia do roli „silniejszego książątka lennego” w stosunkach z Dymitrem²³, w tym samym czasie prowadził alternatywne pertraktacje z Polską, które wstępnie aranżował Skirgiełło w 1379 r., potem zaś kontynuowano je pod koniec 1382 r.²⁴. Domysły o bardzo wczesnych rozmowach litewsko-polsko-węgierskich nie mają jednak najmniejszego uzasadnienia²⁵.

Jeszcze bardziej oryginalna wydaje się koncepcja Tadeusza Wasilewskiego. Odrzucił on zaproponowaną przez Lva V. Čerepnina datę, niewątpliwie trafnie dostrzegając, że chronologia „Poselskiego Prikazu” była czysto przypadkowa i opierała się wyłącznie na domysłach któregoś z pisarzy

²¹ Idem, *Król Jagiełło ok. 1351–1434*, Warszawa 1985, s. 48–49.

²² Ibidem, s. 49.

²³ Ale również ewentualnej klątwy całkowicie podporządkowanego Dymitrowi metropolity Aleksego, gdyby sprzeciwiał się polityce wielkiego księcia moskiewskiego.

²⁴ S.M. Kuczyński, *Król Jagiełło...*, s. 50, 52.

²⁵ Patrz J. Nikodem, *Rola Skirgiełły na Litwie do 1394 roku*, „Scripta minora”, t. 2, Poznań 1998, s. 89–92; idem, *Witold...*, s. 49–51.

w 1626 r.²⁶. Zaproponowana przez historyka korekta niestety nie przekonuje, co wcześniej wykazał Jan Tęgowski²⁷, nie zwracając zresztą uwagi na wszystkie jej mankamenty. Tadeusz Wasilewski twierdził, że projekt małżeństwa pojawił się w 1381 lub w 1382 r., w czasie, gdy na litewskim stolcu wielkksiążęcym zasiadał Kiejstut²⁸. Natomiast próba zawarcia przez Jagiełłę antykiejstutowego sojuszu z Dymitrem Dońskim doprowadziła do reakcji stryja, który uderzył na Siewierszczyznę Korybuta i zawarł pokój z Moskwą, niwecząc tym samym plany Olgierdowicza. W konsekwencji jednak Jagiełło odniósł sukces, ponieważ w 1382 r. odzyskał tron wielkksiążęcy, a na Moskwę spadło pustoszące uderzenie Tochtamysza²⁹.

Zaproponowanej przez Tadeusza Wasilewskiego interpretacji nie da się utrzymać przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, Jagiełło podejmując tak ryzykowną grę, która w najgorszym razie mogła go pozbawić nie tylko Witebska, w razie powodzenia niczego nie zyskiwał. Nie chodziło mu bowiem o wzmocnienie swej pozycji na Litwie, ale o odzyskanie władzy wielkksiążęcej. Po wtóre, gdyby Kiejstut dowiedział się o planach bratanka, jak twierdzi Tadeusz Wasilewski, nie pomaszerowałyby na Siewierszczyznę, ale na Witebsk, definitywnie rozstrzygając tym samym problem Jagiełły. A jeśli przy tym założyć, że *ob"âvit'* występujące w umowie przedślubnej miałyby oznaczać nie tylko ogłoszenie „całemu światu” i poddaniem przyjęcia chrztu, ale również chrystianizację tych ostatnich, otrzymalibyśmy trzeci powód pozwalający odrzucić wywody Tadeusza Wasilewskiego. Trudno bowiem oczekiwać, żeby Jagiełło miał chrzczyć mieszkańców Witebska.

Jeszcze inną interpretację zaproponował Henryk Wisner³⁰. Jego zdaniem, materiały znajdujące się w „Poselskim Prikazie” nie dotyczyły tego

²⁶ T. Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda*, „Analecta Cracoviensia”, 19: 1987, s. 112–113.

²⁷ J. Tęgowski, *W sprawie genezy unii Polski z Litwą. Projekt małżeństwa Jagiełły z córką Dymitra Dońskiego wielkiego księcia moskiewskiego – próba ustalenia daty*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie”, seria: „Zeszyty Historyczne”, 10: 2009, s. 53–54. Przy czym w sprawie roli Witolda brak najważniejszego argumentu (s. 54) – Witold nie był wówczas dla Jagiełły pełnoprawnym partnerem politycznym i nie cieszył się, z oczywistych względów, jego zaufaniem. Patrz J. Nikodem, *Witold...*, rozdz. III–IV.

²⁸ T. Wasilewski, *Prawosławne imiona...*, s. 114. Ta sytuacja miała przypominać nieco późniejszą, gdy Witold po pierwszym powrocie z Prus zmuszony został przez Jagiełłę do przyjęcia prawosławia. Tego samego wcześniej zażądał od obalonego bratanka Kiejstut, chcąc go w ten sposób jeszcze bardziej neutralizować politycznie. Jagiełło został katechumenem, przyjmując „modlitwne imię Jakuba”. Ta ostatnia propozycja nie przekonuje.

²⁹ *Ibidem*, s. 114–115.

³⁰ H. Wisner, *Unia. Sceny z przeszłości Polski i Litwy*, Warszawa 1988, s. 22–23.

samego okresu. Układ polityczny miał być zawarty pod koniec 1382 lub na początku 1383 r., natomiast umowa małżeńska dopiero po roku, na przełomie 1383 i 1384 r. Do tych uwag trudno się odnieść, ponieważ historyk nie uzasadnił swoich propozycji.

Jerzy Ochmański zdecydowanie wykluczał lata 1380–1381 jako daty zawieranych porozumień. Był to bowiem okres bardzo napiętych stosunków litewsko-moskiewskich, które udało się unormować dopiero po usunięciu Jagiełły z Wilna, podczas wielkksiążęcych rządów Kiejstuta. Układy Olgierdowicza z Dymitrem Dońskim mogły się rozpocząć dopiero po najeździe Tochtamysza, „co uczyniło Dońskiego bardziej ustępliwym i pojedynczym wobec Wilna”, a więc w latach 1383–1384. Wskazywałoby na to, zdaniem historyka, zachowanie wielkiego księcia litewskiego wobec Krzyżaków, bo „jawnie zadzierał z Zakonem: miał zapewniony pokój od wschodu, mógł skupić swe siły na najbardziej żywej dla Litwy sprawie”. To przypuszczenie wzmacniać miała informacja o planowanym ślubie Jagiełły z córką Dymitra. Jerzy Ochmański nie dodawał jednak dlaczego³¹. Dopowiadał jedynie, że stroną zrywającą układ była Litwa, ponieważ Jagiełło przekonał się, że w przeciwnym razie jego państwu groziłaby „utrata suwerenności i zejście do rzędu wasala Moskwy”³².

Tropem Jerzego Ochmańskiego poszedł Grzegorz Błaszczyk, który jednak lakonicznie streścił jedynie poglądy historiografii. Sam uznał układy litewsko-moskiewskie za pochodzące z lat 1383–1384, uściślając: „najczęściej podaje się tę ostatnią datę”. W 1384 r. z orientacji moskiewskiej Jagiełło zrezygnował³³.

Osobną pracę interesującemu nas zagadnieniu poświęcił Jan Tęgowski, nie precyzując, niestety, powodu zawarcia układów litewsko-moskiewskich. Rozpatrując kolejne możliwości datowania materiałów odnalezionych przez Lva V. Čerepnina, odrzucił lata 1380–1383. Pierwsza data, jego zdaniem, nie wchodzi w grę, ponieważ Dymitr Doński „po spektakularnej wygranej z Tatarami na Kulikowym Polu nie był zainteresowany zawarciem sojuszu z Litwą Jagiełły, bowiem gdyby to uczynił, wówczas oznaczałoby to opuszczenie przez księcia moskiewskiego dwóch przyrodnych braci Jagiełły – Andrzeja i Dymitra – którzy przecież w dużej mierze przyczynili się do ko-

³¹ J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, op. cit., s. 75.

³² Ibidem, s. 76.

³³ G. Błaszczyk, *Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności*, t. I: *Trudne początki*, Poznań 1998, s. 212–213.

rzystnego dla Moskwy wyniku wspomnianej bitwy³⁴. W grę nie wchodził również, stwierdza Jan Tęgowski, rok 1382. Po wyeliminowaniu Kiejstuta w czerwcu tego roku Jagiełło „nie bardzo potrzebował nowego sojusznika na wschodzie, gdyż miał go w Zakonie Krzyżackim”, zresztą układy z Moskwą były nie do ukrycia przed Krzyżakami w latach 1382–1383³⁵. Rok 1382 (w każdym razie nie przed sierpniem) był niemożliwy z jeszcze jednego powodu: wówczas dziwne byłoby pojawienie się w Moskwie Ostieja, wnuka Olgierda³⁶, którego historyk uważa, chociaż to wyłącznie przypuszczenie, za syna Andrzeja Olgierdowicza³⁷. Jan Tęgowski przywołał jeszcze jeden argument: po najeździe Tochtamysza na Moskwę w 1382 r. „ani nawet rok później, Dymitr Doński nie stanowił alternatywnej siły mogącej zastąpić sojusz z Zakonem Krzyżackim”³⁸. Stwierdził również, że lipiec 1383 r. (zerwanie Jagiełły z zakonem krzyżackim) „stanowi najwcześniejszy moment, w którym mogło dojść do reorientacji polityki zewnętrznej Jagiełły i nawiązania kontaktów z Wielkim Księstwem Litewskim [lapsus, powinno być Moskiewskim – J.N.]”³⁹, ale jest to opinia niekonsekwentna, gdyż wcześniej Jan Tęgowski napisał, że nie stało się to przed 1384 r., bo nic nie słyszymy o zerwaniu przyjaznych stosunków Dymitra Dońskiego z Andrzejem i Dymitrem Olgierdowiczami⁴⁰.

Sam historyk zawarcie układów litewsko-moskiewskich datował na okres między sierpniem 1383 a kwietniem 1384 r., na pewno zaś nie później niż we wrześniu–październiku 1384 r., „bowiem zapewne o wysłaniu poselstwa litewskiego do Polski zadecydowała wiadomość o przybyciu Jadwigi do Krakowa i jej koronacji na króla”. Kwiecień 1384 r. – wydedukował historyk, odwołując się do daty opuszczenia Prus przez Witolda (początek lipca), ponieważ prowadzone z nim pertraktacje w sprawie powrotu „trwały

³⁴ J. Tęgowski, *W sprawie genezy...*, s. 55.

³⁵ *Ibidem*, s. 59, 63.

³⁶ *Vologodsko-permskaâ letopis'*, w: *Polnoe sobranie russkich letopisej* [dalej: PSRL], t. 26, Moskwa–Leningrad 1954, s. 147: *nekotoryj knâz' litovskij Vol'gordovič; Semeonovskaâ letopis'*, w: PSRL, t. 18, Sankt-Peterburg 1913, s. 132: *vnuk Olgerdov*.

³⁷ J. Tęgowski, *W sprawie genezy...*, s. 55; idem, *Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów*, Poznań–Wrocław 1999, s. 71. Nie on pierwszy zresztą, za syna księcia połockiego uznawał Ostieja już A. Presnâkov, *Obrazovanie Velikorusskogo gosudarstva. Očerki po istorii XIII–XV stoletij*, Petrograd 1918, s. 326. O Ostieju, patrz np. L.V. Čerepnin, *Obrazovanie ruskogo centralizovannogo gosudarstva*, s. 639.

³⁸ J. Tęgowski, *W sprawie genezy...*, s. 63.

³⁹ *Ibidem*, s. 59.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 55.

z pewnością nie mniej niż 2 miesiące⁴¹. Natomiast postanowienia umów litewsko-moskiewskich obowiązywać miały jeszcze w lipcu 1384 r., ponieważ Witoldowi, jak sam wspominał w „Skardze”⁴², kazano przyjąć prawosławie, nieaktualne zaś stały się w momencie, gdy do Wilna doszły wieści o koronacji Jadwigi⁴³. Cały ten interesujący wywód jest jednak, jak widać z przytoczonych wcześniej cytatów, po trosze przynajmniej, sprzeczny wewnętrznie.

O propozycji Dariusa Baronasa z powodzeniem rzecz można nie tylko, że jest niezwykle frapująca, ale bez względu na jej zaaprobowanie lub odrzucenie, odgrywać będzie w historiografii niezwykle ważną rolę. Po raz pierwszy bowiem spojrzano na odkrycie Lva V. Čerepnina krytycznie. Przy czym ta krytyka, co szczególnie ważne, sprowadza się do uwag bardzo rzeczowych, wskazując tematy, które z całą pewnością zasługują na dyskusję. Darius Baronas zwraca uwagę na unikatowe w skali całej średniowiecznej historii Litwy, ale przecież nie tylko Litwy, uwypuklenie roli politycznej odegranej przez kobietę. Z tego powodu wątpi, żeby Julianna, wymieniona w akcie małżeńskim jako partner Dymitra Dońskiego, mogła taką rolę odegrać⁴⁴. Co do zasady zgadzam się z tym. W innym miejscu pisałem zresztą sceptycznie o roli, jaką, według części historiografii, wdowa po Olgierdzie miała odegrać w zawarciu małżeństwa Jagiełły z Jadwigą⁴⁵. Nie uważam jednak, by był to wystarczający argument, który pozwoliłby zdezawuować odkrycie Lva V. Čerepnina (do tego zagadnienia jeszcze wrócę).

⁴¹ Trochę to ryzykowne stwierdzenie, zwłaszcza że w maju wielki mistrz zorganizował nową wyprawę przeciw Litwie, podczas której wybudowano Marienwerden (*Johann's von Posilge Officials von Pomesanien Chronik des Landes Preussens*, w: *Scriptores rerum Prussicarum* [dalej: SPR], t. III, wyd. E. Strehlke, Leipzig 1866, s. 129; *Die Chronik Wigands von Marburg* [dalej: Wigand], w: SPR, t. II, wyd. T. Hirsch, Leipzig 1863, s. 626; *Franciscani Thorunensis Annales Prussici (941–1410)* [dalej: Annalista Toruński], w: SPR, t. III, s. 129), a w połowie czerwca wystawił w nim dokument dla Witolda (*Codex diplomaticus Prussicus. Urkundensammlung zur altern Geschichte Preussens*, t. IV, wyd. J. Voigt, Königsberg 1853, nr 20; *Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae 1376–1430*, wyd. A. Prochaska, Kraków 1882 [dalej: CEV], nr 15).

⁴² *Dis ist Witoldes sache wedir Jagaln vnd Skargaln*, w: SPR, t. II, s. 713. Nieco inaczej o tym, patrz *Summarium von Jagel und Wytaut*, w: SPR, t. V, Leipzig 1874, s. 225.

⁴³ J. Tęgowski, *W sprawie genezy...*, s. 64, 52.

⁴⁴ D. Baronas, S.C. Rowell, op. cit., s. 251–252.

⁴⁵ J. Nikodem, *Elżbieta – Julianna – Jadwiga. Przyczynek do genezy związku polsko-litewskiego*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 477–479.

Poważnie brzmi także kolejna wątpliwość zgłoszona przez Dariusa Baronasa. Historyk przenikliwie dostrzega, że tylko jeden z dokumentów (1371 r.)⁴⁶ z czasów Olgierda i Dymitra Dońskiego jako regest znajduje się we wszystkich trzech opisach „Poselskiego Prikazu” z 1614, 1626 i 1673 r. Natomiast materiały przywołane przez Lva V. Čerepnina dotyczące umów litewsko-moskiewskich występują jedynie w „Poselskim Prikazie” z 1626 r. Wszystko to skłania, zdaniem litewskiego historyka, do twierdzenia, że interesujące nas źródła były wytworem pisanym na polityczne zamówienie jakiś czas przed 1626 r.⁴⁷ W dodatku ówczesne, bardziej niż chłodne stosunki litewsko-moskiewskie nie bardzo pomagają, by uwierzyć w możliwość zawarcia przymierza. Podejrzenia Dariusa Baronasa budzi też użyte w innej notce⁴⁸ „Poselskiego Prikazu” z 1626 r. określenie Dymitra Dońskiego mianem *svat* w stosunku do Dymitra Dońskiego⁴⁹. To twierdzenie wydaje mi się raczej dyskusyjne, ale skoro nie odgrywa pierwszoplanowej roli w dowodzeniu litewskiego historyka, jedynie sygnalizuję, zwłaszcza że trzeba by poświęcić mu znacznie więcej miejsca, a nie jest to w tej pracy, jak sądzę, konieczne. Uważam jednak, że wątpliwość dotycząca pominięcia informacji o sojuszu w „Poselskich Prikazach” z 1614 i 1673 r. zasługuje na uwagę. Rzeczywiście, to pominięcie brzmi podejrzanie, ale dopiero głębsza analiza wczesnonowożytnej propagandy moskiewskiej może tę wątpliwość wyjaśnić, o czym za chwilę.

Darius Baronas⁵⁰ wskazuje też na pomyłkę emendacji Lva V. Čerepnina, który w swej pierwszej, przywoływanej już pracy rok 6902 „odczytał” jako 6992 (1484) i dopiero w drugiej poprawił na 6892 (1384). I że ta jego „poprawna” korekta wpasowywała się w okoliczności „before *annus memorabilis* of 1385”. To, rzecz jasna, prawda. Lev V. Čerepnin popełnił błąd, ale nie ma on związku z dyskusją o autentyczności notatek „Poselskiego Prikazu”, podobnie jak jego „poprawna” emendacja, ponieważ była jedynie próbą historyka zmierzenia się z analizowanym materiałem.

Ostatni argument Dariusa Baronasa sprowadza się do stwierdzenia, że wiadomość o możliwości zgody Jagiełły na podporządkowanie się wielkiemu księciu moskiewskiemu i księciu sierpuchowskiemu jest „zupełnie nieprawdopodobna” („starkly improbable”), ponieważ w źródłach nie ma

⁴⁶ *Duchovnyje i dogovornyje gramoty velikich i udelnych knjaziej XIV–XVI vv.*, wyd. L.V. Čerepnin, Moskwa–Leningrad 1950, nr 6.

⁴⁷ D. Baronas, S.C. Rowell, op. cit., s. 252–253.

⁴⁸ L.V. Čerepnin, *Russkije feodalnyje archivy*, s. 50.

⁴⁹ D. Baronas, S.C. Rowell, op. cit., s. 253–254 i przyp. 100, s. 253, przyp. 101, s. 253–254.

⁵⁰ Ibidem, s. 254.

ślądu, który wskazywałby, że Olgierdowicz kiedykolwiek okazywał takie skłonności. Zebrany materiał skłonił zatem litewskiego historyka do konkluzji, że przekazy znajdujące się w „Poselskim Prikazie” z 1626 r. były wyłącznie efektem późniejszej moskiewskiej propagandy antylitewskiej⁵¹.

Mimo że bardzo doceniam propozycję Dariusza Baronasa, nie mogę uznać jej za w pełni przekonującą. Rola Julianny Olgierdowej jako zawierającej w imieniu syna umowę małżeńską z Dymitrem Dońskim, przyznając raz jeszcze, budzi niedowierzanie. Z drugiej jednak strony, w materiałach „Poselskiego Prikazu” zadziwia świetna orientacja w historii Litwy ostatniej ćwierci XIV w., skoro obok księżnej wdowy pojawiają się nie tylko Jagiełło, ale również Skirgiełło i Korybut. Czy aż tak doskonałą wiedzą dysponować mieli działający na polityczne zamówienie pisarze pierwszej ćwierci XVII w.? Ta wątpliwość się potęguje, gdy spojrzeć na wymienioną w notatce datę – 6902 r. Bez wątpienia wyszła ona spod pióra tych (tego), którzy ów tekst wpisywali do „Poselskiego Prikazu”. Ta ewidentnie błędna data paradoksalnie może świadczyć o autentyczności zapiski. Gdyby bowiem na początku XVII w. posiadano tak dobrą wiedzę, skoro znano wspomniane wyżej imiona wymienione w notce, mało tego – zgodnie z naszą wiedzą o Litwie w pierwszej dekadzie rządów Jagiełłowych – umiano je poprawnie ze sobą powiązać, to czy popełniono by aż tak szkolny błąd, jakim było przywołanie błędnej chronologii? Jeśli tak wiele wiedziano o czasach, które zamierzano interpretacyjnie zafałszować, z całą pewnością wiedziano, kiedy doszło do krakowskiego chrztu Olgierdowicza. A zatem umieszczono by datę, która nie wychodziłaby (przynajmniej znacznie) poza 1386 r. Dlaczego tak sądzę? Ponieważ uważam, że jeśli z premedytacją, z powodu ważnych polityczno-propagandowych celów, dopuszczano się fałszerstwa, to nie po to, żeby mogło ono budzić jakiegokolwiek wątpliwości.

Nie przekonuje argument o braku jakichkolwiek, potwierdzonych przez inne źródła, skłonności Jagiełły do podporządkowywania się Moskwie. Przede wszystkim dlatego, że wielki książę litewski wcale nie chciał się Dymitrowi podporządkować, ponieważ nie zamierzał się podporządkowywać komukolwiek, ale to nie oznacza, że z powodów koniunkturalnych nie brał takich możliwości pod uwagę. Wiemy przecież, że zawierając układy z wielkim mistrzem na wyspie u ujścia Dubissy w październiku 1382 r., teoretycznie uzależniał Litwę i siebie, i to w jaki sposób!, od zakonu krzyżackiego⁵².

⁵¹ Ibidem, s. 254–255.

⁵² Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, perg. nr 186; *Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem, Ordensbriefarchiv*, nr 1090–1092; *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch* [dalej: LEC], t. III, wyd. F.G. Bunge, Reval–Riga 1857, nr 1184–1186.

A to oznacza, że również, wychodząc z motywów wyłącznie taktycznych, teoretycznie mógł zawrzeć układ z Dymitrem Dońskim i księciem sierpu-chowskim.

Materiały znajdujące się w „Poselskim Prikazie” z 1626 r., czego cała historiografia jest świadoma, nie znajdują żadnego potwierdzenia w innych źródłach. Nie zamierzam z pełnym przekonaniem twierdzić, że jest inaczej, ale wydaje się, że pewną sugestią (bo przecież nie dowód) uprawdopodobniającą autentyczność interesujących nas notek można by przywołać. W historiografii od dawna uznaje się, że Kiejstut podczas swych rządów wielkoksiążęcych zawierał jakiś układ z Dymitrem Dońskim⁵³. Wzmianka o tym znajduje się w traktacie litewsko-moskiewskim Kazimierza Jagiellończyka i Wasyla II z 1449 r.⁵⁴ Czy był to jedynie układ graniczny, czy układ pokojowy, nie poddaje się weryfikacji, chociaż historiografia widzi w nim raczej to drugie. We wspomnianym dokumencie znajdujemy dodatkową informację: „A Serenesk vedati po tomu, kak bylo pri dede tvoem pry Olkgirde, i pry tvoem otcu koroli”⁵⁵. Wiarygodności wzmianki o Olgierdzie nie trzeba się domyślać, wiemy, że jego burzliwe stosunki z Moskwą kończyły się układami pokojowymi. Skoro w pierwszej połowie XV w. posiadano tak dokładne informacje o Kiejstucie i Olgierdzie, nie ma podstaw, by zanegować wiarygodność informacji o Jagielle. Jestem niemal przekonany, że odnosi się ona nie do okresu po jego koronacji (określenie Olgierdowicza w tekście źródła mianem króla trzeba traktować jako rzecz oczywistą i nie wiązać jej z chronologią wspomnianego wydarzenia), ale do czasów rządów wielkoksiążęcych. Z prostej przyczyny – cały, obfity przecież, materiał źródłowy, jakim dysponujemy, w tym przypadku chodzi zresztą przede wszystkim o świadectwa proveniencji ruskiej, opisując działania Litwy na wschodzie po okresie krewskim, niezmiennie odnosi je do Witolda. Być może zatem wzmianka o Jagielle pochodząca z 1449 r. jest „potwierdzeniem” układu litewsko-moskiewskiego wspomnianego w „Poselskim Prikazie” z 1626 r.

⁵³ *Akty odnosiasia k' istorii Zapadnoj Rossii, sobrannnye i izdannnye Arheografičeskoj komissieju*, t. I 1340–1506 [dalej: AZR], Sankt Peterburg 1846, nr 50; *Duhovnye i dogovornnye gramoty*, nr 53. Tę opinię zainicjował, jak się zdaje, A. Prochaska, *Dzieje Witolda wielkiego księcia Litwy*, Kraków 2008, s. 38 i przyp. 17, co późniejsza historiografia zaaprobowwała.

⁵⁴ O. Halecki, *Idea Jagiellońska*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 51: 1937, przyp. 1, s. 502; Z. Skopińska, *Traktat z 31 VIII 1449 r. w świetle polityki Litwy i Moskwy w latach 1440–1453*, „Ateneum Wileńskie”, 5: 1928, s. 108–150; L. Korczak, *Polityka wschodnia Kazimierza Jagiellończyka w latach 1440–1449*, „Analecta Cracoviensia”, 19: 1987, s. 290–292.

⁵⁵ AZR, nr 50; *Duhovnye i dogovornnye gramoty*, nr 53.

Wydaje mi się również, że na korzyść autentyczności interesujących zapisów świadczy ich ilość. Domniemany fałszerz, a właściwie jego mocodawca, musiałby dysponować nie lada zdolnościami, by pokusić się o kumulację informacji dotyczących nie tylko przymierza politycznego uzależniającego w praktyce Jagiełłę od Dymitra Dońskiego, ale jednocześnie wpaść na pomysł układu matrymonialnego, który w dodatku mógł dojść do skutku tylko wówczas, gdyby wielki książę litewski przyjął chrzest prawosławny. Zwłaszcza że dotychczas, próbując propagandowo pograć Litwę, oficjalne czynniki moskiewskie zadawały się innymi argumentami. Dochodzimy tym samym do konkluzji, którą kończyły się uwagi Dariusa Baronasa.

Wiemy, że powstające w XVI w. źródła proveniencji moskiewskiej miały, jak to określał Vladimir T. Pashuto, charakter pamfletów, których celem było podważenie prawa Litwy do ziem ruskich znajdujących się w jej granicach⁵⁶. Zdaniem M.E. Byčkovej, wprawdzie *Poslane Spiridona-Sawwy i Skazanie o knâz'âh vladymirskih* uzasadniały prawa Moskwy do ziem ruskich Litwy, ale już późniejsza wersja „Latopisu woskresienskiego”, w którym Giedyminowiczowie zostali uznani za potomków książąt połockich⁵⁷, prowadziła w efekcie do zrównania praw władców litewskich i moskiewskich do władania ziemiami smoleńską, połocką i czernihowską⁵⁸. Boris N. Floria zgadza się z tym, że w pierwszej połowie XVI w. nastąpiła zmiana widzenia dynastycznego pochodzenia Jagiellonów, ale w szczegółach widzi to zagrożenie inaczej⁵⁹.

Jego zdaniem, zachodziła konieczność zaspokojenia ambicji wpływowych Giedyminowiczów, stanowiących jedną z podpór rządów książąt mo-

⁵⁶ V.T. Pashuto, *Obrazovanie Litovskogo gosudarstva*, Moskwa 1959, s. 73 n. Dodajmy, że *Litovskomu rodu počinok*, źródło zachowane w XV-wiecznym rękopisie, przekazało wersję, że protoplastą Giedymina był Chwost, a syn tegoż zwał się Wołk, patrz K. Chodynicki, *Geneza dynastii Giedymina*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 40: 1926, s. 555; O. Łatyszonek, *Od Białych Rusinów do Białorusinów. U źródeł białoruskiej idei narodowej*, Białystok 2006, s. 284–285; J. Jurkiewicz, *Od Palemona do Giedymina. Wczesnonowożytnie wyobrażenia o początkach Litwy*, cz. I: *W kręgu latopisów litewskich*, Poznań 2013, s. 248.

⁵⁷ Miała to być reakcja moskiewska na wersję latopisarstwa litewskiego przyznającego rzymski rodowód wielkim książętom litewskim, patrz M.E. Byčkova, *Legenda o pochodzeniu wielkich książąt litewskich. Redakcje moskiewskie z końca XV i z XVI wieku*, „Studia Źródłoznawcze”, T. 20: 1973, s. 188. Patrz też O. Łatyszonek, op. cit., s. 284–285; J. Jurkiewicz, op. cit., s. 249–251.

⁵⁸ M.E. Byčkova, *Otdel' nye momenty istorii Litvy i interpretacii russkikh genealogičeskich istočnikov XVI v.*, w: *Pol'sa i Rus'. Čerty obščnosti i svoeobraziâ v istoričeskom razviti Rusi i Pol'si XII–XVI vv.*, Moskwa 1974, s. 369–370.

⁵⁹ B.N. Florâ, *Rodoslovie litovskih knâzej v russkoj političeskoj mysli XVI v.*, w: *Vostočnââ Evropa v drevnosti i srednevekov'e. Sbornik statej*, Moskwa 1978, s. 321.

skiewskich⁶⁰. Nie mogła im odpowiadać wersja wczesnego tekstu *Rodosłowia litewskich książąt* umieszczona w *Posłaniu Spiridona-Sawwy* o tym, że Giedyminowiczowie wywodzili się od „raba”, „konûšego” jednego z książąt smoleńskich. Dlatego w początku lat czterdziestych XVI w. znaleziono rozwiązanie kompromisowe, zadowalające Giedyminowiczów i Rurykowiczów. Uznano, że ci pierwsi też wywodzili się od Ruryka jako potomkowie jednego z synów księcia połockiego Rogwołoda, co znalazło odzwierciedlenie w „Laptopisie woskriesienskim”⁶¹. Ta wersja oznaczała jednak zarazem, że wprawdzie Giedyminowiczowie byli potomkami Ruryka, ale wywodzili się „ot knâzej – »izgoev«”, dlatego utracili prawo do spadku w ziemiach ruskich. To samo stwierdził Iwan IV przez posłów wysłanych do Zygmunta II Augusta. Z drugiej strony, przyznawano tym samym, że Jagiellonowie jako wywodzący się od Giedyminowiczów mają prawo do rządów nad Litwą, która jest ich *votčinq* tak samo, jak ziemia ruska jest *votčinq* wielkich książąt moskiewskich⁶².

W połowie XVI w., nie zmieniając zdania w sprawie pochodzenia Jagiellonów, wyostrzono stanowisko. Skoro książęta połocy byli wasalami wielkiego księcia kijowskiego, a wielcy książęta moskiewscy przejęli jego dziedzictwo – Litwa jest podporządkowana Moskwie. W połowie lat sześćdziesiątych tego wieku nacisk ponownie położono na sprawy genezy dynastycznej. Iwan Groźny zawiadamił Zygmunta II Augusta, że plotki o tym, że Witenes był słuźebnikiem wielkiego księcia twerskiego, a Giedymina jego koniuszym⁶³, są nieprawdziwe, ponieważ przodkowie polskiego króla pochodzą od Ruryka. Boris N. Florâ sãdzi, że Iwan IV chciał tym samym zwiêkszyç swe szanse na spadek po bezpotomnym Zygmuncie II Auguście⁶⁴. Wersjê o pochodzeniu Jagiellonów od Ruryka podtrzymano w czasach Stefana Batorego, oświadczając mu, że po śmierci ostatniego Jagiellona Polska i Litwa stały się *votčinq* Iwana Groźnego, jedyne go żyjącego ich krewniaka, a Batory nie jest dziedzicem tych ziem⁶⁵.

To przydługie streszczenie poglądów historiografii służy konkretnemu celowi. Wyłania się bowiem z niego dość klarowny obraz moskiewskiej ideowo-propagandowej rywalizacji z Jagiellonami i z Litwą. Powtarzają się w nim tylko dwa, ale za to o pierwszorzêdnym znaczeniu, motywy: genezy

⁶⁰ Tak również M.E. Byčkova, op. cit., s. 183.

⁶¹ B.N. Florâ, op. cit., s. 321–325.

⁶² Ibidem, s. 326.

⁶³ Wersja Spiridona-Sawwy, patrz R.P. Dmitrieva, *Skazanie o knâz'âh vladymirskih*, Moskwa–Leningrad 1955, s. 166.

⁶⁴ B.N. Florâ, op. cit., s. 326–327.

⁶⁵ Ibidem, s. 327–328.

dynastycznej i roszczeń terytorialnych do określonych ziem. Pierwszy miał znaczenie przede wszystkim propagandowe⁶⁶, stawiał sobie cel umniejszenia znaczenia panującej w Polsce i na Litwie dynastii, przy okazji, na początku sporu, miał ją również ośmieszać. Z tego względu można by go uznać za cel drugorzędny, ale właściwie tylko z pozoru, ponieważ bez niego trudno było uzasadniać roszczenia terytorialne, zdecydowanie w tej rywalizacji najważniejsze. Manipulowanie tego rodzaju argumentacją można zrozumieć, ponieważ jej znaczenie trudno przecenić. W związku z tym nasuwa się jednak pytanie, czy w pierwszych dekadach XVII w. posunięto by się do „stworzenia” źródła o tak niewielkiej w sumie sile antylitewskiego rażenia. W ostatniej dekadzie XIV w. wielki książę litewski chciał się podporządkować Moskwie i obiecywał ochrzcić się w prawosławiu, powiedzmy, że wiązałyby się z tym chrystianizacja całej Litwy. Chciał, ale do tego, o czym wszyscy przecież wiedzieli, nie doszło. To nie jest, rzecz jasna, wykluczone, ale wydaje się raczej mało prawdopodobne.

Przedstawione argumenty i wątpliwości skłaniają zatem do sceptycznego podejścia do zaproponowanej przez Dariusza Baronasa oryginalnej hipotezy o moskiewskim fałszerstwie z początków XVII w.

W zakończeniu spróbujmy spojrzeć na problem niedoszłych do skutku umów litewsko-moskiewskich raz jeszcze⁶⁷. Z pełną świadomością, że może to być jedynie hipoteza, ponieważ uwarunkowania źródłowe w zasadniczy sposób ograniczają możliwości analizy. Na początku trzeba odpowiedzieć na pytanie, z czyjej inicjatywy nawiązano negocjacje, które przerodziły się w porozumienie. W tym przypadku nie może być, jak sądzę, najmniejszych wątpliwości. Warunki określa albo strona działająca z pozycji siły, gdy jest w stanie je narzucić, albo strona słabsza, inicjująca zbliżenie, godząc się na przyjęcie roszczeń strony silniejszej. Siłowo Moskwa niczego w interesującym nas okresie Litwie narzucić nie była w stanie, raczej więc nie ona ini-

⁶⁶ Musimy pamiętać, że Rurykowiczowie nie pozostawali w tyle pod względem szukania korzeni dynastycznych. Już za czasów Wasyla III ostatecznie sformułowano mit o pochodzeniu Ruryka od Oktawiana Augusta (poprzez krewniaka tego ostatniego), patrz N. V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i ewolucija russkoj srednevekovoj koncepcii XIV–XVI vv.*, Moskwa 1998, s. 127–132; A. L. Goldberg, *K istorii rasskaza o potomkah Avgusta i o darah Monomaha*, „Trudy Otdeleniâ Drevnorusskoj Literatury”, 30: 1976, s. 204 n.

⁶⁷ Wypada też dodać, że we wcześniejszych pracach, nie zajmując się tą kwestią szczegółowo, przychylałem się do datowania materiałów odnalezionych przez L. V. Čerepnina na 1384 r., patrz J. Nikodem, *Elżbieta – Julianna – Jadwiga...*, s. 174; idem, *Witold...*, s. 88.

cyjowała zbliżenie, chociaż i takiej ewentualności nie da się w pełni odrzucić. Jeśli jednak z nią mieliśmy do czynienia, na pewno powodem nie było to, co sugerowali niektórzy badacze. To nie „szczególnie ciężka sytuacja” Moskwy, jak twierdził Henryk Paszkiewicz, zdecydowała o zbliżeniu, ponieważ gdyby Dymitr Doński w sugerowanym mu położeniu zaproponował Jagielle znane nam warunki, na pewno nie spotkałby się ze zrozumieniem. Nie doszło też, wbrew temu, co sądził Stefan M. Kuczyński, do „ocieplenia stosunków litewsko-moskiewskich” po najeździe Tochtamysza. W przypadku istnienia „ocieplonych stosunków” żadna ze stron nie może sobie pozwolić na narzucenie drugiej swej woli, zwłaszcza w tak dosadny sposób. Jestem przekonany, że inicjatywa wyszła ze strony Jagielly świadomego podejmowanej decyzji.

Kiedy mogło do tego dojść? Tylko wówczas, gdy z jakichś powodów wielki książę litewski poczułby się do tego zmuszony. W tym znaczeniu, że wybierał mniejsze zło, że chodziło wyłącznie o układy tymczasowe (tymi się zresztą okazały), z których w bardziej sprzyjających okolicznościach będzie się można bez szwanku wycofać. Że wreszcie obiecywane ustępstwa przyniosą jakieś wymierne korzyści w najbliższej perspektywie czasowej. Sądzę, że lata 1383–1384 w ogóle nie wchodzą w rachubę. Mają rację ci badacze, którzy twierdzą, że w okresie trwania sojuszu z zakonem krzyżackim coś takiego było nie do pomyślenia. Trafne jest spostrzeżenie, że jakiegokolwiek, zwłaszcza tego typu, umowy z Dymitrem Dońskim nie mogły nie zostać nie dostrzeżone przez Krzyżaków. To jest, rzecz jasna, bardzo ważne, ale ważniejsze jest jeszcze coś innego. Zobowiązania Jagielly podjęte na wyspie u ujścia Dubissy mówiły wyraźnie, że wielki książę nie tylko będzie w ciągu czterech lat trwania zawieszenia broni wspomagać militarnie zakon krzyżacki w prowadzonych przez niego wojnach, ale w dodatku bez pozwolenia wielkiego mistrza nikomu nie wypowie wojny. Nie ulega wątpliwości, że to samo musiało dotyczyć ewentualnych sojuszów zawieranych przez Litwę. Dopytajmy coś jeszcze. Wielki mistrz ze swej strony zobowiązywał się do udzielenia pomocy przeciw Rusinom, gdyby odważyli się sprzeciwić akcji chrystianizacyjnej, którą Olgierdowicz obiecywał przeprowadzić. Czy w takich okolicznościach mógł Jagiełło dogadywać się z Dymitrem Dońskim?

Podobne zastrzeżenie dotyczy kolejnych miesięcy. Aż do ponownego spotkania z Zöllnerem, które miało nastąpić w lipcu 1383 r.⁶⁸, nie istniały sprzyjające warunki do prowadzenia negocjacji z wielkim księciem moskiewskim. W końcu tego miesiąca w kancelarii wielkiego mistrza przygo-

⁶⁸ Annalista Toruński, s. 125–127; LEC, III, nr 1240.

towano list wypowiedni⁶⁹, a we wrześniu wojska krzyżackie stały już pod murami Trok, które wraz z Grodnem zdobyto⁷⁰, i pomaszerowały na Wilno⁷¹. Troki udało się Litwinom odbić dopiero w listopadzie tego roku po kilkutygodniowym oblężeniu⁷². Zaangażowani we wszystko byli osobiście Jagiełło i Skirgiełło. Teoretycznie zatem do zbliżenia z Moskwą mogłoby dojść dopiero po przerwaniu walk, albowiem w maju 1384 r. wielki mistrz zorganizował nową wyprawę⁷³, wkrótce zresztą przerwaną, a w lipcu Witold spektakularnie zerwał z zakonem krzyżackim. Uwierzyć jednak w to, że we wskazanym terminie Jagiełło podjąłby decyzję o sojuszu z Moskwą, właściwie nie sposób. Z trzech powodów, przy różnych okazjach w historiografii wskazywanych.

Uzależnienie się od Dymitra Dońskiego po tym, gdy zerwano podobne uzależnienie od zakonu krzyżackiego, oznaczałoby decyzję co najmniej niefrasobliwą. Zwłaszcza że podporządkowanie się Krzyżakom nie wiązało Jagiello rąk w sprawach wewnętrznych, ponieważ Malbork nie był zainteresowany tymi kwestiami, czego nie można by z taką samą pewnością stwierdzić, mówiąc o ewentualnym podporządkowaniu się Moskwie, bo przecież pod uwagę trzeba by brać kontekst narodowościowy i wyznaniowy. Drugi powód, który pozwala wątpić w zawarcie porozumienia z Dymitrem Dońskim w tym czasie, to brak jakichkolwiek korzyści, skoro wiemy, że Moskwa nie mogłaby zagwarantować Litwie w kontekście jej polityki krzyżackiej tego, co później oferowała Polska. Trzeci powód wydaje się najbardziej oczywisty. Tak daleko idące zobowiązania, na które Jagiełło zgadzał się wobec Dymitra Dońskiego, można przyjmować tylko wówczas, gdy występuje się z pozycji o wiele słabszego partnera. Sytuacja Moskwy w interesującym nas w tej chwili okresie, co w historiografii też przecież podkreślano, nie dawała podstaw, by się jej dobrowolnie podporządkowywać – nawet gdyby chciano traktować to podporządkowanie wyłącznie koniunkturalnie.

Do zawarcia umów z Dymitrem Dońskim nie mogło dojść również w okresie od października/listopada 1381 do października 1382 r., czyli tym samym do końca tego roku. Po zdobyciu Wilna przez Kiejstutę, wbrew temu, co sądził Tadeusz Wasilewski, Jagiełło nie miał najmniejszych możliwości, z oczywistych względów, by wchodzić z kimkolwiek w jakiegokolwiek układy,

⁶⁹ LEC, III, nr 1189, CEV, nr 11.

⁷⁰ Annalista Toruński, s. 126

⁷¹ Wigand, s. 623.

⁷² Annalista Toruński, s. 128.

⁷³ Ibidem, s. 129; Wigand, s. 626.

ani tym bardziej utrzymać ich w tajemnicy. Niczego nie zmieniło odzyskanie Wilna w czerwcu 1382 r., zwłaszcza że zaraz po tym fakcie na Litwie pojawiły się wojska krzyżackie⁷⁴, a już w lipcu Olgierdowicz podpisywał z zakonem krzyżackim rozejm pod Brazołą⁷⁵, następnie zaś przejmował pełnię władzy po uwięzieniu stryja. W październiku zaś doszło do zawarcia, wspomnianych poprzednio, układów dubisskich.

Lata 1377 – wrzesień 1380 również nie mogą być brane pod uwagę, ponieważ stosunki litewsko-moskiewskie nie należały wówczas, i jest to delikatne określenie, do najlepszych. Poza tym nowy wielki książę rozpoczął swe rządy od aktywnej polityki wewnętrznej, eliminując, przynajmniej czasowo, malkontentów. To skłoniło Andrzeja Olgierdowicza do oddania się w objęcia Dymitra Dońskiego, w dodatku pociągnął za sobą brata Dymitra, który oddał wielkiemu księciu moskiewskiemu Briańsk, co w konsekwencji doprowadziło do uderzenia wojsk moskiewskich na Siewierszczyznę⁷⁶. W odpowiedzi Litwini postanowili wraz z Mamajem i Olegiem, księciem riazzańskim, ukarać Dymitra Dońskiego⁷⁷. Nic z tych planów, jak wiadomo, nie wyszło. Jagiełło, któremu towarzyszyli m.in. Kiejstut i Witold, nie dotarł na czas na pole bitwy, a wielki książę moskiewski na początku września 1380 r. pokonał Mamaja na Kulikowym Polu.

Z wyłuszczonej perspektywy jedynym okresem, podczas którego mogło dojść do porozumienia z Moskwą, są – jak mi się wydaje – miesiące od września 1380 do października/listopada 1381 r. Konsekwencje zwycięstwa wojsk moskiewskich były daleko idące. Nie tylko pokazywały moc, determinację i rozślawiały imię Dymitra, ale przynosiły zyski bardziej wymierne. Książę riazkański zmuszony został do ukorzenia się przed Dymitrem Dońskim, a wiosną 1381 r. metropolita Cyprian opuścił Kijów, by osiąść w Moskwie. Tryumf wielkiego księcia moskiewskiego w ewidentny sposób wzmacniał znaczenie, możliwości i ambicje przede wszystkim Andrzeja Olgierdowicza. Dlatego na fali tych nastrojów Jagiełło mógł podjąć starania o unormowanie stosunków z Moskwą. Nie ma powodu godzić się z Janem Tęgowskim, który, jak wspomniano, twierdzi, że Dymitr nie był zainteresowany takim sojuszem, ponieważ oznaczałoby on porzucenie obu swych wypróbowanych

⁷⁴ Wigand, s. 613–614.

⁷⁵ *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. II, wyd. A. Lewicki, Kraków 1891, nr 1.

⁷⁶ M.D. Priselkov, *Troickaâ letopis'. Rekonstrukciâ teksta*, Moskwa–Leningrad 1950, s. 418–419; *Semeonovskaâ letopis'*, s. 129. Patrz np. S.M. Kuczyński, *Ziemia czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy*, Warszawa 1936, s. 153–157, 204–205.

⁷⁷ *Voskresienskaâ letopis'*, w: PSRL, t. VIII, Sankt Peterburg 1859, s. 40.

sprzymierzeńców: Andrzeja i Dymitra Olgierdowiczów. Żaden z nich nie rządził jednak Litwą, a mogąc narzucić jej wielkiemu księciu sojusz opierający się na nierównych zasadach i skłonić go do przyjęcia prawosławia, Dymitr jako polityk pragmatyczny nie zawahałby się, o czym jestem przekonany, ani przez chwilę, żeby odstąpić od wspierania starszych Olgierdowiczów.

To porozumienie najpewniej, zwłaszcza że nie przetrwało, było ze strony Jagiełły jedynie decyzją podyktowaną względami koniunkturalnymi. Nie mogło też przeszkadzać Kiejstutowi, ponieważ podporządkowanie polityczne Moskwie, w każdym razie na krótszą metę (a tak wielcy książęta niejednokrotnie postępowali) miało charakter wyłącznie teoretyczny. Położenie Jagiełły i jego państwa mogłoby się zmienić tak naprawdę dopiero po ślubie Olgierdowicza z Zofią Dymitronną i po przyjęciu prawosławia. Tym samym dochodzimy do kolejnego argumentu wzmacniającego prezentowany tok rozumowania. Urodzona między 1372 a 1373 r. Zofia zdolna była poślubić Jagiełłę dopiero po kilku latach, a zatem ta część porozumienia litewsko-moskiewskiego musiała zostać przesunięta w czasie, żeby wejść w życie. A na zyskaniu czasu wielkiemu księciu litewskiemu najprawdopodobniej zależało przede wszystkim. Zresztą, dodajmy na zakończenie, książęta litewscy (w tym Kiejstut), i znacznie wcześniej, i nieco później, w pertraktacjach toczonych z innymi państwami oficjalnie godzili się na zerwanie z pogaństwem, wcale nie mając zamiaru tego uczynić.

Summary

In the Day before of the Christianization of Lithuania. About the Project of the Marriage of Jagiello with the Daughter of Dymitr Doński One More Time

Once again in historiography the author raises an issue of planning the marriage of Great Lithuanian Prince Jagiello with the daughter of Dmitriy Donskoy. He takes a stance to scientist's opinions which adopt credibility of notation from Ambassadorial Prikaz from 1626 and corrects their settlements. He analyses the latest hypothesis of D. Baronas who wrote that they did not planned any Lithuanian-Moscovian marriage and preserved sources was an effect of antilithuanian, Moscovian propaganda. The author came to a conclusion that arguments of the Lithuanian historian are not convincing.

AGNIESZKA JANUSZEK-SIERADZKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Oprawa liturgiczna koronacji królowych w Polsce w pierwszej połowie XVI stulecia w świetle *ordines coronandi* Barbary Zápolyi (1512) i Barbary Radziwiłłówny (1550)

Pamięci Agnieszki Wilczyńskiej (1985-2017)

Ritus et ceremoniae – obrzędy i ceremonie, stanowiące w Europie już od XV stulecia synonim liturgii¹, bardzo trafnie definiują istotę uroczystości sakry królewskiej, nie tylko w odniesieniu do monarchy, ale także do koronacji jego małżonki². Zarówno Aleksander Gieysztor, jak i ponad 20 lat później Zbigniew Dalewski, mający w rodzimej historiografii największe zasługi w rozpoznaniu zagadnienia wielofazowego i rozbudowanego spektaklu inauguracji władzy królewskiej w średniowiecznej Polsce, zgodnie podkreślali, że koronacja królewska to przede wszystkim liturgia, która w polskim ceremoniale zdecydowanie przeważa nad innymi jego wymiarami – politycznym, prawnym czy widowiskowym. Jak zauważył Zbigniew Dalewski, „rytuał sakry stanowił [...] integralną część obrzędowej tradycji Kościoła i miał stałe miejsce w księgach liturgicznych”³.

¹ M. Pisarzak, *Liturgia. W Kościele katolickim. Terminologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, kol. 1192. Ustalenia zawarte w artykule stały się podstawą rozdziału "Koronacja" w książce: A. Januszek-Sieradzka, *Królowa Barbara Radziwiłłówna w dworskim mikroświecie*, Lublin 2017, s. 153-178.

² Annie Brzezińskiej, znakomitej pisarce i znawczynie Jagiellonów i ich epoki, najserdeczniej dziękuję za wszystkie „jagiellońskie”, niezwykle inspirujące rozmowy, za koronacyjne tropy i sugestie oraz za życzliwość, z jaką w czasie powstawania tego tekstu dzieliła się ze mną swoją wiedzą i europejską literaturą przedmiotu.

³ Z. Dalewski, *Władza, przestrzeń, ceremonial. Miejsce i uroczystość inauguracji władzy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996, s. 136; por. A. Gieysztor, *Spek-*

Spostrzeżenie to w równym, jeśli nie większym stopniu odnosi się także do koronacji królowej. Formuła koronacji monarszej małżonki pozbawiona była bowiem akcentów „państwowych”, a sama sakra nie wiązała się z legitymizacją realnej politycznej władzy, więc to czynności liturgiczne wypełniały kształt owej ceremonii. Jakkolwiek rytuał sakry królowej, w przeciwieństwie do koronacji władcy, która zawierała także podstawowe normy prawnoustrojowe państwa⁴, nie nosił charakteru państwo- czy prawotwórczego, to przecież umieszczał królową w sakralnym porządku chrześcijańskiego systemu wartości⁵. Kościelna konsekracja małżonki króla, mimo że wraz z nią królowa nie otrzymywała żadnej władzy, dawała jej sakralne wzmocnienie pozycji i swoistą legitymizację, a przez to wpływała również na ugruntowanie i podniesienie znaczenia panującej dynastii. Dobrze było to widoczne w IX w. na Zachodzie, gdzie rozpoczęto za Karola Łysego obyczaj namaszczenia królowych⁶ i we wczesnonowożytnej Europie nadal pozostawało istotne dla procesu budowania rangi i prestiżu rodu, do którego małżonka władcy była włączana. Znacznie istotniejsze było jednak to, że za tym pięknym i podniosłym aktem stały raczej nie o charakterze wyłącznie prestiżowym czy ideologicznym, bowiem, jak zauważyła Grażyna Rutkowska, „tylko ta ceremonia umożliwiała wejście w prawa i obowiązki królowej w wymiarze politycznym, obyczajowym, kulturalnym czy towarzyskim”⁷. Koronacja kró-

takl i liturgia – polska koronacja królewska, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 9–23; idem, *Gesture and Coronation. Ceremonies of Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, red. J.M. Bak, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 152–164.

⁴ Por. szerzej: W. Sawicki, *Rytuał sakry – koronacji królewskiej jako źródło prawa i ustroju państw średniowiecznej Europy*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, T. 24: 1972, s. 279–293.

⁵ Por. Z. Dalewski, op. cit., s. 117.

⁶ G. Pac, *Koronacje władczyń we wcześniejszym średniowieczu – zarys problematyki*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wietesko, Gniezno 2011 (Colloquia Mediaevalia Gnesnensia, t. 2), s. 46–47; szerzej por. F.R. Erkens, „Sicut Esther regina”. Die westfränkische Königin als “consors regni”, “Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte”, Bd. 20: 1993, H. 1, s. 15–38; J.L. Nelson, *Early Medieval Rites of Queen-Making and the Shaping of Medieval Queenship*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe. Proceedings of a Conference Held at King’s College London, April 1995*, red. A.J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 301–315.

⁷ G. Rutkowska, *Status wdów po królach polskich z dynastii Jagiellonów*, w: *Kobieta i władza w czasach dawnych*, red. B. Czwojdrak, A.A. Kluczek, Katowice 2014, s. 230.

lowej była, w kontekście jej spodziewanego macierzyństwa, wzmocnieniem i zabezpieczeniem praw dzieci pochodzących z małżeństwa z królem. Obrzęd ten potwierdzał wobec poddanych jej pozycję jako legalnej żony króla i przyszłej matki jego prawowitego potomstwa⁸, a namaszczenie nadawało tym aktom sankcję boską⁹.

I w końcu, istotne z punktu widzenia samej królowej były też korzyści, które płynęły z królewskiej sakry na wypadek jej wdowieństwa – wzmocnienie jej pozycji, zarówno wewnątrz kraju, jak i na zewnątrz, szczególnie doniosłe i ważne stawało się zwłaszcza po śmierci małżonka.

Ranga koronacji królowej widoczna była też w przebiegu samej uroczystości, która – choć „nigdy nie miała tak głęboko symbolicznych znaczeń i takiej wagi politycznej, jak w przypadku króla”¹⁰ – w swoim liturgicznym wymiarze niewiele różniła się do sakry monarchy. Podkreślił to w swej *Polonii* dobrze znający realia epoki Marcin Kromer, który zauważył, że w stosunku do koronacji władcy „niewiele różni się uroczystość udzielenia święceń królowej, odbywająca się w obecności króla, [...] ale królowej nie składa się przysięgi wierności ani nie przyznaje się jej żadnej władzy ani sądownictwa”¹¹. Z opisu tego można sądzić, że to obrzędy pozaliturgiczne, a nie liturgiczne decydowały w największym stopniu o wyjątkowości sakry monarchy, podczas gdy oprawa liturgiczna, owe *ritus et caeremoniae* – przygotowanie wewnątrz kościelnych, modlitwy odmawiane przez koronatora i współcelebransów, uroczyste szaty duchownych, benedykcje, składanie ofiar, ryt pomazania, gesty wobec koronowanej osoby miały podobny w swej wymowie podniosły i uroczysty charakter.

Liturgiczna oprawa koronacji polskich królowych znana jest w bardzo ogólnym zarysie z formuły zachowanej w XIV-wiecznym kodeksie kapituły krakowskiej, która – jak wykazał Stanisław Kutrzeba – za swój pierwowzór

⁸ J.C. Parsons, *Ritual and Symbol in the English Medieval Queenship to 1500*, w: *Women and Sovereignty*, red. L.O. Fradenburg, Edinburgh University Press 1992, s. 61–62; P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages*, University of Georgia Press 1983, s. 131–133.

⁹ J.A. Smith, *Queen-Making and Queenship in Early Medieval England and Francia*, PhD thesis, University of York 1993, s. 44–46, [online], dostępny: <http://www.etheses.whitrose.ac.uk/2519/1/DX178782.pdf>, [dostęp: 08.01.2017].

¹⁰ U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów w Polsce*, Warszawa 2011, s. 252.

¹¹ M. Kromer, *Polska, czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, tłum. S. Kazikowski, wstęp i oprac. R. Marchwiński, Olsztyn 1984, s. 107.

miała formułę rzymską¹², oraz z przygotowanej już specjalnie dla polskich warunków na podstawie *ordo* czeskiego formuły koronacyjnej Elżbiety Rakuszanek, koronowej w 1454 r.¹³. *Ordines coronandi*, które stanowiły w średniowiecznej i nowożytnej Europie, mające wspólne korzenie, formuły koronacji królów i królowych, wprowadzane były do ksiąg pontyfikalnych i były przede wszystkim tekstami liturgicznymi, które koncentrowały się na tym, co było najistotniejsze z punktu widzenia duchownych celebrujących ceremonię sakry¹⁴. Nieco odmiennie przedstawia się kwestia źródeł dla pierwszej połowy XVI stulecia, bowiem żadna z dwóch znanych dla tego okresu formuł czy instrukcji koronacyjnych królowych nie pochodzi, jak poprzednie, z ksiąg liturgicznych, a zachowały się one w źródłach o „świeckiej” proveniencji. Spośród czterech koronowanych w tych okresie polskich królowych – dwóch żon Zygmunta Starego: Barbary Zápolyi i Bony Sforzy oraz dwóch z trzech żon Zygmunta II Augusta: Elżbiety Habsburżanki i Barbary z Radziwiłłów Gasztołdowej, która mimo wysiłków niektórych historyków, niezmiennie już chyba pozostanie w polskiej historiografii Radziwiłłówną¹⁵, takie specjalnie przygotowane formuły koronacyjne posiadały obie Barbary. *Ordo* napisane specjalnie na koronację węgierskiej żony Zygmunta I w 1512 r. ujęte zostało w formie przepisu prawnego i na rozkaz podkanclerzego wpisane do ksiąg Metryki Koronnej¹⁶. Choć nie miało charakteru urzędowego, to bez wątpienia było traktowane w taki właśnie sposób¹⁷. Jak ustalili

¹² *Ordo coronandae reginae Poloniae saeculi XIV*, wyd. S. Kutrzeba, w: Archiwum Komisji Historycznej, t. 9, Kraków 1909–1913, s. 211–212; S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, „Przegląd Historyczny”, T. 12: 1911, nr 3, s. 295.

¹³ Ibidem, s. 212–216; S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 295–300.

¹⁴ Z. Dalewski, op. cit., s. 168, 172; por. *Pontificalia. A Repertory of Latin Manuscripts Pontificals and Benedictionals*, comp. R. Kay, Lawrence KS 2007; electronic edition 2009, [online], dostępny: <http://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/4406/PONTIFICALIA.pdf?sequence=3>, [dostęp: 12.02.2017].

¹⁵ G. Błaszczuk, *Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności 1492–1569*, Poznań 2002, s. 98–99.

¹⁶ *Ordinatio caerimoniarum in coronationibus reginarum Poloniae observandarum*, w: *Corpus iuris Polonici. Sect. 1: Privilegia statute constitutiones edicta decreta mandata Regnum Poloniae spectantia comprehendentis*, vol. 3: *Annos 1506–1522 continens*, wyd. O. Balzer, Kraków 1906, s. 208–212.

¹⁷ Według wytycznych *ordo* z 1512 r. koronowano ponad 130 lat później Marię Gonzagę, a ceremoniał ów został zatwierdzony specjalnymi dokumentami przez Władysława IV Wazę w 1646 r. i Jana II Kazimierza Wazę w 1649 r. (*Ordinatio caerimoniarum...*, s. 208; S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 300).

Stanisław Kutrzeba, formuła ta została ułożona na podstawie węgierskich *ordines* koronacyjnych króla i królowej i wyparła z polskiego ceremoniału koronacyjnego zastosowaną tylko w czasie królewskiej sakry Elżbiety Rakuszaneki w 1454 r. instrukcję o francusko-czeskiej proveniencji¹⁸. Badacze domyślają się, że *ordo* Barbary Zápolyi obowiązywało również w czasie królewskiej sakry Bony Sforzy i obu habsburskich żon Zygmunta II Augusta¹⁹. *Ordo* to nie stało się, poza ustaleniami Stanisława Kutrzeby, przedmiotem bliższego zainteresowania historyków, podobnie jak instrukcja koronacyjna imienniczki Zápolyi, choć sama królewska sakra Radziwiłówny ze względu na kontrowersje wokół jej małżeństwa z Zygmuntem II Augustem i powszechną niechęć do wyniesienia jej na polski tron często podlegała historycznemu oglądowi²⁰. *Ordo* pierwszej żony Zygmunta I Starego z 1512 r. przewidywało połączenie uroczystości zaślubin i koronacji królowej, więc zastosowanie go w przypadku Barbary Radziwiłówny w całej rozciągłości nie mogło oczywiście wchodzić w rachubę. Przyjrzenie się bliżej obu tym instrukcjom, poza ustaleniami dotyczącymi przebiegu i liturgicznej oprawy ceremonii sakry królewskiej, pozwala też zatem na postawianie frapującego pytania o elastyczność i możliwości dostosowania do sytuacji odbiegających od ogólnie przyjętych norm, utrwalonego przecież w tradycji i piśmie, zestawu i kształtu zrytualizowanych form liturgicznych.

W przypadku koronacji Barbary Radziwiłówny kwestia instrukcji ułożonej specjalnie na tę okoliczność pojawiała się do tej pory tylko w przypisach tekstów traktujących o tej przygotowywanej w sekrecie i przeprowadzonej z wielką starannością uroczystości. Ostatnio do opisu koronacji Barbary Radziwiłówny nieco szczegółów dodała w jednym ze swoich artykułów Agnieszka Marchwińska, powołując się na zachowany w Bibliotece Narodowej rękopis zatytułowany *Modus coronacionis Reginae Poloniae Anno Domini 1550*²¹. Wcześniej zwróciła na niego uwagę Anna Sucheni-Grabowska, która

¹⁸ S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 300–304.

¹⁹ U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 252.

²⁰ O okolicznościach zawarcia małżeństwa z obszernej literatury por. np. A. Sucheni-Grabowska, *Zygmunt August. Król polski i wielki książę litewski 1520–1562*, Warszawa 1996, s. 264–266; G. Błaszczak, op. cit., s. 98–101; A. Marchwińska, *Starania Zygmunta Augusta o uznanie Barbary Radziwiłówny w Koronie*, w: *Pomerania ad ultima teras. Studia ofiarowane Barbarze Popielas-Szultce w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, red. J. Sochacki, A. Teterycz-Puzio, Słupsk 2011, s. 486–497.

²¹ Biblioteka Narodowa w Warszawie [dalej: BN], rkps III.6614, k. 173–175; A. Marchwińska, op. cit., s. 496–497.

odwołała się do niego w swojej biografii Zygmunta II Augusta we fragmencie poświęconym koronacji Radziwiłłówny²². Lektura tego rękopisu nie pozostawia wątpliwości, że jest on tożsamy z *Opisem koronacyi królowej Barbary Radziwiłłówny z r. 1550 (Modus coronacionis Barbarae Reginae Poloniae Anno Domini 1550)*²³ opublikowanym przed ponad stu laty przez Stanisława Kutrzebę, jako dodatek do jego artykułu poświęconego źródłom polskiego ceremoniału koronacyjnego. Zarówno Anna Sucheni-Grabowska, jak i Agnieszka Marchwińska nie wspominają w swoich pracach o tej edycji, powołując się jedynie na warszawski rękopis. Identyfikacji nie ułatwił sam wydawca, który poza informacją, że pochodzi z „rękopisu z XVI wieku, będącego własnością hr. Morstinowej w Krakowie”, nie opisał rękopisu, z którego zaczerpnął cytowany przez siebie *Modus coronacionis*, gdyż, jak podał, „opis dokładny znajdzie się w katalogu rękopisów hr. Morstinowej, który do druku przygotowuje właśnie prof. Jan Czubek”²⁴. Wbrew zapowiedziom Stanisława Kutrzeby, autor tego inwentarza nie scharakteryzował niestety bliżej treści cytowanego rękopisu, ograniczając się jedynie do podania jego wymiarów, objętości, przybliżonej datacji i przykładowych zawartych w nim źródeł, wymieniając m.in. właśnie *Modus coronacionis Barbarae Reginae Poloniae a. D. 1550*²⁵.

Historycy, którzy w swoich badaniach sięgali po ów *Modus*, różnie określali jego charakter. Anna Sucheni-Grabowska zdefiniowała go jako „specjalną instrukcję, zapewne wzorowaną na koronacjach poprzednich

²² A. Sucheni-Grabowska, op. cit., s. 278, przyp. 12.

²³ S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 305–307.

²⁴ Ibidem, s. 304.

²⁵ J. Czubek, *Rękopisy hr. Morstinów w Krakowie*, Kraków 1911, nr 70, s. 16. Wzmiankowany rękopis składa się z dwóch części, które powstały niezależnie od siebie i najpewniej w XVII w. zostały razem oprawione. Pierwsza (k. 1–171) zawiera Archiwum Mikołaja Spytka Ligęzy (zm. 1637), kasztelana sandomierskiego, właściciela Rzeszowa, na które składają się głównie bruliony i koncepty jego listów i mów z ostatnich trzydziestu lat życia. Natomiast druga część rękopisu (k. 173–242), która zawiera *Modus coronacionis* Barbary Radziwiłłówny, to odpisy materiałów historycznych z czasów panowania Zygmunta I Starego i Zygmunta II Augusta, pochodzące z drugiej połowy XVI stulecia (*Katalog rękopisów Biblioteki Narodowej*, t. 7: *Rękopisy 6601–7000. Zbiory Morstinów, Radziwiłłów, Potockich i inne rękopisy XVI–XVIII w.*, red. K. Muszyńska, Warszawa 1969, s. 28, 34). Skolacjonowanie edycji Kutrzeby z warszawskim rękopisem wskazuje, że wydawca poprawnie i bez błędów w odczycie przekazał jego treść, dla porządku w jednym zaledwie miejscu wskazał można drobną pomyłkę przy opisie kolejności, w jakiej dygnitarze wkraczali do katedry. W edycji Kutrzeby królowa wchodzi do kościoła z (*cum*) ochmistrem swego dworu, gdy tymczasem powinna za nim (*eum*) (S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 305; por. BN, rkps III.6614, k. 174).

królowych”²⁶. O „instrukcji, opracowanej prawdopodobnie na podstawie wcześniejszych wzorów” pisała też Agnieszka Marchwińska²⁷. Inaczej widział to wydawca tego tekstu, Stanisław Kutrzeba, według którego jest to „współczesny opis koronacji [...], pisany na podstawie formuły, i to przed koronacją, choć po niej może poprawiany”²⁸. Tytuł rękopisu, *Modus coronacionis*, rzeczywiście wskazywałby na rodzaj instrukcji, według której należy przeprowadzić królewską koronację, jednak uważna lektura tekstu skłania do rozważenia wątpliwości sygnalizowanych przez Stanisława Kutrzebę, bowiem wewnętrzna struktura językowa źródła jest niespójna i niejasna pod względem stosowanych czasów. *Praesens* miesza się w całym tekście dość bezładnie z *perfectum*, co zdaje się sugerować, że piszący wykorzystał najpewniej jakąś wcześniejszą instrukcję koronacji i wplótł w nią, momentami dość niedbale i niestarannie, nie dbając o spójność gramatyczną, postaci koronowanej wówczas królowej i innych uczestników ceremonii oraz sceny z konkretnego aktu sakry królowej. Trudno inaczej zinterpretować nie tylko ów nieporządek w czasach stosowanych w narracji, ale i te fragmenty źródła, w których wyraźnie kuleje sama logika opisu. Charakteryzując udział biskupów i opatów w uroczystości, autor pisał m.in.: „admissi sunt etiam et abbates, **si qui erant** [podkreśl. – A.J.-S.] ibidem, ornatu”²⁹, opisując pokropienie królewskiej pary wodą święconą: „Episcopus vero Cracviensis, **aut si abesset** [podkreśl. – A.J.-S.], Vladislaviensis, Posnaniensis et alter quivis senior aspresit regem, deinde reginam”³⁰, a doszedłszy do momentu zajmowania miejsc w kościele przez uczestników ceremonii: „ascendit autem rex thalamum a extra parte, Regina vero a sinistra sederuntque ad sedilia parata, principibus vero, **si qui erant** [podkreśl. – A.J.-S.], vel lagatis datus est locus pro dignitate cuiusvis”³¹. Poza pojawiającymi się kilkakrotnie w tekście fragmentami o ewentualnej obecności lub nieobecności biskupów, o wskazanym wyżej przypuszczalnym sposobie powstania tego tekstu świadczyć mogą też zauważalne w tekście opuszczenia. Wcześniejsze znane *ordines coronandi* polskich królowych – Elżbiety Rakuszanki i Barbary Zápolyi, jak wszystkie formuły koronacyjne, miały wpisane w podobnych miejscach teksty modlitw, które były odmawiane przy każdej z kolejnych koronacyjnych czynności. W *Modus coronacionis* nie

²⁶ A. Sucheni-Grabowska, op. cit., s. 265–266.

²⁷ A. Marchwińska, op. cit., s. 496.

²⁸ S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 304.

²⁹ BN, rkps III.6614, k. 173v; *Modus coronacionis...*, s. 305.

³⁰ *Modus coronacionis...*

³¹ Ibidem.

zostały zanotowane żadne z przewidzianych przy tych obrzędach modlitw, choć autor zapowiada ich treść³². Lektura źródła skłania do wniosku, że autor owego opisu w największym stopniu skupił się na przedstawieniu samych gestów i czynności wykonywanych przez wszystkich uczestników uroczystości sakry królowej, zupełnie niemal nie troszcząc się o zanotowanie treści modlitw czy benedykcji odmawianych przez koronatora. Widać wyraźnie, że miał dostęp do oryginalnej instrukcji lub, być może, wcześniejszego odpisu, czyli tekstu, który zawierał ich treść, bowiem notował za każdym razem jedynie początek modlitwy lub zapisywał tylko informację o liczbie odmawianych modlitw. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy wszystkie przedstawione niespójności i opuszczenia to typowe błędy kopisty, który przez nieuwagę czy brak umiejętności skopiował tekst z licznymi uchybieniami, czy też autor tekstu niekiedy celowo pomijał nieinteresujące go fragmenty instrukcji.

Porównanie formuły Radziwiłłówny z porządkiem koronacji jej imienniczki z 1512 r. nie pozostawia wątpliwości, że *ordo* Zápolyi stanowiło podstawę dla ułożenia instrukcji koronacji żony Zygmunta II Augusta – niemal dokładnie te same słowa w obu instrukcjach wypowiada osoba zwracająca się do metropolity o koronowanie królowej³³, identyczne są wypowiedzi celebransa przy wręczaniu królowej berła³⁴, a w końcu w jednym z fragmentów autor opisu koronacji Radziwiłłówny najpierw informuje o tym, iż arcybiskup odmawia modlitwę, po czym przechodzi do omówienia czynności po odmówieniu nie jednej, jak pisał wyżej, a dwóch modlitw, tak jak było to zaznaczone w *ordo* Zápolyi³⁵. Wydawać by się mogło, że przygotowanie porządku koronacji Radziwiłłówny mogło się z powodzeniem ograniczyć do pominięcia obecnej w *ordo* z 1512 r. części dotyczącej zaślubin królewskiej pary, ale inwencja układającego *modus coronacionis* nie ograniczyła się do mechanicznego usunięcia passusów poświęconych ceremonii zawarcia małżeństwa i wspomnianych wyżej tekstów modlitw i formuł wypowiedzianych przez celebransa. Trudno nie dopatrywać się udziału Zygmunta II Augusta w ułożeniu tej instrukcji, bo jak dowodzą źródła, osobiście czuwał nad wszystkimi kwestiami związanymi z wyniesieniem na tron królewski ukochanej żony, a należy przypuszczać także znaczącą rolę ochmistrza Barbary, kasztelana lubelskiego Stanisława Maciejowskiego, najważniejszego urzędnika jej dworu. Wprowa-

³² Ibidem, s. 306.

³³ *Ordinatio caerimoniarum...*, s. 305, 306.

³⁴ Ibidem, s. 211; *Modus coronacionis...*, s. 306.

³⁵ *Ordinatio caerimoniarum...*, s. 210; *Modus coronacionis...*, s. 306.

dzenie rozwiązań mających zapewnić właściwy przebieg uroczystości, nawet w obliczu nieobecności niektórych dostojników, których udział w sakrze przewidywała formuła, wobec faktu, że koronację żony monarcha organizował w najściślejszej tajemnicy, należy przypisać najpewniej królowi.

Bez wątpienia formuła przygotowana dla żony Zygmunta I Starego nie stanowiła jedyne go źródła inspiracji dla osoby czy osób przygotowujących porządek koronacji Radziwiłłówny, *Modus coronacionis* zawiera bowiem dość liczne i znaczące odmienności w stosunku do instrukcji z początku XVI w. Uprzedzając nieco dalszą analizę, można zauważyć, że rozwiązania przyjęte w instrukcji z 1550 r., a nieobecne w *ordo* Zápolyi, odnaleźć można zarówno w formule węgierskiej, która – jak to było w przypadku koronacji Radziwiłłówny – nie łączyła obrzędu sakry z zaślubinami, nakazywała wystąpienie królowej z rozpuszczonymi włosami, i w której to monarcha był postulato rem koronacji³⁶, jak i w XV-wiecznym *ordo* napisanym dla Elżbiety Rakus zanki, które także przewidywało rozpuszczone włosy i mówiło o wręczeniu królowej pierścienia³⁷. Otwarte pozostaje pytanie, czy *modus coronacionis* ułożony dla Barbary Radziwiłłówny powstał na podstawie tych trzech, lub co najmniej dwóch³⁸, najpewniej dostępnych wówczas na polskim dworze, instrukcji dotyczących obrzędów koronacyjnych królowej, ale bez wątpienia jego twórca (czy twórcy) starali się stworzyć formułę, która w najpełniejszy sposób byłaby dostosowana do wyjątkowych okoliczności, a i – jak będzie to widać w dalszej analizie – chyba nawet do złego stanu zdrowia żony Zygmunta II Augusta. Czy może – inaczej niż w przypadku wcześniejszych instrukcji kładących nacisk na rytuały liturgiczne – należałoby raczej widzieć w nim rodzaj ceremoniału o cechach protokołu dworskiego, które dla królów znane są w Polsce od czasów koronacji Zygmunta II Augusta w 1530 r., modyfikowane i uzupełniane aż do koronacji Stanisława Augusta Poniatowskiego w 1764 roku³⁹.

³⁶ S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 302.

³⁷ *Ordo coronandae reginae Poloniae saeculi XV...*, s. 212–216; S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, s. 302.

³⁸ Urszula Borkowska, opisując powstanie *ordo* z 1512 r., stwierdziła, że usiłowano wówczas na polskim dworze odnaleźć wcześniejszy ceremoniał koronacji królowej, ale „ponieważ niczego nie znaleziono, ułożono nowy tekst wpisany do Metryki Koronnej przez Krzysztofa Szydłowieckiego przed przyjazdem Barbary Zápolyi do Polski. U. Borkowska, *Królewskie zaślubiny, narodziny i chrzest*, w: *Imagines potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 76.

³⁹ *Ordo coronandi regis Poloniae*, wyd. S. Kutrzeba, w: Archiwum Komisji Historycznej, t. 11, Kraków 1910, s. 133–216; por. A. Gieysztor, *Spektakl i liturgia...*, s. 10.

Instrukcja z 1512 r. przewidywała dla przyszłej królowej trzydniowy post, przygotowujący ją do samej sakry, jak i przyjęcia Komunii Świętej⁴⁰. Koronacje polskich królowych z reguły odbywały się w niedzielę, która jako dzień Pański związany ze szczególnym błogosławieństwem miała nie tylko oczywisty wymiar religijny, ale także ideologiczny. Przyjęcie Komunii Świętej przez królową wiązało się z zachowaniem przez nią postu eucharystycznego, który obowiązywał dobę po przystąpieniu do sakramentu i odłożeniem na kolejny dzień nie tylko zabaw tanecznych, następujących po uroczystościach inauguracyjnej, ale także, a może przede wszystkim, konsumpcji małżeństwa⁴¹. Jak jednak zauważyła Izabela Skierska, w niedzielę i tak obowiązywał zakaz współżycia cielesnego, „co dobrze korelowało z postem eucharystycznym po przyjęciu Komunii Świętej przez królową podczas Mszy Świętej”⁴².

Modus coronacionis nie wspomina o zwyczajowym poście zachowywanym przez przyszłą królową, a otwiera go ustęp dotyczący przygotowania wnętrz kościelnych. Według przywoływanej instrukcji, w 1550 r. krakowska katedra została „ozdobiona pełnym przepychu wyposażaniem”. W związku z planowaną koronacją już wcześniej podjęto prace remontowe w katedrze – naprawiono kościelny dach, pomalowano sklepienia i całe prezbiterium⁴³. Według niedawnych ustaleń to właśnie na koronację Barbary ukończono w katedrze wspaniałe retabulum do ołtarza głównego⁴⁴. Na dzień koronacji w kościelnym prezbiterium, gdzie w XVI w. odbywały się uroczystości zaślubin i koronacji, rozkładano dywany, pierwsze ławki okrywano złotą tkaniną, pozostałe zaś kobiercami, czerwonym suknem pokrywano również chór świątyni. Na czas koronacji Radziwiłłówny w chórze skonstruowano „ze spojonych desek wyniesione podwyższenie”, także przykryte czerwoną tkaniną, na którym umieszczono dwa siedzenia z połączanymi kulami, dla króla i królowej. Przed królewskimi tronami leżały poduszki ze złotego i czerwonego materiału. *Ordo* napisane z myślą o koronacji Barbary Zápolyi,

⁴⁰ *Ordinatio caerimoniarum...*, s. 208.

⁴¹ U. Borkowska, *Królewskie zaślubiny...*, s. 79–80.

⁴² I. Skierska, *Sabbatha santifices. Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008, s. 487–488.

⁴³ *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1545–1550*, wyb. i oprac. B. Przybyszewski, Kraków 2008 (seria: „Źródła do Dziejów Wawelu”, t. 12, cz. 4), nr 2572, s. 304, nr 2574, s. 304–305; P. Pencakowski, *Renesansowy ołtarz główny z katedry krakowskiej w Bodzentynie*, „Studia Waweliana” 11/12: 2002/2003, s. 113, 116.

⁴⁴ P. Pencakowski, *Renesansowy ołtarz główny...*, s. 107–155.

która zwyczajowo łączyła się ze ślubem, określa to miejsca jako *thalamus*, czyli komnatę ślubną. Jak domyśla się Urszula Borkowska, nazwa ta mogła przypominać dawny zwyczaj odbywania zaślubin przy łożu małżeńskim⁴⁵. Na ołtarzu Bożego Ciała ustawiono kandelabry z płonącymi świecami, a pomiędzy nimi umieszczono naczynie z olejem, misę do obmycia rąk i ręcznik, ampułki z wodą i z winem, hostiarkę, czyli puszkę na hostie, oraz puszkę na kadzidło, a w przypadku uroczystości zaślubin również dwa ślubne pierścienie, które metropolita błogosławił podczas wykonywania przez chór śpiewu „Kyrie eleison”. Przed ołtarzem umieszczano dwa trony – arcybiskupi oraz dla królowej. Królowa w różnych częściach uroczystości zajmowała dwa miejsca w kościele – jedno obok małżonka w chórze, i drugie obok arcybiskupa, przed ołtarzem.

O „zwyczajowo przyjętej godzinie”, jak zaznaczono w *Modus coronationis*, do kościoła udawali się: arcybiskup w uroczystym stroju, biskupi ubrani w rakiety ze stułami, kapy i mitry oraz opaci diecezji krakowskiej, także w strojach uroczystych⁴⁶. Po uroczystej procesji duchownych do świątyni wkraczał w orszaku król w „bardzo wytwornej szacie” z koroną na głowie, poprzedzany przez dworzan i członków senatu oraz trzech dostojników niosących królewskie insygnia: kasztelana krakowskiego, który niósł koronę, wojewodę krakowskiego z berłem i wojewodę poznańskiego, dzierżącego jabłko. Król kroczył w otoczeniu dostojników i posłów, za nimi postępował ochmistrz dworu królowej z laską, a za nim próg świątyni przekraczała królewska małżonka, prowadzona przez wybranych dostojników, w przypadku Radziwiłłówny – dwóch książąt śląskich, pośród urzędników, matron i dwórek⁴⁷. Ten uroczysty orszak żony Zygmunta II Augusta wszedł do katedry przez bramę południową, która „przylega do grobu świętego Stanisława”, czyli przez drzwi w transepcie. Żadne z zachowanych *ordines*, inaczej niż w przypadku koronacji króla, nie określało ściśle stroju, jaki przysła królowa powinna przywdziać na swą koronację. Zachowane opisy świadczą jednak, że – inaczej niż dziś – suknia ślubna panny młodej nie musiała lśnić bielą – np. w 1518 r. Bona Sforza zaprezentowała się w błękitnej atlasowej

⁴⁵ U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 253; por. J.P. Molin, P. Mutembe, *Le ritual du mariage en France du XIIIe au XIVe siècle*, Paris 1974, s. 27.

⁴⁶ O nierozstrzygniętej kwestii uczestnictwa opatów we wcześniejszych koronacjach polskich królowych por. M. Derwich, *Rola opata w koronacjach królów polskich*, w: *Imagines potestatis. Rytuły, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, s. 39.

⁴⁷ *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1545–1550*, nr 2577, s. 306–307.

sukni ozdobionej aplikacjami wyobrażającymi pszczele ule symbolizujące pracowitość⁴⁸. Jedyny wymóg wynikający z faktu namaszczenia dotyczył kroju górnej części sukni, która musiała dawać możliwość odsłonięcia zarówno z przodu, jak i z tyłu, stosownych części ciała⁴⁹.

Koronację poprzedzała uroczystość zaślubin, która według *ordo* z 1512 r. odbywała się po odczytaniu lekcji i Ewangelii. Młoda para podchodziła do ołtarza, udzielała odpowiedzi na pytanie celebransa o zgodę na zawarcie małżeństwa i wolę wytrwania w nim do końca życia, po czym małżonkowie wypowiadali słowa praktykowanej także dziś przysięgi – „Ego Sigismundus Dei gratia rex Poloniae, magnus dux Lithuaniae, Russiae, Prussiaeque etc. dominus et haeres, accipio te Barbaram in uxorem; et deinde: Ego Barbara accipio te Sigismundum Dei gratia regem Poloniae, magnum ducem Lithuaniae, Russiae, Prussiaeque etc. dominum et haeredem in maritum”. Na koniec metropolita wypowiadał niezmienną też do dziś formułę: „Quo Deus coniunxit, homo non separat”⁵⁰.

W przypadku odprawianej bez zaślubin koronacyjnej Mszy Świętej Radziwiłłówny na początku uroczystości para królewska zajęła miejsca przygotowane w chórze – Zygmunt II August wszedł na podwyższenie od strony prawej, jego żona – od lewej. Następnie zaczęto odprawiać Mszę Świętą, którą doprowadzono do *Alleluja*, kiedy to biskup – wobec wakującego stolca krakowskiego – najpewniej wrocławski, pokropił wodą święconą najpierw króla, a następnie królową⁵¹. Po wyśpiewaniu *Alleluja* monarcha zszedł z podwyższenia i poprzedzany przez dygnitarzy z insygniami zwrócił się do arcybiskupa gnieźnieńskiego z prośbą o koronację swojej małżonki. Według *Ordo* z 1512 r., z prośbą taką miał występować jeden z senatorów⁵², Zygmunt II

⁴⁸ J. Rzońca, *Ceremoniał zaślubin i koronacji Bony Sforzy*, w: *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI–XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001, s. 79, 84; U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 253. W sukni ze srebrnego brokatu w zielone gałęzie do ołtarza kroczyła Anna Habsburżanka, narzeczona króla Zygmunta III Wazy (K. Targosz, *Królewskie uroczystości weselne w Krakowie i na Wawelu 1512–1605*, Kraków 2007, s. 55).

⁴⁹ S. Kutrzeba, *Koronacje królów i królowych w Polsce*, Warszawa 1918, s. 22; M. Rożek, *Polskie koronacje i korony*, Kraków 1987, s. 58.

⁵⁰ *Ordinatio caeremoniarum...*, s. 209; U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 253.

⁵¹ Biskup krakowski Samuel Maciejowski zmarł 26 października 1550 r., a jego następcą, Andrzej Zebrzydowski, objął krakowską stolicę biskupią 25 lutego 1551 r. O obecności Andrzeja Zebrzydowskiego, wówczas biskupa wrocławskiego, na uroczystościach koronacyjnych Barbary Radziwiłłówny pisał Łukasz Górnicki (*Dzieje w Koronie Polskiej*, oprac. H. Barycz, Wrocław 2003, s. 47).

⁵² *Ordinatio caeremoniarum...*, s. 210.

August zagwarantował jednak to prawo sobie, co praktykowane było np. na Węgrzech⁵³. Po tych słowach senatora lub króla prymas powstał z szacunkiem przed władcą, i w czasie, gdy ten powracał na swoje miejsce, dwaj biskupi przyprowadzali królową. W *ordo* z 1512 r. nie zaznaczono, którzy konkretnie biskupi-współcelebranci wykonują poszczególne czynności, natomiast *modus coronacionis* wyraźnie ich określa, zaznaczając jednak, że w razie ich nieobecności wskazane obowiązki w czasie uroczystości mają przejąć *seniores*⁵⁴. Te precyzyjne wskazówki na wypadek absencji poszczególnych hierarchów kościelnych dobrze ilustrują fakt, że *modus coronacionis* nie miał być instrukcją w swym wymiarze uniwersalną, przygotowywaną z myślą o koronacji królowej jako takiej, ale formułą ułożoną w szczególnych okolicznościach z myślą o tej konkretnej koronacji. Zygmunt II August spodziewał się trudności czynionych ze strony nieprzychylnych sakrze Radziwiłłówny dostojników i niejako na wszelki wypadek, przewidując ewentualną nieobecność niektórych biskupów, zabezpieczył właściwy przebieg ceremonii, wprowadzając do instrukcji, takie jak powyższe, rozwiązania alternatywne.

W opisie z 1550 r. zanotowano, że Radziwiłłówna miała rozpuszczone, swobodnie opadające włosy – nie tylko symbol czystości, ale też jeden z atrybutów królowej związany z płodnością⁵⁵. To istotna różnica w porównaniu z *ordo* Zápolyi, w którym przewidywano, że przyszła królowa podchodzi do arcybiskupa z włosami upiętymi i dopiero na tym etapie uroczystości są one rozpuszczane⁵⁶. Następnie Barbara – po okazaniu szacunku arcybiskupowi (*postquam reverantiam metropolitano*), czyli być może wzorem z wcześniejszego *ordo* – ucałowaniu pierścienia celebransa, zajęła drugie z przygotowanych dla niej miejsc – tron obok siedzenia arcybiskupiego, swoje miejsce zajął też metropolita. W tym czasie śpiewana była litania. Byłaby to znacząca odmiana w stosunku do *ordo* Zápolyi, które przewidywało, iż w czasie *Litanii*

⁵³ S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego...*, s. 302.

⁵⁴ *Modus coronacionis...*, s. 306.

⁵⁵ C.R. Sherman, *The Queen in Charles V's „Coronation Book”: Jeanne de Bourbon and the „Ordo ad reginam benedicendam”*, “Viator. Medieval and Renaissance Studies” 8: 1977, s. 271—272. Autorka domyśla się też praktycznego wymiaru rozpuszczonych włosów przyszłej królowej, związanego z koniecznością namaszczenia jej głowy świętym olejem (ibidem, s. 272).

⁵⁶ Z rozpuszczonymi włosami, tak jak Barbara Radziwiłłówna, i rozmarynowym wiankiem zdobionym okazałymi perłami w czasie uroczystości koronacyjnych w 1592 r. wystąpiła Anna Habsburżanka, żona Zygmunta III Wazy (A. Filipczak-Kocur, *Wesele Zygmunta III i Amny w 1592 r. oraz koronacja królowej w relacjach niemieckojęzycznych gazet ulotnych*, w: *Wesele, chrzciny i pogrzeby w XVI–XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001, s. 99).

immunitatibus non potest esse maritum quod
tempore obsidionis tunc dux postulavit
inse nos arcebat ab eis possidentibus
pro. Hoc rursus est dominus deo qui
nobis per paratibus nostris rursus
talit et affligit. Sit nomen domini
benedictum. Speramusque quod nos esse
sunt ex sua benignitate et claritate
in aliqda consolare dignabitur

Modus coronacionis Barbara Regina Polonia

Anno domini 1550

Dominico die quo regina coronanda erat, ex
natibus foris ante maiorem (et) altaris
Stalla ante priora parvo arcebat, religio
vero capite. Confermiturq; choris parvo
robo

Ea vero pars chorij, qua est ante maiorem altaris
et ornata erat, cum ipso altari solenni ap-
parato. In altari corporis Christi statuta
erant candelabra cum candelis ardentibus in:

accumbat

Peracta processione venit rex in templo hoc ordine. ornatus est veste elegantissima. imposita eius capiti Corona ~~Regia~~ ac precedentibus alicis et senatu tres marescalci cum scipionibus eos sequuti sunt. post quos veniunt Castella: nus. Cracovia gestans Coronam. Palatinus Crac. sceptum. Palatinus vero Posnan pomum. quos sequitur est Rex inter principes et legatos si qui aderant. Regem sequitur magister curie Regina cum scipione. cum vero Regina inter principes vel legatos principes. v. senatores cum choro matronarum et virginum ingressi sunt. horum templi porta Australis. que sepulchro d. Stanislawi est coniuncta.

Ascendit autem Rex thalamum a dextra parte Regina vero a sinistra sederunt autem sedilia parata. principibus vero si qui erant vel legatis. datus est locus pro dignitate cuiusvis.

Procumbentibus autem omnibus. Archieps nice. pit Confessionem. et procedit in Missa usque ad Alleluia. Episcopus vero Crac. aut si is abesset Poladislavien. Posnamien. et alter quisvis semper apposit regem deinde reginam.

do *Wszystkich Świętych* czekająca na namaszczenie królewska małżonka powinna leżeć krzyżem⁵⁷. Uzasadnione chyba będzie upatrywanie w tym wyraźnego przejawu dopasowania długotrwałego i wyczerpującego fizycznie ceremoniału do możliwości chorej i osłabionej Barbary Radziwiłłówny, która – jak można się domyślać – najpewniej nie byłaby w stanie sprostać tego rodzaju czynnościom. Następnie prymas odmówił głośno nieokreśloną w *modus coronacionis*, ale przytoczoną dokładnie w *ordo* z 1512 r. długą modlitwę, którą pozostali biskupi odmówili półgłosem. W modlitwach tych metropolita przywoływał postaci wielkich kobiet Starego Testamentu: Sary, Rebeki, Judyty i Estery, odwołanie do których – zgodnie z długotrwałą już europejską tradycją, stanowiło wprowadzenie do aktu namaszczenia królowej. Przypominało o znaczeniu nie tylko fizycznej urody⁵⁸, ale także podkreślało wagę cnoty czystości, której symbolem jest biblijna Judyta⁵⁹, rolę królowej w zjednywaniu miłosierdzia władcy i pokoju dla poddanych, czego przykładem jest postawa Estery⁶⁰, a także przeznaczenie królowej do macierzyństwa, będącego błogosławieństwem i dowodem łaski, udzielonej nawet leciwym kandydatkom na matkę, jak przywoływana w modlitwie biblijna Sara czy wymieniana we wcześniejszych *ordines* Anna⁶¹.

⁵⁷ U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 254.

⁵⁸ Por. M. de Jong, *Queens and Beauty in the Early Medieval West: Bathild, Theodelinda, Judith*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, red. C. La Rocca, Turnhout 2007, s. 235–248.

⁵⁹ Por. G. Pac, *Biblical Judith in the Ideology of Queenship of the Early Middle Ages*, w: *Et credidit populus. The Role und Function of Beliefs in Early Societies*, red. J. Szacillo, J. Eaton, S. McDaid, „Quest” 8: 2009, s. 75–89, [online], dostępny: <http://www.qub.ac.uk/sites/QUEST/FileStore/Issue8MARSConference/Filetaupload/146267,en.pdf>, [dostęp: 12.12.2016]; idem, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*, Toruń 2013, s. 88–107.

⁶⁰ L.L. Huneycutt, *Intercession and the High-Medieval Queen: The Esther Topos, w: Power of the Weak. Studies on Medieval Women. A Selection of a Papers Presented at the Annual Conference of the Centre for Medieval Studies, University of Toronto, Feb. 1990*, red. J. Carpenter, S.-B. MacLean, University of Illinois Press 1995, s. 130.

⁶¹ W błogosławieństwie małżeńskim, stanowiącym część pierwszych europejskich *ordines* dla królowej, przywoływane były przykłady siedmiu biblijnych kobiet, „siedmiu gwiazd, które przynoszą dawne wieki”: Sary, Rebeki, Racheli, Estery, Judyty, Anny i Noemi (G. Pac, *Koronacje władczyń...*, s. 47–49; szerzej por. J.L. Nelson, *The Earliest Royal Ordo. Some Liturgical and Historical Aspects*, w: eadem, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London 1986, s. 344–349; L. Huneycutt, *Intercession and the High-Medieval Queen...*, s. 126–146).

Po kolejnej modlitwie arcybiskup dokonał namaszczenia królowej. Stanowiło ono serce, szczyt i centrum koronacyjnego *sacrum*, jego kulminację⁶². Według *ordo* z 1512 r. Barbarze Zápolyi namaszczoneo jedynie prawą rękę od nadgarstka do łokcia oraz plecy między łopatkami, natomiast Barbara Radziwiłłówna została namaszczonea olejami na głowie, piersiach i ramionach. Namaszczenie było swoistym rytuałem przejścia, duchowej transformacji, jak się wydaje, szczególnie znaczącej w przypadku Radziwiłłówny – od pogardzanej i niecieszącej się dobrej opinią królewskiej kochanki, która potajemnie stała się żoną, do legalnej i pełnej majestatu królowej, która wraz z namaszczeniem otrzymała specjalną łaskę dostępną bardzo nielicznym i ze zmazanymi już przewinami poprzedniego stanu, z nowym, uświęconym statusem wobec Boga i ludzi i rozpoczynała nowy etap życia jako królowa⁶³. Do namaszczenia królowej, podobnie jak w przypadku pomazania monarchy, używano oleju katechumenów, który w *ordo* z 1512 r. określony jest także jako olej egzorcyzmu (*oleum exorcismorum*). Był to olej, który w liturgii Kościoła posiada historię sięgającą II w. i początkowo stosowany był podczas obrzędów poprzedzających chrzest, a co najmniej od XII w. także podczas koronacji królewskich⁶⁴. Jak wynika z modlitw towarzyszących namaszczeniu, niosło ono ze sobą błogosławieństwo i dary potrzebne do sprawowania władzy: siłę, sprawiedliwość, wierność, zapobiegliwość, wytrwałość, zdolność do wynagradzania zasług i karania win oraz do obrony Kościoła i wiary⁶⁵. Ani *ordo* Zápolyi, ani *modus coronacionis* Radziwiłłówny nie precyzują, kto dokonywał odsłonięcia części ciała, który namaszczone były olejem katechumenów⁶⁶.

Według obu instrukcji, po pomazaniu następowała koronacja i wręczenie insygniów królewskich, z tym że odmienna jest sekwencja, w jakiej następowały po sobie kolejne czynności. *Ordo* z 1512 r. przewiduje najpierw na-

⁶² A. Gieysztor, *Spektakl i liturgia...*, s. 16.

⁶³ Por. J.A. Smith, *Queen-Making and Queenship...*, s. 44–46.

⁶⁴ Por. szerzej: K. Lijka, *Utracone walory oleju katechumenów?*, „Liturgia Sacra”, 18: 2012, nr 1, s. 51–70, zwłaszcza s. 62.

⁶⁵ *Ordinatio caeremoniarum...*, s. 211; K. Lijka, op. cit., s. 62; por. *Pontificale Romanum Summarum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, Mechliniae 1934, s. 993, 1003.

⁶⁶ Wiadomo, że podczas rytuału pomazania Konstancji Habsburżanki podczas jej koronacji w 1605 r., kiedy to namaszczano, tak jak w przypadku Zápolyi, prawą rękę i plecy między łopatkami, to matka, siostra i szwagierka królowej zawiązywały jej rękaw sukni i rozsuwały szatę na plecach, rozluźniając wstęgę, którą związana była na plecach jej sukni (K. Targosz, *Królewskie uroczystości weselne...*, s. 55).

łożenie na głowę korony, a następnie wręczenie berła, a każdy z tych rytualnych gestów związany był z wypowiedaną przez koronatora formułą⁶⁷. *Modus coronacionis* Radziwiłłówny nakazywał najpierw wręczenie królowej berła z zobowiązaniem, by była miłosierna wobec ubogich, życzliwa dla wdów i troskliwa wobec sierot, wyrażonym w obu instrukcjach w identycznych słowach. Jest to jedyna, poza postulacją wypowiedaną przez króla, wpisana do porządku koronacji formuła wypowiedana przez uczestników tej uroczystości. W opisie koronacji Radziwiłłówny pominięto rytualne wręczenie królowej jabłka, choć przecież według tej samej instrukcji miał je wnosić do katedry wojewoda poznański i jego złożenie w ręce królowej powinno następować po przekazaniu królowej berła. Najpewniej miało to miejsce także podczas koronacji Radziwiłłówny, a brak tego elementu w *modus coronacionis* trzeba chyba uznać za pomyłkę piszącego. Według dość rwanego w tym miejscu opisu królowa otrzymała natomiast od prymasa także pierścień, z tym że warto zaznaczyć, że w instrukcji nie było o nim nigdzie wcześniej mowy – nie leżał na ołtarzu, tak jak było to w zwyczaju, gdy koronacja towarzyszyła zaślubinom i złote ślubne pierścienie czekały przygotowane pośród naczyń i paramentów potrzebnych w trakcie liturgii i obrzędów, nie niósł go także żaden z dostojników, którzy w procesji wnosili do świątyni królewskie insygnia. Zagadkowe wręczenie pierścienia jest tym trudniejsze do wytłumaczenia, że źródło wyraźnie się w tym miejscu urywa, jak gdyby autor zaczął opisywać ten element ceremonii, a następnie porzucił rozpoczęty już *passus*. Być może jednak w czasie koronacji wręczono Barbarze Radziwiłłównie pierścień, choć nie ma o nim w *modus coronacionis* wcześniej mowy, a niedokończony fragment o nałożeniu pierścienia można wytłumaczyć charakterystycznymi dla tego źródła opuszczeniami tekstów wszelkich modlitw i formuł wypowiedanych przez celebransa. W urywku dotyczącym pierścienia autor pominął bowiem zarówno słowa metropolity wypowiedane podczas nakładania królowej pierścienia, jak i następującą po tej formule modlitwę⁶⁸. W literaturze przedmiotu można spotkać się z informacjami, że pierścień koronacyjny używany był tylko podczas koronacji króla, a w polskich uroczystościach koronacyjnych „w XVI i XVII w. nic nie wiadomo o pierścieniach koronacyjnych”⁶⁹. Informację o nakładaniu królowej pierścienia przynosi jednak już *ordo* Elżbiety Rakuszanki z 1454 r., które przewidywało po wrę-

⁶⁷ *Ordinatio caeremoniarum...*, s. 211.

⁶⁸ *Modus coronacionis...*, s. 306.

⁶⁹ E. Letkiewicz, *Klejnoty w Polsce. Czasy ostatnich Jagiellonów i Wazów*, Lublin 2006, s. 490.

czeniu berła ofiarowanie pierścienia jako swoistej „pieczęci wiary i szczerości, symbolu Trójcy Świętej, zobowiązującego królową do krzewienia i obrony chrześcijaństwa i zwalczania herezji oraz troski o biednych”⁷⁰.

Po przypuszczalnym włożeniu Radziwiłłównie pierścienia, arcybiskup pobłogosławił królewską koronę Barbary i odmawiając niewymienione w instrukcji modlitwy, włożył ją na skronie królowej. Po tych czynnościach koronacyjnych – według formuły z 1550 r. odśpiewano zaintonowany przez celebransa hymn *Te Deum ladamus*⁷¹, a po jego zakończeniu biskup, który wcześniej pokropił parę królewską święconą wodą, teraz oboje okadził kadzidłem i podał im do ucałowania Ewangeliarz. W tym czasie pozostali uczestnicy uroczystości śpiewali *Credo*. Według wcześniejszego *ordo* z 1512 r., uroczysty hymn *Te Deum laduamus* rozbrzmiewał w krakowskiej katedrze nie po rycie nałożenia królowej korony na skronie, a dopiero niemal na sam koniec Mszy Świętej, przed ostatnimi wypowiedzianymi przez celebransa błogosławieństwami⁷².

W czasie ofiarowania królowa w towarzystwie możnych podchodziła do ołtarza, by złożyć *offertorium*. Według autora relacji z 1550 r., świeżo koronowana królowa ma składać ofiarę w złocie „wedle swego uznania”, ale Barbara Radziwiłłówna postąpiła zgodnie z jagiellońską tradycją i ofiarowała na potrzeby krakowskiej kapituły katedralnej 100 florenów⁷³.

Kolejna różnica między formułami zastosowanymi przy koronacji obu Barbar dotyczyła dalszej części Mszy Świętej. Barbara Radziwiłłówna w jej trakcie jeszcze raz została przyprowadzona ze swego miejsca przed ołtarz – gdy rozpoczęła się modlitwa *Baranku Boży*, królowa stojąc na środkowym stopniu, zdjęła koronę, pochyliła się i przyjęła Komunię Świętą z rąk arcy-

⁷⁰ „*Tunc debet annulus inmitti digito eius dicente metropolitano: Accipe annulum fidei, signaculum sinceritatis, que possis omnes hereticas pravitates devitare et barbaras gentes virtuti dei premere et agnitionem veritatis pervenire per dominum nostrum Ihesum*” (*Ordo coronande reginae Poloniae saeculi XV...*, s. 213–214); por. S. Kutrzeba, *Koronacye królów i królowych w Polsce...*, s. 22; J.L. Nelson, *Early Medieval Rites of Queen-Making...*, s. 310.

⁷¹ Por. szerzej: A. Leszczyńska, *O muzyce w obrzędach koronacyjnych królów polskich*, „Polski Rocznik Muzykologiczny” 13: 2015, s. 90–91; J.L. Nelson, *Hincmar of Reims on King-making. The Evidence of the Annales of St. Bertin 861–882*, w: *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, red. J.M. Bak, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 23–24.

⁷² *Ordatio caeremoniarum...*, s. 212.

⁷³ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Skarbu Koronnego, Rachunki Królewskie [dalej: AGAD, ASK, RK], sygn. 156, k. 44; U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 253.

biskupa. Po obmyciu i ponownym nałożeniu korony została odprowadzona na wcześniejsze miejsce i już do końca Msza Święta prowadzona była zgodnie z liturgią. Tymczasem *ordo* z 1512 r. przewidywało przyjęcie Komunii Świętej przez królową dopiero po Mszy Świętej, po uprzednim odmówieniu *Confiteor*⁷⁴.

Warto dodać, że uroczystości koronacyjne w krakowskiej katedrze otrzymywały też zwykle godną oprawę muzyczną. Podczas Mszy Świętej, w czasie której była koronowana Barbara Radziwiłłówna, na organach grał Mikołaj z Chrzanowa, choć nie zachowały się, niestety, świadectwa dotyczące wykonywanych wówczas utworów⁷⁵.

Według *ordo* z 1512 r., koronacyjna Msza Święta kończyła się podejściem metropolity do podwyższenia przeznaczonego dla króla i królowej oraz podaniem im do ucałowania korporału i pateny, a następnie – jak wspomniano wyżej – zaintonowaniem przez celebransa hymnu *Te Deum laudamus* i udzieleniem kończącego liturgię błogosławieństwa⁷⁶. Przywilej całowania w czasie uroczystych Mszy Świętych tych paramentów liturgicznych, a także Ewangeliarza, przysługiwał tylko koronowanym królowym, więc właśnie po koronacji małżonka monarchy mogła po raz pierwszy dokonać tego rytualnego ucałowania w obecności małżonka i najważniejszych dostojników kościelnych i państwowych. Instrukcja dotycząca koronacji żony Zygmunta II Augusta nie wspomina o tym akcie, ale pamiętać należy, że ów przywilej zastrzeżony dla koronowanych kobiet Radziwiłłówna, dzięki staraniom męża i zabiegom w Stolicy Apostolskiej kardynała protektora Alessandro Farnese, otrzymała od papieża Pawła III już wkrótce po uroczystym wjeździe do stolicy, w marcu 1549 roku⁷⁷.

Niestety, nieprzykładający wagi do słów wypowiedzianych przez uczestników uroczystości koronacyjnej autor przywoływanej relacji z 1550 r. nie opisał jej zakończenia ani też porządku opuszczania świątyni, z niezrozumiałych przyczyn kończąc opis koronacji ponownym *passusem* o królewskiej prośbie o pobłogosławienie i koronację królowej wyrażonej nieco innymi niż wcześniejsza słowami⁷⁸.

⁷⁴ *Ordinatio caeremoniarum...*, s. 211–212; U. Borkowska, *Dynastia Jagiellonów...*, s. 254.

⁷⁵ AGAD, ASK, RK, sygn. 156, k. 91v–92; E. Głuszcz-Zwolińska, *Muzyka nadworna ostatnich Jagiellonów*, Kraków 1988, s. 79; A. Leszczyńska, op. cit., s. 94; por. K. Targosz, *Królewskie uroczystości weselne...*, s. 56.

⁷⁶ *Ordinatio caeremoniarum...*, s. 212.

⁷⁷ H.D. Wojtyska, *Papieżstwo–Polska 1548–1563. Dyplomacja*, Lublin 1977, s. 261.

⁷⁸ *Modus coronacionis...*, s. 306. W przywoływanym źródle następuje po tych słowach bardzo dokładny, zwłaszcza w przekazaniu treści wypowiedzi poszczególnych uczestników,

Te dwie instrukcje – zwracające szczególną uwagę na inne z aspektów uroczystości koronacyjnych królowych w pierwszej połowie XVI stulecia, stanowią dobre wzajemne uzupełnienie dla próby odtworzenia oprawy liturgicznej sakry polskich władczyń w tym okresie. *Ordo* z 1512 r., choć wpisane nie do ksiąg liturgicznych, a do Metryki Koronnej, skupia się bowiem przede wszystkim na wiernym oddaniu teksów modlitw i benedykcji i wszelkich formuł wypowiedzianych przez arcybiskupa dokonującego koronacji, w mniejszym stopniu opisując gesty i zewnętrzne okoliczności tego aktu. Te z kolei z dużą szczegółowością przekazuje *Modus coronacionis* z 1550 r., który skupiając się na gestach i postawach, zupełnie niemal pomija warstwę słowną tych rytów. Gdyby odwołać się do niezwykle trafnego określenia królewskiej koronacji użytego przez Aleksandra Gieysztora – „spektakl i liturgia”, to te nie do końca standardowe *ordines* z pierwszej połowy XVI stulecia pozwalają na przybliżenie obu tych niezwykle istotnych, tworzących nierozdzielną całość elementów i wymiarów kościelnej sakry królowej. Nieobecność w porządku koronacji królowej obrzędów pozaliturgicznych, rozbudowanych, pięknych i spektakularnych w koronacji króla, wcale nie przesądzała, jak się okazuje, o okazałości i doniosłości tej kościelnej celebry. Oprawa liturgiczna koronacji polskich królowych w pierwszej połowie XVI w., podkreślająca wyjątkowość *sacrum* obrzędu koronacyjnego – bogata w wywodzące się z długiej europejskiej tradycji, rytualne gesty, czynności i słowa, wsparta piękną wizualną dekoracją świątyni, skrzącą się złotem i uszlachetnioną purpurą, podkreślona bogactwem paramentów i naczyń liturgicznych oraz przepychem i odświętnością szat liturgicznych, bez wątpienia spełniała swą nie tylko religijną, ale także prestiżową i propagandową rolę.

Summary

Liturgical Setting of Queens' Coronations in Poland in the First Half of the 16th Century in the Light of *ordines coronandi* of Barbara Zápolya (1512) and Barbara Radziwill (1550)

Ritus et ceremoniae – rituals and ceremonies, which from the 15th century onwards have been synonymous in Europe with liturgy, very accurately define the essence of

opis hołdu lennego, który w imieniu księcia pruskiego Albrechta Hohenzollerna został złożony przez jego wysłanników na rynku krakowskim 9 grudnia 1550 r. (*Modus coronacionis...*, s. 306–307).

a royal anointing ceremonial not only in regard to a monarch, but also to his wife. A sacred consecration of a king's spouse, even though a queen did not receive any power with it, gave her a sacral consolidation of her position and a distinctive legitimacy. Liturgical settings for the coronations of Polish queens is known only in broad outline from a formula preserved in the 14th century codification of the Cracow Chapter, which had used a Roman formula as its prototype, as well as from a coronation formula prepared specifically for Polish conditions on the basis of a Bohemian *ordo* for Elisabeth of Austria, crowned in 1454. Issue with sources from the first half of the 16th century presents itself quite differently for none of the two known at that time formulas or instructions for queens' coronations derives, unlike their predecessors, from liturgical books, which were preserved in the sources of a "secular" provenance. Out of the four Polish queens crowned in this period – two wives of Sigismund I the Old: Barbara Zápolya and Bona Sforza, and two out of three wives of Sigismund II Augustus: Elisabeth of Austria and Barbara Radziwiłł – only two Barbaras had these specifically prepared coronation formulas. Both instructions have remained so far outside of scholars' interests. These two instructions – drawing a particular attention to other aspects of coronation ceremonies – constitute a good mutual addition to an attempt of recreating settings for the liturgical anointing of Polish female rulers at that time. The *ordo* from 1512, even though written down not to the liturgical books, but to the Crown Metrics, focuses primarily on an accurate rendition of the texts of prayers and benediction, and all types of formulas voiced by the archbishop at the enthronement, but to a lesser extent on describing gestures and external circumstances of this act. The latter were presented, on the other hand, with great detail in *Modus coronacionis* from 1550, which focuses on gestures and demeanour, and almost thoroughly neglects the verbal surface of these rites. It seems that the lack of non-liturgical rituals at the queen's coronation – but so elaborate, beautiful and spectacular at the king's coronation – by no means predetermined the grandeur and significance of this church celebration. The liturgical setting of the coronations of Polish queens in the first half of the 16th century, which emphasised the uniqueness of *sacrum* in the coronation rite – rich in ritualised gestures, activities and words deriving from a long, European tradition, supported by a beautiful visual decoration of churches, sparkling with gold and dignified with crimson colour, highlighted by the wealth of paraments and liturgical vessels as well as the splendour and celebratory nature of liturgical vestments, undoubtedly fulfilled not only its religious, but also prestigious and propagandistic role.

SŁAWOMIR KOŚCIELAK
Uniwersytet Gdański, Gdańsk

Zakonnicy jako wsparcie dla duszpasterstwa diecezjalnego w parafiach archidiekanatu pomorskiego i kamińskiego (na tzw. Kaszubach) w XVII–XVIII w. Zarys problemu

Uwagi wstępne

O katolickim duchowieństwie diecezjalnym zaangażowanym w pracę duszpasterską na Pomorzu Wschodnim, a w szczególności na terenie archidiekanatu pomorskiego, stanowiącego północną część diecezji kujawsko-pomorskiej i zarazem znaczną część województwa pomorskiego w Prusach Królewskich, wiemy już stosunkowo dużo, zwłaszcza w odniesieniu do wieku XVIII. Przyczyniły się do tego m.in. prace Tomasza Nowickiego¹, uzupełnione uwagami Krzysztofa Rafała Prokopa². Funkcjonowanie struktury parafialnej w zakresie ogólnym, administracyjno-duszpasterskim, bardzo dobrze przybliżyło natomiast opracowanie ks. Władysława Szulista, *Przeszość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej do 1772 r.*³. Warto po-

¹ T. Nowicki, *Słownik biograficzny rządców parafii archidiekanatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003; idem, *Plebani archidiekanatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2008.

² K.R. Prokop, *O prozopografii duchowieństwa parafialnego Pomorza Nadwiślańskiego w dobie saskiej i stanisławowskiej*, „Zapiski Historyczne”, T. LXX: 2005, z. 4, s. 127–139.

³ W. Szulist, *Przeszość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej do 1772 roku*, t. 1, Pelplin 2000. Cenne są również opracowania ogólne w tym zakresie: S. Litaka, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, Lublin 2004 oraz B. Szadego, *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin 2010 wraz z internetowym rozwinięciem tego zagadnienia w „Atlas Fontium”: *Religie i wyznania w Koronie w II połowie XVIII wieku*.

nadto wspomnieć jeszcze o pracach ks. Zdzisława Kropidłowskiego⁴, Agnieszki Witczak⁵ oraz ks. Witolda Kujawskiego⁶, które do tego obrazu wniosły szereg uzupełnień, np. odnośnie do wyposażenia parafii/kościół oraz aspektów kanoniczno-prawnych. Znacznie gorzej przedstawia się natomiast nasza wiedza na temat struktur zakonnych na tym obszarze, rozproszona pomiędzy liczne jednostkowe monografie⁷. Brakuje próby usystematyzowania naszej wiedzy w odniesieniu do składów konwentualnych, stopnia ich przygotowania do pracy formacyjnej i duszpasterskiej, problemów z wykorzystaniem ekonomicznego zaplecza, infrastruktury klasztornej, powiązań poziomych i pionowych w strukturze poszczególnych zakonów i wreszcie – brak rozeznania co do współpracy pomiędzy poszczególnymi zakonami/klasztorami a klerem die-

⁴ Z. Kropidłowski, *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii, duchowieństwa i służby kościelnej dekanatu puckiego w okresie staropolskim*, Gdańsk 2007.

⁵ A. Witczak, *Działalność konsystorza pomorskiego i gdańskiego w sprawach małżeńskich w latach 1733–1734*, Gdańsk 2007.

⁶ W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiaconat pomorski*, Włocławek 2015.

⁷ W praktyce dla każdego z istniejących na obszarze ówczesnego województwa pomorskiego klasztorów i domów zakonnych (także gdyby rozszerzyć ten obszar o leżącą na południe od niego Krajnę) można wskazać stosunkowo obszerną, starszą i nowszą literaturę przedmiotu o zróżnicowanej wartości merytorycznej i zakresie tematycznym. Większości tych ośrodków życia monastycznego brakuje jednak porządkujących wiedzę i podsumowujących dyskusję nowoczesnych syntez. Do napisania takiej syntezy w odniesieniu do Kartuzji dążył swego czasu ks. Paweł Czaplewski, jednak dzieła nie dokończył. Zob. P. Czaplewski, *Kartuzja kaszubska*, Gdańsk 1966. W odniesieniu do Kartuzji warto zwrócić jeszcze uwagę na opracowanie ks. K. Raepke, *Kościół dawnej Kartuzji Kaszubskiej w Kartuzach*, Wejherowo 1992, częściowo skupione na dziejach zakonnych tego ośrodka religijnego. Również stosunkowo dobrze opracowane domy jezuickie z tego obszaru nie doczekały się – poza artykułami i opracowaniami przyczynkarskimi bądź zbiorami materiałów pokonferencyjnych – komplementarnych studiów. Wyjątkiem w tym przypadku jest monografia piszącego te słowa, zatytułowana *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk–Kraków 2003 (Gdańskie Towarzystwo Naukowe. Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych. Seria Monografii nr 108). W odniesieniu do dominikanów nosi taki ogólny charakter obszerny artykuł B. Możejko, D. Kaczor, B. Śliwiński, *Zarys dziejów klasztoru dominikańskiego w Gdańsku od średniowiecza do czasów nowożytnych (1226/1227–1835)*, w: *Archeologia Gdańska*, t. I, Gdańsk 2009, s. 137–214. Tymczasem dla obszaru znajdującego się poza regionem objętym niniejszym badaniem, ale w granicach dawnych Prus Królewskich i dla ocenianego niniejszym okresu nowożytnego, pojawiło się ostatnio kilka tego typu syntetyzujących monografii, np. ks. W. Zawadzki, *Dzieje klasztoru bernardyńskiego w Kadynach*, Elbląg 2015, idem, *Zakony w Pomezanii w XVII–XIX wieku*, Olsztyn–Elbląg 2013 czy też Ł. Myszką, *Dominikanie w Toruniu od XVI do XIX wieku: katolicki zakon w protestanckim mieście*, Kraków 2015 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, t. 15).

cezjalnym⁸. Zakony działające w okresie potrydenckim, i to zarówno te nowego, jak i starego typu, aktywnie – jak się okazuje – włączały się do pracy duszpasterskiej na rzecz lokalnych społeczności, prowadziły misje w terenie, zarówno doraźne misje ludowe, jak i stałe kapelanie. Wielu zakonników stawało się w parafiach wiejskich komendariuszami i wikarymi, rzadziej – pełnoprawnymi proboszczami. Niestety, stan zakonnych archiwaliów zachowanych do naszych czasów – poza pewnymi wyjątkami – jest wysoce niezadowolający. Spuścizna niektórych klasztorów uległa znaczącemu rozproszeniu i zdarza się, że w gestii centralnych archiwów poszczególnych zakonów pozostały obecnie jedynie mało wartościowe strzępy dawnych zasobów⁹. A zatem aby udokumentować aktywność kleru zakonnego we wspieraniu struktur parafialnych, należałoby obecnie sięgnąć do wpisów metrykalnych, rozproszonych po wielu księgach parafialnych w wielu archiwach z tego typu spuścizną archiwalną. Ustalenie takich wpisów jest wyjątkowo trudnym i żmudnym przedsięwzięciem, dlatego też w niniejszym opracowaniu przedstawiono w tym zakresie jedynie wyniki wrywkowych badań sondażowych. Wykorzystano natomiast przede wszystkim informacje płynące z dotychczas opublikowanej literatury przedmiotu, w tym zwłaszcza z publikowanych już materiałów źródłowych. Sięgnięto jednak również po materiały rękopiśmienne, w tym mało wciąż znane i nieczęsto cytowane w historiografii dzieło Jana Got-

⁸ Należy zwrócić uwagę na nowatorski w tym względzie artykuł autorstwa Rafała Kubickiego, odnoszący się do podobnego obszaru, jednak odnośnie do okresu średniowiecza (po początek XVI w.): R. Kubicki, *Uwagi na temat roli zakonów mendykanckich w duszpasterstwie na terenach wiejskich państwa zakonu krzyżackiego w Prusach*, „*Studia Historica Gedanensia*”, T. VII: 2016; *Z Bogiem i przeciwko Bogu*, red. S. Kościelak, s. 17–37.

⁹ Przykładem takiego klasztoru z obszaru archidiaconatu pomorskiego jest chociażby szpital i dom zakonny bonifratrów ze Starych Szkotów pod Gdańskiem. W archiwum centralnym tego zakonu w Krakowie nie ma ani jednej teczki aktowej, która dokumentowałaby jego dzieje. Brak takich jednostek archiwalnych także w diecezjalnych archiwach kościelnych w Oliwie, Pelplinie i Włocławku. W Archiwum Państwowym w Gdańsku można znaleźć pojedyncze bonifraterskie dokumenty w zbiorach typu *Silva rerum*, zawartych obecnie w podzespole akt Gdańska, *Zbiór Rękopisów*. Niewiele lepiej rzecz się przedstawia z dawnym klasztorem Karmelitów w Gdańsku. W Archiwum OO. Karmelitów w Krakowie znajduje się obecnie zaledwie jedna teczka aktowa bezpośrednio dotycząca tego domu, zawierająca garść wyciągów sądowych w sprawach karmelitów gdańskich z lat 1699–1742 (MS 284/A 172) i nic poza tym. Porównując te prawdziwe resztówki ze spuścizną aktową domów zakonnych Towarzystwa Jezusowego z tego obszaru, tę ostatnią można uznać za obszerną i zróżnicowaną. Dzięki działalności XVIII-wiecznego dziejopisa, Georga Schwengla to samo można powiedzieć o zachowanych dokumentach i ich odpisach dotyczących dziejów kaszubskiej Kartuzji.

fryda Borka *Echo Sepulchralis*¹⁰ oraz noszące podobny charakter, wydane przed około 100 laty drukiem opracowanie przeora Kartuzji, Georga Schwengla¹¹. Dla pełnego i kompletnego opracowania tak postawionego zagadnienia niezbędne będzie również w przyszłości staranne przeanalizowanie akt wizytacyjnych¹² oraz konsystorskich¹³, zdeponowanych obecnie w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie.

Wyjaśnienia wymaga użyty w tytule termin „na Kaszubach”. Dla XVII i XVIII w. jest to pojęcie nad wyraz umowne, o którego kształt, zakres, znaczenie spierały się w przeszłości całe rzesze badaczy, etnografów i etnologów, językoznawców i antropologów kultury oraz historyków z Gerardem Labudą na czele¹⁴. W niniejszej pracy, nie wchodząc w kształt owej uczonej dyskusji, zastosowano natomiast odwołanie do nazwy, którą w swoich dokumentach zaprowadzili zaangażowani w duszpasterską akcję na tym terenie jezuici – *Cassubiensis Missio*. Ową „Misję na Kaszubach” jezuici pojmowali bardzo

¹⁰ Archiwum Diecezjalne w Pelplinie [dalej: ADP], Varia 8 (cz. I), Varia 9 (cz. II) – *Echo Sepulchralis sive epitaphia, inscriptiones ac monumenta varia Prussiae illique adjacentiarum provinciarum ex parietibus, vexilibus et lapidibus sepulchralibus in diversis ecclesiis reperibilibus descripta cum adjuncta introductione historica in notitiam urbium, pagorum ac statu ecclesiarum unde illa collecta et desumpta multo studio et labore A.R.D. Joannis Bork, parochii Borzyszkoviensis et Breznensis collecta Anno Domini 1765* [dalej: Bork]. Dzieło to obecnie jest przygotowywane do wydania drukowanego. Odczytania łacińskiego rękopisu i przetłumaczenia go na język polski podjął się ks. dr Mieczysław Józefczyk z elbląskiego środowiska naukowego. Zadaniem piszącego te słowa jest natomiast opracowanie tekstu pod względem naukowym i sporządzenie objaśnień.

¹¹ G. Schwengel, *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae apparatus pauper subsidia literaria poscens a viris bonis et doctis collectus ad interim a Georgio Schwengel Carthusiae priore 1749*, ed. B. Czapla, Fontes TNT, T. 16–19: 1912–1915.

¹² ADP, *Wizytacje generalne archidiecezji pomorskiej*: Gedanensia 1a i 1b (1583–1598), 11 (1649), 20a i 20b (1687–1687), 24 (1701–1702), 25 (1702), 26 (1720–1711), 40 (1728–1729), 56 (1746), 61–62, 63a i 63b (1765–1766), 70–72 (1780–1782).

¹³ ADP, *Acta Consistorii Generalis Gedanensis* z lat 1589–1803 oraz *Protocolla Consistorii Gedanensis* z lat 1700–1800 Gedanensia 2–10, 12–19, 21–23, 31–38, 41–55, 57–60, 64–66, 74–76.

¹⁴ Zob. m.in. G. Labuda, *Historia Kaszubów w dziejach Pomorza*, t. 1, *Czasy średniowieczne*, Gdańsk 2006, s. 46–47. W ujęciu tegoż badacza, oprócz wyżej wymienionych regionów, do obszaru Kaszub należałoby jeszcze doliczyć dwa regiony „nadmorskie”, Pobrzeże Szczecińsko-Kamińsko-Kołobrzeskie wraz z wyspą Wolin oraz Pobrzeże Koszalińsko-Sławińsko-Słupskie. Z wielu powodów, chociażby tego przede wszystkim, że znajdując się poza granicami Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz wpływów Kościoła rzymskokatolickiego (co było ze sobą powiązane), nie mogły być te dwa obszary objęte katolicką misją zakonną, nie uwzględnia się tych terenów w niniejszym opracowaniu.

szeroko, wskazując w swoich sprawozdaniach i rejestrach, że uczestniczyły w niej domy zakonne w Gdańsku (Starych Szkotach), Chojnicach i Bydgoszczy, a piszący te słowa mógłby jeszcze dorzucić do tej listy kolegia (rezydencje) w Wałczu, Grudziądzu, a nawet w Braniewie. A zatem tak pojęte Kaszuby byłyby całą zachodnią częścią Prus Królewskich, położoną na zachód od Wisły i pokrywałyby się z ówczesnym województwem pomorskim, ale obejmowałyby także częściowo obszar Krajny, ziemi na północ od linii Noteci, zwłaszcza zaś pogranicze dawnego państwa zakonnego/Prus Królewskich. Region ten jest dzisiaj z grubsza określany mianem Pomorza Gdańskiego lub nawet szerzej – Nadwiślańskiego. Ponieważ jest to obszar bardzo rozległy, na którym funkcjonowało kilkadziesiąt klasztorów i kilkaset parafii, niniejsze opracowanie nie rości sobie pretensji do komplementarnego opracowania niniejszego zagadnienia, a jedynie do zasygnalizowania konieczności podjęcia bardzo gruntownych badań podstawowych w tym zakresie.

Modelowa misja „na Kaszubach” – jezuicka *Cassubiensis Missio* – zarys problemu

Na temat jezuickiej *misji na Kaszubach (Cassubiensis Missionis)* istnieje jak dotąd tylko mała, enigmatyczna notka w *Encyklopedii wiedzy o jezuitach*, wskazująca, że była ona prowadzona z wyżej wymienionych kilku jezuickich ośrodków równocześnie, bez nawet bliższego określenia daty jej istnienia¹⁵. Nigdy nie była ona traktowana jako podmiotowe, osobno wymieniane przedsięwzięcie tego zakonu, stąd nigdy nie wyliczano jej samodzielnie pod tą nazwą w katalogach „krótkich” (*catalogi breves*), tzw. historiach (*historiae*) i *litterae annuae*, czyli sprawozdaniach zakonu¹⁶. Być może zaważył fakt, że była traktowana jako zadanie „personalne”, elastycznie przesuwane, na miarę potrzeb: z ośrodka do ośrodka. Po raz pierwszy użyto tego określenia już około 1639/1640 r. w odniesieniu do Kolegium Braniewskiego, stwierdzając, że dom ten wysyła swoich zakonników z misją pracy duszpasterskiej na obszar „z tamtej strony Gdańska” – aż po granice Księstwa Pomorskiego (*Missio Casubistica Gedanum ultra usque Pomeraniae fines instituta*)¹⁷. Jezui

¹⁵ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ przy współpr. zesp. jezuitów, Kraków 1996, s. 272.

¹⁶ Zob. *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*, t. 1: *Polonia*, opr. A.P. Bieś SJ, L. Grzebień SJ, M. Inglot SJ, Kraków 2002 (*Źródła do dziejów kultury. Inwentarze i Katalogi*, nr 1), s. 76–158.

¹⁷ *Archivum Romanum Societatis Jesu* [dalej: ARSJ], Lith. 38, f. 367, 368. Zob. też S. Kościelak, *Kolegium Braniewskie w relacjach z domami Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezu-*

z Kolegium Gdańskiego w Starych Szkotach prowadzili szereg działań na terenie tak rozumianych Kaszub zarówno przez stałe stacje misyjne, misje krótkoterminowe, jak i doraźne, tzw. ludowe. Najdłużej działającą gdańską stacją misyjną na Kaszubach była ta związana z posiadłością kolegium w Czapielsku. Dysponując kluczem czapielskim od 1617 r., dopiero w 1688 r. jezuita wybudowali (odbudowali) tu kaplicę, a po 1727 r. zaprowadzili tu stałą obecność brata zakonnego i wspierającego go kapłana-misjonarza. Misja ta przetrwała do rozbiorów (1772) i kasaty zakonu w 1773 r.¹⁸ W połowie XVII w. jezuita gdańscy stworzyli kilka trwających po kilka lat misji-efemeryd, zapewne związanych też z lokalnym duszpasterstwem, w takich pomorskich miejscowościach, jak Gniew (1642–1644), Mirachowo (1641–1650), Osiek (1649–1650), Puck i Żarnowiec (1656–1660). W połowie XVIII w. działali natomiast przez około rok (1753/1754) w Przywidzu¹⁹. Podobny charakter miały misje dworskie, w większości przypadków wiemy tylko, kiedy się odbywały i u kogo, rzadziej – gdzie. Samuelowi Konarskiemu, wojewodzie pomorskiemu, jezuita usługiwali w ten sposób około 1626 r. w Skarszewach, podczas wykonywania przezeń obowiązków urzędowych²⁰. Podobną kapelanię stworzono w 1656 r. u boku wojewody malborskiego, Jakuba Wejhera, jednak nie wiadomo gdzie²¹. Ta sama sytuacja wojenna, ale w roku dyspozycyjnym 1659/1660 ulokowała trzech misjonarzy dworskich ze Starych Szkotów/Gdańska na dworach podkomorzego chełmińskiego Ignacego Bąkowskiego oraz podkanclerzego koronnego Bogusława Leszczyńskiego²². W latach 1712–1714 Marcin Szarff był kapelanem wojewody chełmińskiego i krajczego koronnego Tomasza Działyńskiego²³. W 1753/1754 r. z podobną misją bawił na dworze Skórczewskich jezuita Konstanty Wysocki²⁴ i tylko dzięki innym źródłom wiemy, że było to m.in. w (Starych) Polaszkach w dekanacie tczewskim i mogło trwać aż do kasaty Towarzystwa Jezusowego²⁵.

sowego w Prusach Królewskich w XVI–XVIII wieku, w: *Cor Dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 231.

¹⁸ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 245.

¹⁹ Ibidem, s. 246–249.

²⁰ Ibidem, s. 254.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ W. Szulist, op. cit., s. 161. W. Szulist powoływał się na opracowanie ks. J. Fankidejskiego, *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej podług urzędowych akt kościelnych*, Pelplin 1880, s. 252, jednak wiadomość ta pochodzi najprawdopodobniej

Z misjami ludowymi (trwającymi po dwa tygodnie rekolekcjami) jezuici docierali natomiast do takich „kaszubskich” (pomorskich!) miejscowości, jak Zblewo, Godziszewo, Kłodawa, Miłobądz, Tczew²⁶. W podobny sposób działali jezuici z Chojnic i Bydgoszczy, z tym że ich stałe misje długoterminowe nie odgrywały tak wielkiej roli, jak te w przypadku Gdańska/Starych Szkotów. Jezuici bydgoscy, których rezydencja powstała w 1617 r. (od 1647 r. przekształcona w kolegium), mieli takie punkty akcji misyjnej przede wszystkim na Kujawach (w swoich posiadłościach Płonkowo i Pęchowo), Wielkopolsce (Margonin) czy też w Chełmnie, po drugiej stronie Wisły. W drugiej ćwierci XVII w. docierali jednakże też do Koronowa na pograniczu Prus Królewskich i Krajny, a od 1680 r. aż po 1772 r. wyprawiali się z posługą „na Kaszuby”, m.in. do Gostycyna w powiecie tucholskim, tuż przy granicy z Krajną. W XVIII w., zwłaszcza w jego drugiej połowie, na teren tych tzw. Kaszub wysyłano z Bydgoszczy co roku do pracy po dwóch zakonników²⁷. Można domyślać się, że były to bardziej misje dworskie bądź ludowe, w mniejszym stopniu klasyczne, stałe stacje misyjne.

Analizując biogramy co bardziej zasłużonych dla dziejów swego zakonu jezuitów, opublikowane w *Encyklopedii wiedzy o jezuitach*, i konfrontując je z danymi z dostępnej literatury przedmiotu, można wskazać co najmniej kilkanaście nazwisk osób zaangażowanych w misję kaszubską, nie zawsze jednak z możliwym do ustalenia przyporządkowaniem do konkretnego domu zakonnego (czasowo oddelegowanych do pracy w terenie).

I tak Antoni Blaschke spędził rok na Kaszubach – 1735/1736 – tuż po tym, jak pracował na probostwie NMP, przy Kaplicy Królewskiej w Gdańsku²⁸. Z kolei Józef Broszkowski przybył pracować do kolegium w Starych Szkotach (jako m.in. kaznodzieja polski poranny) po rocznym pobycie na Kaszubach w roku dyspozycyjnym 1749/1750²⁹. Z Bydgoszczą powiązani byli: Wawrzyniec Szmít (Schmidt), Ludwik Żernicki, misjonarze w latach 1751–1760³⁰ oraz Michał Wawrzyniec Czechowicz i Jakub Pałubicki (mis-

z dzieła Jana Gotfryda Borka – ADP, Bork, cz. II, s. 451. Z kolei ks. W. Kujawski, op. cit., s. 305, powołuje się na akta wizytacji z 1765–1766.

²⁶ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 251–252.

²⁷ M. Pawlak, *Kolegium Jezuickie w Bydgoszczy (1619–1780)*, „Kronika Bydgoska”, T. XXX: 2009, s. 59–60. S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. IV, cz. 3, Kraków 1905, s. 1170, sądził, że organizowane z Bydgoszczy misje *per Cassubiam* zainaugurowano dopiero w 1750 r.

²⁸ S. Kościelak, *Skład osobowy Kolegium Gdańskiego OO. Jezuitów (XVI–XVIII wiek)*, Gdańsk 2005, s. 21. Por. EWJ, s. 49.

²⁹ S. Kościelak, *Skład...*, s. 25. Por. EWJ, s. 69.

³⁰ M. Pawlak, op. cit., s. 60. Por. EWJ, s. 605, 799. Blaschkego liczono jednakże w skład rezydencji chojnickiej. Zob. ARSJ, Pol. 46, f. 186v.

jonarze na Kaszubach w latach 1761–1773)³¹. Z Chojnic czynili to np. Kazimierz Potocki, misjonarz na Kaszubach w latach 1718–1721 i 1724–1726³², Jerzy Keychel³³, wysłany tu w latach 1722–1725, Józef Antoni Reiff – 1729–1732³⁴, a wreszcie też Jakub Jan Michael, czynny na Kaszubach w latach 1732–1743³⁵. Ten ostatni, używany tamże do różnych rodzajów posługi misyjnej, m.in. jako misjonarz dworski, w zachowanym do naszych czasów liście z 11 sierpnia 1734 r. (wysłanym z Chojnic), adresowanym do generała zakonu, Franciszka Retza, upraszał, aby go odwołać z kapelanii dworskiej i skierować do „prawdziwej” pracy misyjnej na Kaszubach³⁶. Niewiadome było przyporządkowanie do domu zakonnego Jana Ignacego Bartscha, misjonarza na Kaszubach w latach 1761–1764³⁷, Jana Ceranke, czynnego na Kaszubach w latach 1767–1769³⁸, Michała Franciszka Jarockiego – 1729–1730 (przybywającego tu po pracy w rezydencji waleckiej³⁹, a także Jana Trebbelsa – 1745–1746⁴⁰.

Tabela 1. Misja na Kaszubach w świetle *Encyklopedii wiedzy o jezuitach* oraz katalogów "krótkich" z ARSJ – w układzie chronologicznym.

Nazwisko misjonarza	Lata pracy	Ewentualne przyporządkowanie
Potocki Kazimierz	1718–1721, 1724–1726	Chojnice
Keychel Jerzy	1722–1725	Chojnice
Jarocki Michał	1729–1730	Chojnice
Reiff Józef Antoni	1729–1732	Chojnice
Michael Jakub Jan	1732–1743	Chojnice
Błaszke Antoni	1735–1736	Chojnice

³¹ M. Pawlak, op. cit., s. 60. Por. EWJ, s. 109. Pałubicki raczej jednak tylko w latach 1770–1773.

³² EWJ, s. 533.

³³ Ibidem, s. 276.

³⁴ W. Zawadzki, *Zakony w Pomezaniu...*, s. 260. Por. EWJ, s. 565.

³⁵ EWJ, s. 419.

³⁶ *Polonica*, t. 1, op. cit., s. 312.

³⁷ EWJ, s. 30. W świetle katalogów "krótkich" również był on przypisany kolegium w Bydgoszczy.

³⁸ Ibidem, s. 85. W świetle katalogów "krótkich" również był on przypisany kolegium w Bydgoszczy.

³⁹ Ibidem, s. 241. W tym czasie był jednak w Chojnicach. ARSJ, Pol. 46, f. 130.

⁴⁰ Ibidem, s. 699. EWJ, s. 699. Trebbelsa przypisywano także Chojnicom. Zob. ARSJ, Pol. 46, f. 308v.

Trebbels Jan	1745–1746	Chojnice
Broszkowski Józef	1749–1750	Bydgoszcz
Szmit (Schmidt) Wawrzyniec	1751–1760	Bydgoszcz
Żernicki Ludwik	1751–1760	Bydgoszcz
Czechowicz Michał Wawrzyniec	1761–1773	Bydgoszcz
Bartsch Jan Ignacy	1761–1764	Bydgoszcz
Ceranke Jan	1767–1769	Bydgoszcz
Pałubicki Jakub	1770–1773	Bydgoszcz

Zakres i zasięg jezuickiej misji „na Kaszubach” musiał być jednakże znacznie szerszy aniżeli ten zarysowany w powyższej tabeli. Przekonuje o tym specyficzny rodzaj źródeł, jakim są tzw. *Approbationes* – pozwolenia na prowadzenie działalności duszpasterskiej, np. słuchanie spowiedzi, odprawianie mszy, wystawiane księżom zakonnym przez stosowne władze diecezjalne. Można się domyślać, że w okresie potrydenckim, w XVII–XVIII w., wydawano je mniej lub bardziej systematycznie, prawdopodobnie jednak rok po roku. Inną sprawą było natomiast, czy w kuriach biskupich lub w urzędach stosownych archidiaconów i oficjałów sporządzano kopię/rejestr takich pozwoleń *ad acta*. Do naszych czasów szczątkowo i zupełnie przypadkowo zachował się rejestr takich *Approbationes*, sporządzony w imieniu Floriana Falcka, oficjała gdańskiego i pomorskiego w latach 1642–1646 i 1647–1655. W 1657 r. Falck został ekskomunikowany przez ówczesnego biskupa sufragana pomorskiego, Stanisława Świąteczkiego⁴¹. Ponieważ zmarł (1661) w stanie wykluczenia z Kościoła rzymskokatolickiego i z tego powodu pochowany został w luterańskim kościele Świętych Aniołów pod Gdańskiem, cała spuścizna aktowa, jaką przy nim znaleziono, trafiła w ręce protestantów i potem wpisano ją do jednego z tzw. *silva rerum*, sporządzonego przez gdańskiego bibliofila i historyka, Valentina Schlieffa⁴². W ten sposób przetrwała garść takich pozwoleń wydanych przez Falcka w latach 40. XVII w. W jednym tylko roku, 1643, wymieniono tu z imienia i nazwiska 19 jezuitów, w większości przypisanych do kolegium w Starych Szkotach, ale także do domów tego zakonu w Chojnicach i Grudziądzu. Pięciu z nich otrzymało zgodę na pracę

⁴¹ S. Kościelak, *Sprawa ekskomunikowania Floriana Falcka, oficjała i proboszcza gdańskiego z połowy XVII w.*, „Rocznik Gdański”, T. LXIX–LXX: 2009–2010, s. 18.

⁴² *Ibidem*, s. 10.

w terenie, w tym dwóch ze Starych Szkotów, dwóch z Grudziądza i jeden z Chojnic. W tej liczbie dwóch skierowano (ogólnie) do dekanatu gniewskiego, dwóch – do starostwa mirachowskiego, a jednego – enigmatycznie – *pro missionibus*⁴³. Należy dodać, że wydane w tym samym czasie podobne *Approbationes* dla gdańskich dominikanów⁴⁴ oraz karmelitów⁴⁵ nie zawierały dyspozycji „w teren”.

Analizując zatem tak określony schemat funkcjonowania jezuickiej *Casubiensis Missionis* i porównując go z działaniami innych zakonów na tym samym terenie, można zauważyć kilka prawidłowości, które powtarzały się i były typowe dla różnych nurtów życia monastycznego.

Pierwszą, najbardziej oczywistą zasadą było prowadzenie duszpasterstwa we własnych posiadłościach. Oczywiście prowadzono je w pierwszej kolejności w miejscowościach z siedzibami klasztorów, domów zakonnych (tak jak jezuita w Starych Szkotach), w przypadku cystersów – w Oliwie, Pelplinie, Koronowie, paulinów – w Topolnie, bożogrobców w Sępólnie Krajeńskim⁴⁶. Ten aspekt, jako oczywisty i realizowany w naturalny sposób – *pro domo suo*, w niniejszym opracowaniu będzie całkowicie pominięty. Przejmowanie duszpasterstwa we własnym majątku z osobnym kościołem parafialnym lub filialnym, jak tego dowodzi przykład należących do jezuitów ze Starych Szkotów Giemlic, nie było już regułą⁴⁷, ale było również dość częste. Tak postępowali np. cystersi oliwscy w stosunku do swoich dóbr, prowadząc parafie w Matarni⁴⁸, Łęgowie⁴⁹, Mechowie⁵⁰, Rumi⁵¹, Starzynie⁵². Parafiami

⁴³ Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 300, s. 67–68.

⁴⁴ Ibidem, s. 87.

⁴⁵ Ibidem, s. 69–73.

⁴⁶ W. Szulist, op. cit., s. 181.

⁴⁷ Dość powiedzieć, że w należących do Kolegium Gdańskiego Giemlicach na Żuławach Steblewskich duszpasterstwo po dłuższym sporze oddano w ręce księży diecezjalnych. Zob. S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 245–246.

⁴⁸ A. Kobus, *Rządcy placówek duszpasterskich Archidiecezji Gdańskiej*, Gdańsk–Pelplin 2014, s. 85–86. Zob. także szerzej: L. Jażdżewski, *Posługa Iwa Rowedera w Matarni*, w: *Iwo Roweder (1699–1765). Życie dla Boga i dla bliźnich*, red. ks. G. Rafiński, Pelplin 2012, s. 57–61 oraz W. Kujawski, op. cit., s. 44–45.

⁴⁹ A. Kobus, op. cit., s. 130. Zob. także Z. Kropidłowski, *Iwo Roweder jako budowniczy kościoła i duszpasterz w Łęgowie*, w: *Iwo Roweder*, op. cit., s. 80–96; W. Kujawski, op. cit., s. 42–44.

⁵⁰ A. Kobus, op. cit., s. 137. Zob. także W. Kujawski, op. cit., s. 231–233.

⁵¹ A. Kobus, op. cit., s. 144–145; W. Kujawski, op. cit., s. 239–242. Zob. też ADP, Bork, cz. II, s. 504–505.

⁵² A. Kobus, op. cit., s. 164. Zob. także W. Kujawski, op. cit., s. 242–244.

w Nowej Cerkwi⁵³ koło Gniewa, a także w bliskich opactwu Pogódkach⁵⁴ zarządzali z kolei cystersi z Pelplina. Ten ostatni kościół parafialny – według Jana Gotfryda Borka i jego *Echo Sepulchralis* – mieli przejąć, dopiero egzekwując swoje prawo patronatu – około 1746 r.⁵⁵ Kartuzów z Kartuzji Kaszubskiej odnajdujemy w stanowiącym ich własność Grabowie Kartuskim (tę parafię sami zresztą w 1701 r. ufundowali)⁵⁶ oraz w Goręczynie, gdzie również dysponowali prawem patronatu, w tym ostatnim przypadku jednak nie zawsze przekładało się to na bezpośrednie zarządzanie tą parafią⁵⁷.

Druga prawidłowość, która zwraca uwagę, to wspomaganie duszpasterstwa w najbliższym sąsiedztwie danego domu zakonnego – kolegium, rezydencji, stacji misyjnej. W ten sposób jezuici gdańscy docierali np. do bliskich Starym Szkotom miejscowości, takich jak Kłodawa czy – ale tylko w bardzo wczesnej fazie istnienia podgdańskiego ośrodka – Święty Wojciech⁵⁸. Powiązane ze sobą były wspomniane wyżej misje w Mirachowie i Osieku, Pucku i Żarnowcu, być może obsługiwane przez tych samych zakonników z Towarzystwa Jezusowego. Z kolei w okresie tuż po kasacie kolegium w Starych Szkotach (czyli po 1780 r.) pojawiła się tendencja odwrotna – cała rzesza wspomagających duszpasterstwo w pojezuickim kościele św. Ignacego zakonników z Gdańska, przede wszystkim dominikanów i karmelitów, obecnych tu na przełomie XVIII i XIX w., gdy zabrakło już jezuickich, a potem nawet eksjezuickich kadr do pełnienia takich zadań. Szukając analogii pośród innych konwentów z obszaru Prus Królewskich (archidiakonatu pomorskiego), można by np. wskazać dominikanów tczewskich posługujących w kościele parafialnym w Kokoszkowach od 1653 r.⁵⁹ Ufundowaną w parafii Gruczno przez ksienię Magdalenę Mortęską kaplicę obsługiwali z kolei paulini z pobliskiego Topolna⁶⁰, a do Stanisławia, kaplicy w parafii Lubiszewo koło Tczewa, dojeżdżał w XVIII w. jako kapelan cysters z Pelplina⁶¹. Leżące

⁵³ T. Nowicki, op. cit., s. 263; W. Kujawski, op. cit., s. 79–82; Zob. też ADP, Bork, cz. I, s. 283.

⁵⁴ T. Nowicki, op. cit., s. 268. Zob. także W. Kujawski, op. cit., s. 300–304.

⁵⁵ ADP, Bork, cz. II, s. 412–413.

⁵⁶ W. Szulist, op. cit., s. 169.

⁵⁷ Ibidem, s. 168. Ok. 1765 r. był tu jednak proboszczem kartuz, Wojciech Nepomucen Rykowski. Zob. W. Kujawski, op. cit., 147–148.

⁵⁸ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 30.

⁵⁹ W. Szulist, op. cit., s. 164. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 491, a także W. Kujawski, op. cit., s. 288.

⁶⁰ W. Szulist, op. cit., s. 152.

⁶¹ Ibidem, s. 160.

obok Wejherowa Luzino intensywnie w drugiej połowie XVII w. wspomagali reformaci z wejherowskiego konwentu⁶². Warto jednak zauważyć, że duchowieństwo diecezjalne nie zawsze było zadowolone z bliskiego sąsiedztwa klasztoru. Podczas wizytacji kanonicznej z 1702 r. proboszcz wejherowski, Mateusz Praetorius, skarżył się, że miejscowi zakonnicy „odciągają [mu] wiernych od przychodzenia na nabożeństwa do kościoła parafialnego” – głosząc kazania w języku polskim w tych samych godzinach⁶³. Reasumując, i ten dział zakonnej aktywności należy uznać za dość oczywisty, wynikający z prostego pojmowania poczucia obowiązku wobec lokalnej społeczności, a rozumienie misyjności sprowadzający do obsługi sąsiednich kościołów, kaplic, filii, jeśli tylko takiego wsparcia wymagały. I tego zatem typu działalność zakonów nie będzie tutaj bliżej rozpatrywana.

Zakonnicy w posłudze parafialnej na Kaszubach

Najciekawszy aspekt zakonnej akcji misyjnej na szeroko pojętych Kaszubach stanowią te przypadki, gdy posługa działa się z dala od głównych siedzib poszczególnych konwentów, a nawet z dala od zakładanych przez nie stacji filialnych, misyjnych, w szeroko pojętym terenie. Jeszcze w odniesieniu do XVI w. Zdzisław Kropidłowski podawał przypadek pewnego dominikana z Gdańska, który pracował w okresie wojny Gdańska z Batorym (1576–1577) w Chwaszczynie⁶⁴. Warto również wskazać opisany przez Szulista (i przytoczony za Fankidejskim i opracowaniem *Diecezja Chełmińska*) przypadek pracy bliżej nieznanego cystersa oliwskiego w kaplicy należącej do rodu Jezierskich w Pucku⁶⁵, oczywiście być może nie do końca niezwykły, skoro tak wiele miejscowości w okolicy należało do tego bogatego opactwa. Z kolei Tomasz Nowicki wykazał w swoim słowniku rządców, że Bonifacy Gręca, karmelita z konwentu gdańskiego, tuż zanim został przeorem tego klasztoru (w 1799 r.), pełnił funkcję komendariusza w parafii w Niedamowie koło Kościerzyny⁶⁶.

Całą serię takich działań, nierzadko zaskakujących co do miejsc i nazw konwentów, można opisać dzięki cytowanemu już w niniejszym opracowaniu

⁶² G. Schwengel, op. cit., s. 230.

⁶³ Z. Kropidłowski, op. cit., s. 92. Mylnie jednak nazwano miejscowy konwent karmelitami.

⁶⁴ Ibidem, s. 203–204.

⁶⁵ W. Szulista, op. cit., s. 168.

⁶⁶ T. Nowicki, op. cit., s. 77.

dziełu Jana Godfryda Borka, *Echo Sepulchralis*⁶⁷, idącemu w parze z *Apparatus pauper ad historiam ecclesiasticam...* przeora Kartuzji, Georga Schwengla.

Zakonnych komendariuszy przyciągały zatem np. dwie parafie położone w samym sercu dzisiejszej Szwajcarii Kaszubskiej, wspomniane wyżej Goręczyno, a także Chmielno. To pierwsze, jakkolwiek leżało w kręgu zainteresowania kartuzów, którzy wzniesli tu nawet w 1639 r. własnym sumptem kościół parafialny, gościło według Borka całą serię takich osób, zwłaszcza w drugiej połowie XVII i na początku XVIII w. Dwukrotnie, w 1661 r. i po 1675 r., pracował w Goręczynie dominikanin o. Jacek Warszawski (Varsaviensis), trudno jednak wskazać, z jakiego konwentu tego zakonu pochodził⁶⁸. Równie dobrze mógł być to Gdańsk, jak i Tczew. Od 1679 do około 1681 r. do Goręczyna trafili – co jeszcze bardziej zaskakujące – dwaj kanonicy regularni laterańscy, Jan (Ludwik) Przeczkowski i Jan Mężyiński⁶⁹. Najbliższy klasztor tego zakonu znajdował się na Mazowszu, w Czerwińsku nad Wisłą, zatem trudno wytłumaczyć ich obecność tak daleko od własnego ośrodka, tym bardziej że chociaż z czasem zakon ten zajął się duszpasterstwem, to jednak do jego zadań należało przede wszystkim oficjum godzin kanonicznych, lektura i studium, posty oraz milczenie i pokuta⁷⁰. Kanonicy regularni na Lateranie dobrze nadawali się do pieczy nad szczególnymi miejscami kultu, np. sanktuariami. Obecność ich mogłaby tłumaczyć jakaś misja dworska, ale przecież Goręczyno podlegało kartuzom. W 1692 r. komendariuszami w Goręczynie byli doraźnie, przez kilka miesięcy dwaj kolejni zakonnicy, o. Cyryl, karmelita oraz o. Jan, dominikanin⁷¹. Można się domyślać, że obaj przybyli

⁶⁷ Generalnie ufając Borkowi co do wiarygodności zebranych przezeń danych, należy zauważyć, że – cytując innych autorów – zdarzało mu się popełnić omyłki. I tak np. idąc za wskazówką Kaspra Niesieckiego, uczynił on w 1663 r. znanego XVII-wiecznego benedyktyńskiego pisarza, Stanisława Szczygielskiego (Szczygielskiego), prepozytem tucholskim i to dokładnie w tym samym czasie, gdy ten, płodny zresztą historiograf zakonny, wydawał rok po roku książki w bliskim tyńieckiemu opactwu Krakowie. W rzeczywistości chodziło nie o Tucholę, ale o Tuchów koło Tarnowa, parafię/sanktuarium od średniowiecza prowadzone przez zakon benedyktynów. Zob. ADP, Bork, cz. II, s. 663; por. R. Witkowski, *Szczygielski Stanisław OSB*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 16–17. Zob. też K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. VIII, wyd. Jan Nepomucen Bobrowicz, Lipsk 1841, s. 320.

⁶⁸ ADP, Bork, cz. I, s. 224, 227. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 236. Ciekawe, że Schwengel daje Przeczkowskiemu imię Ludwik, Bork obstaje przy imieniu Jan i gotów jest nawet przyjąć, że byli to dwaj różni zakonnicy! (wydaje się to jednak nonsensem).

⁶⁹ ADP, Bork, cz. I, s. 229. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 237.

⁷⁰ M. Daniluk, *Kanonicy laterańscy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 586.

⁷¹ ADP, Bork, cz. I, s. 230. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 237.

tu z Gdańska. Wreszcie pod 1713 r., znowu krótko, bo na kilka miesięcy, Bork osadził w roli komendariusza w Goręczynie Teofila Bronka, dominikanina⁷². Do tej listy zakonników pracujących w Goręczynie, na podstawie dzieła Schwengla, można by doliczyć jeszcze pod 1674 r. dominikanina, o. Hilarego, chyba że miesza się on źródłowo z postacią wyżej wymienionego u Borka o. Jacka Warszawskiego⁷³. Za każdym razem nie wiadomo jednak, z jakiego ośrodka klasztorne, Gdańska, Tczewa, a może nawet Bydgoszczy w przypadku karmelitów – wspomniani zakonnicy się wywodzili.

Wymienieni wyżej dwaj kanonicy laterańscy, Przeczkowski i Mężyński, zanim trafili do Goręczyna, pracowali około dwa lata, między 1678 a 1680 r., w pobliskim Chmielnie⁷⁴. Jeszcze innym zakonnikiem wspomagającym tę właśnie parafię był o. Stanisław od św. Wojciecha Sowiński, karmelita gdański, który działał w Chmielnie od 1684 do 1687 r. Bork mógł nawet podać bardzo dokładną datę jego powrotu do klasztoru gdańskiego, 19 stycznia 1687 r.⁷⁵. Podług wiedzy Jana Gotfryda Borka, żadna inna parafia na Kaszubach, oprócz Chmielna i Goręczyna, nie przyciągała tak wielu zakonnych komendariuszy. Bork informował jeszcze też o karmelicie ściślejszej obserwacji, Ludwiku Gastwichu, komendariuszu w 1646 r. w nieodległej od tamtych dwóch miejscowości Stężycy⁷⁶. Z kolei w Kielnie, wsi na północ od Żukowa, pomiędzy 1663 a 1664 r. działał zakonnik z klasztoru dominikanów gdańskich, Rajmund Wilski⁷⁷.

Bork wspominał w swoim dziele ponadto o jezuitcie Stanisławie Ropelowskim, zmarłym w 1699 r. w Sandomierzu, który był – w bliżej jednak nieokreślonym czasie – misjonarzem apostolskim w Ugoszczy około Bytowa. Mógł trafić w ten rejon z domów tego zakonu w Wałczu lub Chojnicach. Pisząc o nim, Bork cytował źródło pośrednie, herbarz Kaspra Niesieckiego. Według tego XVIII-wiecznego jezuickiego genealoga, Ropelowski miał za-

⁷² ADP, Bork, cz. I, s. 238. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 238.

⁷³ G. Schwengel, op. cit., s. 236. Schwengel wymienia jednak osobno Jacka Warszawskiego, można więc założyć, że nie ma mowy o pomyłce.

⁷⁴ ADP, Bork, cz. I, s. 320. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 225, 320.

⁷⁵ ADP, Bork, cz. I, s. 323. Zob. G. Schwengel, op. cit., s. 225.

⁷⁶ ADP, Bork, cz. II, s. 613. Zob. też G. Schwengel, op. cit., s. 221. Najbardziej prawdopodobne jest, że przybywał z konwentu w Gdańsku, jednak dla porządku należy zauważyć, że klasztor gdański tego zakonu przyjął ściślejszą obserwację po 1648, a przed 1670 r. Zob. S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012, s. 145.

⁷⁷ ADP, Bork, cz. II, s. 7. Por. G. Schwengel, op. cit., s. 145.

paść w pamięć parafian z Ugoszczy (bardzo blisko położonej wioski Borzyszkowy, w której plebanem był autor *Echo Sepulchralis*) jako ofiarny kapłan, gotowy w każdej chwili nieść posługę potrzebującym i dlatego nawet w nocy śpiący w ubraniu⁷⁸. Natomiast opisany przez Borka proboszcz w Rajkowach koło Gniewa w latach 1738–1746, Andrzej Jankowski, był uprzednio misjonarzem św. Wincentego à Paulo, można się jednakże domyślać, że wystąpił z tego zgromadzenia, zanim objął rajkowską parafię⁷⁹. Takie sytuacje nie należały do wyjątków, czego przykładem był Andrzej Korsz, proboszcz w Gdańsku w latach 1712–1719, ale także – wcześniej pleban w Lęborku, a równolegle do Gdańska – rządcą w Miłobądku i Subkowach. Ze Zgromadzenia Misjonarzy wystąpił przed przejściem w szeregi duchowieństwa diecezjalnego, w 1698 roku⁸⁰.

Tabela 2. Zakonnicy w parafiach Pomorza Nadwiślańskiego wg Jana Godfryda Borka, *Echo Sepulchralis* (oraz Georga Schwengla, *Ad historiam ecclesiasticam apparatus pauper...*).

Parafia	Imię i nazwisko zakonnika	Zakon	Klasztor/dom zakonny	Lata posługi
Chmielno	Jan (Ludwik) Przeczkowski	kanonik regularny laterański	?	1678–1679
	Jan Mężyński	j.w.	?	1678–1679
	Stanisław od św. Wojciecha Sowiński	karmelita	Gdańsk	1684–1687
Goręczyno	Jacek Varsaviensis	dominikanin	?	1661
	Hilary*	dominikanin	?	1674
	Jacek Varsaviensis	dominikanin	?	po 1675
	Jan (Ludwik) Przeczkowski	Kanonik regularny laterański	?	1679–1680
	Jan Mężyński	j.w.	?	1680–1681

⁷⁸ ADP, Bork, cz. I, s. 115–116. Por. K. Niesiecki, *Herbarz*, t. VIII, s. 140. O Ropelowskim zob. też EWJ, s. 575.

⁷⁹ ADP, Bork, cz. II, s. 501. Zob. T. Nowicki, op. cit., s. 89.

⁸⁰ T. Nowicki, op. cit., s. 107. Zob. też S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku...*, s. 264.

Goręczyno	Cyryl	karmelita	?	1692
	Jan	dominikanin	?	1692
	Teofil Bronk	dominikanin	?	1713
Kielno	Rajmund Wilski	dominikanin	Gdańsk	1663–1664
Stężycza	Ludwik Gastwich	karmelita	?	1646

* Adnotacja wyłącznie na podstawie Georga Schwengla, *Ad historiam ecclesiasticam apparatus pauper...*

W opisywanych wyżej przypadkach zwraca uwagę czasami nawet dość intensywne wspomaganie niektórych parafii przez zakonników z zewnątrz. Na pomoc mogły liczyć – przynajmniej według Borka (Schwengla) – zwłaszcza Chmielno i Goręczyno. Ofiarne angażowali się w tę posługę – wspomagając szeroko pojętą jezuicką *Cassubiensis Missione* (o której XVIII-wieczni dziejopisowie mieli jednak cokolwiek blade pojęcie) – zakonnicy mendykanci, zwłaszcza dominikanie i karmelici z miejscowych konwentów. Pojawiali się jednak również mnisi z lokalnych opactw, w tym cystersi, czasami jednak przedstawiciele zakonów tak „egzotycznych” na tym terenie, jak kanonicy regularni na Lateranie. Niejasna natomiast póki co pozostaje kwestia, jakie powody sprawiały, że trafiali oni do takich parafii i dlaczego do niektórych częściej aniżeli do większości miejscowych ośrodków? Czy stały za tym zwiększone potrzeby duszpasterskie tych właśnie lokalnych społeczności? A może decydowały względy towarzyskie bądź powiązania o charakterze nieformalnym pomiędzy zakonami, księżmi, osobami świeckimi (np. osoby, konwenty zaproszone do tej posługi przez poszukujących zastępstwa lub wsparcia plebanów, zatroskanych o duszpasterstwo patronów miejsca – podczas epidemii, w wyniku zgonu lub wyjazdu plebana) lub formalnym (pozostawanie w tzw. konfraterni z takimi konwentami)? Być może była to także forma zarabkowania na potrzeby macierzystego klasztoru, niezbędna zwłaszcza z punktu widzenia zakonów mendykanckich. Ciekawym, jednak trudnym na razie do rozstrzygnięcia zapytaniem badawczym byłoby rozeznanie, na ile o tym wsparciu poinformowane były kurie poszczególnych biskupstw. Wciąż też nieznaną jest jeszcze skala tej pomocy, bo opisane tu przypadki bądź wynikają ze stosunkowo lepiej rozpoznanej w tym zakresie działalności Towarzystwa Jezusowego na tym terenie, bądź zostały odnotowane jeszcze w XVIII stuleciu przez lokalnych dziejopisów.

Należy podkreślić, że najpewniejszym sposobem pozyskania wiadomości o wsparciu płynącym dla struktur diecezjalnych ze strony duchowieństwa zakonnego mogłaby być systematyczna kwerenda w zachowanych z tego obszaru księgach metrykalnych. To oczywiście zadanie żmudne, które może dać jednak interesujące efekty. Podjęte na użytek niniejszego artykułu wyrywkowe kwerendy sondażowe świadczą przede wszystkim o rozmachu działań ze strony Towarzystwa Jezusowego w obszarach dla Prus Królewskich (Kaszub) pogranicznych – np. w październiku 1666 r. jezuita Marcin Faszczewski pomagał w chrzczeniu dzieci w parafii w Brusach, w zachodniej części tego regionu⁸¹. Przybył do Brus zapewne z Chojnic, czy jednak zrobił to w ramach jakiejś konkretnej misji, tego na razie nie wiadomo. W kwietniu 1709 r. w parafii w Gostycynie w powiecie tucholskim ówczesnego województwa pomorskiego działał inny jezuita, Stanisław Sadowski, czynny w tym czasie również w rezydencji w Chojnicach i zgodnie z przypisaną sobie funkcją wykładający wówczas teologię moralną i zarządzający tokiem nauczania, jako prefekt tamtejszych szkół⁸². Ten sam Sadowski przybył tu w kilkanaście lat później (1718–1719) i wówczas reprezentował Kolegium Bydgoskie⁸³. Przebadano również księgi metrykalne z Chmielna w środkowej części Kaszub, jednak na razie nie natrafiono na jakiegokolwiek nowe nazwiska zakonników, uzupełniające dane zaprezentowane przez Schwengla i Borka.

Podsumowanie

W prowadzenie duszpasterstwa na szeroko pojętym obszarze Kaszub – Pomorza Nadwiślańskiego w XVII–XVIII w. angażowali się zakonnicy z konwentów miejskich i opactw wiejskich zlokalizowanych na tym terenie, przede wszystkim zaś – w ramach tzw. *Cassubiensis Missionis* jezuici z liczy-nych na tym obszarze domów swego zakonu, kolegiów, rezydencji, stacji misyjnych. Szczególną rolę odegrały zwłaszcza ośrodki w Gdańsku/Starych Szkotach, Chojnicach i Bydgoszczy. Zakonnicy byli misjonarzami-kapelanami nie tylko w swoich posiadłościach oraz w miejscowościach sąsiadujących z własnymi siedzibami/majątkami, ale wyprawiali się także w szeroko pojęty teren, świadcząc pomoc duszpasterską zarówno na obszarach pogra-

⁸¹ ADP, Brusy, chrzty 1665–1702. O Faszczewskim niewiele wiadomo, poza tym, że urodził się w 1627, do zakonu wstąpił w 1647, a zmarł w 1679 r. Zob. EWJ, s. 820.

⁸² ADP, Gostycyn, chrzty 1670–1750, s. 35. Por. EWJ, s. 596.

⁸³ ADP. Gostycyn, chrzty 1670–1750, s. 61–63.

nicznych, jak i we wnętrzu regionu. Zwraca uwagę fakt, że mimo bliskości kaszubskiej Kartuzji szczególnie intensywnie taka pomoc była świadczona z odległych nawet klasztorów w takich centralnie położonych parafiach, jak Goręczyno, Chmielno, Stężycza. Stosunkowo dobrze rozpoznana działalność w tym zakresie Towarzystwa Jezusowego pokazuje zarówno różnorodność form, jak i intensywność kontaktów, inne zakony zdają się być zaangażowane w misję „na Kaszubach” w mniejszym stopniu, dorywczo. Zwraca jednak uwagę aktywność mendykantów, w tym karmelitów i dominikanów z Gdańska. Zdumienie budzi również obecność kanoników regularnych laterańskich, których najbliżej położone opactwo znajdowało się na Mazowszu (w Czerwińsku). Niniejszy artykuł stanowi jedynie wstępne rozeznanie tego zagadnienia, przeprowadzone na podstawie dostępnej literatury przedmiotu oraz prac lokalnych, XVIII-wiecznych dziejopisów, częściowo wydanych drukiem. Postulowana jest gruntowna kwerenda szczegółowa w jedynym dostępnym obecnie na masową skalę źródle z tej epoki, księgach metrykalnych. Zaprezentowane tu wyrywkowe badania sondażowe pokazują, że warto po nie sięgnąć.

Summary

Monks as a Support for Diocesan Pastoral Care in Parishes of the Pomeranian and Kamień Archdeaconry (in so Called Cassubia) in 17–18th CC. Outline of the Issue

In 17–18th CC. monks from local town's monasteries and rural abbeys were involved in pastoral care on the entire territory of Cassubia – East Pomerania. Especially Jesuits – as a part of the so called *Cassubiensis Missio* – specialized in such activity. The most important was a role of Jesuits' centres in Gdańsk/Stare Szkoty, Chojnice, Bydgoszcz. The monks were missionaries/chaplains not only in their properties and their neighbourhood but also in other, further located villages. Relatively well recognized activity of Society of Jesus shows both a diversity of forms and an intensity of contacts. Other orders seem to be involved in action in Cassubia to a lesser extent, temporarily. However, what draws an attention the activity of Cistercians and Mendicants, especially Carmelites and Dominicans from Gdańsk. The presence of Regular Canons of Lateran also arouses amazement because their the nearest abbey was located in Mazovia (Czerwińsk). The article provides only a preliminary understanding of the issue, based on the literature of subject and works of local historiographers from 18th century, partially released in print. A thorough source query is required in the only mass source material of that epoch, register books of parishes. A random research shows that it is worth reaching for it.

ANDRZEJ BUCZYŁO

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

Z ojca na syna. Rodzina Pierockich (Pirockich) z okolic Brześcia jako przykład dziedziczenia funkcji kapłańskich w Kościele unickim (XVII–XIX w.)

Powstały na synodzie w Brześciu w 1596 r. Kościół unicki przejął wiele wzorców z tradycji wschodniego (prawosławnego) chrześcijaństwa. Obok kwestii związanych z liturgią, dotyczyło to także codziennego funkcjonowania parafii i jego duchowieństwa. Jednym z najbardziej widocznych wpływów tej tradycji było odrzucenie obowiązującego już wtedy w Kościele rzymskokatolickim celibatu duchowieństwa i pozostawienie przyjętego w Kościele prawosławnym modelu dopuszczającego, choć z pewnymi ograniczeniami, wchodzenie przez niższe duchowieństwo świeckie w związki małżeńskie i posiadanie przez nie rodzin¹.

Takie rozwiązanie miało jednak szereg daleko idących konsekwencji. Zgodnie z szeroko występującym ówczesnie zwyczajem, gdy synowie przejmowali profesję swoich ojców, takie zjawisko pojawiło się i w Kościele unickim. Nierzadkie były sytuacje, gdy dane beneficjum po śmierci kapłana przejmował jego syn lub członek najbliższej rodziny. Zachowane źródła pozwalają na uchwycenie całych kilkupokoleniowych rodów kapłańskich.

Badania nad duchowieństwem unickim, i to zarówno w kontekście jego prozopografii, jak i codziennego życia, doczekały się ostatnio zwiększonej uwagi badaczy. Próbowały one pokazać w szerszym kontekście duchowień-

¹ Unicycy duchowni mogli zawrzeć związek małżeński jedynie przed przyjęciem święceń diakońskich, po ich przyjęciu powinni pozostać bezżennymi.

stwo unickie jako grupę społeczną. Wśród najważniejszych wskazać tu należy przede wszystkim prace Witolda Bobryka², Anny i Witolda Kołbuków³ czy dwie prace białoruskiego badacza Dzianisa Lisejczykaua: jedną dotyczącą życia codziennego duchowieństwa unickiego⁴ i drugą, wydaną niedawno, zawierającą biogramy blisko 8,5 tys. kapłanów unickich z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego i Podlasia⁵.

Większość autorów już dawno zauważyła istnienie więzów pokrewieństwa czy istnienie całych rodów kapłańskich, lecz często ograniczali się oni zaledwie do odnotowania tego faktu z podaniem kilku przykładów bez głębszej analizy problemu. Poza kilkoma artykułami autorstwa wspomnianego już Dzianisa Lisejczykaua⁶, brakuje do tej pory większych prób rekonstrukcji dziejów wybranych rodów kapłańskich, próbujących pokazać ich koleje losu w ciągu kilku pokoleń. Niewątpliwie przyczyną tego jest stan bazy źródłowej, niemal zawsze bardzo skąpej i często niejednoznacznej. W większości wypadków, szczególnie dla okresu przedrozbiorowego, brak jest chociażby dokumentów o charakterze osobowym, pozwalających na jednoznaczne i niepozostawiające wątpliwości uchwycenie więzów pokrewieństwa, bo nawet informacja, że po śmierci parocha (tak najczęściej w XVIII w. określano kapłana unickiego) kolejnym został kapłan o takim samym nazwisku, nie pozwala na jednoznaczne stwierdzenie, czy chodzi tu o jego syna, wnuka czy powiedzmy np. bratanka. Odnotowywane w źródłach są także przykłady wskazujące, że wybór nowego parocha cerkwi czy koadiutora o innym nazwisku niż poprzedni nie zawsze musiał być przypadkowy i tę funkcję otrzymywał np. zięć poprzednika lub krewny po kądzieli.

Zaprezentowana w niniejszym artykule rodzina Pierockich będzie właśnie próbą zwięzłego pokazania dziejów takiego rodu, w którym funkcja unick-

² W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005.

³ A. Kołbuk, W. Kołbuk, *Życie codzienne na probostwie unickim na ziemiach nadbużańskich w XVIII i XIX wieku*, Lublin 2015.

⁴ Д. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.*, Мінск 2011.

⁵ Д. Лісейчыкаў, *Святар у беларускім соцыуме. Прасанграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг.*, Мінск 2015.

⁶ Д. Лісейчыкаў, *Фарміраванне свяціцкіх саюзаў сярод ўніяцкага святарства – беларуска-літоўскіх зямляў у XVI–XIX ст.*, w: *Studia z dziejów metropolii kijowskiej XII–XIX wieku*, red. A. Gil, Lublin 2009, s. 121–136. Badacz ten jest także autorem krótkich artykułów dotyczących szlacheckich rodzin kapłańskich w herbarzu szlachty białoruskiej – zob. m.in. *Більдзяшэўскія, Бельдзяшэўскія гербу „Папарона” і Буцэвічы гербу „Корчак”*, w: *Гербоўнік беларускай шляхты*, склад. С. Рыбчонак [i інш.], Мінск 2003, s. 293, 453–455.

kiego kapłana przechodziła z ojca na syna lub krewnego. Większość wskazanych wcześniej problemów źródłowych i interpretacyjnych będzie oczywiście występowała także i tu, ale jak się okaże, nawet z tak niekompletnego materiału po jego głębszej analizie można uzyskać całkiem sporo informacji. Dzieje Pierockich na tle innych rodów wydają się także nieco lepiej udokumentowane.

Prezentowana rodzina nadaje się do nieco szerszej analizy także z jeszcze jednego ważnego powodu. Ich dzieje związane są ściśle z obszarem brzeskiej części diecezji włodzimiersko-brzeskiej, która to część w XVIII w. nazywana była zwyczajowo „diecezją brzeską”⁷. Nazwisko to nie zostało odnotowane wśród kapłanów w żadnej innej diecezji leżącej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Brak wzmianek o nich także na terenie należącej już do Korony włodzimierskiej część diecezji oraz sąsiedniej unickiej diecezji chełmskiej. Co więcej, nawet po rozbiorach, gdy teren przedrozbiorowej diecezji brzeskiej został podzielony między zaborców i zmieniły się granice administracji kościelnej⁸, Pieroccy nigdy nie opuścili jej dawnego obszaru. Pozwala to przyjąć więc z bardzo dużą dozą prawdopodobieństwa, że wszyscy przedstawiciele duchowieństwa unickiego o tym nazwisku pojawiający się na omawianym obszarze pochodzą z jednego kręgu rodzinnego.

Szerszego komentarza wymaga pisownia ich nazwiska. W źródłach występują dwie formy zapisu: Pirocki albo Pierocki. Da się tu jednak zauważyć pewną prawidłowość chronologiczną w stosowaniu obu form. Początkowo w XVII i w pierwszej połowie XVIII w. pojawia się niemal wyłącznie forma Pirocki. Potem, około połowy tego stulecia, występują obie formy naprzemiennie, także w stosunku do tych samych osób⁹. Od mniej więcej trzeciej ćwierci XVIII w. pisownia Pirocki zanika już niemal zupełnie na rzecz formy Pierocki, obowiązującej także w XIX wieku¹⁰.

⁷ Warto jednak pamiętać, że w okresie przedrozbiorowym diecezja brzeska nigdy nie miała erekcji kanonicznej, była to jedynie nazwa zwyczajowa.

⁸ W Galicji Zachodniej zajęte tereny diecezji brzeskiej przekazano pod tymczasowy zarząd biskupom chełmskim, a potem już za czasów Księstwa Warszawskiego w 1810 r. przyłączono oficjalnie do diecezji chełmskiej. W zaborze rosyjskim w 1798 r. utworzoną diecezję brzeską w nowych, znacznie szerszych niż pierwotne granicach (obejmowała m.in. także okolice Mińska, Grodna, Lidy, a nawet gubernię kurlandzką). Z części, która znalazła się w zaborze pruskim, utworzono w 1797 r. diecezję supraską, a w związku z przyłączeniem większości jej obszaru w 1807 r. do Rosji, w 1809 r. została ona zlikwidowana i dołączona do istniejącej tam „nowej” diecezji brzeskiej.

⁹ Przykładem może być osoba parocha z Rokitna, Teodora. W 1753 r. i w wizytacji z 1759 r. został zapisany jako Pirocki, ale już w 1762 r. występuje jako Pierocki.

¹⁰ Taka też forma zapisu nazwiska została przyjęta w niniejszym artykule za podstawową.

Pewne jest, że rodzina Pierockich pierwotnie związana była z dobrami Sapiehów linii kodeńskiej, gdyż najwcześniej wzmiankowani jej przedstawiciele pojawiają się właśnie w Kodniu i najbliższych okolicach (wieś Zabłocie). Najstarsze wzmianki o tej rodzinie pochodzą z 12 stycznia 1658 r., gdy Jan Ferdynand Sapieha wystawił prezentę na cerkiew w Zabłociu Leonowi Pierockiemu z wyraźnym zaznaczeniem, że pochodzi on z tej miejscowości i że jego poprzednikiem był ojciec Bazyli. Tu pojawia się problem interpretacyjny. Znane są dwie kopie wspomnianej prezenty: jedna z wpisu w wizytacji z 1759 r., gdzie jako poprzednik wymieniony jest jedynie „ojciec Bazyli”¹¹, oraz druga pochodząca z oblaty w księgach grodzkich brzeskich z 1768 r., gdzie wyraźnie podano, że poprzednikiem był „ojciec Bazyli Pirocki”¹². Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że Bazyli był rzeczywiście ojcem wspomnianego Leona, gdyż z zachowanego rejestru szkód poczynionych w 1660 r. w dobrach kodeńskich przez trzy chorągwie polskiego wojska widać, że jedynymi Pierockimi w Zabłociu byli właśnie parochowie miejscowej cerkwi¹³. Mamy tu więc do czynienia z ojcem i synem i równocześnie z przykładem dziedziczenia beneficjum. Wspomniany Leon Sapieha pełnił swą funkcję w 1667 r., gdy zaprzysięgał liczbę posiadanych dymów¹⁴ i co najmniej jeszcze w 1690 roku¹⁵.

W juramencie złożonym przy okazji opłaty podymnego w 1667 r. pojawia się jeszcze jeden przedstawiciel rodziny – Ostafi Pierocki. Został on zapisany jako protopop poleski i kapłan przy cerkwi św. Michała Archanioła w Kodniu¹⁶. Pełnił on jednak tę pierwszą funkcję już na pewno co najmniej w 1663 r., gdyż wspomniana o nim w 1819 r. kapituła brzeska, gdy przedstawiała swoje pretensje do uprawnień i uposażenia¹⁷. Parafie kodeńska i zabłocka graniczyły ze sobą, co sugeruje związki pokrewieństwa ze wspomnianymi już wcześniej Pierockimi z Zabłocia. Nie ma jednak źródeł pozwalających na ich dokładne określenie. Pełnienie przez Ostafiego prestiżowej funkcji protopopa, jak i posiadanie ważnego i na pewno prestiżowego bene-

¹¹ Lietuvos mokslų akademijos vrublevskių biblioteka [dalej: LMAB], f. 41–266, s. 3.

¹² Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск [dalej: NGAB], f. 1705, op. 1, spr. 62, s. 2139–2140.

¹³ Archiwum Narodowe w Krakowie, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, sygn. 968, s. 26–30.

¹⁴ NGAB, f. 1705, op. 1, spr. 4, k. 884v–885.

¹⁵ Акты издаваемые Виленскою Археографическою комиссією для разбора древних актов [dalej: AWAK], t. 3, Вильна 1870, s. 261.

¹⁶ NGAB, f. 1705, op. 1, spr. 4, k. 774.

¹⁷ AWAK, t. 16, Вильна 1889, s. 468, 473.

ficjum w Kodniu sugeruje, że była to osoba zasłużona, zapewne więc i starsza wiekiem. Nie można wykluczyć więc, że mógłby to być raczej brat Bazylego niż jego syn. Wspomniane pojawienie się Ostafiego w 1667 r. to ostatnia znana do tej pory wzmianka o nim, a po jego śmierci żaden z Pierockich nie przejął beneficjum w Kodniu.

Kolejnym wzmiankowanym jeszcze w XVII w. przedstawicielem rodziny był Aleksander. Od 25 marca 1699 r. pełnił on funkcję parocha w Zabłociu, zapewne po śmierci wspomnianego poprzednio Leona (prezentę od wojewody trockiego Kazimierza Sapięhy otrzymał 24 lutego 1699 r.)¹⁸. Z najstarszych zachowanych wizytacji cerkwi unickich z okolic Brześcia, pochodzących z lat 1725–1727, wiadomo, że w maju 1726 r. Aleksander nadal pełnił jeszcze swą funkcję¹⁹.

Te same wizytacje przekazują informacje także o dwóch innych przedstawicielach tej rodziny – 4 kwietnia 1715 r. prezentę na parafię w Łobaczewie dostał od Ludwika Konstantego Pocięja Stefan Pierocki. Objął jednak swą funkcję dopiero w lipcu 1716 r.²⁰. Było to bardzo prestiżowe beneficjum, gdyż każdy jej kapłan automatycznie zostawał członkiem kapituły brzeskiej. Poza Łobaczewem, taki przywilej mieli jedynie parochowie z samego Brześcia oraz z cerkwi w Gierszonowiczach (dziś Gierszony na Białorusi). Stefan Pierocki pełnił funkcję instygatora diecezjalnego, na którym to stanowisku jest wzmiankowany w lipcu 1742 r.²¹. Był na beneficjum łobaczewskim zapewne do listopada 1746 r., gdyż w końcu tego miesiąca funkcję objął jego następca Piotr Boniecki (prezentę na to beneficjum posiadał on już od grudnia 1744 r.)²². Stefan nie pojawia się już później w źródłach, zapewne więc w 1746 r. zmarł. Był on na pewno krewnym ówczesnego parocha zabłockiego Aleksandra, gdyż w wizytacji zabłockiej cerkwi w dekreście reformacyjnym znalazło się zalecenie „patynę cynową od Ojca Łobaczewskiego odszukać”²³.

Od końca listopada 1724 r. kapłanem w parafii przedmiejskiej w Wołyniu, występującej w źródłach także jako Bezwola, został wyznaczony Piotr

¹⁸ Archiwum Państwowe w Lublinie [dalej: APL], Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [dalej: ChKGK], sygn. 101, k. 230v–231.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Otrzymał on inwestyturę od metropolity Leona Kiszki 2 VII 1716 r.– APL, ChKGK, sygn. 101, k. 214v.

²¹ *Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, t. 11, Вильна 1890, s. 71.

²² Lietuvos valstybės istorijos archyvas [dalej: LVIA], f. 634, op. 1, spr. 50, k. 46.

²³ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 231.

Pierocki²⁴. Nie pełnił jednak swej funkcji długo, gdyż po zaledwie kilkunastu tygodniach odstąpił parafię Kazimierzowi Jandałowiczowi. Stosowną umowę sporządzono 18 maja 1725 r. w Tryszynie. Sprawa była jednak już ustalona dużo wcześniej, gdyż Pierocki dostał prezentę od Konstancji Katarzyny Szczuczyny 30 listopada 1724 r., a Jandałowicz inwestyturę na Bezwolę otrzymał już 4 marca 1725 r., czyli dwa miesiące przed oficjalną rezygnacją Pierockiego²⁵. Piotr Pierocki na pewno był synem ówczesnego parocha zabłockiego Aleksandra, a powodem jego szybkiej rezygnacji mógł być pogarszający się stan zdrowia ojca. Piotr został jego następcą i oficjalnie objął tamtejszą parafię w lutym 1727 r.²⁶, co sugeruje, że Aleksander na przełomie 1726 i 1727 r. prawdopodobnie zmarł. O tym, że Piotr z Bezwoli i wzmiankowany później Piotr z Zabłocia to na pewno te same osoby, wskazuje zapis z wizytacji z 1759 r., wspominający, że dokument rewizorów królewskich z 1682 r. na dwa naddatki i barcie w Bezwoli zabrał ze sobą i ma paroch z Zabłocia Pierocki, co przyczyniło się do odebrania tego nadania przez dwór²⁷.

Piotr Pierocki był chyba najdłużej sprawującym swą funkcję unickim kapłanem w XVIII w. na terenie brzeskiej części diecezji. Po rozpoczęciu pracy duszpasterskiej w 1724 r. w Bezwoli, rychłym przeniesieniu się do Zabłocia, sprawował swe obowiązki aż do 1798 r. Pełnił on także wyższe funkcje: na pewno w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVIII w. był wicedziekanem brzeskim²⁸, a po rozbiorach, gdy z powodu zmian granic administracyjnych zmieniono i granice dekanatów, Piotr Pierocki został pierwszym dziekanem kodeńskim. Pełnił swą funkcję do maja 1798 r., gdy zrezygnował z beneficjum zabłockiego na rzecz swego syna Jana Pierockiego²⁹.

Wiadomo jednak, że nie był to jego pierwszy krewny typowany na następcę. W 1795 r. pojawiają się informacje o Andrzeju Pierockim, który wstępował w stan kapłański i konsystorz polecał proboszczowi kodeńskiemu Gabrielowi Horoszewiczowi wyjazd do Zabłocia i zbadanie obyczajów i przygotowania kandydata³⁰. Wspomniany Andrzej został wkrótce wyznaczony na

²⁴ Ibidem, k. 314v.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Otrzymał on prezentę na parafię w Zabłociu 28 II 1727 r.– LVIA, f. 634, op. 1, spr. 50, k. 14–14v.

²⁷ LMAB, f. 41–271, s. 363–364.

²⁸ LVIA, f. 634, op. 3, spr. 398, k. 23v, 29v; ibidem, spr. 401, s. 21, 160, 241–242, 408.

²⁹ APL, ChKGK, sygn. 90, k. 1–1v.

³⁰ Archiwum Diecezjalne w Siedlcach, sygn. D 163 I, k. 35–35v.

koadiutora Piotra³¹. Niespodziewanie jednak zmarł, gdyż w czerwcu 1798 r. w raporcie z synodu diecezjalnego został wspomniany jako jeden z „braci w Chrystusie obmarłych”³². Pierwotnie to właśnie Andrzej był wyznaczony na następcę, ale jego przedwczesna śmierć zmusiła Piotra do wyznaczenia swoim następcą syna Jana. Tenże Jan był ostatnim parochem zabłockim z rodziny Pierockich. Zmarł w końcu 1810 r., gdyż w styczniu 1811 r. nominację na nowego parocha zabłockiego otrzymał Jan Bojarski³³.

Obok linii funkcjonującej w Zabłociu, od drugiej ćwierci XVIII w. pojawia się jeszcze kilku przedstawicieli ewidentnie tej rodziny, których powiązań rodzinnych nie da się dokładnie określić. Można przypuszczać, że Teodor Pierocki, który w 1733 r. został kapłanem cerkwi w Rokitnie³⁴, mógł być synem parocha łobaczewskiego Stefana, na co wskazywałoby położenie geograficzne obu parafii sąsiadujących z sobą, jak i fakt, że Stefan ze względu na specyficzny charakter posiadanego beneficjum w Łobaczewie nie miał możliwości zapewnienia następstwa swemu synowi i musiał znaleźć mu inną parafię. Teodor pełnił funkcję parocha w Rokitnie co najmniej do maja 1762 r., gdy przyniósł do oblaty do sądu grodzkiego brzeskiego przywilej tej cerkwi z 1699 roku³⁵.

W połowie XVIII stulecia wzmiankowani są kolejni przedstawiciele rodziny. W 1750 r. prezentę na parafię w Żeszczynce otrzymał Łukasz Pierocki³⁶. Cerkiew ta znajdowała się w dobrach wisznickich, również będąc w rękach Sapiehów kodeńskich, co może sugerować związki Łukasza z linią zabłocką tej rodziny. Łukasz pełnił funkcję parocha żeszczyńskiego prawdopodobnie do końca 1777 r. Na podstawie prezenty otrzymanej od Izabeli z Branickich Sapieżyny 6 listopada 1777 r., przeniósł się aż do Starego Korнина w ziemi bielskiej³⁷. Można przypuszczać, że powodem były tu z jednej

³¹ Jako koadiutor jest wzmiankowany w niedatowanym spisie kapłanów. Spis ten najprawdopodobniej został sporządzony w marcu 1798 r. na potrzeby władz cywilnych Galicji Zachodniej, co sugeruje informacja z raportu oficjała Piotra Kozakiewicza – APL, ChKGK, sygn. 145, k. 59v, 61.

³² APL, ChKGK, sygn. 90, k. 2v.

³³ APL, ChKGK, sygn. 139, k. 72. Bojarski oficjalnie zainstalowany został na to beneficjum 1 III 1811 r. – *ibidem*, k. 129.

³⁴ LMAB, f. 41–289, s. 485.

³⁵ AWAK, t. 3, Вильна 1870, s. 122.

³⁶ LVIA, f. 634, op. 1, spr. 50, k. 15v.

³⁷ LVIA, f. 634, op. 1, spr. 52, k. 56v. W czerwcu 1778 r. na jego następcę w Żeszczynce został wyświęcony Ignacy Łąski vel Łonski. Pochodził on z Żeszczynki i otrzymał oficjalne uwolnienie od poddaństwa od wojewodzica mściławskiego Ksawerego Sapiehy – NGAB, f. 1705, op. 1, spr. 65, s. 1813–1820.

strony względy materialne, gdyż Stary Kornin był ówczesnie dość znacznym unickim ośrodkiem pątniczym z uznawaną za cudowną ikoną Matki Bożej, z drugiej strony mogły zdecydować o tym przymioty samego duchownego: w wizytacji z 1784 r. został on określony jako „uczony i bardzo pilny w nabożeństwach i pracy z parafianami”³⁸. Niewątpliwie ułatwieniem w tak dalekich przenosinach mogły być też więzy powinowactwa łączące patronki obu cerkwi: w Żeszczynce była to Krystyna z Branickich Sapieżyna, natomiast w Korninie Starym Izabela z Poniatowskich Branicka. Rodzinie Pierockich udało się utrzymać to beneficjum przez jeszcze jedno pokolenie. W 1786 r. pojawia się wzmianka o kleryku Bazylim Pierockim³⁹, który następnie w marcu 1787 r. pełnił już funkcję koadiutora w Starym Korninie⁴⁰, a od 1792 r. parocha tej parafii⁴¹. Mamy więc tu do czynienia z synem Łukasza, a datę 1792 należy uznać za datę *ante quem* śmierci Łukasza Pierockiego. Wspomniany Bazyli był parochem na pewno jeszcze po rozbiorach, gdyż jest wzmiankowany w wizytacji z 1797 r.⁴². Po nim parafię tę objął Symeon Koźmiński. Jak wynika ze spisu duchowieństwa z 1816 r., był to zięć wspomnianego Bazylego ożeniony z jego córką Teklą⁴³. Źródło to podaje także informacje o żyjącej jeszcze wdowie po Bazylim Pierockim – Annie oraz o jeszcze jednej jego córce Mariannie, mającej 20 lat i w 1816 r. wydanej za mąż.

W grudniu 1758 r. na parocha cerkwi w Koszołach w dobrach królewskich ekonomii brzeskiej został wyświęcony Jan Pierocki⁴⁴. Podobnie jak

³⁸ Informacja ta jest interesująca w kontekście procesu, jaki toczył się we wrześniu 1782 r. w konsystorzu brzeskim. Łukasz Pierocki został wtedy oskarżony przez Jakuba Kaczyńskiego, że popadł w nałóg pijaństwa, znieważył go i zaniedbuje parafię. Śledztwo wykazało, że Pierocki z powodu jakichś szkód poczynionych na polach przez parafian ze wsi Mochnate nie dopuścił ich do spowiedzi wielkanocnej oraz że wdawał się w jakieś kłótnie z ludźmi obزرądu łańciskiego. Został za to upomniany i zabroniono mu mieszać się do spraw dworskich – LVIA, f. 634, op. 3, spr. 401, s. 148–150, 207–209.

³⁹ Ibidem, s. 722.

⁴⁰ Jako koadiutor reprezentował parocha kornińskiego w sporze z administratorem jatwieskim Benedyktem Płucińskim i jego żoną Anną o prawo do spadku po zmarłym poprzednim parochu kornińskim Gabrielu Daniłowiczu. Płucińska była pierwotnie żoną wspomnianego Daniłowicza – LVIA, f. 634, op. 3, spr. 401, s. 899–902.

⁴¹ W wizytacji z 1797 r. w dekreście reformacyjnym znalazł się zapis, że skoro w 1792 r. odebrał od patronów prezente, to powinien postarać się również o oficjalną instalację od władz diecezji – LVIA, f. 634, op. 1, spr. 55, k. 19v.

⁴² LVIA, f. 634, op. 1, spr. 55, k. 19.

⁴³ D. Fionik, *Kler parafialny Kościoła wschodniego w powiecie bielskim w 1816 roku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, T. 23: 2005, s. 186.

⁴⁴ LMAB, f. 41–281, s. 434.

wspominany wcześniej Łukasz w Starym Korninie, również Jan zdołał przekazać swe beneficjum synowi. Po ponad czterdziestoletniej pracy w parafii w lutym 1800 r. złożył w konsystorzu rezygnację z pełnionej funkcji, a konsystorz zarząd nad parafią przekazał jego synowi Nikanorowi⁴⁵. Wkrótce potem Jan musiał zresztą umrzeć, gdyż Nikanor wspominał po latach, że został wyświęcony w 1798 r., pełnił przez dwa lata funkcję wikarego w Koszozłach, a po śmierci ojca objął po nim probostwo. Musiało to nastąpić więc jeszcze w 1800 r. O samym Nikanorze wiadomo bardzo dużo dzięki życiorysowi, jaki spisał rok przed swą śmiercią⁴⁶. Urodził się 28 lipca 1774 r. w Koszozłach jako syn Jana i Marianny ze Staturskich. Edukację odbył najpierw w szkole wydziałowej w Białej, a następnie w unickim seminarium w Hannie. Zmarł 29 lutego 1836 r. w wieku 62 lat i był ostatnim przedstawicielem rodziny na tym beneficjum⁴⁷.

Do rodziny Pierockich o nieustalonych więzach pokrewieństwa należeli Michał i Mikołaj, którzy swe beneficja objęli w połowie lat siedemdziesiątych XVIII w. Pierwszy z nich został parochem w Jabłecznej w dobrach Radziwiłłów najprawdopodobniej w 1774 r.⁴⁸. Jabłeczna sąsiaduje z Zabłociem, co może sugerować, że mamy tu do czynienia z jednym z synów lub wnuków parocha zabłockiego Piotra Pierockiego. Objęcie przez Michała parafii w Jabłecznej nie było przypadkiem. Poprzedni kapłan tej parafii Daniel Mazanowski, który przeniósł się do Sławatycz, jest wzmiankowany jako jego szwagier⁴⁹. Michał był w Jabłecznej aż do swej śmierci w pierwszej połowie 1799 r. (jest wzmiankowany jako żyjący w grudniu 1798 r., gdy bierze Bazylego Koźmińskiego na swego koadiutora⁵⁰, a jako zmarły już na synodzie w czerwcu 1799 r.⁵¹). Drugi ze wspomnianych Pierockich – Mikołaj został instalowany na beneficjum w Dokudowie w grudniu 1775 r.⁵² i był parochem

⁴⁵ APL, ChKGK, sygn. 90, k. 23–23v.

⁴⁶ APL, ChKGK, sygn. 973, s. 1–2.

⁴⁷ Ibidem, s. 3.

⁴⁸ Żadna z wizytacji nie podaje dokładnej daty objęcia przez niego beneficjum, w czasie wizytacji z marca 1775 r. był już w parafii – APL, ChKGK, sygn. 122, k. 107.

⁴⁹ P. Sygowski, *Unicka cerkiew parafialna p.w. św. Onufrego Pustelnika we wsi Jabłeczna nad Bugiem*, „Nadbużańskie Sławatycze”, R. XII: 2011, s. 18.

⁵⁰ APL, ChKGK, sygn. 90, k. 5.

⁵¹ Ibidem, k. 15.

⁵² Zachował się inwentarz cerkwi dokudowskiej sporządzony podczas jego introdukcji 29 XI 1775 r. wg kalendarza juliańskiego, czyli 10 XII wg kalendarza gregoriańskiego – APL, ChKGK, sygn. 122, k. 65–66.

przy miejscowej cerkwi co najmniej do lipca 1789 r.⁵³. W obu wypadkach ich męscy potomkowie nie pozostali na tych parafiach.

Zupełnie enigmatyczne są także osoby Sylwestrów Pierockich. W czerwcu 1793 r. jeden z nich jest wzmiankowany jako wikary w Kobryniu w parafii św. Mikołaja. Został wtedy wybrany na komisarza do spisania mienia po zmarłym parochu z Rogoźnej Janie Charłampowiczu⁵⁴. Po raz kolejny Sylwester Pierocki pojawia się dwukrotnie jako paroch w Suchopolu w 1804 i 1837 r. Nie jest to jednak ta sama osoba. Wzmiankowany w 1804 r. Sylwester miał 41 lat⁵⁵ i jeszcze listopadzie 1826 r. pełnił swe obowiązki⁵⁶. Prawdopodobnie jest on tożsamy ze wzmiankowanym w 1793 r. wikarym kobryńskim. Natomiast o pojawiającym się w 1837 r. Sylwestrze wiadomo, że urodził się dopiero w 1809 r.⁵⁷. Być może chodzi tu więc o syna lub wnuka poprzedniego parocha suchopolskiego. Dalsze losy młodszego Sylwestra nie są znane. Nie wiadomo także, jaką postawę przyjął on wobec przeprowadzonej w 1839 r. na terenie zaboru rosyjskiego kasaty Kościoła unickiego.

Komentarza wymagałoby także pochodzenie społeczne rodu. Byli oni niemal na pewno rodziną szlachecką, gdyż w prezencie na cerkiew w Zabłociu Elżbiety z Branickich Sapieżyny z 21 maja 1798 r.⁵⁸ Jan Pierocki, który chyba nie miał jeszcze wtedy święceń i był klerikiem, został określony jako urodzony. Podobnie określenie znalazło się w zapisie rotułu Bazylego Pierockiego, późniejszego parocha w Starym Korninie⁵⁹.

Ród kapłański Pierockich, których najstarsi przedstawiciele rozpoczęli swą karierę u boku Sapiechów kodeńskich, w ciągu kolejnego stulecia zdołał się rozprzestrzenić i sięgnąć po kolejne beneficja czy nawet niższe urzędy diecezjalne. Należy jednak zauważyć, że obok Zabłocia (zob. aneks 1) w żadnym z posiadanych beneficjów Pierockim nie udało się utrzymać dłużej niż jedno (jak w wypadku Jabłecznej, Dokudowa, Kodnia, Łobaczewa i Rokitna) lub góra dwa pokolenia (Koszoly, Stary Kornin i prawdopodobnie Suchopol). Rzuca się tu także w oczy bardzo wyraźny i gwałtowny spadek liczby przed-

⁵³ We wrześniu 1791 r. kapłanem był już Mikołaj Charłampowicz – AWAK, t. 2, Вильна 1867, s. 84, 86.

⁵⁴ LVIA, f. 634, op. 3, sygn. 407, k. 4v.

⁵⁵ M. Radwan, *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku*, Lublin 2003, s. 100.

⁵⁶ LVIA, f. 634, op. 4, spr. 272, k. 6.

⁵⁷ Д. Лісейчыкаў, *Святар...*, s. 422.

⁵⁸ APL, ChKGK, sygn. 90, k. 1.

⁵⁹ LVIA, f. 634, op. 3, sygn. 401, s. 722.

stawicieli tej rodziny pełniących funkcje kapłańskie. O ile w XVIII w. odnotowano aż 10 przedstawicieli rodu, to w pierwszej połowie XIX w. było to już zaledwie czterech (Jan, dwóch Sylwesterów, Nikanor). Przedstawiciele rodziny nie przejęli nawet dziedzicznej i posiadanej przecież od co najmniej pięciu pokoleń parafii w Zabłociu. Mało prawdopodobne, aby wynikało to z gwałtownego i równoczesnego wygaśnięcia całego rodu. Raczej może być to wynik rezygnacji z przejmowania profesji przodków. Takie zjawisko wyraźnie nasiliło się w drugiej połowie XVIII i w XIX w., gdy synowie parochów unickich, często wbrew obiegowej opinii naprawdę dobrze wykształceni, zaczęli zasilać szeregi rodzącego się nowoczesnego aparatu urzędniczego czy administracji dóbr prywatnych. Przykład podobnej do Pierockich rodziny Arteckich z miasteczka Piszczaca pokazuje, że osiągnano na tym polu znaczne sukcesy. Syn tamtejszego parocha Szymona Arteckiego, Bazyli, jest wzmiankowany w 1797 r. jako radny w Wilnie⁶⁰.

Skala odchodzenia przez synów duchownych unickich od profesji ojców była tak gwałtowna, że już w 1840 r. na stałe wakowało na terenie diecezji chełmskiej blisko 65 parafii i to był jeden z najniższych wskaźników w połowie XIX w. (w 1838 r. było to 106 parafii, w 1864 r. aż 121)⁶¹. Najprawdopodobniej zjawisko to dotknęło także i omawianą rodzinę Pierockich. W ich wypadku było to tak widoczne, że po śmierci Nikanora Pierockiego w 1836 r. na terenie Królestwa Polskiego (Kongresowego) i diecezji chełmskiej nie było już żadnego kapłana o tym nazwisku. Na terenie zaboru rosyjskiego tuż przed kasatą unii brzeskiej w 1839 r. wzmiankowany jest jedynie enigmatyczny Sylwester Pierocki. Łącznie od połowy XVII do końca lat trzydziestych XIX w. pojawia się łącznie 17 przedstawicieli rodziny Pierockich pełniących funkcje kapłanów unickich (zob. aneks 2).

Dzieje zarówno tej rodziny, jak i innych podobnych rodów wymagają pogłębionych badań, które niewątpliwie przyniosłyby jeszcze wiele informacji, np. uściślenie dat czy wyjaśnienie, czy przejmowanie przez kolejnych przedstawicieli rodziny Pierockich nowych beneficjów nie wynikało przypadkiem z jakichś więzów pokrewieństwa po kądzieli z poprzednimi parochami. Prezentowany tu artykuł należy traktować jako przyczynek i zasygnalizowanie wciąż jeszcze nieopracowanego dostatecznie problemu badawczego, jakim są dzieje poszczególnych kapłańskich rodów w Kościele unickim w Rzeczypospolitej.

⁶⁰ NGAB, f. 1705, op. 1, spr. 72, s. 1355–1356.

⁶¹ A. Korbowicz, *Kler greckounicki w Królestwie Polskim (1816–1875)*, „Rocznik Lubelski”, T. 9: 1966, s. 245.

Aneks 1

Parochowie cerkwi w Zabłociu z rodziny Pierockich

Bazyli Pierocki przed 1658 r.

Leon Pierocki 1658 – do co najmniej 1690 r. [1699?]

Aleksander Pierocki 1699 – do przełomu 1726 i 1727 r.

Piotr Pierocki prawdopodobnie koadiutor 1725–1727, paroch 1727–1798 r.

Andrzej Pierocki koadiutor 1796 – zm. początek 1798 r.

Jan Pierocki 1798–1810 r.

Aneks 2

Wykaz kapłanów z brzeskiej części diecezji włodzimierskiej
o nazwisku Pierocki

Imię	Parafia	Przybliżone lata pełnienia funkcji	Uwagi
Aleksander	Zabłocie	1699 – do przełomu 1726/1727 r.	prawdopodobnie syn Leona
Andrzej	Zabłocie	1796–1798 r.	koadiutor, syn lub wnuk Piotra
Bazyli	Zabłocie	przed 1658 r.	
Bazyli	Kornin Stary	1787 – do co najmniej 1797 r.	syn Łukasza, początkowo 1787– –1792 koadiutor
Jan	Koszoły	1750–1800 r.	
Jan	Zabłocie	1798–koniec 1810 r.	syn Piotra
Leon	Zabłocie	1658 – co najmniej 1690 [do 1699 r.]	syn Bazylego
Łukasz	Żeszczynka, Kornin Stary	Żeszczynka I 1750 – koniec 1777 r. Stary Kornin 1777 – ok. 1792 r.	
Michał	Jabłeczna	1774 – do pocz. 1799 r.	
Mikołaj	Dokudów	1775 – co najmniej 1789r.	
Nikanor	Koszoły	1800–1836 r.	syn Jana
Ostafi	Kodeń św. Michała Archaniola	1663 i 1667 r.	protopop poleski

Piotr	Bezwola, Zabłocie	Bezwola 1724 r. 1727–1798 r.	syn Aleksandra, zrezygnował z parafii w Bezwoli, zapewne w l. 1725–1727 pomagał ojcu
Stefan	Łobaczew	1716–1746 r.	instygator diecezjalny, członek kapituły brzeskiej
Sylwester	Kobryń św. Miko- łaja, Suchopol	Kobryń – 1793 Suchopol przed 1804 – do co najmniej 1826 r.	początkowo wikary w Kobryniu
Sylwester	Suchopol	1837 r.	
Teodor	Rokitno	1733 – co najmniej do 1762 r.	

Summary

From the Father to the Son. The Pierocki Family (Pirocki) from the Brest Vicinity as the Example of Priestly Functions Inheritance in the Uniate Church (XVII–XIX c.)

One of the features of the Uniate Church was the presence of families in which the function of the priest was treated as a profession, inherited from father to son. As long as this problem is well-known in the scientific literature and often mentioned, there have been almost no studies showing this phenomenon on specific examples. Due to the poor state of primary sources we are often unable to unequivocally confirm the kinship between individuals, despite assumptions.

This article is an attempt to show this phenomenon on a specific example of Pierocki family (Pirocki), coming from the Brest region. The first representatives of the family performing the function of Uniate priests appear in the middle of the 17th century. In total, until 1837, when the last representative of the family acting as a priest was mentioned, this profession was performed by as many as 17 of its representatives.

Artykuły recenzyjne i recenzje



Ks. Mieczysław Józefczyk, Kościół i społeczeństwo w Prusach krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pogezaanii, Elbląg: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2017, ss. 647

Ks. infulat dr Mieczysław Józefczyk (ur. 1928 r.) jest zasłużonym i cenionym badaczem dziejów Elbląga oraz lokalnego Kościoła, niewątpliwym znawcą przeszłości, tej dalszej i bliższej. Związany jest z Elblągiem od pięćdziesięciu lat, od 1968 r., kiedy to został proboszczem parafii św. Mikołaja, obecnie parafii katedralnej. Pełnione w przeszłości funkcje wikariusza generalnego i konserwatora zabytków diecezji elbląskiej, a także zainteresowania badawcze sprawiły, iż należy do grona najlepszych znawców dziejów Elbląga i dawnej diecezji pomezjańskiej. Ma w swoim dorobku publikacje poświęcone zarówno obecnemu kościołowi katedralnemu pw. św. Mikołaja, jak i miastu Elbląg, klerowi, stosunkom religijnym w dawnej diecezji pomezjańskiej, ale także w okresie totalitaryzmu faszystowskiego, a następnie komunistycznego¹. Jest współautorem IV tomu *Historii Elbląga*, obejmującego lata 1918–1945². W ostatnich latach wiele wysiłku

¹ Porównaj: *Średniowiecze Elbląga: z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg – Pelplin 1996; *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg – Pelplin 1998; *Opis przerwania wału wiślanego koło Mątów Wielkich w 1786 roku* [wraz z W. Długokęckim], „Rocznik Elbląski” T. 16: 1998, s. 95–98; *Katedra pw. św. Mikołaja w Elblągu*, Bydgoszcz 1999; *Elbląg 1772–1850: kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok*, Pelplin 2000; *Elbląski kościół św. Mikołaja w czasie wojny szwedzkiej 1626–1636*, „Studia Elbląskie”, T. 9: 2008, s. 7–28; *Elbląskie duchowieństwo katolickie na tle dziejów miasta 1246–1945*, Elbląg 2005; *Totalitaryzm hitlerowski i stalinowski w walce z chrześcijaństwem, na przykładzie parafii św. Wojciecha w Elblągu*, „Studia Elbląskie” T. 10: 2009, s. 37–45; P. Herrmann, *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, tłumaczenie i wprowadzenie M. Józefczyk, Gdańsk – Elbląg 2009.

² *Historia Elbląga*, t. 4: (1918–1945), red. M. Andrzejewski, oprac. M. Andrzejewski, J. Domino, M. Józefczyk, Gdańsk 2002.

poświęcił edycji materiałów źródłowych do dziejów nowożytnych diecezji pomezkańskiej³. Istotną cechą warsztatu badawczego ks. Mieczysława Józefczyka jest głębokie osadzenie podejmowanych badań w materiale źródłowym. Z olbrzymiego szacunku dla mechanizmów poznania historycznego zrodziła się relacja pamiętnikarska obejmująca okres 1928–1968. To w niej zawarł motto zaczerpnięte od Mikołaja Kopernika: „dążeniem uczonego winno być poszukiwanie we wszystkim prawdy”⁴.

Najnowsza publikacja ks. Mieczysława Józefczyka nosi tytuł: *Kościół i społeczeństwo w Prusach krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pogezanii*. Praca została wydana przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne. Ukazała się na dwudziestopięciolecie diecezji elbląskiej. Autor dedykował ją biskupowi ordynariuszowi diecezji elbląskiej ks. Jackowi Jezierskiemu. Bardzo starannie zostali dobrani recenzenci, dwaj księża profesorowie: Waldemar Graczyk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Andrzej Kopiczko z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Publikując teksty źródłowe odnoszące się do stosunków panujących w diecezji pomezkańskiej w okresie średniowiecza, odłonił jednocześnie korzenie obecnej diecezji elbląskiej, której terytorium pokrywa się w dużym stopniu z obszarem dawnej Pomezanii i Pogezanii. Chociaż podtytuł wskazuje na terytorialny klucz doboru przytaczanych tekstów źródłowych, to z całą pewnością sprawy, o których traktują, odnoszą się wielokrotnie do obszaru całego krzyżackiego państwa zakonnego, nie tylko w kontekście stosunków religijnych, ale również obyczajowych, społecznych i nade wszystko politycznych.

Publikacja liczy 647 stron, obejmuje 548 dokumentów zamieszczonych w układzie chronologicznym, co niewątpliwie, przy tak dużej ich ilości, jest jedynym racjonalnym rozwiązaniem, umożliwiającym jak najsprawniejsze wykorzystanie. Publikowane teksty źródłowe dotyczą ponad 300-letniego okresu. Jako pierwszy został przytoczony tekst bulli wystawionej na Lateranie 26 października 1206 r., w której pod wpływem prośby opata cystersów z Łekna Chrystiana o pozwolenie na ewangelizację plemion pruskich papież Innocenty III wzywał duchowieństwo polskie do włączenia się w dzieło misyjne w Prusach, czyli jak sam Autor to określił: od mo-

³ *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 1: *Synteza dziejów*, Malbork 2012; *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2: *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013; *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2: *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2015.

⁴ *W połowie drogi*, Elbląg 2002, s. 7.

mentu „budzenia się zainteresowania Stolicy Apostolskiej nienawróconymi jeszcze szczepami pruskimi” po dokument pierwszego księcia w Prusach Albrechta Hohenzollerna, datowany w Szczytnie 26 października 1527 r., a dotyczący nadań dóbr na obszarze diecezji pomezańskiej dla ostatniego przed sekularyzacją biskupa Erharda von Quies (ok. 1490–1529), który zmienił konfesję, przechodząc na luteranizm⁵.

Edycję źródeł poprzedza obszerny wstęp, w którym zostały nakreślone stosunki kościelne, społeczne, gospodarcze i polityczne dotyczące Pomezanii i Pogezanii. Szczególny nacisk został położony na te zagadnienia, które znalazły egzemplifikację w przytaczanych w publikacji tekstach źródłowych: akcja misyjna prowadzona przez zakony cystersów i dominikanów, misja biskupa Chrystiana, ustanowienie legatem biskupa Wilhelma z Modeny, przekazanie Krzyżakom ziemi chełmińskiej, erygowanie czterech diecezji na obszarze tworzonego państwa zakonnego w 1243 r., traktat dzierzgoński z 1249 r., erygowanie arcybiskupstwa ryskiego w 1255 r., kolonizacja niemiecka, zakładanie ośrodków miejskich, życie gospodarcze, beatyfikacja Doroty z Mąków, sprawy obyczajowe, konflikty społeczne, zwłaszcza wynikające ze wzrastającego ucisku fiskalnego, stosunki ze Stolicą Apostolską, synod diecezjalny w 1427 r., Związek Pruski, inkorporacja Prus, wojna trzynastoletnia, reformacja. We wstępie nie odniesiono się natomiast do wykorzystanych edycji źródłowych ani też zasad ich doboru.

W publikacji znalazły się tłumaczenia tekstów źródłowych, wcześniej już publikowanych w takich wydawnictwach, jak: *Akta Stanów Prus Królewskich; Acten der Ständetage Preussens; Königlichen Anteils; Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens; Codex Diplomaticus Prussicus; Codex Diplomaticus Warmiensis; Corpus Iuris Polonici; Preussisches Urkundenbuch; Scriptorum rerum Prussicarum; Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien; Volumina legum*⁶. Jak można zauważyć, uwzględnione zostały najważniejsze publikowane zbiory mate-

⁵ Biskup Erhard von Quies już w 1526 r. podczas wizyty księcia Albrechta w Gdańsku występował w stroju świeckim.

⁶ *Akta Stanów Prus Królewskich*, wyd. K. Górski, M. Biskup, I. Janosz-Biskupowa, t. I–VIII, Toruń, Łódź, Poznań, Warszawa 1955–1993; *Acten der Ständetage Preussens; Königlichen Anteils (Westpreussen)*, t. I, 1466–1479, wyd. F. Thunert, Danzig 1896; *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, t. I–V, wyd. M. Töppen, Leipzig 1878–1886; *Codex Diplomaticus Prussicus, Urkunden-Sammlung zur ältern Geschichte Preussens aus dem Königl. Geheimen Archiv zu Königsberg nebst Regesten*, t. I, wyd. J. Voigt, Königsberg 1836; *Urkunden-Sammlung zur ältern Geschichte Preussens aus dem*

riału dyplomatycznego przygotowane przez takich znawców problematyki prusko-krzyżackiej, jak Johannes Voigt (1786–1863), Rudolf Philippi, Carl Peter Woelky (1822–1891), Max Töppen (1822–1893), Herman Cramer, Karol Górski (1903–1988), Marian Biskup (1922–2012), Udo Arnold. Można by oczywiście poszerzyć jeszcze listę wykorzystanych dyplomatariuszy, chociażby o tak istotny zbiór, jak: *Tabulae Ordinis Theutonici. Ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*, wydany przez E. Strehlke w 1869 r., czy *Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis*, przygotowany bardzo starannie przez Jana Korwina Kochanowskiego w 1919 r. Oczywiście nie miałyby to większego wpływu na ogólną zawartość publikacji i zapewne z tego też powodu zrezygnowano z odwołania się do dodatkowych edycji źródłowych.

Istotnym brakiem niniejszej edycji jest niezaopatrzenie tekstów w krytyczne komentarze naukowe, a także brak indeksów: geograficznego i osobowego. Niewątpliwie narzędzia te usprawniłyby posługiwanie się tak obszerną publikacją.

Wiele spośród opublikowanych tekstów doczekało się po raz pierwszy translacji na język polski. Jest to niewątpliwie istotną zasługą Autora. Tłumaczenia części z nich były jednak już wcześniej drukowane, ale tylko w trzech przypadkach odnotowano, że teksty zostały już wydane w języku polskim w innych wydawnictwach⁷. Zamieszczone w tym zbiorze teksty są tłumaczeniami z języka łacińskiego i staroniemieckiego, przy czym tłumaczenia tekstów staroniemieckich stanowią ponad 1/3 ogółu zamieszczonych dokumentów.

Königl. Geheimen Archiv zu Königsberg nebst Regesten, t. 1, wyd. J. Voigt, Königsberg 1836; *Codex Diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*, t. I–III, berab. C.P. Woelky, J. Saage, Mainz 1860–Braunsberg 1874; t. IV, bearb. V. Röhrich, F. Liedtke, H. Schmauch, Braunsberg 1935; *Corpus Iuris Polonici*, Sect. I, *Privilegia statuta constitutiones edicta decreta mandata Regnum Poloniae spectantia comprehendentis*, Vol. III, *Annos 1506–1522 continens*, wyd. O. Balzer, Cracoviae 1906; *Preussisches Urkundenbuch, Politische Abtheilung*, t. I–VI, bearb. R. Philippi, C.P. Woelky, H. Koeppen, K. Conrad, Königsberg 1882 – Marburg 1896; *Scriptores rerum Prussicarum, Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, wyd. T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke, t. I–V, Leipzig 1861–1874 oraz t. VI, Frankfurt a/M 1986; *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, wyd. H. Cramer, Marienwerder 1887; *Volumina legum*, wyd. J. Ohryzko, t. I, Petersburg 1859.

⁷ Porównaj np.: *Ziemia chełmińska w przeszłości. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Biskup, Toruń 1961; *Zakon Krzyżacki i jego państwo w Prusach*, red. A. Radziwiński, Toruń 2005.

Wybór tekstów źródłowych *Kościół i społeczeństwo w Prusach krzyżackich* jest niewątpliwie bardzo cenną publikacją tak ze względu na wysiłek translatorski, jak i rozmiar publikacji. Jest niewątpliwie najobszerniejszym wyborem tekstów źródłowych do dziejów średniowiecznych Kościoła, działającego w granicach państwa zakonnego w Prusach. Oczywiście jest, że posługiwanie się tym wyborem w dużym stopniu ułatwi pracę historykom, aczkolwiek nie zwalnia z obowiązku komparatystyki z tekstami w brzmieniu oryginału.

Marek G. Zieliński

Kronika



TERESA MARESZ, KATARZYNA GRYSIŃSKA-JARMUŁA
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

***Dobre i złe sąsiedztwa. Obce – nasze – inne,
Bydgoszcz, 11–12 maja 2017 r. – sprawozdanie
z międzynarodowej konferencji naukowej***

Międzynarodowy projekt pod tytułem „Dobre i złe sąsiedztwa”, zainicjowany przez dr Teresę Maresz i dr Katarzynę Grysińską-Jarmułę z Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, zaowocował trzyletnim cyklem konferencji, w których brali udział naukowcy z Bydgoszczy oraz kilku ośrodków z Polski i zagranicy, w tym z Białorusi, Chin, Litwy, Niemiec, Rosji, Serbii, Słowacji oraz Ukrainy. Intencją pomysłodawców projektu było przyjrzenie się relacjom sąsiedzkim z punktu widzenia pojedynczych ludzi, jak i społeczności lokalnych czy też narodowych. Wskutek tej współpracy odbyły się trzy konferencje oraz powstała seria monografii pod wspólnym tytułem „Dobre i złe sąsiedztwa”.

W dniach 11 i 12 maja 2017 r., już po raz trzeci, odbyła się w Bydgoszczy międzynarodowa konferencja naukowa dotycząca tzw. dobrego i złego sąsiedztwa. Tegoroczne spotkanie było ostatnim, zamykającym cykl konferencji pod tytułem *Dobre i złe sąsiedztwa*¹, które w kolejnych odsłonach poświęcone były innemu wątkowi związanemu z zagadnieniem kontaktów sąsiedzkich. Tak więc tegoroczna konferencja *Obce – nasze – inne* (w domyśle sąsiedztwa) poświęcona była kwestii postrzegania drugiego człowieka, drugiego narodu, który nie jest „nasz”, ale nie zawsze jest dla nas „obcym”. Uczestnicy konferencji poszukiwali odpowiedzi m.in. na py-

¹ Oficjalna strona konferencji „Dobre i złe sąsiedztwa”: <http://dobreizlesasiedztwa.jar-mtech.pl/>

tania: kiedy ten obcy, nowy sąsiad staje się naszym, kiedy jest on już swoim, a kiedy nadal innym, jakie czynniki mają na to wpływ? Wystąpienia uczestników konferencji oscylowały wokół relacji międzysąsiedzkich, a także niekiedy konfliktów i nieporozumień wynikających z racji bliskich powiązań sąsiedzkich. Konferencja w 2017 r. stanowiła podsumowanie i zamknięcie całego cyklu. Tym samym powstał tryptyk, na który składają się: przeszłość jako źródło konfliktów, okres przejściowy, czyli próba układania sobie relacji sąsiedzkich, oraz finał – postrzeganie sąsiada jako swojego, ale nie zawsze lubianego, z którym trzeba ułożyć sobie stosunki.

Honorowym patronatem konferencję objęli: Rektor Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego – prof. dr hab. Jacek Woźny, Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego – Piotr Całbecki oraz Prezydent Miasta Bydgoszczy – Rafał Bruski. W Komitecie Naukowym z ramienia UKW zasiadali: prof. dr hab. Albert Kotowski, dr hab. Zdzisław Biegański, prof. UKW i dr hab. Marek Zieliński, prof. UKW. Obrady odbywały się w Bibliotece Uniwersyteckiej przy ul. Karola Szymanowskiego 3. Uczestników konferencji powitali: JM Rektor Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego prof. dr hab. Jacek Woźny, Prodziekan ds. Nauki i Współpracy prof. dr hab. Jacek Maciejewski oraz Dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych dr hab. Marek Zieliński, prof. UKW.

W konferencji wzięło udział 53 referentów, w tym 27 z zagranicy – z Białorusi, Litwy, Niemiec, Rosji, Serbii, Słowacji i Ukrainy. Polskę reprezentowali naukowcy z Wrocławia, Warszawy, Opola, Krakowa, Poznania, Pułtuska, Gostycyna, Tucholi i rodzimej Bydgoszczy.

Obrady plenarne zainaugurował wykład prof. dr hab. Siergieja Małowiczko (Państwowy Humanistyczno-Technologiczny Uniwersytet Obwodu Moskiewskiego, Oriechowo-Zujewo) i doc. dr Mariny Rumiancewej (Narodowy Uniwersytet Badawczy „Wyższa Szkoła Ekonomii”, Moskwa). Naukowcy z Rosji przyjrzeni się problemowi współistnienia i interakcji społeczności mieszkających obok siebie. W polu ich zainteresowań była metafora koegzystencji. Potraktowali sąsiedztwo jako produkt społeczno-kulturowy oraz zjawisko historyczne. Następnie prof. dr hab. Grażyna Pańko z Uniwersytetu Wrocławskiego przedstawiła refleksje nad funkcjonującymi w przeszłości i obecnie stereotypami o szeroko rozumianych sąsiadach.

Dalsza część konferencji przebiegała w ramach dziewięciu sekcji tematycznych: Relacje sąsiedzkie oczyma kronikarzy i dziejopisarzy, Polska i jej sąsiedzi, Sąsiedzi i obcy, Sąsiedzkie stosunki na tle religijnym, Sąsiedztwo w mieście, Skonfliktowani sąsiedzi, Relacje sąsiedzkie a kształ-

towanie tożsamości, Edukacja na rzecz relacji dobrosąsiedzkich, Współpraca kulturalna. Obrady w sekcjach odbywały się w dwóch paralelnych panelach.

W środowisko dziejopisarzy i postrzegania przez nich relacji dobrosąsiedzkich wprowadziło dwoje referentów z Narodowego Uniwersytetu Badawczego „Wyższej Szkoły Ekonomii” w Moskwie: mgr Roman Kazakow, który prezentował obraz Polski i Polaków w utworach N.M. Karamzina, a mgr Nadieżda Niekrasowa mówiła o współdziałaniu prowincjonalnych dziejopisarzy i stołecznych historyków pod koniec XIX i na początku XX w. Dr Maria Niskowskaja (Rosyjska Akademia Nauk, Syktywkar) na postawę monarchy spojrzała przez pryzmat korespondencji Katarzyny II z Wolterem. Zestawiła ona stanowisko zarówno samej carycy, jak i francuskiego publicyście oraz filozofa François-Marie Aroueta. Postawy rosyjskich i polskich intelektualistów wobec angielskiej ideologii liberalnej w latach 50. i 60. XIX w. omówiła doc. dr hab. Marina Romanowa (Państwowy Uniwersytet Pacyfik, Chabarowsk). Ostatni z referentów w tej części – dr hab. Grzegorz Bachanek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) skupił się na ukazaniu problematyki sąsiedztwa na Syberii pod koniec XIX w. Przedmiotem swoich badań uczynił pamiętniki Ewy Felińskiej.

W kolejnej części obrad, tym razem poświęconej Polsce i jej sąsiadom, jako pierwsza głos zabrała prof. dr hab. Tatiana Litwinowa (Dnieprzański Uniwersytet Państwowy), prezentując ewolucję obrazu Polaka panującego wśród elit społecznych Ukrainy. Referentka wykazała jego wpływ na formowanie się nowoczesnej tożsamości ukraińskiej. Następnie obraz Rosji i Rosjan w publicystyce i pracach naukowych Theodora Schiemanna przedstawił dr hab. Andrzej Topij, prof. UKW (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz). Z kolei prof. dr hab. Andrzej Skrzypek (Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztor, Pułtusk) mówił o postrzeganiu Rosjan przez Polaków i Polaków przez Rosjan. W czasy terroru stalinowskiego w latach 30. XX w. w ZSRR przeniosła słuchaczy swoim wystąpieniem dr Oksana Tarapon (Państwowy Perejaśławsko-Chmielnicki Uniwersytet Pedagogiczny im. G. Skowrody, Perejaśław-Chmielnicki). Omówiła ona próbę odnalezienia się Ukraińców pomiędzy Niemcami, Polakami a Rosjanami w dwudziestoleciu międzywojennym. Obraz sąsiednich narodów w białoruskiej tradycji historiograficznej przedstawił prof. dr hab. Dmitrij Kariew (Państwowy Grodzieński Uniwersytet im. J. Kupały) – omówił etnopolityczne i socjokulturowe konteksty białorusko-polskich i białorusko-rosyjskich stosunków w XX i na początku XXI w. Wykazał ich wpływ na tworzenie obrazu „innego” w tradycji historiograficznej i historycznej pa-

mięci Białorusinów. Sekcję zakończyło wystąpienie dr Arūnasa Vyšniauskasa (Litewska Akademia Wojskowa im. gen. Jonasa Žemaitisa, Wilno), który przybliżył uczestnikom konferencji kartograficzne aspekty niemiecko-sowieckiego traktatu o granicach i przyjaźni z 28 września 1939 r.

Po przerwie obiadowej w pierwszym panelu kolejne wystąpienia skupiły się wokół pytania: Sąsiedzi czy obcy? Jako pierwszy głos zabrał dr Waldemar Hanasz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), który skoncentrował się na przemianach kulturowych zachodzących we współczesnym społeczeństwie amerykańskim. Z jednej strony pokazał systematycznie słabnące więzi społeczne we wspólnotach miejskich i podmiejskich, a z drugiej przyjazne stosunki międzysąsiedzkie, które były zawsze solidnym fundamentem amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego. O koncepcjach i doświadczeniach Słowaków i Czechów w XX i XXI w. w kontekście ich funkcjonowania pomiędzy Niemcami a Rosją mówił prof. dr Vladimír Gonč (Słowacka Akademia Nauk, Bratysława). Z kolei problematykę uchodźców w Niemczech po wrześniu 2015 r. i związane z tym problemy przybliżył prof. dr hab. Arkadiusz Stempin (Uniwersytet Alberta Ludwika, Fryburg Bryzgowijski; Wyższa Szkoła Europejska im. Józefa Tischnera, Kraków). Kolejny z referatów także oscylował wokół tematyki niemieckiej, bowiem dr Joanna Trajman (Uniwersytet Wrocławski) pochyliła się nad działaniami niemieckiego rządu, który w walce z chorobą AIDS bez szykanowania i izolowania chorych oswajał społeczeństwo z nowym zagrożeniem. Relacje pomiędzy uwięzionymi a strażnikami obozów na północy Komi w latach 1930–1950 scharakteryzował mgr Anton Niskowskij (Rosyjska Akademia Nauk, Oddział Uralski, Syktywkar). Na zakończenie tego panelu prof. dr hab. Rustam Begeułow (Karaczajewo-Czerkieski Uniwersytet Państwowy im. U.D. Alijewa, Karaczajewsk) na przykładzie dwóch społeczności: Czerkiesów i Karaczajewo-Bałkarów, ukazał właściwości międzyetnicznego współistnienia i związane z nim stereotypy.

W równoległym odbywającym się panelu pierwsze siedem referatów dotyczyło sąsiedztwa i religii. Mgr Patrycja Kudzin (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz) przeanalizowała relacje rzymsko-żydowskie w I w. n.e. Z kolei dr Dmitrij Dobrowolski (Narodowy Uniwersytet Badawczy „Wyższa Szkoła Ekonomii”, Moskwa) zajął się poszukiwaniem podobieństw i różnic między liturgią i wystrojem świątyn w Kościele katolickim i prawosławnym. Natomiast prof. dr hab. Ludmiła Sukina (Państwowy Moskiewski Uniwersytet Humanistyczny) przybliżyła postrzeganie prawosławnego Wschodu przez rosyjskich pielgrzymów i podróżników XVII w. Dr Marek Sass (Zespół Szkół im. Jana Pawła II, Gostycyn) na

przykładzie kultu św. Rozalii omówił kwestię religijności jako czynnika integrującego społeczność lokalną. Sytuacja ludności niemieckiej wyznania mojżeszowego w dwudziestoleciu międzywojennym w Poznaniu była przedmiotem rozważań podjętych przez mgr Izabellę Kopczyńską (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), a przypadek starowierców z Suwalszczyzny był obiektem rozważań dr. Stefana Pastuszewskiego (Bydgoska Szkoła Wyższa). Na zakończenie tej części obrad mgr Sergiusz Anoszko (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) na przykładzie mieszkańców Cypru pokazał rozbieżność w prezentacji i ocenie wydarzeń, w których brali udział greccy i tureccy Cypryjczycy. Opisując Cypr jako wyspę niezgody, przytoczył przykłady z greckich i tureckich podręczników do historii, w których narzuca się uczniom nieprzychylnie wzajemne nastawienie muzułmanów i prawosławnych mieszkających od wieków obok siebie.

Po krótkiej przerwie uczestnicy konferencji zajęli się sąsiedztwem w środowisku miejskim. Dr Anetta Głowacka-Penczyńska (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz) opierając się na księgach sądowych, scharakteryzowała relacje sąsiedzkie w małych miastach wielkopolskich w XVII w. O środowisku miejskim jako czynniku kształtowania relacji sąsiedzkich mówiła dr Olga Morowa (Państwowy Humanistyczno-Technologiczny Uniwersytet Obwodu Moskiewskiego, Oriechowo-Zujewo). Kolejna prelegentka – mgr Fryderyka Partzsch-Szankowski (Uniwersytet Fryderyka Wilhelma, Bonn), prześledziła ambiwalencję zachodzącą pomiędzy ambicjami kulturalnymi drezdeńczyków a odgradzaniem się i strachem przed integracją z uciekinierami, traktując ich jak obcych. Mgr Paulina Wichniewicz (Uniwersytet Warszawski) przeanalizowała mowę polskiej mniejszości narodowej z okolic Ćelinovaca w Bośni i Hercegowinie. Referentka, w następstwie bezpośrednich rozmów z ludnością polską mieszkającą na Bałkanach, wykazała, że Polacy mieszkający z dala od ojczyzny mówią współcześnie tym samym, ale nie takim samym językiem polskim.

Zagadnienie konfliktu zdominowało kolejnych pięć referatów. Na początek dr Dariusz Spychała (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz) przeanalizował stosunki germańsko-rzymskie w IV i V w. n.e. Z kolei mgr Sebastian Matthes (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), na przykładzie losów przedstawicieli społeczności kosznajderskiej, omówił stosunki sąsiedzkie w środowisku zróżnicowanym narodowościowo w XX w. Natomiast dr Paweł Redlarski (Miejska Biblioteka Publiczna im. Aleksandra Janty-Pończyńskiego, Tuchola) pokazał brak umiejętności porozumienia i niezgodę między członkami bractw strzeleckich w Wielkopolsce i na Po-

morzu w II Rzeczypospolitej. Znacznie bardziej międzynarodowy wymiar miało wystąpienie prof. dr. hab. Aleksandra Wabiszczewicza (Uniwersytet Państwowy im. A.S. Puszkina, Brześć), który scharakteryzował stosunki etniczno-kulturowe na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1921–1939. Na zakończenie tej części mgr Wojciech Miklaszewski (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz) przedstawił garść wspomnień na temat spraw narodowościowych i wyznaniowych Henryka (Haima Joela) Jedwabia.

Na zakończenie pierwszego dnia konferencji przedstawione zostały trzy referaty ukazujące, w jaki sposób relacje sąsiedzkie mogą wpływać na kształtowanie się tożsamości. Doc. dr Elena Kołybienko (Państwowy Perejasławsko-Chmielnicki Uniwersytet Pedagogiczny im. Grigorija Skoworody, Perejasław-Chmielnicki) przywołała postać Włodzimierza Wsiewołodowicza i jego „plemię” potomków Monomacha w kontekście walki o kijowską „przynależność”, zaś prof. dr Aleksander Kołybienko i mgr Aleksander Priadko (Narodowy Rezerwat Historyczno-Etnograficzny „Perejasław”, Perejasław-Chmielnicki) w swoim wystąpieniu poruszyli problem chrystianizacji Turków perejasławskich, wykazując, jak „poganie” stopniowo stawali się swoimi. Na zakończenie prof. dr hab. Oleg Żurba (Dnieprzański Uniwersytet Państwowy) wskazał na działalność Kijowskiej Komisji Opracowywania Akt Dawnych (1843–1921) oraz przybliżył zawartość zasobów archiwalnych w Kijowie, aby wykazać ich znaczenie dla wyjaśniania duchowo-kulturowego krajobrazu południowo-zachodniej Rosji, w którym zderzyły się interesy trzech narodów: ukraińskiego, polskiego i rosyjskiego.

W drugim dniu obrad istotnym elementem była tematyka edukacji na rzecz relacji dobrosąsiedzkich. Na początek mgr Eliza Stehr (Reński Uniwersytet Fryderyka Wilhelma, Bonn) pokazała losy uczniów i nauczycieli na tle przemian zachodzących w społeczeństwie wielonarodowościowym w czasach, gdy z „obcej”, bo pruskiej, szkoły powstała polska, czyli „nasza”, a także „inna” – niemieckojęzyczna. O konfliktach narodowościowych, które nurtowały powojenną szkołę na Ziemiach Odzyskanych, mówiła dr Barbara Techmańska (Uniwersytet Wrocławski). Na zależności powstające pomiędzy kształtowaniem rosyjskiej narodowej i obywatelskiej tożsamości młodych ludzi a przygotowaniem nauczycieli historii na Uniwersytecie Pedagogicznym wskazał prof. dr hab. Jewgienij Wiaziemskij (Moskiewski Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny). Kolejne referaty oscylowały wokół analizy podręczników szkolnych. Dr Teresa Maresz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz) wskazała na miejsce

i rolę, jaką odgrywa szkolny podręcznik historii w kształtowaniu międzynarodowych relacji sąsiedzkich, zaś prof. dr hab. Olga Juriewna Strielowa (Chabarowski Krajowy Instytut Rozwoju Kształcenia) przedstawiła obraz Polski, który jawi się w nowych rosyjskich podręcznikach do historii powszechnej. Konkretnym zagadnieniem związanym z sąsiedztwem polsko-ukraińskim zajął się mgr Wojciech Micygała (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), który podjął próbę przeanalizowania obrazu powstania Bohdana Chmielnickiego w polskiej i ukraińskiej przestrzeni szkolnej. Z kolei dr hab. Marek Białokur (Uniwersytet Opolski) starał się wyjaśnić przyczyny, dlaczego wątek tematyczny *Swojskość i obcość* nie cieszy się popularnością na lekcjach Historii i społeczeństwa. Dziedzictwo epok? Kilka uwag na temat percepcji wiedzy historycznej przez uczniów przedstawiła dr Tatiana Osinina (Państwowy Humanistyczno-Technologiczny Uniwersytet Obwodu Moskiewskiego, Oriechowo-Zujewo). Na zakończenie dr Natalia Marczenko (Biblioteka Narodowa Ukrainy im. W.I. Wiernadskiego, Kijów) pokazała, jak ewoluowała prezentacja panteonu bohaterów w ukraińskich książkach biograficznych dla dzieci.

W panelu poświęconym sąsiedztwu w kontekście kulturowym wyniki swoich badań zaprezentowało pięciu referentów. Dr Kamila Kłudkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) analizując literaturę polską i niemiecką z zakresu historii sztuki, scharakteryzowała naukowe, polityczne i propagandowe podejście jej autorów do spuścizny w kategorii „nasze”. Kolejne dwie prelegentki, dr Agnieszka Wysocka i dr Katarzyna Grysińska-Jarmuła (obie z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy), przywołały przykłady architektury i pomników z czasów, gdy w Bydgoszczy przeważali Niemcy. Jednocześnie pokazały, jak można i należy pielęgnować dorobek kulturowy sąsiadów niegdyś mieszkających w tym samym mieście. Ich budowle (w tym obiekt, w którym mieści się Uniwersytet Kazimierza Wielkiego) oraz pomniki będące arcydziełem sztuki również dzisiaj upiększają miasto. Dr Jasmina Milanović (Instytut Historii Współczesnej, Belgrad), opierając się na Wystawie Jugosłowiańskiej w latach 1904–1912, zorganizowanej w Belgradzie, przeanalizowała aspekty współpracy kulturalnej artystów z Serbii, Bułgarii, Chorwacji i Słowenii – niegdyś zamieszkujących część Austro-Węgier. Ten przykład z przeszłości nadal jest wzorem pokazującym, jak można kształtować lepsze stosunki sąsiedzkie, jak uczyć się na błędach z przeszłości, wykorzystując dobre i pouczające wskazówki. Na zakończenie dr hab. Zdzisław Biegański, prof. UKW (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz) wygłosił referat na temat powojennej polsko-rumuńskiej współpracy filmowej.

Każda z sekcji kończyła się dyskusją. Obrady konferencji odbywały się w trzech językach: polskim, rosyjskim i niemieckim. Konferencja przyczyniła się do wymiany poglądów, a także spotkała się z zainteresowaniem młodzieży akademickiej, przysłuchującej się debacie naukowej na temat funkcjonowania sąsiedztwa w przeszłości, ale także przejawom dobrych i „innych”, niekoniecznie złych relacji z sąsiadami współcześnie.

Konferencja, która odbyła się w maju w Bydgoszczy, była trzecim i ostatnim międzynarodowym spotkaniem naukowców w ramach podjętego programu badawczego *Dobre i złe sąsiedztwa*. Liczny udział naukowców z kraju i zagranicy we wszystkich trzech edycjach pokazał, że tematyka ta cieszy się dużym zainteresowaniem badawczym przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Jednocześnie referaty i dyskusje nad poruszonymi problemami wskazały na wielość obszarów oraz zjawisk czekających jeszcze na dogłębne przebadanie.

Biogramy



MAREK G. ZIELIŃSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

Marian Pawlak (1935–2016) – życie i dzieło



Marian Pawlak pochodził z Kujaw, lata studenckie i sporą część życia zawodowego spędził w Toruniu na ziemi chełmińskiej, na krótko związał się z ziemią dobrzyńską, by następnie powrócić na Kujawy, tym razem do Bydgoszczy. Wiele sympatii żywił dla Podlasia, stron rodzinnych żony, Róży. Poprzez zainteresowania naukowe stał się elblązaninem¹.

Na świat przyszedł 10 lipca 1935 r. w rodzinie Konstantego i Anny z Raczkowskich w Nowinach na Kujawach. Nie dane mu było rozpocząć w przepisowym czasie nauki szkolnej ze względu na trudne lata wojny i wysiedlenie rodziny do Kolonii Borzymie. Dopiero po przejściu frontu i zakończeniu działań wojennych mógł rozpocząć naukę w szkole podstawowej w Nowinach, którą ukończył w 1950 r., zaledwie po pięciu latach. Następnie kontynuował edukację w Liceum im. Ziemi Kujawskiej, w oddalonym o 25 km Włocławku. Piękny, młodzięczy czas upływał mu jednak pod znakiem powojennej

¹ Biogramy Mariana Pawlaka znajdują się w wielu almanachach i wydawnictwach biografistycznych: K. Kwaśniewska, M. Rak, *Naukowcy Bydgoszczy. Słownik biograficzny 1994*, Bydgoszcz 1994, s. 140–141; *Scholars of Early Modern Studies*, vol. 29: 1995, s. 90; K. Kwaśniewska, M. Rak, *Naukowcy Bydgoszczy. Słownik biograficzny 1997*, Bydgoszcz 1997, s. 205–206; *Współcześni uczeni polscy. Słownik biograficzny*, t. III, Warszawa 1999; *Who is who w Polsce*, Schweitz 2002, t. 2, s. 1495–1496; *Złota księga nauk humanistycznych*, Gliwice 2004, s. 297.

biedy, co zapewne ukształtowało tak charakterystyczne cechy osobowości Mariana Pawlaka, jak skromność i życzliwość wobec ludzi. Świadectwo dojrzałości uzyskał w 1955 r., a następnie udał się na studia uniwersyteckie do Torunia, gdzie w ówczesnym Zespole Katedr Historii, kierowanym przez prof. dr. Bronisława Włodarskiego, rozpoczął studia magisterskie. Pięcioletni program studiów został w tym roku dopiero co uruchomiony, zastępując dotychczasowy czteroletni system kształcenia. Studia w zakresie historii ukończył zatem w 1960 r. obroną pracy poświęconej generałowi Janowi Henrykowi Dąbrowskiemu, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr hab. Jadwigi Lechickiej. Po ukończeniu studiów pracował krótko w Książnicy Miejskiej w Toruniu i następnie, w roku szkolnym 1960–1961, w Zasadniczej Szkole Zawodowej w Lipnie. Tak się złożyło, że w tym krótkim okresie uczył klasę, do której uczęszczał Lech Wałęsa. Już w początku 1961 r. został zatrudniony jako asystent w Instytucie Historii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Pod kierunkiem prof. Jadwigi Lechickiej podjął badania nad jedną z najznamienitszych placówek oświatowych dawnej Rzeczypospolitej: Gimnazjum Akademickim w Elblągu. Pokłosiem wcześniejszych zainteresowań, a jednocześnie pomostem do nowego obszaru badawczego stała się pierwsza publikacja Mariana Pawlaka poświęcona działaniom bojowym wojsk polskich na Warmii i Mazurach w okresie kampanii napoleońskiej 1807 r.

Nowy kierunek badań wymagał jednak długotrwałych i mozolnych kwereń archiwalno-bibliograficznych. Prowadzenie badań niewątpliwie skomplikowała długotrwała choroba, a następnie śmierć promotora prof. Jadwigi Lechickiej w 1965 r. Opiekę naukową nad Marianem Pawlakiem przejął wówczas Jerzy Wojtowicz, który jednak prezentował nieco inny krąg zainteresowań badawczych. Pierwsze efekty w zakresie badań nad szkolnictwem elbląskim doby nowożytnej w postaci publikacji pojawiły się w 1967 r. Publikował wówczas w „Roczniku Olsztyńskim”, „Roczniku Elbląskim”, a następnie w „Komunikatach Mazursko-Warmińskich”, rzadziej w „Zapiskach Historycznych”. Już jako młody historyk, ówczesnym zwyczajem, pisał recenzje publikacji korespondujących z jego zainteresowaniami naukowymi. Zdaje się, że tego typu aktywność naukowa nie była tylko obowiązkiem². Pod tym też kątem śledził z uwagą rynek wydawniczy.

² W 1998 r. w opinii-recenzji *Słownika biograficznego Pomorza Nadwiślańskiego* opowiedział się za wydaniem kolejnego tomu – suplementu. W 2008 r. recenzował rozprawę ks. Zdzisława Kropidłowskiego, *Dobra materialne, wyposażenie parafii, duchowieństwa i służby kościelnej dekanatu puckiego w okresie staropolskim*, Gdańsk 2007 na tytuł profesora.

Rok 1969 przyniósł dysertację doktorską zatytułowaną *Dzieje Gimnazjum Elbląskiego w latach 1535–1772*. Na jej opublikowanie czekał jednak kolejne trzy lata. Po doktoracie poświęcił się pracy dydaktycznej i organizacyjnej. Wiele jego czasu pochłaniała działalność w Związku Nauczycielstwa Polskiego oraz Klubie Inteligencji Katolickiej. W latach 1984–1989 był kierownikiem podyplomowych studiów historii dla nauczycieli, które wówczas cieszyły się dużym zainteresowaniem. Jednocześnie kontynuował badania, co zaowocowało rozprawą pt. *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI–XVIII wieku*, która stała się podstawą do nadania stopnia doktora habilitowanego uchwałą Rady Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z dnia 6 maja 1988 r. Recenzentami rozprawy habilitacyjnej oraz dorobku Mariana Pawlaka byli profesorowie: Lech Mokrzecki, Stanisław Salmonowicz i Jerzy Wojtowicz.

Po habilitacji w 1988 r. zdecydował się na zmianę miejsca pracy. 1 lipca 1989 r. przeszedł do Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy – obecnego Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, aczkolwiek dodatkowo w latach 1989–1991 zatrudniony był również w Instytucie Pedagogiki i Psychologii UMK. Na gruncie bydgoskim natomiast bardzo intensywnie włączył się w dzieło organizacji Instytutu Historii. Jako kierownik Zakładu Historii Nowożytnej (1989–2006) i prodziekan Wydziału Humanistycznego (1990–1996 i 1999–2002) angażował się nie tylko w działania dydaktyczne, w tym stworzenie programu kształcenia, który obowiązywał na studiach Historii przez kilkanaście następnych lat, uruchamianie nowych kierunków studiów, ale także w rozwój naukowy, wyrażający się zatrudnianiem wielu młodych adeptów nauki, promocją naukową, a wreszcie uzyskanie przez Wydział Humanistyczny praw do doktoryzowania, a następnie habilitowania. W ramach działalności naukowej w latach 1995–2010 recenzował piętnaście prac doktorskich: Marka G. Zielińskiego (1995), Jacka Taraszkiewicza (1995), Barbary Śliwińskiej (1997), Tadeusza Żaczka (1998), Henryka Zasępa (1998), Zdzisława Zasady (2000), Alojzego Szudrowicza (2000), Hanny Szczechowicz (2000), Teresy Maresz (2001), Barbary Moraczewskiej (2002), Iwony Zielińskiej (2002), Agnieszki Marchwińskiej (2004), Niny Kosman (2007), Mariusza Kaszyńskiego (2008), Mariusza Brodnickiego (2010).

sora. W 2009 r. napisał recenzję wydawniczą leksykonu autorstwa Mirosława Krajewskiego, *Leksykon powszechnych dziejów edukacji z przewodnikiem bibliograficznym: ludzie, instytucje koncepcje*, Płock 2010.

- W latach 1993–2010 był promotorem sześciu doktoratów. Kolejno byli to:
- Andrzej Mietz, *Kościół i parafia św. Dominika w Chodczu. Studium organizacji kościelnej i życia religijnego w małym miasteczku diecezji kujawsko-pomorskiej w dobie staropolskiej*, obroniona w 1993 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Bydgoszczy,
 - Roman Pipowski, *Szkolnictwo elementarne w powiecie toruńskim w latach 1812–1920 na tle rozwoju oświaty w Prusach Zachodnich*, obroniona w 1998 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Bydgoszczy,
 - Adam Matuszewski, *Odrębność i stereotypowość życia umysłowego w Lesznie w XVII wieku*, obroniona w 1999 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Bydgoszczy,
 - Jarosław Kołtuniak, *Piotrków Kujawski. Dzieje miasta i parafii*, obroniona w 2001 r. w Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy,
 - Emilia Balany-Mroczkowska, *Szkoły parafialne diecezji gnieźnieńskiej*, obroniona w 2006 r. na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego,
 - Aneta Pindel, *Szkolnictwo powszechne w Bydgoszczy w latach 1945–1975*, obroniona w 2010 r. na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego.

W latach 1995–2005 recenzował sześć rozpraw habilitacyjnych: Eugeniusza Paruzela (1995/1996), Mariana Chachaja (1999), Janusza Hochleitnera (2000), Jana Wiśniewskiego (2000), Mariana Balczewskiego (2002), Dariusza Łukasiewicza (2005).

Lata dziewięćdziesiąte XX w. i początkowe lata XXI w. to najbardziej owocny okres jeżeli chodzi o działalność naukową Mariana Pawłaka. Ukoronowaniem tych działań było uzyskanie 22 sierpnia 1995 r. tytułu profesora zwyczajnego.

Bardzo ważne miejsce w dorobku naukowym Mariana Pawłaka zajmuje biografistyka. Niewątpliwie stanowiła ona ulubioną problematykę badawczą. Pisał biogramy do słowników biograficznych, ale także nekrologi zmarłych kolegów historyków. Biogramy autorstwa Mariana Pawłaka można podzielić na kilka grup środowiskowych: osoby związane z Elblągiem, przede wszystkim okresu nowożytnego, pedagogów wrocławskich, żyjących przede wszystkim w XX w. oraz przyjaciół i znajomych. Ten rozdział zainteresowań otwiera biogram prof. Jerzego Wojtowicza, skreślony w 1980 r. Tylko dla *Słownika biograficznego Pomorza Nadwiślańskiego* napisał aż dwadzieścia sześć biogramów wybitnych elblązan, głównie profesorów Gimnazjum Elbląskiego, rajców, medyków, duchownych. Wyróżnieniem dla Mariana Pawłaka, ale też uhonorowaniem jego wkładu było

zaproszenie wystosowane przez redaktora Zbigniewa Nowaka w 1995 r. na spotkanie promocyjne II tomu *Słownika biograficznego Pomorza Nadwiślańskiego*, które miało miejsce w Ratuszu Starego Miasta w Gdańsku, na którym podjęto dyskusję wspólnie z prof. Romanem Wapińskim na temat miejsca i roli słowników biograficznych³. Ostatni biogram, jaki Marian Pawlak zamieścił w *Słowniku biograficznym Pomorza Nadwiślańskiego*, został poświęcony historykowi Janowi Gerlachowi (1893–1983). Łączy się on bardziej z tym, co w tym czasie pisał dla *Włocławskiego słownika biograficznego*. Tam bowiem zamieszczał biogramy osób, które bardzo dobrze znał i z którymi współpracował w Toruniu. Biogramy osób zasłużonych dla Włocławka zamieścił także w publikacji *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*.

Znaczące miejsce w badaniach nad historią oświaty zajmują edycje źródeł przygotowane przez prof. Mariana Pawlaka: ordynacja Gimnazjum Elbląskiego z 1692 r., podręcznik Fryderyka Eberharda von Rochow, traktaty i pisma pedagogiczne Marcina Kwiatkowskiego.

W początku lat dziewięćdziesiątych XX w. podjął się organizacji dwóch konferencji: pierwszej z okazji 200. rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 maja, drugiej w związku z obchodami rocznicy insurekcji kościuszkowskiej. Publikacja, która była pokłosiem drugiej konferencji, została dedykowana prof. Jerzemu Wojtowiczowi z racji 70. rocznicy jego urodzin. Wraz z przenosinami do Bydgoszczy coraz mocniej w badaniach prowadzonych przez prof. Mariana Pawlaka pojawiała się problematyka związana z historią oświaty na Kujawach, a w szczególności we Włocławku.

Wychodząc naprzeciw potrzebom dydaktycznym, w związku z reaktywowaniem studiów historycznych podjął się wydania studenckiego skryptu napisanego w 1963 r. przez Jerzego Serczyka *Podstawy badań historycznych*⁴. Dla potrzeb pierwszego wydania bydgoskiego w 1991 r. prof. Jerzy Serczyk dokonał nowej redakcji, a Marian Pawlak uaktualnił informacje o bibliografiach, słownikach bibliograficznych i historyczno-geograficznych, czasopismach, bibliotekach, archiwach, muzeach. W nowej wersji stary podręcznik doczekał się aż sześciu wydań⁵. Charakter podręcznika napisanego z myślą o studentach posiada również praca *Dzieje admi-*

³ *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. IV, Gdańsk 1997, s. 7.

⁴ J. Serczyk, *Podstawy badań historycznych. Skrypt dla studentów I roku historii*, Toruń 1963, 1967, 1970, 1975.

⁵ M. Pawlak, J. Serczyk, *Podstawy badań historycznych. Skrypt dla studentów I roku historii*, Bydgoszcz 1991, 1992, 1993, 1997, 1999, 2008.

nistracji w Polsce, wydana nakładem autora w 2005 r. Również z myślą o studentach powstał kolejny skrypt: *Zarys dziejów oświaty*, wydany w okresie pracy w Kujawsko-Pomorskiej Szkole Wyższej w Bydgoszczy, ze szczególnym przeznaczeniem dla tamtejszych studentów.

Prof. Marian Pawlak przede wszystkim zajmował się dziejami szkolnictwa w Prusach Królewskich i na Kujawach w XVI–XX w. Na marginesie tego kierunku badań interesował się zagadnieniami związanymi z funkcjonowaniem kościołów, zwłaszcza w okresie reformacji. W ostatnich latach wiele uwagi poświęcił historii lokalnej, rodzinnym stronom, a w szczególności zlikwidowanej Szkole Podstawowej w Nowinach, Polskiej Organizacji Wojskowej w Chodczu, a także historii rodzinnej.

Po ukończeniu siedemdziesiątego roku życia przeszedł na emeryturę, porzucając od 30 września 2005 r. Niemniej jednak chciał nadal pracować. Przez kolejny rok akademicki został zatrudniony w Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w wymiarze 1/3 etatu. Niestety dalszego zatrudnienia odmówiono w roku akademickim 2006/2007. Jednocześnie, od 1 października 2005 r. prof. Marian Pawlak podjął pracę w Kujawsko-Pomorskiej Szkole Wyższej. Tam też pełnił m.in. funkcję kierownika Zakładu Podstaw Edukacji oraz dziekana Wydziału Pedagogicznego do roku akademickiego 2012/2013⁶. W latach 2011–2012 angażował się w staraniach KPSW o nadanie uprawnień do prowadzenia studiów doktoranckich i nadawania stopnia doktora nauk pedagogicznych.

Był członkiem Polskiego Towarzystwa Historycznego od 1962 r., Stowarzyszenia Autorów Polskich od 1989 roku, Regionalnej Rady Ochrony Środowiska Kulturowego Pomorza Nadwiślańskiego oraz Towarzystw Naukowych w Toruniu od 1964 r., w Olsztynie od 1971 r., we Włocławku od 1985 r.⁷, w Bydgoszczy i w Gdańsku od 1998 r., Związku Nauczycielstwa Polskiego (1962–1982). Należał do członków założycieli Polskiego Towarzystwa Badań nad Wiekiem Osiemnastym od 1995 r. Wchodził w skład Rady Naukowej *Włocławskiego słownika biograficznego* oraz kolegium redakcyjnego *Zapisek Kujawsko-Dobrzyńskich*. Prof. Marian Pawlak został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi w 1981 r., Medalem KEN w 1997 r. oraz Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski w 2000 r. Mimo iż Jego życie w większości przypadło na trudne czasy, zachował

⁶ *Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy 2012/2013*, s. 2.

⁷ *Włocławskie Towarzystwo Naukowe 1979–1999. W dwudziestolecie utworzenia*, Włocławek 1999, s. 176.

neutralność polityczną. Nie należał do żadnej partii, z czego był bardzo dumny.

Prof. Marian Pawlak zmarł 26 grudnia 2016 r. w Bydgoszczy, mieście, w którym żył i pracował przez ostatnie 27 lat. Pochowany został w Toruniu.

Bibliografia prac Mariana Pawlaka

1962

Działania bojowe Dywizji Poznańskiej na Warmii i Mazurach w 1807 r., „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1962, nr 3 (77), s. 569–580

1967

Studia uniwersyteckie absolwentów Gimnazjum Elbląskiego w latach 1536–1772, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Nauki Humanistyczno-Społeczne” z. 24: 1967, „Historia” z. 3: 1967, s. 112–144

1968

J. Korewa, Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI wieku. Geneza braniewskiego Hosianum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą [1549–1564], Poznań 1965, „Rocznik Olsztyński” T. 7: 1968, s. 274–277 [recenzja]

Rocznik Elbląski, T. 1–3, „Rocznik Olsztyński” T. 8: 1968, s. 242–245

1969

Z dziejów nauczania języka polskiego w gimnazjum elbląskim w XVIII w. Działalność lektora Jana Daniela Hoffmana, „Rocznik Elbląski” T. IV: 1969, s. 123–149

1970

Ch.E. Rhode, Presbyterologie elbingensis. Die evangelischen Geistlichen im Kirchenkreis Elbing von 1555 bis 1883 nebst Ergänzungen und Nachträgen bis 1945, Hamburg 1970, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1970, nr 4 (110), s. 613–614, [recenzja]

S. Gierszewski, Elbląg. Przeszłość i teraźniejszość, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1970, nr 4 (110), s. 612–613, [recenzja]

1971

Młodzież polska w gimnazjum toruńskim w latach 1600–1817, „Zapiski Historyczne” T. 36: 1971, z. 4, s. 37–82

1972

Dzieje Gimnazjum Elbląskiego w latach 1535–1772, Olsztyn 1972
Młodzież elbląska w Toruńskim Gimnazjum Akademickim w XVII–XVIII w.,
 w: *Księga pamiątkowa 400-lecia Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*,
 red. Z. Zdrójkowski, t. 1, Toruń 1972, s. 207–222
Nauczyciele gimnazjum elbląskiego w latach 1535–1772, cz. I, „Rocznik
 Elbląski” T. V: 1972, s. 139–158

1973

*L. Mokrzecki, Studium z dziejów nauczania historii. Rozwój dydaktyki
 przedmiotu w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do schyłku XVII w.*,
Gdańsk 1973, „Rocznik Gdański” T. 33: 1973, s. 152–154 [recenzja]
 Kallas M., Pawlak M., *Obchody roku Józefa Wybickiego w Gdańsku w 1972
 roku*, „Zapiski Historyczne” T. 37: 1973, z. 4, s. 221–223
Mylius Jan (1557–1630), pedagog i pisarz, rektor Gimnazjum Elbląskiego,
 w: *Polski słownik biograficzny*, T. 22, Wrocław – Warszawa – Kraków –
 Gdańsk 1977, s. 354–355
Nauczyciele gimnazjum elbląskiego w latach 1535–1772, cz. II, „Rocznik
 Elbląski” T. VI: 1973, s. 127–177
Stanisław Karnkowski – życie i działalność, „Rocznik Kulturalny Kujaw
 i Pomorza” T. 7: 1973, s. 97–116

1977

*Michał Friedwald (1525–1597), prokurator Zygmunta Augusta i Stefana
 Batorego zasłużony współtwórca ściślejszej unii Prus Królewskich z Ko-
 roną*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza XVI wieku*, Gdańsk 1977, s. 38–44
*Wilhelm Gnaphheus (1493–1568), humanista, rektor Gimnazjum Elblą-
 skiego*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza XVI wieku*, Gdańsk 1977, s. 52–56

1978

Album uczniów Chełmińskiego Gimnazjum Akademickiego 1692–1816, wy-
 dali Zbigniew Nowak, Przemysław Szafran, Wrocław 1975, „Zapiski His-
 toryczne” T. 43: 1978, z. 2, s. 118–120 [recenzja]
*Die Universitätsstudien der Jugend der Städte von Königlich Preussen in
 XVI. –XVIII. Jh.*, w: *Studia Martima*, red. M. Bogucka, t. I, Wrocław – War-
 szawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 108–112
Jubileusz 75-lecia Liceum Ziemi Kujawskiej we Włocławku, „Zapiski Ku-
 jawsko-Dobrzyńskie”, Seria A: 1978, s. 255–262

1979

Adolf Pawiński, Rządy sejmikowe w Polsce 1572–1795 na tle stosunków województw kujawskich, Warszawa 1978, wyd. II, PIW, ss. 558, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, Seria B: 1979, s. 313–314 [recenzja]

Iselin Gundermann, Die evangelischen Pfarrer von Elbling 1886–1945. Fortsetzung von Chr. Ed. Rhodes “Presbyterologia Elbingnesis” Prof. Dr. Dr. h.c. Walther Hubatsch zum 60. Geburtstag. s. 173–201, w: “Beiträge zur Geschichte Westpreussens”, Zeitschrift der Copernicus-Vereinigung zur Pflege der Heimatkunde und Geschichte Westpreussens e. V. – Münster 1976, „Rocznik Elbląski” T. 8: 1979, s. 415–416 [recenzja]

Ordynacja gimnazjum elbląskiego z 1692 r., „Rocznik Elbląski” T. VIII: 1979, s. 357–378

1980

Jubileusz 60-lecia Aleksandrowa Kujawskiego, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, Seria C: 1980, s. 351–354

Pawlak M., Dygdała J., Prof. dr hab. Jerzy Wojtowicz, „Głos Uczelni: biuletyn Uniwersytetu Mikołaja Kopernika” 1980, nr 2, s. 12–14

Z dziejów kształcenia nauczycieli we Włocławku w latach 1916–1969, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, Seria C: 1980, s. 193–234

1981

Pilchowski Michał (zm. 1765), w: Polski słownik biograficzny, t. XXVI, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 251–252

1982

Fryderyk Eberhard von Rochow, Przyjaciel dzieci to jest księga do czytania i używania dla uczącej się młodzieży, pierwiej po niemiecku napisana, a teraz na polski przetłumaczona przez ks. Jerzego Olecha, opracowanie i wstęp M. Pawlak, Olsztyn 1982

Izrael Hoppe (1601–1679), burmistrz elbląski, historyk Polski i Prus, w: Zażuczeni ludzie Pomorza Nadwiślańskiego XVII wieku: szkice biograficzne, Wrocław 1982, s. 99–104

Jan Daniel Hoffmann (1701–1766), lektor języka polskiego, historyk Polski i Prus, w: Wýbitni ludzie dawnego Torunia, red. M. Biskup, Warszawa 1982, s. 123–126

1983

Jan Gerlach (1893–1983), „Zapiski Historyczne” T. XLVIII: 1983, z. 4, s. 184–185

Jerzy Daniel Seyler (1686–1745), rektor Gimnazjum Elbląskiego, historyk, działacz kulturalno-oświatowy, w: *Wybitni Pomorzanie XVIII wieku: szkice biograficzne*, Wrocław 1983, s. 196–202

1984

Pawlak M., Dygdała J., *Gdańska sesja naukowa „Wkład Pomorza Gdańskiego do rozwoju nauki i oświaty”*, „Zapiski Historyczne” T. XLIX: 1984, z. 3, s. 178–180

1985

Dzieje fundacji Jana Preucka w XVII–XVIII w., „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, „Historia XX”, „Nauki Humanistyczno-Społeczne”, z. 158: 1985, s. 51–74

H. Kenkel, Studeuten aus Ost- und Westpreussen an ausserpreussischen Universitäten vor 1815, anhand der gedruckten Matrikeln, Hamburg 1981, „Zapiski Historyczne” T. L: 1985, z. 2, s. 121–123 [recenzja]

L. Mokrzecki, Początki wiedzy o morzu w dawnej Rzeczypospolitej. Problematyka morska w nauce gdańskiej doby Baroku i Oświecenia, Wrocław 1983, „Rocznik Gdański” T. XLV: 1985, z. 2, s. 226–227 [recenzja]

Sprawozdanie z uroczystości odsłonięcia tablic pamiątkowych w Liceum Ziemi Kujawskiej we Włocławku w dniu 1 września 1981 r., „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” Seria E: 1985, s. 275

Uwagi nad socjotopografią inteligencji gdańskiej w XVI–XVIII w., „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego”, Pedagogika, Historia Wychowania, nr 15: 1985, s. 45–58

Z dziejów świętności Gimnazjum Elbląskiego w epoce Odrodzenia i Baroku, Gdańsk 1985

1987

Aleksander Mikołaj Tolckemit (Tolkemit) (1715–1759), pastor i historyk elbląski, w: *Zasłużeni ludzie dawnego Elbląga. Szkice biograficzne*, red. M. Biskup, Wrocław 1987, s. 155–156

Gruszczyńska M., Pawlak M., *Strajk szkolny we Włocławku w 1905 r.*, w: *Kujawy Wschodnie i ziemia dobrzyńska w dobie rewolucji 1905–1907*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1987, s. 25–44

Jan Daniel Hoffmann (1701–1766), historyk, konrektor i lektor języka polskiego w Gimnazjum Elbląskim, w: *Zasłużeni ludzie dawnego Elbląga. Szkice biograficzne*, red. M. Biskup, Wrocław 1987, s. 136–142

Jan Mylius (1557–1630), rektor Gimnazjum Elbląskiego, w: Zasłużeni ludzie dawnego Elbląga. Szkice biograficzne, red. M. Biskup, Wrocław 1987, s. 93–98

Wilhelm Gnapheus (1493–1569), humanista, działacz reformacji, rektor Gimnazjum Elbląskiego, w: Zasłużeni ludzie dawnego Elbląga. Szkice biograficzne, red. M. Biskup, Wrocław 1987, s. 28–34

1988

Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI i XVIII wieku, Toruń 1988

1989

Badania nad dziejami Elbląga w ostatnim ćwierćwieczu, „Rocznik Elbląski” T. XI: 1989, s. 21–31

Mietz A., Pakulski J., Pawlak M., *Wpisani w dzieje Chodcza*, Chodecz–Włocławek 1989

M. Krajewski, Materiały do bibliografii historycznej Ziemi Dobrzyńskiej, Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej, Włocławek 1986, „Zapiski Historyczne” T. LIV: 1989, z. 4, s. 125–127 [recenzja]

1990

Stan badań nad dziejami oświaty i wychowania na Pomorzu Gdańskim w latach 1970–1988, „Rocznik Gdański” T. L: 1990, s. 210–229

1991

Błędowski Zygmunt (1886–1971) nauczyciel, dyrektor szkół średnich, w: Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek), red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 28–29

Kaszewski Józef (1908–1986) nauczyciel, dyrektor liceów, działacz SD, poseł na Sejm, w: Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek), pod red. M. Wojciechowskiego, Włocławek 1991, s. 80–82

Kozłowski Roman Stanisław (1889–1977) paleontolog, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, w: Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek), red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 95–97

Lidwin Ludwik (1889–1986) nauczyciel Liceum Ogólnokształcącego im. Ziemi Kujawskiej we Włocławku, w: Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek), red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 117–118

Szałkowski Edward (1908–1985) dyrektor Liceum im. M. Konopnickiej, działacz społeczny, w: Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek), red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 193–194

Szymkiewicz Dezydery (1885–1948) nauczyciel Włocławskiej Szkoły Handlowej, profesor Politechniki Lwowskiej i Uniwersytetu Jagiellońskiego, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 197–198

Degen-Ślósarska Zofia (1885–1954) dyrektorka liceum, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 51–53, [wspólnie z Lili Szwegrub]

Pawlak M., Serczyk J., *Podstawy badań historycznych. Skrypt dla studentów I roku historii*, Bydgoszcz 1991

1992

200 lat konstytucji 3 Maja, materiały z konferencji naukowej odbytej w WSP w Bydgoszczy w 1992 r., Bydgoszcz 1992 [redakcja naukowa]

Alexwangen Jakub (ok. 148–1552), wójt, rajca i burmistrz elbląski, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. I, Gdańsk 1992, s. 26–27

Barner Jakub (1640–1683), lekarz i chemik, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. I, Gdańsk 1992, s. 60

Brettschneider (Placotomus) Michał (ok. 1530–1573), rektor Gimnazjum Akademickiego, rajca, burmistrz i burgrabia elbląski, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. I, Gdańsk 1992, 161–162

Endersch Jan Fryderyk (1705–1769), mechanik i kartograf, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. I, Gdańsk 1992, s. 388–389

Fuchs Michał Bogumił (1758–1835), historyk, archiwista, profesor gimnazjum elbląskiego, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. I, Gdańsk 1992, s. 446–447

Fuchs Samuel Bogumił (1726–1797), sekretarza rady miejskiej Elbląga, rezydent na dworze królewskim, historyk, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. I, Gdańsk 1992, s. 447

Księga pamiątkowa Gimnazjum i Liceum Ziemi Kujawskiej we Włocławku wydana z okazji jubileuszu 90-lecia, Włocławek 1992 [redakcja naukowa i współautor]

Rozwój reformacji w Elblągu na tle Prus Królewskich (podobieństwa i różnice), „Pomorze Nadwiślańskie”, 1992, nr 4, s. 75–81

Studia młodzieży z Rzeczypospolitej w Lipsku w dobie unii polsko-saskiej, w: *Kultura literacka połowy XVIII w. w Polsce. Studia i szkice*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1992, s. 201–208

1993

Alma Mater Carolina Pragensis. Vybor svedectvi cizich navstevniku. Ses-tavili: prof. PhDr. Josef Polisky, DrSc., PhDr. Marie Stemberkova. Vy-dala Univerzita Karlova, Praha 1988, s. 223, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 3: 1993, s. 155–156 [recenzja]

Kilka uwag o opiekunach polskich peregrynantów z XVI–XVII w., w: Mię-dzy wielką polityką a szlacheckim partykularyzmem. Studia z dziejów no-wożytniej Polski i Europy ku czci Profesora Jacka Staszewskiego, red. K. Wajda, Toruń 1993, s. 113–124

Pawlak M., Kania S., *O idei ustanowienia „Nagród Regionalnych” Pomor-rza Nadwiślańskiego za pielęgnowanie dziedzictwa i tożsamości lokalnej,* „Pomorze Nadwiślańskie: Biuletyn” 6: 1993, s. 30–34

Studia uniwersyteckie grudziądzan w epoce staropolskiej, „Zeszyty Nau-kowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 3: 1993, s. 59–67

Szkoła Podstawowa nr 1 im. Ludowego Wojska Polskiego w Gniewkowie (Zarys dziejów 1920–1970). Oprac. zesp.: Jan Bojanowski, Zbigniew Gór-ski, Olga Sekulska, Jakub Sekulski, Eugeniusz Suwiński, pod red. Jakuba Sekulskiego. Wyd. Centrum Doskonalenia Nauczycieli im. Władysława Spa-sowskiego w Warszawie, Oddział w Toruniu, Toruń 1990, s. 175, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Histo-ryczne” z. 3: 1993, s. 183–184 [recenzja]

Szkoły katolickie w diecezji chełmińskiej w epoce staropolskiej (XV–XVIII w.), „Przegląd Regionalny” Z. 7: 1993, s. 37–41

Teresa Wróblewska, Polskie organizacje na Pomorzu Gdańskim w latach 1871–1914, Działalność w służbie oświaty, wychowania i kultury, War-szawa–Poznań 1989, PWN, Seria A, nr 33, s. 222, „Zeszyty Naukowe Wy-ższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 3: 1993, s. 163–165 [recenzja]

Witold Molik: Polskie peregrynacje uniwersyteckie do Niemiec 1871–1914, Poznań 1989, UAM, s. 304, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicz-nej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 3: 1993, s. 167–169 [recenzja]

Wyjazdy młodzieży w warmińskiej na studia uniwersyteckie w XVI–XVIII w., „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1993, nr 3 (201), s. 403–411

Z dziejów Gimnazjum i Liceum ss. Urszulanek we Włocławku w latach 1916–1951, „Przegląd Regionalny” Z. 5: 1993, s. 13–17

Zur Bildungs – und Schulgeschichte Preussens. Beiträge von Karol-Ernst Jeismann, Heinz Lingenberg, Gregor Harzheim und Lieselotte Kunigk-Helbing herausgegeben von Udo Arnold, Verlag Nordostdeutsche Kulturwerk, Lüneburg 1988, s. 132, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 3: 1993, s. 171–174 [recenzja]

1994

Gelasinus Mikołaj Śmieszkowicz (ok. 1520–1580), rektor Gimnazjum Elbląskiego, literat, działacz kontrreformacji, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 29–30
Gnapheus Wilhelm (1493–1568), humanista, działacz reformacji, rektor Gimnazjum Elbląskiego, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 67–69

Harnack Jan (ok. 1660–1735), kantor i nauczyciel języka polskiego w Gimnazjum Elbląskim, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 164

Hennigs Jerzy Fryderyk (1734–1806), rezydent elbląski na dworze króla Stanisława Augusta, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 182–183

Himmelreich Piotr (ok. 1530–1582), rektor Gimnazjum Elbląskiego, sekretarz Rady Miejskiej, historyk, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 205–206

Hoffmann Jan Daniel (1701–1766), historyk, konrektor i lektor języka polskiego w Gimnazjum Elbląskim, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 213–215

Hoppe Izrael (1601–1679), burmistrz elbląski, historyk, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. II, Gdańsk 1994, s. 220–221

Jabłoński Z., Pawlak M., *Staropolski partykularyzm a współczesny regionalizm, „Przegląd Regionalny” Z. 10: 1994, s. 35–38*

Ks. Alojzy Szorc: Dominium Warmińskie (1243–1772). Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii, w: Rozprawy i materiały Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 112, Wyd. Pojezierze, Olsztyn 1990, s. 534, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” z. 4: 1994, s. 109–111 [recenzja]

Grzybowski M.M., Mietz A., Pakulski J., Pawlak M., *Osiek Rypiński. Dzieje parafii i gminy, Osiek Rypiński – Toruń 1994 => rec. Mariusz Wołos, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 10: 1996 (rec.), s. 459–463 oraz tenże po wtórnie, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 14: 2000, s. 327–332*

Oświata i nauka w diecezji chełmińskiej, w: *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość*, red. S. Kardasz, Toruń 1994, t. I, s. 125–138

Powstanie Kościuszkowskie na Kujawach i Pomorzu Gdańskim, red. M. Pawlak, Bydgoszcz 1994 (wstęp)

Praca naukowa, w: *Księga pamiątkowa 25-lecia Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy*, red. W. Jastrzębski, Bydgoszcz 1994, s. 31–52

Reformacja i kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII w., Bydgoszcz 1994

=> recenzje: *Marian Pawlak, Reformacja i kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994, ss. 121, 10 ilustracji, recenzja Z. Kropidłowskiego, „Rocznik Elbląski” T. XV: 1997, s. 116–119; *Marian Pawlak, Reformacja i kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994, ss. 121, il. 10, aneksy 10, recenzja J. Hochleitner, „Rocznik Elbląski” T. XV: 1997, s. 121–124

Sobczak Stanisław (1903–1970), w: *Inowrocławski słownik biograficzny*, z. 2, Inowrocław 1994, s. 95

Zarys historii i działalności Liceum Pedagogicznego im. Władysława Spasowskiego w Inowrocławiu w latach 1945–1970, pod red. L. Sekulskiego, oprac. zespół w składzie J. Bojanowski, Z. Górski, W. Króliczewski, O. i J. Sekulscy, E. Suwiński, Wyd. Centrum Doskonalenia Nauczycieli im. W. Spasowskiego w Warszawie, Oddział w Toruniu, Toruń 1990, s. 209, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 4: 1994, s. 119–120

1995

Mietz A., Pawlak M., Szczotkowska-Topič M., *Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku 1916–1949*, Bydgoszcz 1995

Grono pedagogiczne, w: A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topič, *Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku 1916–1949*, Bydgoszcz 1995, s. 53–65

Podziały administracyjne na Kujawach w epoce staropolskiej, „Pomorze Nadwiślańskie: biuletyn” 1995, nr 10, s. 27–37

Powstanie i rozwój organizacyjny szkoły, w: A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topič, *Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku 1916–1949*, Bydgoszcz 1995, s. 13–38

Rypin. Szkice z dziejów miasta, pod red. M. Krajewskiego, Rypin 1994, „Ziemia Dobrzyńska” T. 3: 1995, s. 105–106 [recenzja]

Studia i podróże Karola Godfryda Schopenhauera (1757–1795) w świetle jego imionnika, w: *W kręgu badań prof. Stanisława Gierszewskiego*, red. A. Groth, Gdańsk 1995, s. 163–167

Vaino Rajangu, Das Bildunswesen in Estland. Grundlagen-Tendenzen-Probleme, Köhln-Böhlau 1993, „Zapiski Historyczne” T. LX: 1995, z. 2–3, s. 106–107 [recenzja]

1996

Aleksander Marcin Trzecieliński, Feliks Władyszewski, *Wspomnienia o manifestacji harcerskiej 3 maja 1946 r. w Bydgoszczy*, oprac. M. Pawlak, „Kronika Bydgoska” T. XVIII: 1996, s. 293–299

Etapy rozwoju oświaty powszechnej w Bydgoszczy w latach 1920–1995, w: *Bydgoska oświata, 1920–1995. Zbiór studiów*, red. A. Bogucki, Bydgoszcz 1996, s. 38–43

Kilka uwag o poglądach pedagogicznych i o obowiązkach panujących Reinholda Lorichiusa i Stanisława Koszutskiego, w: *Szlakami przeszłości i czasów współczesnych. Księga ofiarowana Profesorowi Lechowi Mokrzeckiemu z okazji jego jubileuszu*, red. K. Puchowski i J. Żerka, Gdańsk 1996, s. 188–195

Kontakty szkolne północnych ziem Rzeczypospolitej z Akademią Zamojską w latach 1595–1781, w: *W kręgu akademickiego Zamościa*, red. H. Gmiterek, Lublin 1996, s. 259–268

Lustracja województw wielkopolskich i kujawskich 1616–1620, cz. 1, ss. XXXV, 378, cz. 2, ss. 194, 4 mapy, wydali Zbigniew Górski, Ryszard Kabaciński, Jan Pakulski, pod red. Andrzeja Tomczaka, Wrocław – Warszawa – Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1994, recenzja: M. Pawlak, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 10: 1996, s. 457–459 [recenzja]

Ośrodek życia umysłowego, w: *Historia Elbląga*, red. A. Groth, t. II, cz. 1 (1466–1626), Gdańsk 1996, s. 195–230

Przyjęcie do prawa miejskiego w Elblągu w latach 1700–1751, w: *750 lat praw miejskich Elbląga. Księga pamiątkowa*, red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 185–199

Reformacja i kontrreformacja. Kościoły i wyznania, w: *Historia Elbląga*, red. A. Groth, t. II, cz. 1 (1466–1626), Gdańsk 1996, s. 173–194

Sendel Nataniel (1686–1757), w: *Polski słownik biograficzny*, t. 36, Warszawa–Kraków 1995–1996, s. 265

Wiktor Wojciech Szymaniak (25 V 1944–28 I 1996), „Przegląd Bydgoski” R. VII: 1996, s. 146–147

1997

425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku: dokumentacja jubileuszu, Włocławek 1995, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. XI: 1997, s. 179–181 [recenzja]

- Aleksander Klemp, Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku, Gdańsk GTN 1994, ss. 254, 2 mapy, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 5: 1997, s. 222–224 [recenzja]*
- Edmund Kizik, Menonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Studia z dziejów małej społeczności wyznaniowej, Gdańsk GTN 1994, ss. 267, ilustr., Zusammenfassung, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” Z. 5: 1997, s. 225–226 [recenzja]*
- Kościół luteranski w Elblągu w XVI–XVIII wieku, w: Protestantyzm i protestanci na Pomorzu, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk – Koszalin 1997, s. 19–34*
- Lange Jan (1706–1781), rektor gimnazjum elbląskiego, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. III, Gdańsk 1997, s. 27*
- Lustracja województw wielkopolskich i kujawskich 1659–1665, część II: województwa sieradzkie, łęczyckie, brzesko-kujawskie, inowrocławskie i ziemia dobrzyńska, wydali: Zbigniew Górski, Jan Pakulski, Andrzej Tomczak, TNT, Fontes 81, Toruń 1996, XVI + 338 s., 3 mapy, „Przegląd Bydgoski” R. VIII: 1997, s. 111–113 [recenzja]*
- M. Kwiatkowski, *Pisma. Edycje królewskie 1564–1577*, opracował i wstępem poprzedził M. Pawlak, Bydgoszcz 1997
- Pawlak M., Rynkiewicz-Domino W., Kowalski K.M., *Sztuka, literatura, muzyka, teatr, w: Historia Elbląga*, red. A. Groth, t. II, cz. 2 (1626–1772), Gdańsk 1997, s. 177–220
- Mylius Jan (1557–1630), rektor gimnazjum elbląskiego, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. III, Gdańsk 1997, s. 282–283*
- Nesselman Zygmunt (1597–1660), lekarz nadworny Władysława IV i Jana Kazimierza, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. III, Gdańsk 1997, s. 304*
- Rotus Tomasz (zm. 1596), poeta, bibliofil, rektor gimnazjum elbląskiego, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 93*
- Sendel Nataniel (1686–1757), elbląski lekarz, członek towarzystw naukowych w Elblągu, Gdańsku, Królewcu i Wiedniu, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 198*
- Seyler Jerzy Daniel (1686–1745), rektor gimnazjum elbląskiego, historyk, działacz kulturalno-oświatowy, w: Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 200–202*

Specovius Michał (1693–1737), kaznodzieja w Elblągu, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 246–247

Sprengel Jan (1517–1602), nauczyciel gimnazjum elbląskiego, sekretarz rady, burmistrz i burgrabia elbląski, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 250–252

Szkolnictwo i oświata w okresie baroku i oświecenia, w: *Historia Elbląga*, red. A. Groth, t. II, cz. 2: (1626–1772), Gdańsk 1997, s. 155–176

Szkoła im. ks. Jana Długosza we Włocławku oraz dzieje jej uczniów i profesorów w latach 1939–1994, cz. 1 i 2 pod red. Janusza Odrowąż-Pieniążka, wydawnictwa brak, Warszawa 1996, s. 391, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. XI: 1997, s. 175–177 [recenzja]

Tolckemit Aleksander (1715–1759), pastor i historyk elbląski, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 375–376

Wimann Mikołaj (XVI w.), mgr, rektor gimnazjum elbląskiego, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 454–455

Woit Jakub (1698–1764), profesor gimnazjum elbląskiego, propagator systemu kopernikańskiego, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 464–465

Woit Jan (1659–1721), profesor i bibliotekarz w gimnazjum elbląskim, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 465–466

Wykształcenie burmistrzów elbląskich w XVII–XVIII w., „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia XXX, Nauki Humanistyczno-Społeczne” z. 322: 1997, s. 41–55

Zamehl Fryderyk (1590–1647), rajca elbląski, poeta i historyk, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. IV, Gdańsk 1997, s. 514–515

1998

Dawne włocławskie gimnazja (w latach 1876–1939), Bydgoszcz 1998 => recenzja T. Kawski, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 14: 2000, s. 336–339

Polacy w Estonii, pod red. ks. E. Walewandera, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, ss. 411, nlb 2, ilustr. 6, reprodukcje map 2, „Przegląd Bydgoski” R. IX: 1998, s. 94–96 [recenzja]

Wiktor Wojciech Szymaniak (25 V 1944 – 28 I 1996), w: *Promotio historica. Zbiór prac adiunktów Instytutu Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy*, red. Z. Biegański, Bydgoszcz 1998, s. 7–9

Z dziejów Polskiej Organizacji Wojskowej w Chodczu, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 12: 1998, s. 99–111

Zdzisław Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach rzemieślniczych Gdańska, Torunia i Elbląga (XIV–XVIII w.)*, Gdańsk 1997, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1998, z. 3–4, s. 254–256 [recenzja]

1999

Edmund Kizik, *Śmierć w mieście hanzeatyckim w XVI–XVIII wieku. Studium z nowożytnej kultury funeralnej*, Gdańsk 1998, „Przegląd Bydgoski” R. 10: 1999, s. 125–126 [recenzja]

Oświata i szkolnictwo, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 581–603

Zdzisław Pietrzyk, *W kręgu Strasburga: z peregrynacji młodzieży z Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w latach 1538–1621*, Kraków 1997, „Zapiski Historyczne” T. LXIV: 1999, z. 3–4, s. 183–185 [recenzja]

2000

Mieczkowska E., Pawlak M., *Poglądy społeczno-etyczne Szymona Budnego*, w: *Z dziejów stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVII w.*, red. H. Gmiterek, Lublin 2000, s. 47–65

Metryka uczniów Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego 1600–1817, wyd. Zenon Hubert Nowak i Janusz Tandecki, cz. 1 (1600–1717), TNT, Fontes 83, Toruń 1997, ss. 267; cz. II (1718–1817), TNT, Fontes 84, Toruń 1998, ss. VII, 269–561, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” z. 6: 2000, s. 199–201 [recenzja]

Stan badań nad dziejami oświaty na Kujawach (XVI–XX wiek), w: *Historiograficzna prognoza 2000. Stan i potrzeby badań nad dziejami regionów kujawsko-pomorskiego i sąsiednich*, red. M. Grzegorz, Bydgoszcz 2000, s. 281–298

Status kobiety w rodzinach kupców gdańskich epoki oświecenia, w: *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w dziejach nowożytnych od XVI do XX wieku*, red. K. Jakubiak, Bydgoszcz 2000, s. 302–311

Życie literackie i naukowe Elbląga w epoce staropolskiej, w: *Księga pamiątkowa Jubileuszu Księdza Infułata Mieczysława Józefczyka*, red. J. Hochleitner, A. Kalinowski, Łódź 2000, s. 169–187

2001

Katafias J., Pawlak M., *Włocławski Oddział Instytutu Rolniczego Akademii Techniczno-Rolniczej im. Jana i Jędrzeja Śniadeckich w Bydgoszczy (1978–1984)*, Włocławek 2001

Oświata i szkolnictwo w latach 1918–1939, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 141–169

Oświata i szkolnictwo w latach 1945–1990, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 634–658

Profesor Mirosław Krajewski – historyk regionalista, badacz dziejów ziemi dobrzyńskiej, w: *Profesora Mirosława Krajewskiego działalność naukowa i dydaktyczna*, red. I. Zielińska, Włocławek 2001, s. 31–36

Starania Jana Langa o pozyskanie pieniędzy dla biblioteki Gimnazjum Elbląskiego w latach 1746–1780, w: *Biblioteka Elbląska 1601–2001. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej z okazji 400-lecia Biblioteki Elbląskiej*, red. W. Długokęcki, Elbląg 2001, s. 43–46

2002

Biblioteki profesorów gimnazjum elbląskiego XVI–XVIII, „Między Nami Bibliotekarzami: Biuletyn Warmińsko-Mazurskiej Biblioteki Pedagogicznej w Elblągu” 2002, nr 2, s. 3–7

Gerlach Jan (1893–1983), historyk, badacz dziejów wojskowości i Prus Królewskich, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, Suplement II, red. Z. Nowak, Gdańsk 2002, s. 84–85

Nowe materiały do dziejów Polskiej Organizacji Wojskowej w Chodczu, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 17: 2002, s. 291–294

Studia młodzieży wileńskiej w protestanckich uczelniach środkowej i zachodniej Europy, w: *W kręgu badań profesora Waclawa Odyńca. Materiały z sesji naukowej poświęconej pamięci Profesora Waclawa Odyńca*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2002, s. 235–251

Studia wiejskiej młodzieży luteranckiej z Prus Królewskich w XVII–XVIII w., w: *W służbie książki. Praca zbiorowa ofiarowana profesorowi doktorowi habilitowanemu Franciszkowi Bonawenturze Mincerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Z. Kropidłowski, Bydgoszcz 2002, s. 41–58

2003

Nauczyciele szkół parafialnych diecezji kujawsko-pomorskiej w epoce staropolskiej, w: *Religijność na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej w czasach staropolskich*, red. A. Mietz, Włocławek 2003, s. 135–147

Studia uniwersyteckie młodzieży z Leszna w XVII i XVIII w., w: Jan Jonston w 400-lecie urodzin (1603–2003), red. A. Konior, Leszno 2003, s. 17–46

2004

Dziejkowski Bolesław Emil (1907–1986), w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. I, Włocławek 2004, s. 51–52

Michler Zygmunt (1888–ok. 1939/1940), w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. I, Włocławek 2004, s. 109–111

Pawlak M., Długokęcki W., *Studia uniwersyteckie malborszczyków do 1773 r.*, Bydgoszcz 2004

Szkoły parafialne dekanatu nakielskiego w XVII i XVIII w., w: *Dziedzictwo kulturowe na Krajnie i Pałukach*, red. S. Łaniecki, L. Skaza, Nakło n. Notecią 2004, s. 17–122

2005

Błądowski Zygmunt (1886–1971), nauczyciel, dyrektor szkół średnich, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. III, Włocławek 2005, s. 17–19

Degen-Ślósarska Zofia (1885–1954), dyrektorka Liceum im. Marii Konopnickiej we Włocławku, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. II, Włocławek 2005, s. 45–47

Die Geschichte des Elbinger Gymnasium in den Jahren 1535–1772, w: *Kulturgeschichte Preussens Königlich polnischen Anteils in derr Frühen Neuzeit*, hrsg. von Sabine Beckman u. Klaus Garber, Frühe Neuzeit, Band 103, Tübingen 2005, s. 371–394

Dzieje administracji w Polsce (materiały pomocnicze), Bydgoszcz 2005

Kilka uwag o zamknięciu prywatnych szkół katolickich we Włocławku w latach 1948–1951, „Ateneum Kapłańskie” T. 144: 2005, z. 1, s. 106–115

Lidwin Ludwik (1889–1986), nauczyciel Liceum Ogólnokształcącego im. Ziemi Kujawskiej we Włocławku, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. II, Włocławek 2005, s. 109–110

Sobczak Stanisław (1903–1970), dyrektor Liceum Ogólnokształcącego im. Ziemi Kujawskiej we Włocławku, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. II, Włocławek 2005, s. 159–160

Steinbok Janina (1883–1945), nauczycielka, dyrektorka szkół średnich, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. II, Włocławek 2005, s. 165–166

Szkoły parafialne na Kujawach w epoce staropolskiej, Bydgoszcz 2005 => recenzja A. Mietz Marian Pawlak, *Szkoły parafialne na Kujawach w epoce*

staropolskiej, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2005, ss. 166, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” T. 20: 2005, s. 204–207

2006

Duchowieństwo diecezji płockiej w świetle wizytacji z 1817 r., w: *Ad fontes. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Alojzemu Szorcowi w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, I. Makarczyk, Olsztyn 2006, s. 281–297

Elbląskie Gimnazjum Akademickie – jego dzieje i wychowankowie w historii miasta i regionu, w: *Tradycje akademickie Elbląga – dawniej i dziś : materiały pokonferencyjne*, red. J. Borzyszkowski, Elbląg 2006, s. 17–32

2007

Kolegium jezuickie w Bydgoszczy (1619–1780), w: *Z dziejów I Liceum Ogólnokształcącego. IV wieki kształcenia w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 2007, s. 11–37

Reformacja na Kujawach w świetle wizytacji duszpasterskich Stanisława Karnkowskiego i Hieronima Rozrażewskiego z lat 1577–1584, w: *Polska w kręgu polityki, kultury i gospodarki europejskiej. Księga pamiątkowa z okazji 70-lecia urodzin prof. Maksymiliana Grzegorza*, red. Z. Zyglewski, Bydgoszcz 2007, s. 178–196

Z dziejów I Liceum Ogólnokształcącego. IV wieki kształcenia w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2007 [redakcja naukowa]

Zarys dziejów oświaty. Skrypt, Bydgoszcz 2007

2008

Kolegium jezuickie w Bydgoszczy (1619–1780), „Kronika Bydgoska” T. XXX: 2008, s. 51–71

Marek Grzegorz Zieliński, *Chelmno civitas totius Prussiae metropolis XVI–XVIII w.*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2007, ss. 598, il. 84, „Universitas Gedanensis” R. 20: 2008, nr 1 (35), s. 113–114 [recenzja]

Ryszard Julian Kabaciński (31 III 1940–22 XII 2007), „Kwartalnik Historyczny” R. CXV: 2008, nr 3, s. 195–197

2009

Ryszard Julian Kabaciński, „Kalendarz Bydgoski” R. 42: 2009, s. 321–322

2010

Gdańskie Gimnazjum Akademickie, t. I–IV, red. E. Kotarski, Gdańsk 2008, „ARS Educandi” T. 7: 2010, s. 188–190

2011

Cackowski Stefan (1927–2008), historyk, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, działacz Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. VI, Włocławek 2011, s. 8–10

Dzieje Szkoły Podstawowej w Nowinach w latach 1927–2010, Bydgoszcz 2011 => rec. A. Marchwińska, *Marian Pawlak, Dzieje Szkoły Podstawowej w Nowinach w latach 1927–2010*, Bydgoszcz: Oficyna wydawnicza MW, s. 115, ilustracje, w: „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Nauki o Edukacji” 2011, nr 6, s. 201–207

Kalembka Sławomir (1936–2009), historyk, rektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wykładowca WSHE we Włocławku, działacz społeczny, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. VI, Włocławek 2011, s. 45–48

Nikonowicz Olga (1930–2011), nauczycielka, historyczka i muzealnica, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. VI, Włocławek 2011, s. 112–113

Pakulski Jan (1941–2008), historyk, profesor nauk humanistycznych, badacz dziejów Kujaw i Wielkopolski, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. VI, Włocławek 2011, s. 120–121

2012

Gimnazja akademickie Elbląga, Gdańska i Torunia. Podobieństwa i różnice, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 5: Źródła i artykuły, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, Gdańsk 2012, s. 179–196

Wspomnienie o księdzu prof. dr. hab. Alojzym Szorcu, „Echa Przeszłości” T. 13: 2012, s. 506–508

2013

Iżycka A., Pawlak M., *Rodzina Pawlaków*, w: *Szkice z historii rodziny Pawlaków i Raczkowskich. Studia ofiarowane prof. Marianowi Pawlakowi*, red. A. Iżycka, M. Raczkowski, Szczytno 2013, s. 33–40

Pawlak M., Raczkowski M., *Udział członków rodziny Pawlaków i Raczkowskich w walkach narodowowyzwoleńczych*, w: *Szkice z historii rodziny Pawlaków i Raczkowskich. Studia ofiarowane prof. Marianowi Pawlakowi*, red. A. Iżycka, M. Raczkowski, Szczytno 2013, s. 57–64

Przodkowie Małgorzaty z Gościńskich Raczkowskiej, w: *Szkice z historii rodziny Pawlaków i Raczkowskich. Studia ofiarowane prof. Marianowi Pawlakowi*, red. A. Iżycka, M. Raczkowski, Szczytno 2013, s. 54–55

2015

Iżycka A., Pawlak M., *Rodzina Pawlaków*, w: *Szkice z historii rodziny Pawlaków i Raczkowskich. Studia ofiarowane prof. Marianowi Pawlakowi*, red. A. Iżycka, M. Raczkowska, Brodnica 2015, s. 33–38

Pawlak M., Raczkowski M., *Udział członków rodziny Pawlaków i Raczkowskich w walkach narodowowyzwoleńczych*, w: *Szkice z historii rodziny Pawlaków i Raczkowskich. Studia ofiarowane prof. Marianowi Pawlakowi*, red. A. Iżycka, M. Raczkowski, Brodnica 2015, s. 51–57

Przodkowie Małgorzaty z Gościńskich Raczkowskiej, w: *Szkice z historii rodziny Pawlaków i Raczkowskich. Studia ofiarowane prof. Marianowi Pawlakowi*, pod red. A. Iżyckiej, M. Raczkowskiego, Brodnica 2015, s. 49–50

Wspomnienie o Profesorze Jerzym Wojtowiczu, w: *Jerzy Wojtowicz – historyk gospodarki, społeczeństwa i kultury doby nowożytnej: indywidualny przypadek z historiografii PRL*, red. K. Maliszewski, W. Piasek, s. 292–312

2017

Andrzej Tadeusz Piątkowski (1938–2016), „Tabularium Historiae” T. I: 2017, s. 143–145

Wykaz prac magisterskich powstałych pod kierunkiem Mariana Pawlaka

1978

Wysocka Zofia, *Seweryn Rzewuski i jego poglądy polityczne*, Toruń 1978

1984

Mosakowska Lucyna, *Zarys dziejów studium nauczycielskiego we Włocławku w latach 1962–1969*, Toruń 1984

1985

Bukowska Krystyna, *Księgarnie w Łodzi w latach 1945–1975*, Toruń 1985

Lewandowska Bożena, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 2 im. Marii Konopnickiej w Itawie w latach 1957–1983*, Toruń 1985

Paczkowska Halina, *Rejonowa Biblioteka Publiczna w Radziejowie (1945–1980)*, Toruń 1985

Stolarczyk Ewa, *Biblioteki szkolne w Reszlu. Rozwój i działalność w latach 1945–1980*, Toruń 1985

Zdunek Danuta, *Państwowe Technikum Weterynaryjne we Wrześni 1950–1982*, Toruń 1985

Fitas Alina, *Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka w Poznaniu 1929–1983*, Toruń 1985

1987

Bator Teresa, *Publiczna Szkoła Powszechna stopnia III im. Władysława Jagiełły w Poznaniu 1918–1939*, Toruń 1987

Jaksina Maria, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 2 w Kętrzynie w latach 1947–1984*, Toruń 1987

1989

Hoffmann Dorota, *Rokowania polsko-szwedzkie w Sztumskiej Wsi w 1635 roku*, Toruń 1989

Lewandowska Krystyna, *Rozwój budownictwa szkolnego na terenie miasta i gminy Kruszwica po 1945 r.*, Toruń 1989

1991

Górna Alina, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 14 im. Lucjana Szenwalda w Inowrocławiu w latach 1963–1988*, Toruń 1991

Jarząb Małgorzata, *Monografia Liceum Ogólnokształcącego w Brodnicy w latach 1973–1990*, Toruń 1991

Jastrzębska Ewa, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej w Czermnie w latach 1945–1990*, Toruń 1991

Kuśnierz Danuta, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej w Jabłównku w latach 1945–1990*, Bydgoszcz 1991

Manelska Danuta, *40 lat Państwowej Podstawowej Szkoły Muzycznej nr 1 im. Henryka Wieniawskiego w Poznaniu*, Toruń 1991

Nawrocka Jolanta, *Zarys monograficzny Młodzieżowego Domu Kultury im. Janusza Korczaka w Inowrocławiu*, Toruń 1991

Nowak Marzena Małgorzata, *Monografia internatu Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego im. Marii Grzegorzewskiej w Bydgoszczy*, Toruń 1991

Pruszkowska Małgorzata, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 16 im. Mikołaja Kopernika w Płocku w latach 1969–1989*, Toruń 1991

Szczepańczyk Katarzyna, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 1 we Włocławku w latach 1945–1985*, Toruń 1991

Świec Maria Ewelina, *Działalność internatu Państwowego Liceum Pedagogicznego we Włocławku w latach 1946–1966*, Toruń 1991

Thies Jolanta, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 2 im. Józefa Wybickiego w Rypinie w latach 1960–1990*, Toruń 1991

Tumińska Małgorzata, *Działalność internatu Studium Nauczycielskiego we Włocławku w latach 1962–1969*, Toruń 1991

Wańczuk Bożena, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej w Ostrowitem w latach 1945–1980*, Toruń 1991

Wojtalewicz Barbara, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 11 im. gen. Karola Świerczewskiego w Płocku w latach 1962–1990*, Toruń 1991

1992

Mieczkowska Elżbieta, *Szymon Budny. Próba biografii*, Toruń 1992

Szczotkowska-Topic Marzena, *Zakład Szkolny im. Księdza Jana Długosza we Włocławku (1916–1939)*, Toruń 1992

Witolska Agnieszka, *Życie codzienne gdańszczan doby oświecenia w świetle pamiętników Joanny Schopenhauer*, Toruń 1992

1993

Ajchstet Katarzyna, *Powstanie i działalność Biblioteki Szkolnej V Liceum Ogólnokształcącego im. Leona Kruczkowskiego w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 1993

- Iżewski Ireneusz, *Historia i działalność Pedagogicznej Biblioteki Wojewódzkiej im. H. Radlińskiej w Szczecinie w latach 1946–1990*, Bydgoszcz 1993
- Kardach Robert, *Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka w Bydgoszczy w latach 1977–1992*, Bydgoszcz 1993
- Kopeć Adam, *Historia i działalność biblioteki szkolnej i I Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Inowrocławiu*, Bydgoszcz 1993
- Kreft Monika, *Pedagogiczna Biblioteka w Chojnicach im. Stefana Bieszka*, Bydgoszcz 1993
- Sieracka Monika, *Działalność bibliotek szkolnych szkół podstawowych w Solcu Kujawskim w latach 1945–1992*, Bydgoszcz 1993
- Signerska Izabela, *Działalność i organizacja biblioteki Zespołu Szkół Elektronicznych w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 1993
- Smaruj Ewa, *Działalność Biblioteki Publicznej Miasta i Gminy w Solcu Kuj. w latach 1980–1991*, Bydgoszcz 1993
- Walkowiak Krystyna, *Historia i działalność biblioteki szkolnej Szkoły Podstawowej nr 3 im. Mikołaja Kopernika we Wrześni*, Toruń 1993

1994

- Chrzanowski Wojciech, *Zarys dziejów Zespołu Szkół Gastronomicznych im. Jarosława Iwaszkiewicza w Bydgoszczy w latach 1978–1993*, Bydgoszcz 1994
- Hemmerling Piotr, *Socjotopografia uczniów Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Karola Libelta w Kcyni*, Bydgoszcz 1994
- Jankowiak Hanna, *Rys historyczno-genealogiczny rodu Nekanda-Trepka herbu Topór*, Bydgoszcz 1994
- Kaczmarek Marek, *Monografia Liceum Ogólnokształcącego im. Braci Śniadeckich w Żninie w latach 1945–1993*, Bydgoszcz 1994
- Kaufka Joanna, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 25 im. Synów Pułków w Bydgoszczy w latach 1973–1993*, Bydgoszcz 1994
- Kułakowski Mariusz, *Stan stosunków polsko-niemieckich w okresie międzywojennym w świetle „Gazety Grudziądzkiej”*, Bydgoszcz 1994
- Olszewska Lilla, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej w Mięcierzynie w latach 1945–1992*, Bydgoszcz 1994
- Piotrowska Justyna, *Mentalność patrycjatu gdańskiego w II poł. XVIII w. w świetle pamiętników Joanny Schopenhauer*, Bydgoszcz 1994
- Proch Małgorzata, *Działalność Seminarium Nauczycielskiego Żeńskiego im. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu w latach 1919–1935*, Bydgoszcz 1994
- Ramian Edyta, *Życie rodzinne muzułmanki w Koranie i w tradycji*, Bydgoszcz 1994

Sawicka Zofia, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej nr 1 im. kpt. Pawła Cymśa w Inowrocławiu w latach 1945–1991*, Bydgoszcz 1994

Stefańczyk Robert, *Budownictwo szkolne w okresie międzywojennym we Włocławku*, Bydgoszcz 1994

Śmigiel Anna, *Polskie duchowieństwo zakonne drugiej połowy XVIII wieku w świetle „Monachomachii” i „Antymonachomachii” Ignacego Kraskiego*, Bydgoszcz 1994

Węgierska Grażyna, *Budowa i rozbudowa szkół podstawowych w Bydgoszczy w latach 1945–1991*, Bydgoszcz 1994

1995

Łuczak Katarzyna, *Jan Zamoyski jako polityk*, Bydgoszcz 1995

Sobocińska Stella, *Poglądy społeczno-polityczne Piotra Skargi w świetle „Kazań sejmowych”*, Bydgoszcz 1995

1998

Bednarkiewicz Eugeniusz, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 21 w Toruniu za lata 1964–1998*, Bydgoszcz 1998

Duma Małgorzata, *Monografia Zespołu Szkół Zawodowych w Wąbrzeźnie w latach 1945–1995*, Bydgoszcz 1998

Gocał Marzena, *Jan III Sobieski – polityk*, Bydgoszcz 1998

Kalka Antoni, *Jerzy Ossoliński jako polityk*, Bydgoszcz 1998

Kochaniec Zuzanna, *Monografia Samorządowej Szkoły Podstawowej w Bądczu w latach 1945–1995*, Bydgoszcz 1998

Kołodziejczak Ewa, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej im. Janusza Korczaka w Piechcinie w latach 1960–1995*, Bydgoszcz 1998

Konieczka Paweł, *Przyczyny, przebieg i skutki zjazdu kolskiego*, Bydgoszcz 1998

Kozakiewicz Hanna, *Poglądy Stanisława Augusta Poniatowskiego na zakres władzy królewskiej*, Bydgoszcz 1998

Kozłowska Bożena, *Seweryn Rzewuski jako działacz polityczny*, Bydgoszcz 1998

Nowak Małgorzata, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej w Ciechrzu w latach 1945–1995*, Bydgoszcz 1998

Rogalska Barbara, *Monografia Szkoły Podstawowej w Damasławku w latach 1975–1995*, Bydgoszcz 1998

Słomiński Maciej, *Działalność dyplomatyczna Jana Franciszka Commendone w okresie pierwszego bezkrólewia w Rzeczypospolitej (1572–1573)*, Bydgoszcz 1998

Sztuczka Elżbieta, *Monografia Szkoły Podstawowej im. Romualda Traugutta w Kawie w latach 1945–1995*, Bydgoszcz 1998

1999

Bartkowska Anna, *Stosunek hetmana Stanisława Żółkiewskiego do wojny z Moskwą w latach 1609–1618*, Bydgoszcz 1999

Bilicka Beata, *Monografia Szkoły Podstawowej w Wiktorówku w latach 1945–1998*, Bydgoszcz 1999

Cieżak-Iwińska Ewelina, *Monografia Liceum Pedagogicznego w Nakle n. Notecią 1954–1969*, Bydgoszcz 1999

Grajek Agnieszka, *Monografia Szkoły Podstawowej w Wapnie w latach 1945–1998*, Bydgoszcz 1999

Kasprzak Danuta, *Monografia Szkoły Podstawowej im. Władysława Broniewskiego we Władysławowie za lata 1945–1997*, Bydgoszcz 1999

Katafias Jolanta, *Włocławski Oddział Instytutu Rolniczego Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy 1980–1984*, Bydgoszcz 1999

Krych Ilona, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 3 w Kucharach Kościelnych im. Marii Dąbrowskiej w latach 1945–1995*, Bydgoszcz 1999

Marciniak Katarzyna, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 4 w Koninie za lata 1964–1998*, [Bydgoszcz] 1999

Szubska Jolanta, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 1 w Solcu Kujawskim za lata 1945–1998*, Bydgoszcz 1999

Wieczorek Krystyna, *Stosunek Saksonii do powstania kościuszkowskiego w świetle relacji dyplomatycznych saskiego chargé d'affaires Jana Jakuba Patza*, Bydgoszcz 1999

Wojtycka Renata, *Monografia Szkoły Podstawowej w Gozdach za lata 1945–1999*, Bydgoszcz 1999

2000

Bachera Maria, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej im. Henryka Sienkiewicza w Rzgowie w latach 1945–1995*, Bydgoszcz 2000

Kamińska Anna, *Jan Heweliusz (1611–1687). Szkic biograficzny*, Bydgoszcz 2000

Nowak Monika, *Adam Jerzy Czartoryski jako kurator Wileńskiego Okręgu Naukowego*, Bydgoszcz 2000

Oźmina Ewelina, *Walka Stanisława Karnkowskiego ze zwolennikami reformacji w Polsce*, Bydgoszcz 2000

Weber Renata, *Monografia Szkoły Podstawowej im. Gustawa Zielińskiego w Markowicach w latach 1945–1999*, Bydgoszcz 2000

2001

Aluchna Rafał, *Wpływ peregrynacji do Ziemi Świętej na losy Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Sierotki i jego rodu*, Bydgoszcz 2001

Bruniecka Elżbieta, *II Liceum Ogólnokształcące im. Marii Konopnickiej w Inowrocławiu w latach 1988–2001*, Bydgoszcz 2001

Ćwiklińska Sylwia, *Lew Sapieha (1557–1633). Szkic biograficzny*, Bydgoszcz 2001

Disterheft Paweł, *Kapitulacja pod Ujściem i jej znaczenie dla przebiegu wojny polsko-szwedzkiej 1655–1660*, Bydgoszcz 2001

Gackowska Karolina, *Monografia Zespołu Szkół Zawodowych im. gen. Stanisława Maczka w Koronowie w latach 1945–2001*, Bydgoszcz 2001

Kunkel-Landowska Maria, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 1 w Kościerzynie za lata 1945–1999*, Bydgoszcz 2001

Sobiech Wojciech, *Udział Wielkopolan w wyprawie wiedeńskiej*, Bydgoszcz 2001

Stachowiak Monika, *Działalność dyplomatyczna nuncjusza Cosmo de Torresa w Rzeczypospolitej (1621–1622)*, Bydgoszcz 2001

Szarkowska-Kobus Marlena, *Działalność bibliotekarska Onufrego Kopczyńskiego*, Bydgoszcz 2001

Szczawińska Danuta, *Poglądy Stanisława Staszica na sprawę chłopską i mieszczańską*, Bydgoszcz 2001

Szurpita Dorota Edyta, *Stanisław Karnkowski, biskup kujawski, arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski. Szkic biograficzny*, Bydgoszcz 2001

Szymańska Ewa, *Monografia Centrum Kształcenia Ustawicznego Mechaników i Elektryków w Bydgoszczy za lata 1948–1991*, Bydgoszcz 2001

Tusk Ewa, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej im. E. Kwiatkowskiego w Stężycy w latach 1945–1999*, Bydgoszcz 2001

Wilgórski Marek, *Monografia Szkoły Podstawowej w Brzyskorzystwi za lata 1945–2000*, Bydgoszcz 2001

2002

Balana Emilia, *Problem tolerancji religijnej w czasach Zygmunta III Wazy*, Bydgoszcz 2002

Halik Marek, *Rokosz Mikołaja Zebrzydowskiego*, Bydgoszcz 2002

Kędziński Arkadiusz, *Monografia Liceum Ogólnokształcącego w Pelplinie za lata 1951–2001*, Bydgoszcz 2002

Komasińska Natalia, *Monografia Szkoły Podstawowej numer 3 im. Armii Krajowej w Żninie w latach 1945–2000*, Bydgoszcz 2002

Krusińska Monika, *Monografia Zespołu Szkół Mechanicznych nr 1 im. Franciszka Siemiradzkiego w Bydgoszczy za lata 1945–2000*, Bydgoszcz 2002

Malak Mirella, *Monografia Szkoły Podstawowej w Dźwiersznie Małym w latach 1945–2001*, Bydgoszcz 2002

Marciniak Paweł, *Osadnictwo w rejonie Fordonu w XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 2002

Parus Joanna, *Monografia Szkoły Podstawowej im. Michała Okurzałego w Zagórowie*, Bydgoszcz 2002

Sarnowski Maciej, *Monografia Zespołu Szkół im. S. Staszica w Pile w latach 1993–2001*, Bydgoszcz 2002

Siekierski Marcin Stefan, *Monografia Szkoły Podstawowej numer 3 w Barcinie w latach 1986–1999*, Bydgoszcz 2002

Szulc Lucyna, *Szkoła Podstawowa w Serocku 1945–2000*, Bydgoszcz 2002

Urtnowska Justyna Edyta, *Monografia Szkoły Podstawowej w Kolnie w latach 1947–1997*, Bydgoszcz 2002

Wójcik Monika, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 19 w Bydgoszczy im. Mikołaja Kopernika 1948–2001*, Bydgoszcz 2002

Zborowski Mariusz, *Monografia Zespołu Szkół Rolniczych w Witkowie*, Bydgoszcz 2002

Żalińska Agnieszka, *Zarys dziejów Szkoły Podstawowej w Januszkowie*, Bydgoszcz 2002

Żychlińska-Nowakowska Natalia Ewa, *Monografia Szkoły Podstawowej nr 2 w Żninie 1945–2000*, Bydgoszcz 2002

2003

Czyżewska Ewa, *Sportowa Szkoła Podstawowa nr 39 im. kpt. ż. w. Tadeusza Ziółkowskiego w Bydgoszczy w latach 1959–2003*, Bydgoszcz 2003

Czyżewska Magdalena, *Szkoła Podstawowa nr 20 z Oddziałami Integracyjnymi im. Ks. Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Bydgoszczy w latach 1967–2003*, Bydgoszcz 2003

Isbrandt Ewa, *Stanisław Karnkowski jako pedagog i nauczyciel*, Bydgoszcz 2003

Maliszewska Dominika, *Szkoła Podstawowa nr 29 w Bydgoszczy – Fordon za lata 1986–2000*, Bydgoszcz 2003

Polcyn Paweł, *Historycy polscy wobec stosunków polsko-szwedzkich za panowania Zygmunta III Wazy*, Bydgoszcz 2003

Wojciechowska Beata, *Poglądy Stanisława Staszica na kwestie reform ustroju państwa*, Bydgoszcz 2003

2004

Kamerdyn Andrzej, *Rokosz Jerzego Sebastiana Lubomirskiego (1665–1666)*, Bydgoszcz 2004

Mickiewicz Halina, *Dzieje kościoła św. Anny w Wilnie w świetle literatury*, Bydgoszcz 2004

Selerzyńska Teresa, *Kcynia w okresie drugiej wojny północnej*, Bydgoszcz 2004

2005

Gapiński Mariusz, *Pierwsze panowanie Stanisława Leszczyńskiego*, Bydgoszcz 2005

Kalinowska Wioletta, *Poglądy pedagogiczne Hugo Kollątaja*, Bydgoszcz 2005

Kłoczek Przemysław, *Monografia Zespołu Szkół Rolniczych w Złotowie*, Bydgoszcz 2005

Macukiewicz Justyna, *Charakterystyka i ocena panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego*, Bydgoszcz 2005

Stefaniak Jolanta, *Historia Liceum Ogólnokształcącego im. Tadeusza Kościuszki w Łobżenicy w latach 1991–2004*, Bydgoszcz 2005

2007

Adamski Jakub, *Konfederacja barska na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej*, Bydgoszcz 2007 (?)

Augustynowicz Katarzyna, *Monografia szkoły św. Wojciecha w Inowrocławiu*, Bydgoszcz 2007

Bącela Magdalena, *Dzieje dekanatu kowalskiego w latach 1626–1823*, Bydgoszcz 2007

2010

Pniewska Monika, *Zmiany zachodzące w pomocy społecznej po roku 1995 na przykładzie Miejskiego Ośrodka Pomocy Rodzinie*, Bydgoszcz 2010