

ROCZ NIK LW BZUS KÍ

23

ZRÓŻNICOWANIE WYZNANIOWE
A WIĘZI SPOŁECZNE NA POGRA-
NICZU ŚLĄSKO-WIELKOPOLSKO-
BRANDENBURSKIM (XVI-XVIII W.)

LUBUSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

**ROCZNIK
LUBUSKI
TOM XXIII Cz. 1**

**ZRÓŻNICOWANIE WYZNANIOWE
A WIEZI SPOŁECZNE NA POGRANICZU
ŚLĄSKO-WIELKOPOLSKO-
BRANDENBURSKIM (XVI-XVIII W.)**

Pod redakcją
Kazimierza Bartkiewicza

Zielona Góra 1997

Copyright © by
Lubuskie Towarzystwo Naukowe
Zielona Góra 1997

REDAKTOR NACZELNY
Kazimierz Bartkiewicz

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Jerzy Brzeziński, Marian Eckert,
Leszek Gołdyka, Edward Hajduk,
Barbara Kołodziejska, Regina Orzelek-Bujak,
Wojciech Sitek (Wrocław), Andrzej Toczewski,
Hans N. Weiler (Frankfurt/Oder, RFN)
Sekretarz: Bogdan Idzikowski



Wz 1760

1277/11

PROJEKT OKŁADKI
Witold Michorzewski

TLUMACZENIA STRESZCZEŃ
Katarzyna Trychoń-Cieślak

REDAKTOR
Ewa Raczyńska-Patalasowa

SKŁAD KOMPUTEROWY
Beata Laucz

ISSN 0485-3083

WYDANIE PUBLIKACJI DOFINANSOWANE PRZEZ
KOMITET BADAŃ NAUKOWYCH,
URZĄD WOJEWÓDZKI W ZIELONEJ GÓRZE
ORAZ URZĄD MIASTA W ZIELONEJ GÓRZE

20/20

SPIS TREŚCI

I. STUDIA, ROZPRAWY, ARTYKUŁY.	7
KAZIMIERZ BARTKIEWICZ	
Czynniki i składniki zróżnicowania wyznaniowego na pograniczu śląsko-wielkopolsko-brandenburskim w okresie wczesnonowożytnym.	9
DARIUSZ DOLAŃSKI	
Katolicy i protestanci w północnej części Śląska w XVI wieku.	17
ZDZISŁAW LEC	
Jezuici w granicach diecezji zielonogórsko-gorzowskiej do 1776 roku.	29
MAŁGORZATA KONOPNICKA	
Udział jezuitów w kształtowaniu więzi społecznej na terenie Księstwa Głogowskiego w XVII wieku.	39
TADEUSZ DZWONKOWSKI	
Żydzi głogowscy a inne grupy społeczne w drugiej połowie XVI wieku.	45
JANUSZ SPALONY	
Życie religijne ludzi luźnych na szesnastowiecznym pograniczu śląsko-wielkopolskim.	55
BOGDAN ROK	
Z dziejów więzi religijnych Śląska i Wielkopolski w czasach wczesnonowożytnych — rozprzestrzenianie się druków religijnych na pograniczu.	61
TOMASZ JAWORSKI	
Kontakty braci czeskich i kalwinów na Dolnym Śląsku w XVI i XVII wieku.	69
BOGUMIŁA BURDA	
Z dziejów więzi edukacyjnych na pograniczu śląsko-wielkopolsko-brandenburskim w okresie wczesnonowożytnym (XVI-XVIII w.)	83
JERZY PIOTR MAJCHRZAK	
Protestanckie gimnazjum „Schönaichianum-Carolatheum” w Bytomiu Odrzańskim — jego ponadregionalny i ponadkonfesyjny program (1609-1629)	91
ZYGMUNT BORAS	
Teatr i szkoła jezuicka jako czynniki integracyjne na pograniczu pomorsko-brandenburskim (XVII-XVIII w.)	97

PIOTR DĄBROWSKI

Pobyty braci polskich w Marchii Zaodrzańskiej

Lata 1658-1718 109

MARIAN DROZDOWSKI

Gospodarcze, wyznaniowe i narodowościowe problemy Wschowy

u schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej 115

WOJCIECH STRZYŻEWSKI

Symbolika religijna w herbach miast nadodrzańskich

do końca XVIII w. 125

II. BIOGRAMY I PRZYCZYNKI BIOGRAFICZNE 151

MAŁGORZATA KONOPNICKA

Juliusz Cezar Coturius (1596-1651) — jezuita, animator życia

religijnego, pisarz, dramaturg 153

BOGUMIŁA BURDA

Gotthilf Samuel Steinbart (1738-1809) — duchowny ewangelicki,

filozof, pedagog, organizator szkolnictwa, profesor Uniwersytetu

we Frankfurcie nad Odrą 155

III. ŹRÓDŁA I MATERIAŁY ŹRÓDŁOWE 157

DARIUSZ DOLAŃSKI

Pastorzy ewangeliccy i rektorzy gimnazjum w Koźuchowie przed wojną

trzydziestoletnią (wg Siegismunda Justusa Ehrhardta) 159

IV. RECENZJE I ARTYKUŁY RECENZYJNE 167

„Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne”, t. 1: 1992, t. 2: 1993,

t. 3: 1995. Tadeusz Malinowski 169

Portrety trumienne, tablice inskrypcyjne i herbowe. Katalog zbiorów

pod redakcją Joanny Patorskiej, Wstęp Joanna Dziubkova, Międzyrzecz

1996, ss. 127. Dariusz Dolański 173

Państwa niemieckie wobec konstytucji polskiej z 3 maja 1791 roku.

O dwu najnowszych książkach Henryka Kocója: Prusy, Austria i Rosja

wobec Konstytucji 3 Maja. *Zagadnienia wybrane*, Katowice 1986, ss. 186

i *Elektor saski Fryderyk August III wobec Konstytucji 3 Maja. Zagadnienia*

wybrane, Katowice 1997, ss. 363. Kazimierz Bartkiewicz 174

Manfred Zeidler, *Kriegsende im Osten. Die Rote Armee*

und die Besetzung Deutschlands östlich von Oder und Neiße 1944/45,

München 1996, ss. 250. Czesław Osękowski 178

I. Studia, rozprawy, artykuły

Kazimierz Bartkiewicz

CZYNNIKI I SKŁADNIKI ZRÓŻNICOWANIA WYZNANIOWEGO NA POGRANICZU ŚLĄSKO-WIELKOPOLSKO-BRANDENBURSKIM W OKRESIE WCZESNONOWOŻYTNYM

Niedostatek badań sprawia, że nie potrafimy jeszcze z większą pewnością wypowiedzieć się o miejscu wyznania wśród innych „duchowych” spraw w życiu ludzi dawnych okresów historycznych, w tym okresu wczesnonowozynego. Najogólniej można by chyba sądzić, że niemal do końca XVIII wieku pierwszoplanowe miejsce zajmowały sprawy państwa — przynależności do niego, jego polityki. Za nimi lub może nawet obok nich, a więc wysoko, lokowały się sprawy wyznaniowe. Te z kolei od reformacji coraz bardziej uwydatniały i wyodrębniały sprawy etniczne, które stopniowo nabierały cech o charakterze spraw narodowych, różnorako dotąd uwikłanych, głównie w kulturze. Wszystkie te sprawy, a wśród nich sprawy wyznaniowe, miały swoje szczególne odbicie na wczesnonowozynym polskim pograniczu środkowo-zachodnim, obejmującym — w naszym ujęciu — Śląsk głogowski, zachodnią część Wielkopolski, ziemię torzymską i Nową Marchię oraz część Dolnych Łużyc. Z tak zakreślonym pograniczem pokrywa się z grubsza istniejąca od 1992 roku rzymskokatolicka diecezja zielonogórsko-gorzowska, co może stanowić także pewien argument przemawiający za przyjętymi tu ramami.

Pogranicze to obejmowało ziemie, które — przy pewnych wspólnych cechach — różniły się między sobą pod wieloma względami. Przez długi czas miały one odrębną przynależność państwową. Śląsk wraz z Koroną Czeską należał w latach 1526-1740 do monarchii habsburskiej, przy czym księstwa głogowskie i żagańskie, obok pięciu innych dziedzicznych księstw śląskich, podlegały bezpośrednio Habsburgom. Wielkopolska do 1793 r. stanowiła część Rzeczypospolitej. Ziemia torzymska i Nowa Marchia, łącznie jako tzw. Marchia Zaodrzańska, przez cały ten czas znajdowały się pod panowaniem Brandenburgii i następnie (od 1701 r.) Prus. Łużycami (wcześniej czeskimi) w latach 1635-1815 władała Saksonia¹. Warto dodać, że ustrój polityczny wymienionych państw niemieckich, w odróżnieniu od szlacheckiej Rzeczypospolitej,

¹ Zob. Z. Kaczmarczyk, *Dzieje Ziemi Lubuskiej do roku 1793*, „Rocznik Lubuski” t. XI, cz. I, Zielona Góra 1981, s. 45-61.

coraz wyraźniej nabierał cech absolutystycznych, co też nie pozostawało bez wpływu na kształt stosunków wyznaniowych.

Przy dość żywych i różnorodnych związkach między poszczególnymi ziemiami pogranicza wyraźnie większym potencjałem ludnościowym i gospodarczym odznaczały się części Śląska i Wielkopolska².

Obraz etniczny i językowy pogranicza był również skomplikowany. W sensie geograficznym cała Wielkopolska, w tym także jej część zachodnia, mimo wzrastającego przez cały nasz okres (a zwłaszcza w XVII i XVIII wieku) udziału ludności obcej, w tym zwłaszcza niemieckiej, zachowała jako całość swój polski charakter. Na pozostałych ziemiach pogranicza polskość była już od późnego średniowiecza bardziej lub mniej zmagoryzowana przez ludność obcą, głównie niemiecką i nadal słabła w okresie wczesnonowożytnym, choć występowała tu jeszcze w wielu miejscach, niekiedy nawet w znaczących skupieniach. Polskość pogranicznych ziem marchijskich była słabsza niż na Śląsku głogowskim, ale w stanie o wiele lepszym niż na Pomorzu Zachodnim³. Duża złożoność etniczno-językowa rozpatrywanych tu ziem sprowadzała się w poważnej mierze do tego, że w wielu przypadkach obszary niemieckie, polskie, także łużyckie mieszały się ze sobą i były często wielojęzyczne. Przy tym wszystkim możemy jednak stwierdzić, iż w okresie wczesnonowożytnym w części śląskiej pogranicza większe skupienia ludności polskiej (niemal wyłącznie wiejskiej) występowały w okolicach Zielonej Góry, Otyńa, Kleńnicy, Sulechowa, Krosna Odrzańskiego, a w części marchijskiej w południowej części ziemi torzymskiej nad rzeką Pliszką i wzdłuż Odry od Cybinki prawie po Słubice (w tym przypadku może współ także z inną ludnością nieniemiecką), następnie w okolicach Myśliborza i zwłaszcza Strzelec Krajeńskich. Natomiast w okolicach wspomnianego Krosna Odrzańskiego i na południowy zachód od niego, wokół Gubina, Lubka, Żar i Przewozu występowała również stopniowo osłabiana, ale nadal jeszcze górująca liczebnie nad innymi ludność serbołużycka⁴.

W tak najogólniej zarysowanej sytuacji pogranicza następowało w okresie wczesnonowożytnym jego różnicowanie się wyznaniowe.

Do początku XVI wieku ziemie pogranicza, poza stosunkowo nieliczną grupą Żydów, do początku XIX wieku w wyraźnym stopniu społecznie izolowaną, były wyznaniowo jednolite, rzymskokatolickie. Teraz zaczęły się różnicować. Decydującym i bezpośrednio działającym czynnikiem owego zróżnicowania była niewątpliwie reformacja luterńska. Wychodzący z Wittenberga luteranizm pojawił się na ziemiach pogranicza bardzo wcześnie, być może już na przełomie 1517 i 1518 roku, szerzył się tutaj najintensywniej i przyjął

² Zob. bliżej K. Bartkiewicz, *Ziemia nadodrzańska w okresie i zasięgu wojny 30-letniej*, [w:] *Wojna trzydziestoletnia (1618-1648) na ziemiach nadodrzańskich*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1993, s. 9-10.

³ Z. Kaczmarczyk, *op. cit.*, s. 55.

⁴ *Ibidem*, s. 55-56.

najpełniej. Do Wielkopolski przenikał on z Brandenburgii, Pomorza, Prus Książęcych, ale chyba przede wszystkim ze Śląska⁵. Propagowali go wędrowni kaznodzieje, kupcy, podróżnicy, studenci, jako że w Wittenberdze studiowało wielu Ślązaków, Wielkopolan, Pomorzan. Celowi temu wydawnie służyła drukowana literatura ulotna⁶. Naukę Marcina Lutra przyjmowała najpierw ludność niemiecka, a następnie niezależnie od etnicznego pochodzenia przedstawiciele wszystkich grup społecznych, od elity mieszczańskiej i szlacheckiej poczynając, na ludności wiejskiej kończąc⁷.

Znamienne, że luteranizm przyjmowały lub sprzyjały mu także osoby duchowne, zwłaszcza zakonne. Przyjęli go głogowscy franciszkanie⁸. Również rycerski zakon joannitów z siedzibą w Słońsku i Łagowie Lubuskim, możliwe, że w obawie przed utratą rozległych posiadłości, opowiedział się za nim i już w XVI wieku uległ zeświecczeniu⁹.

W rezultacie na terenach marchijskich luteranizm niemal całkowicie zastąpił dotychczasowy katolicyzm. Na Śląsku głogowskim stał się wyznaniem wyraźnie dominującym: około 1600 r. zajął 75% parafii¹⁰. W zachodniej Wielkopolsce jego największe zagęszczenie wystąpiło wówczas (w ostatniej ćwierci XVI w.) w rejonie Wschowy i Międzyrzecza, mniejsze w okolicach Grodziska, Zbąszynia, Międzychodu i bodaj największe wokół Wąlcza¹¹.

Inne odłamy reformacji (kalwini, bracia polscy, bracia czescy, anabaptyści) zwiększyły niewątpliwie różnorodność wyznaniową pogranicza, ale (poza kalwinami) jako często zbyt radykalne religijnie i społecznie, a więc i silniej zwalczane, odegrały nieporównanie mniejszą rolę w całym pogranicznym układzie wyznaniowym.

Kalwinizm, który w Europie Zachodniej był nurtem mieszczańskim, tu na pograniczu (może poza Śląskiem), raczej szlacheckim, a nawet w Wielkopolsce, gdzie nieco wyraźniej zaznaczył swoją obecność, miał o wiele

⁵ J. D w o r z a c z k o w a, *Luteranizm w Wielkopolsce i jego społeczno-narodowe aspekty*, [w:] *Reformacja na polskich ziemiach zachodnich. W 500-lecie urodzin Marcina Lutra*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1986, s. 77 i n.; A. T o k a r c z y k, *Ewangelicy polscy*, Warszawa 1988, s. 20.

⁶ J. H a r a s i m o w i c z, *Reformacja luteńska na Śląsku. Ideologia — literatura — sztuka*, [w:] *Reformacja na polskich...*, s. 8, 9; J. T a z b i r, *Świt i zmierzch polskiej reformacji*, Warszawa 1956, s. 60-63.

⁷ O. W a g n e r, *Wpływ reformacji, kontrreformacji i baroku na tworzenie się narodu na Śląsku*, [w:] *Śląsk i Pomorze w stosunkach polsko-niemieckich od XVI do XVIII w.*, red. A. Czubiński, Z. Kulak, Poznań 1987, s. 136.

⁸ K. E n g e l b e r t, *Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien*, „Archiv für schlesischen Kirchengeschichte” t. 22, 1964, s. 221.

⁹ Z. K a c z m a r c z y k, *op. cit.*, s. 54-55.

¹⁰ A. S a b i s c h, *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Aschendorf-Münster 1975, s. 84; O. W a g n e r, *op. cit.*, s. 137.

¹¹ J. D w o r z a c z k o w a, *Reformacja w Polsce*, [w:] *Dzieje Wielkopolski do roku 1793*, red. J. Topolski, t. I, Poznań 1969, s. 560-561 (mapa).

mniej szy udział i wpływ niż w pobliskiej Małopolsce czy na odległej Litwie¹². Przejście na kalwinizm w 1613 r. elektora brandenburskiego Jana Zygmunta wraz z bratem i niektórymi doradcami¹³, jak również niektórych książąt śląskich, nie miało chyba istotniejszego wpływu na zmianę sytuacji.

Interesujący, choć raczej epizodyczny charakter miała na pograniczu obecność braci polskich. Ich głównymi ośrodkami, także w skali polskiej, były początkowo położone w zachodniej Wielkopolsce Bobowicko pod Międzyrzeczem i Śmigiel. Skupiały one głównie pewną grupę mieszczan i nieco szlachty. U schyłku XVI w. oba te ośrodki zaczęły tracić na znaczeniu. Ich miejsce na kilka dziesięcioleci zajął głośny Raków. Gdy w 1658 r. nastąpiło wypędzenie braci polskich z kraju, część z nich obrała kierunek zachodni. Przez pewien czas przebywali oni w Gajcu i Żelechowie na ziemi świebodzińskiej (stanowiącej północną enklawę habsburskiego Śląska), a następnie w Czarnowie, Gryżynie, Lubniewicach na ziemi krośnieńsko-sulechowskiej, od 1482 r. pozostającej w rękach brandenburskich Hohenzollernów. W XVIII w. bracia polscy zaczęli być jednakże prześladowani także i tutaj, w wyniku czego ich kolonie do połowy tego wieku uległy likwidacji¹⁴.

Pewna ewolucja jednego z odłamów czeskiego husytyzmu, sięgającego swoimi początkami połowy XV wieku i znanego pod uproszczoną nazwą braci czeskich, sprawiła, że traktujemy ich właściwie jako część składową ruchu protestanckiego, z którym od początków współdziałali i w który się ostatecznie w XVIII wieku wtopili. Możliwe, że żywe jeszcze na pograniczu w dobie reformacji tradycje husyckie miały jakiś wpływ na kierunek ich exodusu spowodowanego wypędzeniem z kraju. Trzema głównymi falami, przypadającymi na lata 1548, 1628, 1740 i następne, przybyli oni do południowo-zachodniej Wielkopolski. Początkowo tworzyli tu sektę złożoną głównie z chłopów; z czasem wstępowali do niej także przedstawiciele mieszczan i szlachty. Znaleźli schronienie w posiadłościach możnych rodów wielkopolskich i utworzyli kilka zwartych skupisk i ośrodków (Ostroróg, Skoki, Kobylin i inne) z Lesznem na czele¹⁵. Spalenie Leszna przez stronę polską w czasie szwedzkiego „potopu”, świadczące o narastającej w Polsce wrogości wobec innowierców, poważnie przytłumiło aktywną działalność kulturotwórczą braci czeskich (tak jak wypędzenie braci polskich przerwało takąż ich działalność).

¹² J. Tazbir, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce (1460-1795)*, Warszawa 1966, s. 44-45; G. Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*, Stuttgart 1965.

¹³ J. Strzelczyk, *Brandenburgia*, Warszawa 1975, s. 334-338.

¹⁴ Z. Kaczmarczyk, *Dzieje Ziemi Lubuskiej...*, s. 55; J. Tazbir, *Bracia polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji ariańskiej*, Warszawa 1977, s. 74-75, 99-100, 135-138, 170-172, 199-225 i in.

¹⁵ J. Dworzaczkowa, *Reformacja w Wielkopolsce...*, s. 537, 546-547 i in.; P. Skwarczyński, *Szkice z dziejów reformacji w Europie środkowo-wschodniej*, Londyn 1967, s. 18-19.

Dość wcześnie obok luteranizmu pojawił się na Śląsku głogowskim anabaptyzm. Anabaptyści śląscy, reprezentujący radykalny nurt reformacji, szybko narazili się otoczeniu, zwłaszcza kościelnej i państwowej zwierzchności, wobec czego musieli Śląsk opuścić¹⁶. Podobny los spotkał również szlachcica śląskiego Kaspra Schwenckfelda, twórcę mistycznego kierunku reformacji, autora wielu pism, uznawanego przez luteran za anabaptystę¹⁷. Pewna grupa anabaptystów osiedliła się w Wielkopolsce, koło Międzyrzecza i Wschowy¹⁸.

Szerzej zdomowili się w tej części Polski od schyłku XVI wieku (tak jak przed półwieczem na pomorskich Żuławach) sprowadzani tutaj przez szlachtę osadnicy wiejscy zwani olędrami, którzy pod względem wyznaniowym byli mennonitami, a więc jednym z ugrupowań anabaptycznych. Wsie olęderskie przrastały stopniowo po prawej stronie Obry (zwłaszcza na odcinku Wolsztyn-Trzciel) i po obu stronach Warty (od Skwierzyny po Międzychód i dalej), przy czym w późniejszych okresach miejsce autentycznych Holendrów zajmowali już inni osadnicy, zwłaszcza niemieccy, ale także polscy i nie tylko¹⁹.

Dalsze czynniki różnicujące wyznania i podtrzymujące różnorodność wyznaniową pogranicza, mające już w zasadzie charakter wtórny wobec reformacji, to jak się wydaje:

po pierwsze — migracje ludnościowe, głównie na kierunku Śląsk-Wielkopolska, powodowane przede wszystkim prześladowaniami religijnymi i wojnami, w tym zwłaszcza siedemnastowieczną wojną trzydziestoletnią i osiemnastowiecznymi wojnami śląskimi;

po drugie — świadomie organizowany ruch osadniczy, którego najbardziej aktywnymi podmiotami w rozważanym tu okresie była z jednej strony szlachta wielkopolska, a z drugiej strony władcy brandenbursko-pruscy, zwłaszcza Fryderyk Wilhelm, zwany Wielkim Elektorem, a później Fryderyk II, również zwany Wielkim, kolonizujący głównie Nową Marchię i ziemię torzymską²⁰;

po trzecie — fakt, że po części marchijskiej, także część śląska (w r. 1742) i część wielkopolska (1793 r.) znalazły się w brandenbursko-pruskiej monarchii Hohenzollernów, którzy wprowadzili już od 1613, a zwłaszcza od 1740 roku głosili, iż uznają i prowadzą politykę tolerancji religijnej, ale w rzeczywistości z reguły opowiadali się po stronie protestantów²¹;

¹⁶ H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 263; J. M. Todd, *Reformacja*, Warszawa 1974, s. 337.

¹⁷ H. Masson, *op. cit.*, s. 263.

¹⁸ A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 126-127.

¹⁹ W. Rusiński, *Gospodarka w dobie regresu*, [w:] *Dzieje Wielkopolski...*, t. I, s. 714-715; Z. Kaczmarczyk, *Dzieje Ziemi Lubuskiej...*, s. 57.

²⁰ Z. Kaczmarczyk, *Dzieje Ziemi Lubuskiej...*, s. 59.

²¹ Przykład: w 1759 r. rząd pruski wydał dekret, na mocy którego zlikwidowano na Śląsku parafie katolickie, a na ich miejsce wprowadzono parafie protestanckie (J. D e l i m e a u,

po czwarte — pełne zwycięstwo protestantyzmu na rozległych pobliskich obszarach: w Saksonii, w Starej Marchii Brandenburskiej, na Pomorzu Zachodnim, czy także w Prusach Książęcych²².

Z tematu mojej wypowiedzi nie wynika konieczność bliższego objaśniania wymienionych czynników, zwłaszcza że na niektóre z nich wypadło mi już wcześniej zwrócić uwagę.

Na różnorodność wyznaniową pogranicza składała się przecież także występująca tu obecność Kościoła katolickiego. Istniał on tu nie tylko dzięki własnemu oporowi, ale także dzięki własnej ofensywie mającej formę kontr-reformacji. Kościół ten bazował na przywiązaniu do niego, widocznym zwłaszcza wśród niższych warstw społecznych. Miał oparcie w katolickich Habsburgach i także w katolickich władcach Rzeczypospolitej. W przypadku pogranicza był zdany na postawę i aktywność biskupów diecezji wrocławskiej (formalnie nadal podległej metropolii gnieźnieńskiej) i biskupów poznańskich, którym do 1629 r. podlegał także dekanat świebodziński (a od tego roku biskupom wrocławskim), ale chyba najbardziej mógł polegać na istniejącej tu sieci wiernych mu dawnych i nowych klasztorów.

Znaczącą dla Kościoła katolickiego okolicznością był fakt, że niemal przez cały rozważany tu okres był on posiadaczem niemałych dóbr ziemskich, a tym samym miał pewną większą (niż w przypadku pastorów protestanckich, dysponujących z reguły niewielkimi gospodarstwami) możliwość oddziaływania na wciąż przecież poddańczą jeszcze ludność. Nieprzypadkowo zatem w dobrach tych na ogół przeważali katolicy²³.

Szczególną działalność rewindykacyjną i kulturalną (w tym zwłaszcza piśmienniczą, edukacyjną i artystyczną) na rzecz trwania katolicyzmu na pograniczu i rekatalizacji tych terenów prowadziły klasztory:

- jezuitów w Głogowie, Żaganiu, Otyniu, Międzyrzeczu;
- kanoników regularnych w Żaganiu;
- cystersów w Obrze, Paradyżu, Bledzewie;
- klarysek w Głogowie, magdalenek w Szprotawie, karmelitów w Kożuchowie i inne²⁴.

Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w., t. II, Warszawa 1986, s. 12-15; J. T a z b i r, *Historia Kościoła...*, s. 42).

²² J. D w o r z a c z k o w a, *Reformacja w miastach królewskich Wielkopolski, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”* R. 10, 1965, s. 79.

²³ J. J a n c z a k, *Rozmieszczenie wyznań*, [w:] *Atlas historyczny Polski. Śląsk w końcu XVIII wieku*, t. I cz. II, Wrocław-Gdańsk 1976, s. 44-45 (gdzie mowa o dużych kompleksach posiadłości ziemskich należących do jezuitów z siedzibą w Otyniu i do kanoników regularnych w Żaganiu); zob. też W. D z i e w u l s k i, *Nowe dane statystyczne o ludności miast i wsi Śląska w XVI wieku*, „Sobótka” 1975, nr 4, s. 467 (który stwierdza, że w XVIII w. w północnej części powiatu świebodzińskiego 10 wsi należało do paradyjskich cystersów).

²⁴ Zwarte informacje zawiera *Schematyzm diecezji zielonogórsko-gorzowskiej* (red. i oprac. ks. lic. A. Tymczyk, Zielona Góra 1995).

Ważną rolę w podtrzymywaniu i krzewieniu katolicyzmu odegrały istniejące na pograniczu sanktuarium maryjne: w pobliskiej Klenicy, na południe od niej w Grodowcu, a na północ w Rokitnie. Najdalej na północny zachód wysunięte sanktuarium w Górzycy, cel pielgrzymek nie tylko z okolicy, ale i z Polski, zostało zlikwidowane już w połowie XVI wieku²⁵.

Dzięki aktywnej działalności wielu ludzi i instytucji Kościoła katolickiego protestantyzm w zachodniej Wielkopolsce, w tym także w powiecie waleckim, cofnął się zdecydowanie, choć liczba jego wyznawców w Rawiczu, Lesznie, Wschowie, Zdunach, Bojanowie, Zaborowie i Szlichtyngowej była w końcu XVIII wieku nadal poważna²⁶. Na Śląsku głogowskim protestantyzm został w znacznym stopniu osłabiony, ale nadal dominował. Np. Zielona Góra pozostała miastem o zdecydowanej przewadze protestantów²⁷. Na ziemiach marchijskich protestantyzm trwał niemal nienaruszony.

Wszystko, o czym pisałem, przebiegało w dość długim, bo prawie trzechsetletnim czasie, miało swoją niemałą dynamikę (wzmaganą, poza wyjściowym wystąpieniem Marcina Lutra, takimi szczególnymi momentami, jak sobór trydencki, pokój westfalski i inne), podlegało różnym ewolucjom, obfitowało w liczne konflikty, ale też — o czym najmniej wiemy — nie było pozbawione wielu momentów i form różnie motywowanego współdziałania.

Kazimierz Bartkiewicz

FAKTOREN UND BESTANDTEILE DER KONFESSIONSDIFFERENZIERUNG IM GRENZGEBIET SCHLESIEN - GROßPOLEN - BRANDENBURG IN DER FRÜHNEUZEITLICHEN PERIODE

Der Autor erklärt zuerst, daß er unter dem im Titel erwähnten „Grenzgebiet“ Glogauer Schlesien, den westlichen Teil Großpolens, das Sternberg-Land und die Neumark versteht, welche zusammen die sog. hinter der Oder gelegene Mark sowie einen Teil von der Niederlausitz bildeten. Dann charakterisiert er allgemein die Grenzgebiete, indem er feststellt, daß sich die Teile Schlesiens und Großpolens durch deutlich größeres Bevölkerungs- und Wirtschaftspotential gekennzeichnet haben. Er betont, daßes in ethnisch - sprachlicher Hinsicht das charakteristische Merkmal dieses Grenzgebietes war, daß sich in vielen Fällen die deutschen, polnischen und auch sorbischen Gebiete gemischt haben und daß sie oft vielsprachig waren.

Für den entscheidenden und direkt wirkenden Faktor erklärt der Autor die lutherische Reformation, welche die Konfessionsdifferenzierung im Grenzgebiet verursachte. Wegen ihrer frühen und schnellen Ausbreitung wurde Katholizismus in den märkischen Gebieten fast völlig durchs Luthertum ersetzt. In Glogauer Schlesien dominierte es deutlich, und im westlichen Teil Großpolens traten seine größten Anhäufungen in Grenzstädten auf.

Andere Fraktionen der Reformation (Kalvinisten, polnische Brüder, tschechische Brüder, Anabaptisten) haben die konfessionelle Vielfältigkeit des Grenzgebietes vergrößert, aber (außer

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Z. Kulejewska-Topolska, *Nowe lokacje miejskie w Wielkopolsce od XVI do końca XVIII w.*, Poznań 1964, s. 60.

²⁷ J. Janczak, *op. cit.*, s. 44-45.

Kalvinisten) haben sie viel kleinere Rolle abgespielt, denn sie waren oft zu radikal und infolgedessen wurden sie stärker bekämpft.

Der Autor nennt auch weitere Faktoren, welche die Konfessionen differenziert haben. Dazu gehörten: Bevölkerungsmigrationen, Ansiedlungsbewegungen, Anschluß der nächsten Gebiete an die Monarchie der Hohenzollern und endlich der völlige Sieg des Protestantismus auf den nahen Gebieten.

Es wird festgestellt, daß die Konfessionsdifferenzierung des Grenzgebietes doch auch mit der hier auftretenden Anwesenheit der katholischen Kirche verbunden war. Sie existierte hier nicht nur dank dem eigenen Widerstand, sondern auch dank der eigenen Offensive - der Kontreformation. Sie hatte hier ihre große Stütze in ihren treuen ehemaligen und neuen Klöstern, vor allem in den Jesuitenklöstern. Von wichtiger Bedeutung war die Tatsache, daß sie immer wieder noch große Lands Güter besaß.

Im Ergebnis der aktiven Tätigkeit von vielen Institutionen und Leuten der katholischen Kirche ging der Protestantismus im westlichen Teil Großpolens entscheidend zurück, obwohl der Prozentsatz seiner Glaubensbekenner in den Grenzstädten weiterhin beträchtlich hoch war. In Glogauer Schlesien wurde er zwar in großem Maße geschwächt, aber dominierte immer noch. Auf den Markgebieten blieb er dagegen fast unberührt.

Dariusz Dolański

KATOLICY I PROTESTANCI W PÓŁNOCNEJ CZĘŚCI ŚLĄSKA W XVI WIEKU

Jak mówi tradycja, 31 października 1517 roku około godziny dwunastej w południe Marcin Luter przybił 95 tez dotyczących odpustów do drzwi kościoła w Wittenberdze.

Później Luter powiedział, że plakaty z jego tezami obieży Niemcy w ciągu czternastu dni¹. Niepoślednią rolę odegrał tu druk. Tekst rozsyłano na wszystkie strony, w małym i większym formacie, tłumaczono z łaciny na niemiecki, czytano, dyskutowano, odczytywano tym, którzy czytać nie umieli. Poza odczytywanym na głos drukiem ulotnym rozpowszechniały się pogłoski. Z tekstów pisanych powoli zaczęła tworzyć się tradycja. Prawdopodobnie tą drogą, jak w całym Cesarstwie, myśl Lutra dotarła do miast śląskich: Wrocławia, Legnicy, Głogowa, Zielonej Góry, Żagania i wielu innych.

Bardzo możliwe, że pierwsze pogłoski o augustinianinie z Wittenbergi dotarły do niektórych miast śląskich jeszcze przed ogłoszeniem tez. W latach 1508-1510 rektorem uniwersytetu w Wittenberdze był rodowity zielonogórzanin Mikołaj Fabri (zm. 1516)². Wśród studentów tego uniwersytetu również było kilku zielonogórzan: w 1509 roku studia rozpoczął tam Andreas Ebert, a później Vulpertus Dur, Michael Sartoris, Johannes Geuth (Jeuthe) i Jakob Thomerax³. O uniwersytet w Wittenberdze zahaczyli także (choć nie wiadomo, czy mogli spotkać się z wykładami Lutra) dwaj kanonicy z głogowskiej kapituły — Marcin Otto i Jerzy Sauermann⁴. Podobno już w 1517 roku koźuchowski proboszcz Valerius Rosenhein zaliczał się w poczet zwolenników Lutra⁵, w 1519 roku działał w okolicach Głogowa magister

¹ R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, Warszawa 1991, s. 135.

² J. P. Majchrzak, *Zielonogórzanie w kręgu Marcina Lutra*, [w:] *Reformacja na polskich ziemiach zachodnich. W 500-lecie urodzin Marcina Lutra*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1986, s. 71, 73.

³ H. Schmidt, *Geschichte der Stadt Grünberg in Schlesien*, Grünberg 1922, s. 77.

⁴ H. Gerlic, *Kapituła głogowska w dobie piastowskiej i jagiellońskiej (1120-1526)*, Gliwice 1993, s. 185.

⁵ H. Dumrese, E. Dumrese, *Kirchengeschichte der evangelischen Gemeinde Freystadt*, Freystadt 1909, s. 5.

Fabian Geppert, o którym wspomina się, że był pierwszym heretykiem w mieście i dał początek sektom innowierczym⁶.

Charakterystyczne, że na Śląsku nie zachowały się informacje dotyczące echa, jakim odezwało się wystąpienie Lutra. Zresztą przed sejmem w Wormacji w 1521 roku i wypowiedzeniem przez Lutra sławnych słów: *Hier stand ich, ich kann nicht anders*, które były wyraźnym przyznaniem się do herezji i odrzuceniem autorytetu Kościoła i papieża, Luter był tylko jednym z synów Kościoła znajdującym się na drodze błędu. Wydarzenia, które rozegrały się w Wormacji, i otrzymane przez Lutra polityczne poparcie świadczyły, że mimo pozornej ciszy jego poglądy znalazły wielu zwolenników.

W owych pierwszych latach reformacji śląskiej w wielu miejscowościach „nowinki” nie przerodziły się jeszcze w wykrystalizowane wyznanie luteranckie. W poszczególnych środowiskach i w umysłach poszczególnych ludzi ścierały się idee, najrozmaitsze prądy i dążenia. Górowała negacja teorii i praktyki Kościoła rzymskiego. Drogi do Prawdy szukano rozmaicie, w rozmaity też sposób tworząc w śląskich kołach intelektualistów jej oblicze. Na kształt reformacji śląskiej w tym początkowym okresie istotny wpływ wywarła dysputa teologiczna, która odbyła się we Wrocławiu w 1524 roku. Poruszano w niej kwestie Słowa Bożego, roli Chrystusa i w końcu kwestie małżeństwa; nowych idei bronił wówczas Johannes Heß⁷.

W rozwoju reformacji śląskiej pewną rolę odgrywała tolerancja biskupów i bierna postawa władzy świeckiej (nie tyle słabej i niezdolnej do działania monarchii czeskiej, co książąt lokalnych). Na Śląsku bardzo wcześnie w niektórych wypadkach zaczęła działać zasada *cuius regio, eius religio*. Tak było w księstwie ziebickim, którego władca Karol już w 1522 roku korespondował z Lutrem. Fryderyk legnicki już w 1524 roku sięgał po sekularyzację dóbr duchownych i wydał mające obowiązywać w całym księstwie legnickim zarządzenie, wedle którego Słowo Boże miało być głoszone tylko na podstawie ewangelii⁸. Jerzy Hohenzollern już w 1523 roku zasadę tę zaczął wprowadzać w księstwie karniowskim i zmuszał opornych do przyjmowania luteranizmu. Z drugiej strony te same metody stosowało duchowieństwo katolickie, czego przykładem mogą być nakazy i polecenia pańskie z 1531 r. ze wsi Górka przynależącej do kapituły głogowskiej⁹. Podobne metody stosowano

⁶ *Annales glogoviensis bis z. J. 1493*, [w:] *Scriptores rerum Silesiacarum*, t. 10, wyd. H. Margraf, Breslau 1877, s. 66.

⁷ W. L a n g, *Johannes Heß und die Disputation in Breslau von 1524*, „Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte” N. F., t. 37, R. 1985, s. 26-31.

⁸ E. M a l e c z y ń s k a, *Epoka feudalna od XIV do XVI w.*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Do roku 1763, red. K. Maleczyński, cz. 2, *Od połowy XIV do trzeciej ćwierci XVI w.*, Wrocław-Kraków 1963, s. 387.

⁹ *Nakazy pańskie w sprawie religii katolickiej we wsi Górka (1531)*, AAWr: *Schöppenbuch des Dorffes Gorka per me Gasparem Kern ex veteri codice noviter transcriptus*, 1530-1591, sygn. Vic, 9a, f. 5.

także w innych wsiach¹⁰. Ta postawa, usprawiedliwiona już pokojem w Augsburgu, była typowa w końcu XVI stulecia. W 1582 roku stany śląskie skarżyły się cesarzowi, iż duchowieństwo katolickie zmusza luteran do wyrzekania się wiary i przechodzenia na katolicyzm¹¹.

Wcześniej jednak na prawym skrzydle reformacji panowała specyficzna sytuacja milczącego przymierza między coraz wyraźniej skłaniającemu się ku ideom Lutra klerowi a biskupami wrocławskimi. Biskup Johann von Thurzo (1506-1520) wysłał nawet w 1520 roku na studia do Wittenbergi kanonika Dominika Schleupnera, by ten zapoznał się z ideami głoszonymi przez Lutra i Melanchtona¹².

W 1520 roku biskupem wrocławskim został dotychczasowy starosta głogowski Jakob von Salza. W przeciwieństwie do swego poprzednika, nie posiadał on humanistycznego wykształcenia, ale znał prawo i był człowiekiem otwartym na nowe idee.

Wprawdzie w kapitule odzywały się głosy o niebezpieczeństwie rozszerzania się luteranńskiej herezji, ale mimo to oskarżonych księży nie wyłączano z Kościoła. Pod naciskiem kapituły Jakob von Salza zwołał jednak w 1523 roku synod, który zajął się problemem szerzenia się nauki luteranńskiej na Śląsku. Postanowienia synodu dotyczyły zwiększenia dyscypliny wśród duchowieństwa i walki z rozprzestrzeniającą się herezją. W obawie przed złośliwymi atakami różnowierców zaniechano publikacji tych postanowień, co w praktyce oznaczało nikłą możliwość wprowadzenia ich w życie¹³.

Salza nie był zwolennikiem starych działań przeciwko odstępcom od wiary. Uważał, że jedyną skuteczną formą walki Kościoła z luteranami jest zjednoczenie sił cesarza i papieża oraz utworzenie w Lipsku swego centrum propagandy, w którym wierni Kościołowi rzymskiemu uczeni podjęliby krytykę pism Lutra i jego zwolenników¹⁴. Salza zdawał sobie sprawę, że przy powszechnym oporze ze strony panów i mieszczaństwa wszelkie próby zahamowania reformacji spełzną na niczym. Uważał się za zwierzchnika zarówno pozostających przy starej nauce księży, jak i zwolenników Lutra, co pozwoliło na utrzymanie pewnej, chociażby formalnej łączności między starą hierarchią a reformatorami.

¹⁰ Por.: AAWr: *Schöppenbuch von Oberbriesnitz, Pfarrei Briesnitz, Kreis Sprottau*, sygn. VIc.

¹¹ *Skarga stanów śląskich do cesarza* (30.04.1582), AAWr: *Manuale Mandelau*. 1575-1812, sygn. VIc, 23a, f. 11.

¹² H. Ziegler, *Die Gegenreformation in Schlesien*, Halle 1888, s. 3.

¹³ J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 10, *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963, s. 232-233.

¹⁴ A. Sabisch, *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien. Jakob von Salza (†1539) und Balthasar von Promnitz (†1562) in ihrer glaubensmässigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation*, Aschendorf-Münster 1975, s. 56.

Ta postawa wrocławskiego biskupa zauważona była przez Filipa Melanchtona, który nie wahał się nazwać kościoła wrocławskiego najspokojniejszym kościołem w granicach Cesarstwa¹⁵. Wpływ nastawionego na dialog Melanchtona był nie bez znaczenia dla przebiegu reformacji śląskiej. Wiadomo, że spotykał się z nim Hans von Rechenberg. Ścisłe kontakty z Melanchtonem utrzymywał mgr Johann Gigas z Kożuchowa, który starał się wprowadzać filipinizm w swojej gminie¹⁶.

Filip Melanchton był zawsze humanistą, dlatego też nie mógł pogodzić się do końca z pesymistyczną teologią Lutra i skłaniał się ku poglądom, że człowiek może przyczynić się do swego zbawienia. Poprzez tę teorię rehabilitował „dobre uczynki” i uświęcenie, wracając jak gdyby do katolicyzmu. Zaniepokojony chaosem w Niemczech i sporami wśród protestantów, doszedł do wniosku, że trzeba przywrócić znaczenie Tradycji, myślał o pojednaniu z katolikami, skłaniając się jednocześnie ku protestanckiej koncepcji zaprzeczenia realnej obecności Chrystusa w Eucharystii¹⁷.

W 1536 roku miało miejsce wydarzenie, które mogło mieć istotne znaczenie dla stosunków na Śląsku — Jakob von Salza został nadstarostą śląskim. Od tej pory ustalili się zwyczaj, że urząd ten sprawowali biskupi wrocławscy jako najprzedniejsi spośród książąt śląskich. Połączenie władzy świeckiej z władzą kościelną w dobie reformacji miało niepoślednie znaczenie, biskupi bowiem — mimo wyraźnego czasem indyferentyzmu religijnego — obowiązywani byli jednocześnie wypełniać jako zastępcy króla na Śląsku restrykcyjne cesarskie mandaty antyreformacyjne.

Biskup von Salza nie nadużywał jednak swojej dwuwładzy. Na przykład w 1536 roku opat żagański Szymon II postanowił podjąć kroki zmierzające do ograniczenia wpływu protestantyzmu na terenie parafii zależnych od klasztoru. 7 września wystosował on do biskupa list, w którym informował o stanie życia religijnego w przynależnych do klasztoru parafiach i ich sąsiedztwie, zwłaszcza w posiadłościach Hansa von Rechenberg, i prosił o zgodę na obsadzenie przynależnych do klasztoru parafii przez księży świeckich, jako że klasztor nie miał odpowiedniej liczby duchownych¹⁸. Biskup w odpowiedzi wysłanej z Otmuchowa udzielił zgody na prośbę Szymona II, nakazując jednocześnie, by strzegł się on przed osadzeniem w parafiach zeświecczonych księży i zakonników, ponieważ to mogło prowadzić do oderwania się parafii od katolicyzmu¹⁹. Nie uczynił jednak nic, by odpowiednich księży skierować

¹⁵ E. Maleczyńska, *op. cit.*, s. 399.

¹⁶ H. Dumrese, E. Dumrese, *op. cit.*, s. 10.

¹⁷ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, t. 1, *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, Warszawa 1986, s. 68–69.

¹⁸ List Szymona II, opata klasztoru augustianów w Żaganiu do biskupa Johanna von Salza z dn. 07.09.1536, [w:] M. Effner, *Geschichte der katholischen Pfarrei Grünberg in Niederschlesien von ihrer Gründung bis zum 1840*, Grünberg 1840, s. 81.

¹⁹ List biskupa wrocławskiego Jakoba von Salza do opata klasztoru augustianów w Żaganiu z dn. 15.09.1536, [w:] M. Effner, *op. cit.*, s. 83.

do augustiańskich parafii. Do mianowania katolickiego księdza w sprostestantyzowanej Zielonej Górze doszło dopiero w 1540 roku i to na bardzo krótko. Nieliczni katolicy przegrali w walce z luterąską większością, wśród której niechęć do nowego proboszcza była tak wielka, że w 1541 roku musiał opuścić miasto²⁰.

Śląsk wyraźnie wchodził w okres dominacji protestantów. W samym Wrocławiu luteranie zdobyli znaczną przewagę. Przy katolicyzmie pozostali jeszcze nieliczni, a jego ostoją był tylko Ostrów Tumski. Na terytorium diecezji do większości miast wkroczyła reformacja i odtąd obok siebie egzystowali zwolennicy nowej i starej wiary. O sytuacji w Kościele śląskim może świadczyć spóźniony (1541) list gratulacyjny wystosowany przez Filipa Melanchtona do Balthasara von Promnitz w związku z objęciem przez niego biskupstwa²¹.

Charakterystyczne, że znowu kapituła przejawiała więcej energii w zwalczaniu reformacji niż biskup. Na posiedzeniu 12 października 1554 roku kapituła uchwaliła szereg postulatów dotyczących walki z reformacją i zażądała, by biskup podjął odpowiednie kroki. Dotyczyły one między innymi sprowadzenia katolickich nauczycieli do szkół i zniszczenia luterąskich ksiąg w bibliotekach kościelnych²². Należy się spodziewać, że także synody biskupa Balthasara von Promnitz z roku 1558 i 1560 poruszały podobne problemy związane z życiem codziennym kleru, jego poziomem moralnym i intelektualnym²³. Był to nadal bardzo istotny problem, skoro archidiakon głogowski Johann Curtius, mianowany w 1554 roku, rezydował poza Głogowem, a wielu ówczesnych kanoników nie spełniało obowiązków kapłańskich²⁴.

Tam, gdzie istniały silne ośrodki religijne, reformacja napotykała większy opór, jak w Szprotawie czy Głogowie. Około 1550 roku połowa parafii śląskich pozostawała przy katolicyzmie, połowa przeszła na ewangelicyzm²⁵. Ta statystyka nie przedstawiała jednak faktycznego obrazu: w wielu miastach katolicy księża utrzymywali się w swoich parafiach, mimo iż większość mieszkańców skłaniała się ku reformacji.

Postępy reformacji, przynajmniej w jej instytucjonalnym kształcie, były znacznie wolniejsze w tych regionach, w których działania władców świeckich połączone były z zabiegami Kościoła. Wydawałoby się więc, że w księstwach korony reformacja powinna mieć szczególnie utrudnioną drogę. Tak też było, ale tylko tam, gdzie władzę bezpośrednio sprawował starosta, w innych

²⁰ H. Schmidt, *op. cit.*, s. 78.

²¹ *Ad clarissimum principem eundemque reverendissimum dominum, dominum Baltasarem episcopum Vratisl. etc. epistola gratulatoria. Adiecta est epistola Phil. Melanchton ad eundem episcopum, Wratislaviae 1541.*

²² AAWr.: *Acta Capituli*, 1549-1555, sygn. IIIb3, fol. 250r-251r.

²³ J. Sawicki, *op. cit.*, s. 235.

²⁴ J. i A. Sadowscy, *Kolegiata w Głogowie: historia archidiatonatu głogowskiego, zaginione dzieła sztuki*, [Głogów 1987], s. 8.

²⁵ E. Maleczyńska, *op. cit.*, s. 84.

miastach, o silnym samorządzie lub zależnych od rycerstwa, mandaty królewskie często nie były egzekwowane. Ten stan bardzo dobrze ilustruje sytuacja w księstwie głogowskim, w którym reformację udało się powstrzymać tylko w stolicy.

Charakterystyczny jest przy tym fakt, że w początkowym okresie władze świeckie przejawiały znacznie więcej inicjatywy w walce z reformacją, niż kościelne. Już król Ludwik Jagiellończyk był zapamiętany wrogiem reformacji, zajęty jednak przede wszystkim problemem tureckim, nie zdołał podjąć odpowiednich decyzji dotyczących zwolenników nowej wiary²⁶.

Nacisk na walkę z reformacją wychodził natomiast wyraźnie z kręgów habsburskich. Habsburgowie przejęli władzę w Czechach po śmierci Ludwika pod Mohaczem w 1526 roku. Nowy król Czech Ferdynand I (1526-1563), brat Karola V, już w 1527 i 1528 roku wydał ostre edykty przeciwko luteraniskim kaznodziejom w krajach habsburskich. Edykt z 1 sierpnia 1528 roku groził konfiskatą mienia lub śmiercią wszystkim, którzy odchodzą od wiary rzymskiej i głoszą nowe nauki²⁷. Powołując się na te mandaty, starosta głogowski Karl von Münsterberg wydał rozkaz wydalenia ze Szprotawy luteraniskiego kaznodziei Nikolausa Grenewicza²⁸. W 1534 roku Ferdynand żądał usunięcia ze Śląska luteraniskiego duchowieństwa. Odpowiednie mandaty, kierowane bezpośrednio do poszczególnych feudałów czy władz miejskich, dotyczące między innymi terenu Głogowa i Kozuchowa, były ogłaszane corocznie w latach 1527-1538²⁹. Charakterystyczne, że żagański opat Jakob Gröbe, walcząc z głoszącym nowe idee w Zielonej Górze Paulem Lembergiem, odwoływał się nie do biskupstwa, lecz do króla Ferdynanda I i starosty księstwa głogowskiego Karla von Münsterberg. Lemberga udało się wydalić z miasta, ale schronienie znalazł na dworze księcia legnickiego.

Walka prowadzona przez Ferdynanda z luteranizmem na Śląsku wzmogła się jeszcze po 1539 roku, kiedy to zaczął działać krakowski minoryta, inkwizytor i antyluteraniski kaznodzieja Hildebrant. W 1538 roku cesarz zażądał od stanów śląskich pełnego wypełnienia wszelkich świadczeń na rzecz duchowieństwa. W ślad za tym poszły nakazy zwrotu zabranych kosztowności i zsekularyzowanych majątków. Wreszcie w 1541 roku wyszedł ostry mandat zakazujący wprowadzania nowinek religijnych i zajmowania dóbr kościelnych³⁰.

Jednocześnie niektóre miasta śląskie dopracowały się kompromisowych rozwiązań, które łagodziły napiętą sytuację tam, gdzie wpływy katolików zupełnie jeszcze nie zanikły. Tym rozwiązaniem było symultaniczne użytko-

²⁶ H. Ziegler, *op. cit.*, s. 6.

²⁷ *Ibidem*, s. 7.

²⁸ C. B a i e r, *Geschichte der Stadtpfarkirche ehemaligen Klosterkirche der Magdalenerinnen zu Sprottau*, Sprottau 1905, s. 27.

²⁹ E. M a l e c z y ń s k a, *op. cit.*, s. 399.

³⁰ *Ibidem*, s. 399-400.

wanie kościołów. Między innymi propozycja ta została przyjęta w 1565 roku w Szprotawie³¹, skorzystano z niej także w końcu XVI stulecia w Głogowie³².

Generalnie spory między katolikami i luteranami starano się rozwiązywać drogą negocjacji z udziałem cesarskich komisji. Choć zdarzały się, tak jak w Głogowie, próby opanowania kościołów siłą lub nawet profanacji cmentarzy, niemniej to właśnie komisje znajdowały przyjmowane przez miasta rozwiązania. Komisje te miały za zadanie poszukiwanie rozwiązań kompromisowych, a ich skład odzwierciedlał interesy obu konfesji. W powołanej przez cesarza komisji, która miała zająć się obroną katolickiego duchowieństwa w Szprotawie, obok biskupa wrocławskiego zasiadło dwóch protestantów: Jerzy Brzeski i rycerz Schaffgotsch. Jerzy Brzeski wraz z innymi protestantami wchodził w skład komisji rozstrzygającej spory w Głogowie³³.

O postępowaniu Ferdynanda na Śląsku w znacznej mierze zadecydowało pokonanie związku szmalkaldzkiego w Niemczech i niepowodzenie powstania praskiego w 1547 roku. Te wydarzenia zapoczątkowały pierwszy okres skutecznego oporu wobec reformacji. W pierwszej kolejności Ferdynand obrócił się przeciwko anabaptystom, wydając w 1547 roku nakaz całkowitego ich wygnania z krajów habsburskich. Fala represji, jaką zostali dotknięci heretycy śląscy, najmniej dotknęła luteran. Edykt królewski z 28 listopada 1550 roku, nakazujący usuwać ze Śląska wszystkich księży podejrzanych o fałszywą naukę, był w warunkach, gdy większość duchownych opowiadała się za luteranizmem, trudny do realizacji. Nawet tam, gdzie czynnie przeciwstawiały się reformacji resztki katolickiego duchowieństwa, działania wobec luteran były w zasadzie nieskuteczne. Mimo restrykcyjnych działań cesarza luteranie śląscy dotrwali tak do 1555 roku, gdy kwestie religijne zostały uregulowane pokojem w Augsburgu. Pokój ten nie rozstrzygał spraw doktrynalnych, regulując jedynie kwestie własności i jurysdykcji kościelnej. Uznając równouprawnienie dwóch wyznań w Rzeszy, wprowadzał zasadę *cuius regio, eius religio*.

Trzecia ćwierć XVI stulecia nacechowana była wyraźną przewagą protestantyzmu, choć w 1556 roku na Śląsk przybyli pierwsi jezuici³⁴. Po zakończeniu soboru trydenckiego w 1563 roku Kościół katolicki, wzmocniwszy się wewnętrznie, podjął ofensywę przeciw protestantyzmowi. Na Śląsku jednak nie miał sprzyjających ku temu warunków. Biskupem wrocławskim był Kaspar von Logau (1562-1574), pochodzący ze starego śląskiego rodu szlacheckiego, bardziej dbały o gromadzenie dóbr, niż o stan swego Kościoła. Niewiele uczynił dla jego obrony, a jego nieliczne i lękliwe zarządzenia nie doczekały

³¹ C. Baier, *op. cit.*, s. 30-33.

³² Szerzej na temat reformacji w Głogowie: D. Dołanśki, *Z dziejów reformacji w Głogowie*, [w:] *Studia i materiały z dziejów Głogowa*, t. 3, red. K. Matwijowski, Głogów-Wrocław 1993.

³³ *Ibidem*, s. 48.

³⁴ E. Maleczyńska, *op. cit.*, s. 403.

się realizacji. Więcej gorliwości wykazała kapituła wrocławska, ale i jej uchwały nie były realizowane. Sprzyjała też temu postawa nowego cesarza.

Następca Ferdynanda, cesarz Maksymilian II (1564-1576), w młodości wyraźnie przechylał się na stronę protestantów i formalnie pozostając wiernym katolicyzmowi, przybrał kurs tolerancyjny, co w rezultacie umożliwiło dalszy rozwój reformacji.

Taka postawa Maksymiliana II umożliwiła w końcu rozwój reformacji w miastach, w których do tej pory katolicy stawiali największy opór — m. in. Głogowie. Przede wszystkim głogowianie powołali luterńskiego duchownego Joachima Spechta i choć nie mieli jeszcze wolności kultu w mieście, to został uczyniony pierwszy krok w tym kierunku.

Polityka nowego cesarza Rudolfa II (1576-1611) była wobec luteran niesprzyjająca, opowiedział się on bowiem zdecydowanie po stronie kontrreformacji. Wychowany jakiś czas na dworze Habsburgów hiszpańskich, zapatrzony w postać Filipa II, Rudolf II tylko raz pokazał się na Śląsku, w 1577 roku, by odebrać hołd stanów. Sprawami Śląska osobiście się nie zajmował.

Więcej troski o wzmocnienie Kościoła i podniesienie poziomu kulturalnego i moralnego kleru wykazywał nowy biskup Martin Gerstmann, ale i on nie podejmował zdecydowanej walki z protestantyzmem. Jako biskup bronił przede wszystkim swej niezależności od arcybiskupa gnieźnieńskiego. Dopiero w 1580 roku — zgodnie z życzeniem kapituły wrocławskiej — przyjął postanowienia soboru trydenckiego³⁵. Na drogę śmielszych posunięć kontrreformatorskich wszedł Gerstmann pod naciskiem kapituły, starając się raczej stosować politykę półśrodków i międzywyznaniowego lawirowania. W kapitule duch kontrreformacji zapanował głównie dzięki nowym kanonikom, wykształconym w Collegium Germanicum w Rzymie. Okres episkopatu Gerstmanna można uważać za przejściowy między indyferentyzmem poprzednich biskupów a działalnością bojowników kontrreformacji w rodzaju Andreasa Jerina (1585-1596) i Hansa Sitscha (1600-1608).

Ireniczna, nacechowana wpływami Melanchtona postawa luteran, indyferentna religijnie pozycja niektórych biskupów i potwierdzenie zasady *cuius regio, eius religio* w 1555 roku sprawiły, że mimo licznych sporów nie doszło na Śląsku do krwawych wydarzeń, mimo kilku symptomatycznych demonstracji. Kilkakrotnie dochodziło do sporów, a nawet przemocy między świeckimi zwolennikami nowej i starej nauki. Do tego typu sytuacji kilkakrotnie dochodziło w Głogowie. List biskupa Jakoba von Salza wspomina także o zamieszkach w Zielonej Górze³⁶.

³⁵ K. Piwarski, *Epoka feudalna*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1..., cz. 3, *Od końca XVI w. do r. 1763*, s. 304.

³⁶ *Jakub von Salza, biskup wrocławski, do opata klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu Szymona II w sprawie szerzącej się reformacji*, [w:] *Źródła i materiały do dziejów Środkowego Nadodrza. Wybór*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1966, s. 47-78.

Status quo utrzymać się jednak nie dało, a spokojny przebieg reformacji przypominał ciszę przed burzą. Fala religijnych namiętności wzbierała; w końcu XVI stulecia w Głogowie doszło do buntu luteran, a w Zielonej Górze rozgorzała rywalizacja między zwolennikami Lutra i Kalwina.

Szerzeniu się kalwinizmu sprzyjała postawa jednego z najbardziej znanych teologów śląskich, absolwenta uniwersytetu w Wittenberdze i osobistego przyjaciela Melanchtona, Zacharias Ursinusa. Początkowo był on gorliwym zwolennikiem filipinizmu, jego poglądy uległy jednak ewolucji, tak że w 1559 roku stanął otwarcie po stronie teologii kalwińskiej³⁷.

Określenie rzeczywistego oddziaływania kalwinizmu jest niezwykle trudne, źródła nie zawsze rozróżniają poszczególne odłamy reformacji. Tam, gdzie nie doszło do otwartych konfliktów między luteranami a kalwinami, trudno dziś stwierdzić, czy wpływy myśli kalwińskiej pojawiły się, czy też nie. Przy tym często zwolenników Melanchtona określano mianem „kryptokalwinów”.

Nosicielami idei kalwińskich byli zwykle pastory głoszący kazania w luteranśkich gminach. Często ograniczało się to tylko do pewnych inspiracji, nie przyjmując form konfesyjnych. Często mogło być tak, że idee kalwińskie pojawiały się wraz z określonym duchownym i wraz z nim przemijały, jako że przywiązanie do Kościoła luteranśkiego miało już swoje uzasadnienie i w praktyce społecznej, i w tradycji. Mamy jednak przykłady otwartych wystąpień zwolenników Jana Kalwina. Najbardziej charakterystyczna była sytuacja w Zielonej Górze.

Z kalwinizmem mieszkańcy miasta spotkali się w połowie XVI wieku i już wówczas doszło w mieście do niepokoju na tle religijnym. Głoszący naukę Kalwina Lucas Kühne musiał w opuścić miasto, by powrócić tu po latach na zaproszenie opanowanej przez zwolenników genewskiego reformatora rady miejskiej. Na tle sporów między luteranśkim mieszczaństwem a kalwińską radą miejską doszło do rozruchów w mieście, ale mimo to zarówno luteranie, jak i kalwini korzystali z tzw. kościoła polskiego zbudowanego w końcu XVI stulecia³⁸.

Na mapie ówczesnego Śląska było miejsce niezwykłe — Bytom Odrzański, w którym luteranizm, kalwinizm i nauki braci czeskich wzajemnie się przenikały. Stan ten niewątpliwie należy zawdzięczać właścicielom miasteczka Schönaichom. Stworzony przez nich ośrodek intelektualny promieniował w owym czasie nie tylko na Śląsk, a dzięki kontaktom z Lesznem wybiegał znacznie ponad regionalne znaczenie.

Mimo pewnej rywalizacji przedstawiciele kalwinizmu, a zwłaszcza luteranizmu szli ręką w rękę, gdy chodziło o zwalczanie skrajnych odłamów reformacji: schwenckfeldiańskiego i anabaptystycznego. Choć na terenie

³⁷ U. H u t t e r, *Zacharias Ursinus (1534-1583). Eine biographische und theologische Studie*, „Jahrbuch für schlesischen Kirchengeschichte” N. F. t. 62, R. 1983, s. 69.

³⁸ Szerzej na ten temat: D. D o l a n s k i, *Kalwinizm w Zielonej Górze*, „Studia Zielonogórskie”, red. A. Toczewski, t. 2, R. 1996.

Śląska obyło się bez krwawych wydarzeń, a nawet niektórzy panowie świeccy tolerowali przez jakiś czas w swoich posiadłościach anabaptystów ze względu na ich solidność i pracowitość, to jednak gminy nowochrzczeńców obawiały się ataków ze strony zarówno protestantów, jak i katolików. Powtarzające się co jakiś czas wielkie pochody anabaptystów na Morawy lub do Polski były wyraźnym przejawem prześladowań na religijnym tle. W nie lepszej sytuacji byli zwolennicy Kaspra Schwenckfelda; sam ich przewodnik duchowy musiał wyjechać ze Śląska w związku z niesprzyjającą sytuacją w Legnicy, jego zwolennicy zaś żyli zwykle w ukryciu³⁹.

Walka z radykałami nie miała jednak tylko charakteru restrykcyjnego. Żagańscy minoryci na przykład, pragnąc utrzymać plebejuszy przy Kościele, na podstawie świadectwa z 1527 roku, starali się dobrotliwie napominać i uczyć przystępowania do spowiedzi. W instrukcji o sposobie przeprowadzania wizytacji kościelnych w biskupstwie wrocławskim z 1579 roku znajdują się wskazówki dotyczące kontaktu z ludem, nakazujące łagodne, a nie ostre jego traktowanie⁴⁰. Taka polityka okazała się w znacznej mierze także mało skuteczna. W wyniku postępującej reformacji dochody klasztoru systematycznie malały, co świadczy o znacznych odstępstwach od katolicyzmu. Na przykład we wsi Jabłonów w 1516 roku 63 osoby płaciły czynsze na łączną sumę 99 marek, 43 grosze i 2,5 ch. W 1564 z tej samej wsi dochody klasztoru wyniosły 31 marek i 21,5 grosza⁴¹. Na spadek dochodów składały się wprowadzie różne czynniki (np. nieurodzaj), ale także świadczy on o powstrzymaniu się chłopów od płacenia czynszów. Z drugiej jednak strony przyjęcie reformacji nie oznaczało jednocześnie zaprzestania regulacji powinności wobec Kościoła. W księstwie głogowskim w 1564 r. na rzecz żagańskich augustianów czynsze płaciły: Zielona Góra, Kwilice, Kłobuczyn, Sobolice, Wilkanowo, Bulin, Borowina, Przecław, Międzylesie, Chynów, Stary Kisielin⁴². Podobna sytuacja panowała w Głogowie. Tamtejsza kolegiata — mimo zdecydowanej większości luteran — otrzymywała czynsze od mieszczan i z podległych wsi, choć i tu widać pewne uszczuplenie dochodu (idące w parze z mniej skrupulatnym rejestrem)⁴³.

³⁹ Por.: E. Małeczńska, *Gabrielowcy śląscy*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 24, R. 1979; G. Koffmann, *Die Wiedertäufer in Schlesien*, „Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens” t. 3, R. 1887; O. Kadelbach, *Ausführliche Geschichte Kaspar v. Schwenckfelds und Schwenckfelder in Schlesien, der Oberlausitz und Amerika nebst ihnen Glauben-Schriften 1524-1860*, Lauban 1861.

⁴⁰ R. Hecck, *Reformacja a problem walki klasowej chłopów śląskich w XVI wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 6, R. 1961, s. 34.

⁴¹ *Czins, Rente, Eynkomen und Czugehör czum Saganischen Geiststift geistlicher Thumhern*, [w:] G. Steller, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Güter Sagaher Augustiner (1516, 1564)*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, t. 25, R. 1967, s. 182.

⁴² *Ibidem*, s. 189, 190 i in.

⁴³ AAWr: *Registrum Praeceptoris et Mansionarium Capellae Sanctae Crucis*, 1513-1602, sygn.: II b 128a-IIb128d; Kolegiata w Głogowie: *Liber receptionum*, 1538-1593, sygn. IV b. 2.

W ogóle charakterystyczne jest pewne dążenie do legalizmu w dążeniach protestantów. I tu znów można przywołać przykład Zielonej Góry, gdzie mieszczenie przez długie lata mimo korzystania z kościoła św. Jadwigi dążyli do zawarcia oficjalnych porozumień ze sprawującym nad nim patronat klasztorem w Żaganiu.

Przystąpienie do reformacji miało różnorodne podłoże: moralne, teologiczne, ekonomiczne. Charakterystyczne, że do anabaptyzmu przystępowali zwykle plebejusze, a do kalwinizmu patrycjat. To zresztą było przyczyną licznych sporów i słabości tych wyznań w stosunku do luteranizmu, którego zwolennicy rekrutowali się ze wszystkich warstw społecznych, choć można przyjąć, że część z nich znalazła się tu pod przymusem.

W zróżnicowaniu religijnym na Śląsku w XVI wieku nie odgrywały większej roli kwestie narodowościowe, choć stosunek między narodowością a wyznaniem miał istotne znaczenie na wszystkich obszarach mieszanych językowo. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że kler katolicki na Śląsku, który tak niedawno odgradzał się od wszelkich obcych i gotów był wykluczyć z kapituły Polaków w obliczu szerzącego się ruchu reformacyjnego i niewielkiego zainteresowania ze strony króla Czech, starał się o interwencję króla polskiego Zygmunta Starego. Już w sierpniu 1523 roku dotarły do rady miejskiej Wrocławia *litterae clausae* królewskie i odpis wydany w Polsce dekretu przeciwluterańskiego⁴⁴.

Świadomość religijna była bardzo ważną sferą świadomości społecznej, a dla warstw ludowych bywała jedyną formą więzi refleksyjnej⁴⁵. Niewiele wiemy, jaki wpływ na stosunki sąsiedzkie mieszkańców małych miast i wsi mogły mieć różnice narodowościowe, ale wydaje się, że w XVI stuleciu dominowała na Śląsku w tym zakresie spokojna koegzystencja⁴⁶. Dowodem tego może być zbudowany w końcu XVI wieku tak zwany kościół polski w Zielonej Górze i mianowanie w niektórych miastach diakonów polskich.

Rok 1609 przyniósł ostatnią przed wojną trzydziestoletnią regulację stosunków wyznaniowych na Śląsku. Wydany przez Rudolfa II list majestatyczny, wymuszony w znacznej mierze sytuacją w Czechach i rywalizacją cesarza z bratem Maciejem, przyznawał wolność religijną wszystkim stanom, obejmując ludność w dobrach zarówno prywatnych, jak i koronnych. Postanowienia te miały jednak charakter ograniczony, dotyczyły tylko katolików oraz najliczniejszej i najsilniejszej zarazem grupy innowierców — luteran. Od tej chwili oba wyznania na Śląsku były równouprawnione⁴⁷. List formalnie znosił

⁴⁴ E. Maleczyńska, *Epoka feudalna...*, s. 387.

⁴⁵ J. Dworaczko, *Reformacja a problemy narodowościowe w przedrozbiorowej Wielkopolsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 23, R. 1978, s. 77.

⁴⁶ Por. D. Dolański, *Polacy i Niemcy w północnej części Śląska w XVI wieku*, „Rocznik Lubuski” t. 18, R. 1993.

⁴⁷ P. Konrad, *Der schlesische Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. vom Jahre 1609 in seiner Bedeutung für die städtische Konsistorium um die evangelischen Kirchengemeinden Breslaus*,

możliwość nawracania luteran mieczem. Z drugiej strony wolność religijna dla wszystkich stanów okazała się martwą literą, gdyż zasada *cuius regio, eius religio* uznawana była za powszechnie obowiązującą i w istocie postanowienia listu cesarskiego ograniczały się do wolnych miast i szlachty. Mimo że inne konfesje pozostawały nadal poza granicami prawa, list majestatyczny miał istotne znaczenie, ponieważ Rudolf II obiecał, że stanowisko nadstarosty śląskiego będzie powierzone z pominięciem biskupów wrocławskich księciu świeckiemu.

Dariusz Dolański

KATHOLIKEN UND PROTESTANTEN IN SCHLESSEN IM 16. JAHRHUNDERT

Religiöse Neuheiten, die langsam zum ausgeprägten lutherischen Glauben wurden, haben sehr schnell die Städte und die schlesischen Landgüter durchdrungen. Die Ideen von Luther haben in Schlesien die eigene Gestalt angenommen, obwohl sie mit allgemeiner Strömung eng verbunden waren. Was für die schlesische Reformation besonders charakteristisch wurde, war der Einfluß des ironischen Gedankens von Phillip Melancton und seine Folgen im verhältnismäßig milden Verlauf der religiösen Wandlungen, der sich sowohl in Haltung der Bischöfe als auch der weltlichen Behörden und der Reformierten selbst ausdrückte.

Auf dem rechten Flügel der Reformation herrschte eine spezifische Situation der schweigenden Allianz unter dem sich immer deutlicher zu den Luthers Ideen neigenden Klerus, und den Breslauer Bischöfen. Sie haben sich übrigens für die Vorsteher sowohl der bei der alten Lehre gebliebenen Pfarrer als auch der Anhänger von Luther gehalten. Das erlaubte, wenigstens eine formale Verbindung zwischen alter Hierarchie und Reformatoren zu behalten. Es war charakteristisch, daß viel mehr Initiative im Kampf mit Ketzerei das Domkapitel als die Breslauer Bischöfe zeigte.

Am Anfang haben die weltlichen Behörden mehr Kraft als die kirchlichen Behörden für den Kampf gegen Lutheraner verwendet.

Erst in den Zeiten des Bischofs Martin Gerstmann, d.h. am Ende der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts kommt es zur Unternehmung des entscheidenden Kampfes gegen Protestantismus. Die Periode seines Episkopats kann für die Übergangsperiode zwischen Indifferentismus der früheren Bischöfe und Tätigkeit der Kämpfer der Kontreformation (wie z.B. von Andreas Jerin) gehalten werden.

Andere Frage bilden die Beziehungen unter Lutheranern und Calvinisten. Es ist hier oft vor allem auf der wissenschaftlichen Ebene zur Rivalität gekommen. Beide Konfessionen gingen jedoch Hand in Hand mit dem Katholizismus, indem sie Anabaptismus bekämpften.

Zdzisław Lec

JEZUICI W GRANICACH DIECEZJI ZIELONOGÓRSKO-GORZOWSKIEJ DO 1776 ROKU

Wstęp

Na ziemiach, które stanowią aktualnie diecezję zielonogórsko-gorzowską, posiadali jezuici do 1776 roku trzy placówki. Były to mianowicie kolegia w Głogowie i Żaganiu oraz rezydencja w Otyniu. Zakon ten został założony przez św. Ignacego Loyolę i od początku swego istnienia (został zatwierdzony prze stolicę apostolską w 1540 r.) był jednym z najsprawniej działających organów Kościoła i jego elitą umysłową. Widać to szczególnie w okresie rekatołicyzacji Śląska w XVII w. Jezuici przy pomocy katolickich możnowładców starali się zakładać swoje domy w centrach życia społecznego i politycznego oraz w środowiskach zdominowanych i zagrożonych przez protestantów, gromadząc wokół siebie szczególnie młodzież. Zdobywali wiernych dla Kościoła m. in. przez wspaniałe kazania i zakładane przez siebie stowarzyszenia. Urządzali z wielką okazałością procesje, nabożeństwa, przedstawienia religijne oraz pielgrzymki. Ich budowle sakralne były i są do tej pory ozdobą miejscowości, w których pracowali.

Jezuici w Głogowie w latach 1625-1776

Początkowo, od 1625 r. w Głogowie przebywało dwóch jezuitów. W 1627 r. było ich siedmiu, a od 1628 r. liczba jeszcze wzrosła. W roku 1629 wspólnota zakonna składała się z jedenastu osób: sześciu kapłanów, dwóch scholastyków i trzech braci. W 1655 r. w pięciu klasach gimnazjum uczyło trzech jezuitów, w 1660 r. czterech, w 1662 r. już pięciu, a od 1700 r. było sześciu nauczycieli prowadzących zajęcia w sześciu klasach. Według raportu z 1749 r. oprócz rektora było dziewięciu kapłanów, dwóch przełożonych konwiktów, trzech scholastyków i czterech braci, zaś gdy 13 lutego 1776 r. w kolegium głogowskim ogłoszono brewe kasacyjne, znajdowało się tam pięciu zakonników.

Jezuici, także ci z Głogowa, mogli prowadzić działalność i utrzymywać się dzięki ofiarności wiernych, zapisom testamentalnym i funduszom, które wpływały do nich w związku z grzywnami, jakie w szczególnych przypadkach

musieli płacić protestanci. Fundacja kolegium głogowskiego była możliwa dzięki kwocie 70 tysięcy talarów, którą baron Jan von Schönaich, gorliwy zwolennik protestantyzmu, musiał uiścić w kasie cesarskiej. Ponieważ Schönaich powyższą sumę płacił opieszale i w małych ratach, 29 kwietnia 1651 r. jezuici zawarli z nim umowę, według której aż do wypłaty całości wzięli w zastaw jego majątki: Miłków, Żuków, Bukowice i Drogomil¹.

Dobrowolnie do budowy kolegium przyczynili się hrabia Dohna i hrabia Oppersdorf, którzy podarowali 3000 talarów. Prowincjał dał 5500 florenów reńskich, a zarząd księstwa głogowskiego w 1638 r. przyznał 1000 talarów. Wsparł znacznie Towarzystwo wicedziekan A. Dreißigmark, zapisując mu w testamencie 13 stycznia 1640 r. swój majątek Smardzów. Dziekan głogowski Lehmhus zapisał kolegium w testamencie 2000 talarów.

Gdy panem Śląska został Fryderyk II Wielki, sytuacja materialna jezuitów znacznie się pogorszyła, a nawet stała się tragiczna. Potomkowie von Schönaichów wytoczyli im proces. W 1742 r. ojcowie musieli płacić 6066 talarów kontrybucji wojennej. Do 1748 r. ciężary wojenne były tak duże, że kolegium musiało wziąć na siebie dług w wysokości 242 955 talarów. Przy końcu 1763 r. jezuici w Głogowie mieli 150 tys. talarów długu, a w 1770 r. zubożałe kolegium musiało ogłosić upadłość. 20 marca 1772 r. zlicytowano ich majątek Smardzów².

Zakonnicy prowadzili służbę Bożą we wspaniałym kościele wybudowanym w latach 1696-1702 (oprócz wież i dwóch kaplic). Ich nabożeństwa pozwalały liczny uczestnikom przeżywać piękno liturgii. Głosili znakomite kazania. Towarzyszyła temu wszystkiemu świetna muzyka. Liczba rozdanych Komunii świętych wzrosła z 6500 w r. 1658 do 15 000 w 1673 i 23 000 w 1685 r. i tyle najczęściej wynosiła. W niektórych latach udzielono ich 50 000, a w 1722 r. było 34 400. Później, po 1740 r. sytuacja i w tym zakresie znacznie się pogorszyła. Nawrócenia na katolicyzm występowały najczęściej wśród żołnierzy i wahały się rocznie między dwudziestoma a pięćdziesięcioma. W 1673 r. było ich 66, a w 1678 odnotowano 94 nawrócenia. Wyznaczony był kapelan do odwiedzania chorych i więźniów. W raporcie rocznym z 1670 r. czytamy: „Chorych, których ciągle wyszukujemy (ustanowiliśmy nawet nagrodę za ich wskazanie), odwiedzamy w dzień i w nocy, więźniów częściej w tygodniu. Niejednokrotnie troszczymy się tam o pokarm i odzienie. Dwudziestu czterem więźniom pomogliśmy uzyskać wolność”. W 1674 r. pisano: „skazanym na śmierć darowano karę dzięki naszemu wstawiennictwu. Od dwóch lat nikt już więcej nie został stracony, chociaż wielu było przygotowanych na śmierć i już do szubienicy byli prowadzeni”³. Można dodać, że

¹ Z. L e c, *Z przeszłości jezuitów w Głogowie w latach 1625-1776. (Chronologia najważniejszych działań)*, „Głogowskie Zeszyty Naukowe” nr 3, *Studia i materiały z dziejów Głogowa*, s. 52.

² H. H o f f m a n n, *Die Jesuiten in Glogau*, Breslau 1926, s. 42-44.

³ *Ibidem*, s. 21-22.

kościelna i duszpasterska gorliwość jezuitów była podstawą ich poważania i znaczenia.

Drugim czynnikiem podnoszącym prestiż jezuitów było prowadzone przez nich w Głogowie gimnazjum, które w owym czasie wysoko ceniono: wyszli z niego ludzie o najwyższych wpływach w państwie i Kościele. Jego początek sięga 1626 r. Po niepokojach nie sprzyjających nauce lat wojny trzydziestoletniej nastąpił okres wzrostu i stabilizacji. Od 1662 r. liczba uczniów wynosiła przeciętnie dwieście osób; w 1696 r. było ich 206, a w 1699 roku 241. Prefekt i sześciu profesorów zajmowali się wychowaniem i nauką. W latach 1680-1681 wybudowano dla gimnazjum odpowiedni budynek. W ciągu 85 lat (1654-1740) jezuita udzielali lekcji 16 519 wychowankom. Od 1742 r. liczba uczniów wydatnie się zmniejszyła⁴.

Z gimnazjum związany był konwikt, do którego bezpłatnie przyjmowano biedniejszych uczniów (koszty utrzymania ponosili bogatsi). Kierownictwo spoczywało w rękach dwu profesorów z kolegium. Jeden był dyrektorem, któremu podlegały też sprawy gospodarcze, drugi był prefektem wspomagającym dyrektora w opiece i wychowaniu. W Głogowie w 1663 r. przyjęto do konwiktu dwunastu muzykalnych wychowanków. Na polecenie cesarza Leopolda finanse na ten cel przekazywano z protestanckiej fundacji Joachima von Berge. Dzięki innym dobroczyńcom liczba podopiecznych w niedługim czasie zwiększyła się do 22. Konwikt urządzono w budynku znajdującym się na rogu ulicy Wrocławskiej i Rynku. W czasach pruskich także ta instytucja poniosła ogromne straty. M. in. 23 marca 1746 r. władze zdecydowały, że jezuita muszą zwrócić kapitały, które pochodziły z fundacji Joachima von Berge⁵.

Jezuici oddziaływali na otoczenie również poprzez bractwa religijne. Dekret biskupi z 1629 r. upoważnił ich do powołania kongregacji pod nazwą Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny. Inaczej nazywała się ona kongregacją łacińską i łączyła kolegium z wcześniejszymi uczniami. Jako honorowi członkowie należeli do niej cesarz Ferdynand II wraz z małżonką i pięć innych osób z rodziny cesarskiej. Od 13 marca 1673 r. powstała również kongregacja grupująca rzemieślników i niektórych zamożniejszych mieszkańców miasta⁶.

Na zakończenie trzeba wspomnieć o teatrze jezuickim. W Głogowie w praktyce szkolnej i w wychowaniu sięgano po sztuki teatralne. Grano je dla wszystkich na otwartych placach, a dla zaproszonych gości w wynajętych salach lub w pomieszczeniach szkolnych. Teatr był po prostu jednym z elementów programu szkolnego. Zwierzchnik prowincji hrabia Herberstein urządził na swoim zamku zaplecze sceniczne z kulisami i odpowiednim sprzętem. Te urządzenia wraz z wyposażeniem w 1685 r. podarował kolegium.

⁴ *Ibidem*, s. 66-67.

⁵ Zob. K. B. Keller, *Joachim von Berge und seine Stiftungen*, Glogau 1834.

⁶ *Tabulae exhibentes sedes antique Societatis Jesu, missionum stationes et collegia. 1556-1773*, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. VB 13a.

W latach 1668-1700 prawie co roku wystawiano sztuki w jednej z sal zamku Herbersteina. Grano przy różnych okazjach, np. dla uczczenia głównych świąt kościelnych. Był to jeden ze sposobów oddziaływania na wiernych za pomocą obrazu i słowa. Przedstawienia stanowiły część obchodów świąt szkoły. Wprowadzano je też do uroczystości patriotycznych. Takie okazje zdarzały się kilka razy w roku.

Pierwszy występ odbył się w 1629 r. i był związany z uroczystością Bożego Ciała. Trudno powiedzieć, kiedy grano ostatnią sztukę, wiadomo jednak, że jeszcze w 1748 r. uczniowie co najmniej czterokrotnie prezentowali swoje aktorskie możliwości⁷.

Jezuici w Żaganiu w latach 1628-1776

W księstwie żagańskim po śmierci księcia Jerzego w 1539 roku reformacja rozszerzyła się do tego stopnia, że w 1625 roku oprócz duchowieństwa do katolicyzmu przyznawały się jeszcze trzy lub cztery rodziny ze stanu szlacheckiego, a lud był w przeważającej większości wyznania luterńskiego lub kalwińskiego. Gdy na początku 1628 roku cesarz Ferdynand II przekazał księstwo w lenno Albrechtowi von Wallensteinowi, ten obiecał przywrócić je do katolicyzmu⁸.

Cel ten zamierzał zrealizować przy pomocy jezuitów, powołując ich do Żagania w 1628 roku. Jako pierwszy przybył tam o. Henryk z Głogowa. Przebywał w Żaganiu krótko, właściwie odprawił tylko procesję Bożego Ciała i wrócił do Głogowa. Po ostatecznych rokowaniach naczelnika prowincji Grabusa von Nechern z prowincjałem jezuitów o. Danielem Kirchnerem 1 lutego 1629 roku do Żagania przybyło trzech zakonników: o. Paweł Gulden jako superior, o. Augustyn Hermann i znowu o. Henryk Miller. Zostały im udostępnione kościół, klasztor i szkoła, które pierwotnie należały do franciszkanów, a ostatnio były użytkowane przez protestantów. Na utrzymanie ojców wyznaczono dochody z kaplicy zamkowej, parafii Kącik i Chrobrów, dodając im także majątek Stara Kopernia⁹.

Pierwsi jezuici w Żaganiu musieli czynić wiele wysiłków, aby się utrzymać, ich warunki ekonomiczne były bowiem bardzo trudne. Protestanci odnosili się do nich z niechęcią, a katolików było w Żaganiu niewielu. Mimo to zakonnicy zabrali się z wawo do pracy. Jeszcze w 1630 roku ich gimnazjum miało trzy klasy gramatyki i jedną klasę przygotowawczą. Rok później założyli

⁷ H. Hoffmann, *op. cit.*, s. 81-85.

⁸ J. Schmidt, *Historia Societatis Jesu Provinciae Bohemiae*, t. 3, Praga 1754, s. 841.

⁹ Z. Lec, *Jezuici w Żaganiu w latach 1628-1776. Dzieje i działalność*, „Colloquium Salutis” 25, 1993, s. 312.

dla swoich uczniów Sodaliję Maryjną p. w. Matki Bożej Niepokalanie Poczętej¹⁰.

Ponieważ w 1631 roku Szwedzi i Saksończycy byli w pobliżu Frankfurtu n. Odrą i zbliżali się do granic Śląska, jezuici opuścili Żagań i udali się do Kłodzka, unikając kontaktów z grożącym nieprzyjacielem. Po czterech miesiącach, na początku 1632 roku, ośmiu zakonników powróciło do Żagania, ponieważ niebezpieczeństwo chwilowo minęło. W połowie 1632 roku musieli pospieszenie opuszczać miasto. Część z nich schroniła się w Poznaniu, a część w Nysie. Po bitwie pod Lützen wojska cesarskie przechodziły przez Żagań, a wraz z nimi wracali tam jezuici, wkrótce jednak szwedzki pułk Horna zaatakował wojska cesarskie, które musiały opuścić miasto. Razem z nimi uczynili to jezuici, już trzeci raz w krótkim odstępie czasu. Ich kościół i klasztor zostały splądrowane, wiele dokumentów zniknęło bezpowrotnie, a superior o. Walentyn Axt został pochwycony przez Saksończyków¹¹.

Zwycięstwo Albrechta von Wallensteina koło Ścinawy 10 października 1633 roku zmieniło sytuację. Na jego polecenie predykan ci musieli 23 stycznia 1634 roku opuścić kościół i klasztor franciszkanów, a na ich miejsce przybyli jezuici: o. Daniel Sander z Pragi, o. Lorenc Himmeltau z Zittau i o. Walentyn Axt, wypuszczony na wolność przez Saksończyków. On też przejął prowadzenie wspólnoty¹².

Kolejne lata, aż do 1652 roku, były dla żagańskich jezuitów nieustannym pasmem zmian i walki o swoją własność. 8 kwietnia 1634 roku wysłali pismo do następcy zamordowanego Albrechta von Wallensteina, Krzysztofa von Schellendorfa, domagając się większego dostępu do swoich własności. Zanim otrzymali odpowiedź, musieli opuścić Żagań, do którego wrócili dopiero 26 lipca 1635 roku. Ich działalność: służba Boża, prowadzenie szkoły i rekate licyzacja nie trwały jednak długo, ze względu bowiem na działania wojenne znowu — tym razem w 1639 roku — musieli opuścić Żagań i to aż trzykrotnie w ciągu dwóch miesięcy¹³.

Gdy jezuici trzeci raz opuszczali miasto, nie myśleli, że ich wygnanie będzie trwało aż pięć lat. 6 kwietnia 1644 roku Żagań dostał się znowu w ręce wojsk cesarskich. 14 sierpnia tegoż roku powrócił superior o. Paweł Khoweindl i pozostali zakonnicy, a 25 sierpnia uroczyste zapoczątkowali służbę Bożą w swoim kościele. Ojcom szło źle. Klasztor był zniszczony, a miasto nie chciało im pomagać materialnie, nie miało też za bardzo z czego. Ojcowie nie byli chętnie widziani, mimo to zajmowali się swoimi nabożeństwami i prowadzeniem szkoły. Niedługo jednak¹⁴. Na początku lutego 1645

¹⁰ A. K r ö ß, *Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, t. 2, Wien 1927, s. 320.

¹¹ *Ibidem*, s. 321.

¹² H. H o f f m a n n, *Die Saganer Jesuiten und ihre Gymnasium*, Sagan 1928, s. 15.

¹³ J. S c h m i d t, *op. cit.*, t. 4, cz. 1, Praga 1759, s. 386, 513, 601.

¹⁴ H. H o f f m a n n, *Die Saganer Jesuiten...*, s. 29-30.

roku Szwedzi byli znowu w pobliżu miasta. 7 lutego opuścili je jezuici — jak później się okazało, na długie lata. Dopiero po pokonaniu wielu trudności i przy zdecydowanym poparciu cesarza Ferdynanda III, od 1 grudnia 1652 roku rozpoczęli ponownie działalność w Żaganiu. Otrzymali prawo do kościoła i klasztoru, mogli czerpać też dochody z kaplicy zamkowej i parafii Kącik. Przekazano im także majątek w Starej Koperni¹⁵.

Kolejne lata to dążenie jezuitów do umocnienia się w Żaganiu. Z dniem 7 sierpnia 1658 roku ich placówka nabyła prawa kolegium, a jego pierwszym rektorem został o. August Geynitiuss. On właśnie 2 lipca 1660 roku zwrócił się do cesarza o zatwierdzenie. 8 grudnia 1660 roku Leopold I potwierdził umowę jezuitów z radą miejską i decyzje aktualnego księcia żagańskiego Wacława Euzebiusza von Lobkowitza. Od 12 do 19 marca 1668 roku z księstwa żagańskiego oddalono 32 kaznodziejów protestanckich i 36 kościołów przekazano katolikom. Żagańscy jezuici musieli tym samym przejąć opiekę duszpasterską nad miejscowościami Kącik, Dietrichowice, Stara Kopernia i Jelenin¹⁶.

Brakowało im jeszcze decyzji papieskiej. Na tej drodze napotykali jednak ogromne trudności, gdyż książę Lobkowitz wydawał się im niechętny, a franciszkanie przedstawili stolicy apostolskiej odpowiednie pretensje do swojej własności w Żaganiu, którą przecież zajmowali jezuici. W końcu i tutaj jezuici mogli mówić o pozytywnym zakończeniu. 18 marca 1679 roku papież Innocenty XI przyznał im sporną własność¹⁷.

Stabilizacja jezuitów w Żaganiu i ich tam działalność zostały zachwiane 2 lipca 1688 roku. Był to straszny dzień dla całego miasta. W ciągu 15 minut spłonęło pół Żagania. Pożar wybuchł w zabudowaniach augustianów. Budynek kolegium jezuitów nie był jeszcze całkiem wybudowany, lecz kościół, mieszkania ojców, szkoła i konwikt padły łupem płomieni. Nie można było uratować nawet archiwum i wyposażenia kościoła. Spłonęła także okazała biblioteka jezuitów. Otyń, który do tej pory wspierał placówkę jezuicką w Żaganiu, także w odbudowie musiał jej pomóc materialnie. Dzięki tej wielkiej otyńskiej posiadłości już w 1692 roku urządzono mieszkania dla zakonników. Gimnazjum i konwikt odbudowano w 1696 roku, a kościół oddano do użytku w roku 1699¹⁸.

W latach 1700-1740 spokojna praca była zasadniczo możliwa. Nie znaczy to, że nie było żadnych przeciwności. Wprost przeciwnie. Gdy bowiem w 1702 roku w Otyniu spłonęła rezydencja jezuitów i potrzebna była jej odbudowa, w Żaganiu, który był uzależniony finansowo od Otynia, trzeba było bardzo oszczędzać. Następnie w 1707 roku Szwedzi, którzy z Saksonii przechodzili w dalsze rejony Polski, kilka dni przebywali w Żaganiu, czyniąc m. in. jezuitom

¹⁵ *Ibidem*, s. 35-42.

¹⁶ B. D u h r, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, München 1921, s. 229.

¹⁷ H. H o f f m a n n, *Die Saganer Jesuiten...*, s. 53.

¹⁸ B. D u h r, *op. cit.*, t. 3, s. 230-231.

wiele szkód. Ponadto protestanci po konwencji w Altranstädt poczuli się pewniej i także w Żaganiu zaczęli obnosić się ze swoją niechęcią do jezuitów.

22 sierpnia 1730 roku nowy pożar Żagania poczynił wiele szkód w kolegium: spalił się dach kościoła i sklepienie, wypaliła się wieża i zakrystia. Łupem płomieni padły górne piętra budynku kolegium, szczególnie biblioteka, pomieszczenia lekcyjne i duże audytorium. Szkołę i konwikt musiano zamknąć na cztery lata. Jednak rektor o. Krzysztof Kühn ze zdumiewającą siłą zabrał się do odbudowy. W 1731 roku oczyszczono kościół i odbudowano go całkowicie od zewnątrz. W tymże roku odbudowano także budynek kolegium, a w 1732 roku podjęto prace remontowe przy budynku konwiktu¹⁹.

Pruskie panowanie na Śląsku od 1740 roku zmieniło gruntownie sytuację. Dla katolików i jezuitów skończyła się opieka ze strony władzy państwowej. Protestanci odetchnęli i zmienili odniesienie do katolików, uważając, że teraz dla nich nadszedł czas odrodzenia. Nowy władca, król Fryderyk II Wielki, obciążył wszystkie śląskie kolegia jezuitów ogromnymi podatkami. Dalszych utrapień dostarczyły wojny śląskie, a szczególnie ta prowadzona w latach 1757-1763, której niszczące skutki dotknęły także kolegium w Żaganiu. Goryczy dopełniła kasata zakonu, którą w kolegium żagańskim ogłoszono 13 lutego 1776 roku²⁰.

Rezydencja w Otyniu w latach 1649-1776

Dzięki zapisowi testamentowemu barona Jana Ernesta von Sprintzensteina w 1649 roku jezuici weszli w posiadanie wielkiego majątku ziemskiego, tzw. państwa Otyń. „Państwo otyńskie” zajmowało obszar 19 906 ha i było zamieszkane przez ponad 6400 osób. Obejmowało prawie jedną trzecią powierzchni wszystkich majątków jezuickich Śląska. W jego granicach istniały dwa miasta: Otyń wraz z folwarkiem i Nowe Miasteczko, jedenaście wsi: Borów Polski, Stary Staw, Zakęcie, Ługi, Konradowo, Bobrowniki, Niedoradz, Sucha, Klewnica, Siadca, Karszyn oraz część wsi Gołaszyn²¹.

Po przejęciu majątków otyńskich prowincjał nie przydzielił ich żadnemu z istniejących na Śląsku domów jezuickich. Ustanowił dla nich tylko administrację zakonną, która miała przede wszystkim odbudować zniszczoną podczas niedawnych działań wojennych gospodarkę i spłacić ciężące na nich długi. Jednakże już pierwszy zarządca dóbr otyńskich o. Coturius podlegał w latach 1649-1651 rektorowi kolegium we Wrocławiu. Kolegium wrocławskie miało też po zapłaceniu długów pobierać ewentualne nadwyżki dochodów uzyskanych z majątków otyńskich. Następnie do 1658 r. administrator włości

¹⁹ H. Hoffmann, *Die Saganer Jesuiten...*, s. 77-82.

²⁰ Zob. A. Leipelt, *Geschichte der Stadt und des Herzogtums Sagan*, Sorau 1853.

²¹ J. Wosch, *Terytorialny rozwój własności ziemskiej zakonu jezuitów na Śląsku od XVI do XVIII wieku*, „Studia Śląskie”, t. 34, 1978, s. 20-21.

otyńskich podporządkowany był rektorowi kolegium w Głogowie z uwagi na zbyt dalekie położenie Wrocławia. Po utworzeniu w 1658 r. kolegium jezuitów w Żaganiu poddano jego rektorowi także rezydencję otyńską, przeznaczając jednocześnie dochody z jej posiadłości ziemskich na rzecz nowego kolegium w Żaganiu. Później jednak decyzją generała zakonu z 3 stycznia 1688 r. tylko część dochodów z dóbr otyńskich, mianowicie 3400 florenów rocznie, pozostawiono kolegium żagańskiemu, większość natomiast przypadła powstałemu w 1700 r. kolegium jezuitów w Legnicy, któremu podporządkowano też wtedy na stałe rezydencję otyńską z jej dobrami ziemskimi. Odtąd rektorzy kolegium legnickiego byli równocześnie administratorami i przełożonymi rezydencji otyńskiej, w której mieszkało przeciętnie od czterech do sześciu jezuitów. Podjęte przez jezuitów legnickich w 1709 r. wysiłki w celu uwolnienia się od świadczeń na rzecz Żagania spełzły na niczym²².

Gdy w 1649 roku jezuita przybyli do Otynia, znaleźli we wszystkich miejscowościach, którymi tam zarządzali, duchownych luterańskich. Wszyscy mieszkańcy „państwa otyńskiego” (oprócz niewielu) byli wyznania luterańskiego. Gdy później przejęto tam od protestantów kościoły, zakonnicy starali się pozyskać lud dla katolicyzmu poprzez polskie i niemieckie kazania, katechezy, przedstawienia teatralne z okazji świąt kościelnych oraz kongregację maryjną dla mężczyzn i kobiet. Stosowano także drastyczne środki. W sprawozdaniu z roku 1677 czytamy:

Na naszym obszarze herezja ustępuje. Około 80 protestantów wróciło do Kościoła. Przynajmniej osiem całych rodzin, które nie chciały się nawrócić, zostały wydalone nie tylko z Otynia, ale także z okolicznych wiosek, a na ich miejscu umieszczono katolików. Ze strzech w Nowym Miasteczku usunęliśmy tych, których żony były protestantkami, a na ich miejsce innych umieściliśmy, których całe rodziny były katolickie. Otyń oprócz sześciu ojców rodzin i dziesięciu innych protestantów w całości katolicki. Wiele pomogły w tym apostołskie rozmowy naszych i liczne przyjacielskie odwiedziny rodzin w parafii.

Cieężko pracowano, jak czytamy w raporcie z roku 1690, aby poddani bez wielkich wstrząsów powrócili do prawdy katolickiej. Liczba tych, którzy poprzez te będące wtedy w użyciu twarde metody przystąpili do katolicyzmu, wahała się w latach 1674 do 1700 między 28 a 110 osób rocznie²³.

Na niektórych nawróconych zrobiła wrażenie znaczna działalność charytatywna, którą jezuita świadczyli w Otyniu i okolicy. W Wielki Czwartek w Otyniu na pamiątkę ustanowienia Najświętszego Sakramentu co roku przeciętnie około pięciuset biednych otrzymywało według starego zwyczaju chleb i piwo. W piątki udzielano pożywienia dziesięciorgu biednym. Przytułek dla ubogich przeniesiono na inne, lepsze miejsce. Gdy w 1693 r. podróżowały produkty spożywcze, rozdano 500 maśdrów zboża, nie zwracając uwagi na

²² Z. L e c, *Uwagi o dziejach i działalności rekateolizacyjnej jezuitów w tzw. państwie otyńskim w latach 1649-1776*, „Studia Paradyckie” 4, 1994, s. 48-49.

²³ B. D u h r, *op. cit.*, t. 3, s. 236.

wysoką cenę rynkową. Przy epidemii febry zatroszczyli się jezuici o potrzebne lekarstwa ze swojej apteki w Głogowie. W 1694 r. w Wielki Czwartek obdarowano dziewięciuset biednych chlebem i piwem. Wstydliwi biedacy otrzymywali pokarm i jałmużnę, nie musząc o to prosić. Od 1678 r. przyjmowano także niektórych biednych chłopców na naukę (pamiętamy w tym miejscu, że nauczanie było domeną kolegów, a nie rezydencji²⁴).

Placówka w Otyniu rozwijała się, chociaż dotyczyła ją różne wydarzenia losowe. W 1702 r. spłonęło mieszkanie i kaplica wraz z Kościołem, dlatego koniecznie trzeba było rozpoczynać nową budowę rezydencji, kościoła i szkoły. Szczególną ofiarność wykazywano w niedzielnej katechezie w kościele parafialnym i w sąsiednich wioskach. Liczba rozdanych Komunii świętych podwyższyła się z 14 000 w 1720 r. do ponad 18 000 w 1740 i 32-33 000 w latach sześćdziesiątych²⁵.

Okres pruskiego panowania dotknął boleśnie także placówkę otyńską. 3 stycznia 1776 r. zakonnicy z Otynia stali się eksjezuitami i we wszystkich sprawach duchownych podlegali biskupowi. Majątki sprzedał król pruski, a z sumy otrzymanej za transakcję zamierzano utrzymywać protestanckie uniwersytety w Halle, Frankfurtu nad Odrą i Królewcu²⁶.

Zakończenie

Przedstawiony zarys dziejów i działalności Towarzystwa Jezusowego w Głogowie, Żaganiu i Otyniu do 1776 roku pozwala stwierdzić, że droga rozwojowa tej wspólnoty zakonnej na omawianym terenie była wzniosła, ale równocześnie bolesna i trudna. Jezuici potrafili jednak w bardzo trudnych warunkach budzić i pielęgnować katolicyzm. Pozostawili po sobie opinię solidności, gorliwości, fachowości i oddania sprawie, której służyli. Obecność i działalność jezuitów na obszarze obecnej diecezji zielonogórsko-gorzowskiej pozostawiła niezatarty ślad zarówno duchowy, jak i materialny.

²⁴ H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Deutsch-Wartenberg*, Schweidnitz 1931.

²⁵ B. Dühr, *op. cit.*, t. 4, cz. 1, s. 435.

²⁶ H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Deutsch-Wartenberg...*, s. 106-118.

Zdzisław Lec

**JESUITEN IN DEN ZIELONA GÓRA - GORZÓW
- DIÖZESE - GRENZEN BIS 1776**

Der Verfasser stellte den Abriß der Geschichte und der Tätigkeit von Jesuiten in Głogów (Glogau), Żagań (Sagan) und Otyń (Deutsch Wartenberg) dar, seit ihrer Ankunft hier in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts bis zur Kassation im Jahre 1776. Er hat bewiesen, daß auf diesem Weg sowohl günstige, als auch schwere und peinliche Momente waren. Die letzten waren hauptsächlich mit Kriegen verbunden, besonders mit dem Dreißigjährigen Krieg, dem Großen Nordkrieg und den Schlesischen Kriegen, sowie mit der Auseinandersetzung mit dem schlesischen Protestantismus. Im Fall der Jesuiten von Głogów (Glogau) und Żagań (Sagan) lenkte er besondere Aufmerksamkeit nicht nur auf ihre Seelsorgetätigkeit, sondern auch auf die Schulleitung und Schultheaterleitung, sowie manche andere Tätigkeitsformen der Einwirkung auf nähere und weitere Gesellschaftsumgebung. Die Jesuiten aus der Residenz in Otyń (Deutsch Wartenberg) zeichnete dagegen, neben anderen Formen (außer Ausbildung, die – worauf der Autor achtgibt- eine Domäne der Kollegien und nicht der Residenz war), die Rekatholisierungs- und Karitativtätigkeit aus.

Der Autor betont, daß den ungünstigen Einfluß auf die Lage und Tätigkeit der Jesuiten aller drei charakterisierten Städten das Übernehmen Schlesiens durch Preußen verursachte.

Małgorzata Konopnicka

UDZIAŁ JEZUITÓW W KSZTAŁTOWANIU WIĘZI SPOŁECZNEJ NA TERENIE KSIĘSTWA GŁOGOWSKIEGO W XVII WIEKU

Jednym ze środków mających wpłynąć na poprawę wizerunku Kościoła katolickiego w XVI w. miało być pojawienie się zakonu jezuitów, którzy niespodziewanie szybko stali się najgorętszymi orędownikami linii polityczno-wyznaniowej papieża. Działania, dzięki którym starano się powstrzymać masowy odpływ wiernych z Kościoła katolickiego, były często potępiane, a fakt, że jezuita pojawili się w krajach popieranych przez Habsburgów, także nie zjednywał im poparcia. Potwierdzeniem tego jest chociażby uwaga zawarta w programie Konfederacji Śląska, Czech, Moraw, Górnych i Dolnych Łużyc z 1619 r., mówiąca o zakazie działalności na tych terenach jezuitów, których obecność, jak podkreślano, była nie do zniesienia¹.

Wizerunek, jaki powstaje w wyniku spojrzenia tylko i wyłącznie na podejmowaną przez jezuitów akcję rekateolizacyjną, byłby jednak niepełny i dla jezuitów krzywdzący. Równie bowiem ważnymi, choć nie tak akceptowanymi kierunkami działalności zakonników były praca dydaktyczno-naukowa, duszpasterstwo oraz działalność charytatywna. Zwłaszcza duszpasterstwo i działalność charytatywna pozostają w cieniu innych poczynąń jezuitów.

Celem pracy jest próba ukazania właśnie wymienionych kierunków działalności zakonników jako tych, które w sposób decydujący wpłynęły na kształtowanie więzi integracyjnej wśród społeczności głogowskiej.

Pojawienie się jezuitów w Głogowie miało miejsce już w 1582 r., kiedy to na prośbę magistratu głogowskiego do miasta przybyli z Wrocławia dwaj zakonnicy: Mateusz Krabler i Stefan Corvinus. Relacje z ich pobytu w latach 1582-1584 zawierają wiele optymistycznych wypowiedzi ze strony zarówno przekonanych o wyjątkowym zainteresowaniu wiernych zakonników, jak i zapewniającego życzliwe poparcie protestanckiego magistratu głogowskiego.

¹ C. Grünhagen, *Geschichte Schlesiens*, t. II, Gotha 1886, s. 175.

Mimo sprzyjających warunków pobyt jezuitów w Głogowie miał początkowo charakter misji². Dopiero wojna trzydziestoletnia otworzyła jezuitom możliwość trwałego osiedlenia się na Śląsku głogowskim. Pojawienie się zakonników poprzedzone było wyjątkowo bezwzględną akcją rekateolicyzacyjną prowadzoną przez starostę Jerzego Oppersdorfa, na którego zaproszenie 15 maja 1625 r. przybyli do Głogowa dwaj jezuita: Krzysztof Weller i Fryderyk Gittler. Jak wskazują przekazy źródłowe, pierwsze lata obecności zakonników upłynęły na próbach organizacji szkoły, która swoją działalność rozpoczęła 3 maja 1627 r., oraz na pracy duszpasterskiej. Stosunki z innowiercami układały się raczej pokojowo; żadna ze stron nie starała się nawiązać bliższych kontaktów. Dopiero sytuacja polityczno-wyznaniowa w latach 1628-1631 wpłynęła na zaostrzenie wzajemnych stosunków i na lata zostały zniweczone wszystkie próby współpracy³. Jezuita głogowscy włączyli się bardzo aktywnie w falę prześladowań, uczestnicząc w dragonadach Lichtensteina, podczas których zbierano osławione już świadectwa wiary. Ze szczególną bezwzględnością postępowano z ludnością Głogowa, Koźuchowa i Zielonej Góry, gdzie wskutek udziału głogowskiego jezuita ojca Aquitanusa 6 i 7 grudnia 1628 r. doszło do wyjątkowo drastycznych wydarzeń⁴. Nie pomogły nawoływania innego jezuita Nerlicha, by chronić ludność przed „ekscesami wołającymi o pomstę do nieba”⁵.

Zmienne koleje wojny trzydziestoletniej zmuszały jezuitów do częstej zmiany miejsca pobytu (Żagań, Kłodzko) i czasowego zaprzestania wszelkiej działalności. Dopiero zawarcie pokoju westfalskiego stworzyło sprzyjające warunki trwałego funkcjonowania placówki jezuitów głogowskich. W 1646 r. powstał drugi silny punkt jezuicki na terenie księstwa głogowskiego — jezuicka rezydencja w Otyniu, której zakonnicy czynnie włączyli się do współpracy z jezuitami głogowskimi⁶.

Postępując w zgodzie z duchem epoki potrydenckiej, jezuita — mający w swoim gronie wybitnych mówców — kładli szczególny nacisk na głoszenie Słowa Bożego. Kaznodziejstwo miało cechy baroku: kazania były długie, często panegiryczne i popisowe. Uważano je za odrębną część nabożeństw, co było wyraźnym wpływem protestantyzmu. Bardzo często w kazaniach pojawiała się także polemika z protestantyzmem.

Interesujące były reakcje społeczności na kazania misjonarzy jezuickich. Wysłuchiwali ich nie tylko świeccy katolicy, ale i kapłani; co więcej, często

² J. Schmidt, *Historiae Societatis Jesu Provinciae Bohemiae*, t. I, Praga 1747-1759, s. 577; H. Hoffmann, *Die Jesuitenmission in Breslau 1581-1595*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” 1935, t. 35, s. 179.

³ J. Blaschke, *Geschichte der Stadt Glogau und des Glogauer Landes*, Glogau 1913, s. 254-280; H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Glogau*, Breslau 1926, s. 12-14.

⁴ H. Schmidt, *Geschichte der Stadt Grünberg*, t. I, Grünberg 1922, s. 96-99.

⁵ C. Grünhagen, *op. cit.*, t. II, s. 220.

⁶ J. Blaschke, *op. cit.*, s. 285-291.

były odwiedzane przez protestantów⁷. O sukcesach kazań jezuickich świadczą pierwsze z przekazów źródłowych mówiących o pobycie dwóch pierwszych jezuitów w Głogowie. Kazania odbywały się w klasztorze klarysek, do którego ściągali tłumy, również z okolicznych miejscowości. Duży wydźwięk miały kazania z 1625 r., w których, jak podkreślano, uczestniczyli protestanci podejmujący próby dialogu z katolikami. Od 1628 r. jezuita mieli do dyspozycji kościół parafialny, gdzie mogli prowadzić swoją działalność kaznodziejską. Również okazjonalnie zapraszano ich do klasztorów i innych parafii katolickich⁸.

Religijność społeczeństwa śląskiego kształtowana była w dużej mierze przez praktyki religijne przejawiające się w życiu sakramentalnym. Działalność jezuitów w zakresie posługi sakramentalnej miała charakter wielopłaszczyznowy. Dzięki specjalnym pozwoleniom mogli udzielać chrztu świętego. W rezydencji otyńskiej spotykamy się ze swoistą tradycją, zgodnie z którą starano się chrzcić dzieci w obecności miejscowych zakonników⁹. Szczególny nacisk kładziono na komunie świętą, której rozdawnictwo wzrosło znacznie w Głogowie: w 1658 r. rozdano 6500 komunii, w 1673 - 15 000, w 1685 - 23 000, w 1722 - 34 000, a w 1749 - 58 000¹⁰. Jezuita udzielali również sakramentu namaszczenia chorych. Przywilej ten uzyskali w 1724 r., wcześniej bowiem zarezerwowany był dla proboszczów, jednak w dobrach otyńskich jezuita jeszcze w okresie redukcji kościołów, prowadząc parafię w zastępstwie kapłana diecezjalnego, często byli wzywani do chorych¹¹. Ze zrozumiałych względów miało to ogromne znaczenie dla miejscowej ludności, która w obliczu chorób i śmierci zacieśniała więzy z zakonnikami. Udzielanie tego sakramentu szczególnie było nasilone w czasie wojen austriacko-pruskich, kiedy działania wojenne dotknęły szerszą grupę ludności, zarówno katolicką, jak i protestancką¹².

Znacznie jednak większy wpływ na kształtowanie religijności miała okazałość nabożeństw. Jezuita w bardzo umiejętny sposób potrafili wykorzystać barokowe cechy patetyzmu i teatralności w ceremoniach kościelnych, które stawały się swoistego rodzaju widowiskami służącymi często przesadnemu manifestowaniu przeżyć religijnych. Oczywiście do głównych świąt obchodzonych przez jezuitów należały Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego oraz święta maryjne. Duże znaczenie miały ceremonie Wielkiego Tygodnia, których okazałe obchody miały na celu przyciągnięcie protestantów.

⁷ J. Sokołowski, *Spory o barok. W poszukiwaniu modelu epoki*, Warszawa 1971.

⁸ H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Glogau...*, s. 14-15.

⁹ Idem, *Die Jesuiten in Deutsch-Wartenberg*, Breslau 1931, s. 167-170.

¹⁰ Idem, *Die Jesuiten in Glogau...*, s. 21.

¹¹ Idem, *Die Jesuiten in Oppeln*, Breslau 1934, s. 45.

¹² Idem, *Die Jesuiten in Glogau...*, s. 23-27.

Najbardziej widowiskowy charakter nadawano obchodom Bożego Ciała. Ceremonie odbywały się najczęściej pod gołym niebem, a wielogodzinne barwne procesje, którym towarzyszyły przedstawienia teatralne, ściągały tłumy. By oglądać procesje, przybywali nie tylko miejscowi, ale także ludność zamiejscowa, dla której święta kościelne stanowiły ważne wydarzenia kulturalne¹³.

Publiczny występ sceniczny był przede wszystkim zewnętrznym pokazem codziennej pracy szkolnej, toteż jezuici już krótko po przybyciu do Głogowa i rozpoczęciu działalności dydaktycznej wystawili pierwszą sztukę teatralną z okazji Bożego Ciała w 1629 roku. Trudno określić, gdzie odbyło się po raz pierwszy przedstawienie, wiadomo tylko, że w latach 1636-1641 przedstawienia teatralne odbywały się w sali tańca ratusza miejskiego, a później w specjalnie dla tego celu wybudowanej sali teatralnej budynku kolegium. W 1654 r. jezuici przejęli opiekę nad kościołem parafialnym. Podczas odnawiania w nim ołtarza mariańskiego uroczystej procesji towarzyszyło widowisko teatralne o tematyce biblijnej¹⁴.

Podobnie i w rezydencji otyńskiej nadawano świętom kościelnym szczególny charakter. Z zachowanych informacji wiadomo, że w sposób wyjątkowy obchodzono procesje w latach 1657, 1658, 1660, 1670 i 1703¹⁵. Obok innych świąt kościelnych jezuici propagowali kult Serca Jezusowego związany z adoracją Najświętszego Sakramentu. Wśród kultów osób świętych pierwsze miejsce zajmowało oddawanie czci Matce Najświętszej, co przyczyniało się do ożywienia ruchu pielgrzymkowego. Szczególnie jezuici otyńscy celowali w kulcie maryjnym. Jego rozpowszechnienie się ułatwiała obecność łaskami słynącej późnogotyckiej rzeźby Madonny z Dzieciątkiem, do której każdego roku odbywały się liczne pielgrzymki¹⁶.

Kolejny akcent integrujący stanowiły bractwa i stowarzyszenia religijne. Były to głównie sodalicje mariańskie, których celem było pogłębienie i zaktywizowanie życia religijnego poprzez prowadzenie określonej działalności charytatywnej, wychowawczej i oświatowej. Były zakładane w parafiach nie tylko miejskich, ale także w wiejskich. Ich członkowie spotykali się w ramach stowarzyszeń, a także na gruncie prywatnym.

Na Śląsku głogowskim już w 1629 r. powstała Sodalicja Najświętszej Marii Panny, której honorowym członkiem był cesarz Ferdynand II wraz z członkami domu cesarskiego. Sodalicja grupowała przede wszystkim osoby pochodzenia szlacheckiego. Wśród sodalisów znajdowali się absolwenci głogowskiego gimnazjum, szlachta z rodzinami (np. von Oppersdorffowie, von Herbersteinowie) oraz wysocy duchowni świeccy (m. in. Sebastian von

¹³ S. L i t a k, *Czas wielkich reform [w:] Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1945*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, s. 147-148.

¹⁴ H. H o f f m a n n, *Die Jesuiten in Glogau...*, s. 80-81.

¹⁵ *Ibidem*, s. 132-134.

¹⁶ *Ibidem*, s. 143-149.

Rostock, biskup wrocławski). Kongregacja ta stanowiła wzór dla założonej 13 marca 1673 r. przez ojca Kleina kongregacji niemieckiej skupiającej mieszkańców miasta i rzemieślników oraz dla założonego w 1696 r. bractwa dla biednych¹⁷.

Zagadnieniem, które w sposób bezpośredni dotyczyło relacji między zakonem jezuitów a społecznością głogowską, była kwestia opieki społecznej. Sobór trydencki aż na czterech sesjach omawiał problematykę opieki nad biednymi i chorymi. Polecano biskupom specjalną troskę o szpitale, nakładając na nich obowiązek ich zakładania i wizytowania. W Głogowie, gdzie już w średniowieczu były cztery szpitale, do 1625 r. przetrwał tylko jeden, prowadzony przez protestantów. Jezuici natychmiast po przybyciu do miasta zabiegali o prawo opieki nad chorymi. Otrzymali je dopiero w 1640 r. i odtąd nieśli chorym posługę sakramentalną i pomoc materialną. Szczególnie pomocni okazywali się podczas epidemii nawiedzających Śląsk. Niosąc pomoc chorym, sami ponosili straty: w 1640 r. zmarło dwóch jezuitów pomagających chorym, w roku następnym śmierć poniósł ojciec Seifert, w latach 1740-1742 w wyniku epidemii zmarło sześciu zakonników. Szczególnie wówczas, gdy groziły społeczeństwu niebezpieczeństwa wojny, pożary (1702 r. Otyń, 1758 r. Głogów) bądź epidemie, spotykamy przykłady współpracy i daleko idącej pomocy (m. in. przekazanie pomieszczeń kolegium na dodatkowe sale szpitalne, pomoc ofiarom wojny lub też udzielanie gościny jezuitom, gdy byli pozbawieni dachu nad głową¹⁸).

Wśród przedsięwzięć charytatywnych wymienić należy założenie w 1641 r. sierocińca, gdzie otaczano opieką sieroty wojenne oraz prowadzono systematyczną opiekę nad więźniami. Do odwiedzin chorych i więźniów byli wyznaczani specjaliści ojcowie. W raporcie z 1670 r. czytamy: „Chorych odwiedzamy w dzień i w nocy, wyznaczaliśmy specjalne nagrody za ich wskazanie. Natomiast więźniów odwiedzamy w tygodniu troszcząc się o ich wyżywienie i odzież. 24 więźniom pomagaliśmy w uzyskaniu wolności”¹⁹.

Biorąc pod uwagę wspomniane formy działalności zakonników i fakt ich ponadstuletniej bytności w Głogowie, jak i w Otyniu, można stwierdzić, że zasymilowali się z miejscową społecznością, budując więź społeczną, której istnienie potwierdza wypowiedź podróżującego przez Śląsk proboszcza berlińskiego Zöllnera (1791 r.). Zöllner będąc w Otyniu spotkał się z miejscową ludnością wspominającą bardzo pozytywnie pobyt jezuitów w rezydencji otyńskiej²⁰.

¹⁷ W. B o c h n a k, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 roku*, Wrocław 1983, s. 95.

¹⁸ H. H o f f m a n n, *Die Jesuiten in Glogau...*, s. 16-23.

¹⁹ K. D o l a, *Opieka społeczna i zdrowotna w Głogowie do czasów pruskich (1742)* [w:] MV, s. 134-140, Wrocław 1986; H. H o f f m a n n, *Die Jesuiten in Glogau...*, s. 16-17.

²⁰ J. Z ö l l n e r, *Briefe über Schlesien, Krakau, Wieliczka und die Grafschaft Glatz auf eine Reise im Jahr 1791*, t. I, Berlin 1792, s. 37.

Małgorzata Konopnicka

**TEILNAHME DER JESUITEN AN GESTALTUNG
DER GESELLSCHAFTLICHEN BINDUNGEN
AUF DEM GEBIET DES GLOGAUER
HERZOGTUMS IM 17. JAHRHUNDERT**

Die dauerhafte Niederlassung der Jesuiten auf dem Gebiet des Glogauer Herzogtums erfolgte erst nach dem 30-jährigen Krieg. Damals hatten ihre Tätigkeit das Glogauer Kollegium sowie die Jesuitenmission in Deutsch Wartenberg (Otyń) gefestigt. Anfangs hatten die Glogauer Jesuiten ihre Aufmerksamkeit auf die didaktische Tätigkeit gelenkt. Die Gläubigen zu gewinnen versuchte man jedoch auch auf anderen Ebenen. Dem Geist der Epoche entsprechend betonte man vor allem die Verkündung des Wortes Gottes. Mit den um die Barockmerkmale bereicherten Predigten bemühte man sich, sowohl die Katholiken als auch die zu den Predigten kommenden Protestanten zu beeinflussen. Die Elemente der Theatralisierung waren besonders während der wichtigsten kirchlichen Feste zu beobachten. Ihr feierlicher Charakter zog die Gläubigen an und verband sie emotionell mit der katholischen Kirche. Einen starken Akzent bei der Integration bildeten auch religiöse Bruderschaften und Vereine, die sowohl in Glogau als auch in Deutsch Wartenberg wirkten. Die Frage, welche betonenswert war und auch gesellschaftliche Bindungen unter den Ordensbrüdern und der Glogauer Gesellschaft bildete, war die Sozialfürsorge. Man realisierte die Lösung der sozialen Hilfe, indem Arme, Kranke und Obdachlose Betreuung finden konnten. Die Ordensbrüder setzten sich sehr stark ein, immer wenn die hiesige Bevölkerung durch zahlreiche Katastrophen betroffen wurde. Wie es sich später zeigte, haben die Bewohner alle Zeichen der Hilfe und Mitwirkung der Jesuiten im Gedächtnis behalten.

Tadeusz Dzwonkowski

ŻYDZI GŁOGOWSCY A INNE GRUPY SPOŁECZNE W DRUGIEJ POŁOWIE XVI WIEKU

W większości miast dolnośląskich druga połowa XVI wieku upłynęła pod znakiem sporów i waśni religijnych. Były one potęgowane narastającymi konfliktami ekonomicznymi. Ale obok sporów i zatargów istniały również płaszczyzny współpracy. Dały się one obserwować w Głogowie, gdzie obok siebie mieszkali zarówno zwolennicy nauk Lutera, jak i prohabsburscy katolicy czy wyznawcy judaizmu.

Największe dochody przynosił głogowianom handel wielkopolsko-śląski. Ocenia się, że już w końcu XV w. były w Głogowie 24 kramy sukiennicze, 21 innych, 40 ład mięsnych, 40 ław chlebowych, 61 szewskich, 9 garncarskich¹. Rozwojowi handlu sprzyjało otwarcie mennicy w 1502 r. i ustalenie w 1512 zasady pobierania stałych odsetek w obrocie kredytowym². Drugim obszarem działań ekonomicznych była wymiana handlowa z właścicielami okolicznych folwarków. Niepoślednią rolę na obu wymienionych obszarach odgrywali przedstawiciele miejscowej kolonii żydowskiej.

Żydzi mieszkali w Głogowie już w 1299 r., najprawdopodobniej na terenie należącym bezpośrednio do księcia głogowskiego. Do 1484 r. wyznaczano im działki położone w obrębie murów miejskich. Jednym z przełomowych okresów w życiu tej grupy wyznaniowej była wojna o sukcesję głogowską. Tragiczne dla gminy było oblężenie Głogowa 19 października 1488 r. W tym czasie część żydowskich mieszkańców poniosła śmierć, część została wypędzona z miasta.

W kolejnych dziesięcioleciach gmina rozwijała się bez poważniejszych przeszkód. Jej status prawny uległ zmianie w kilkanaście lat po wspomnianym oblężeniu. W końcu XV w. za murami miasta powstała nowa kolonia żydowska. Ulokowano ją tuż za klasztorem bernardyńskim, nieopodal miejskich składów drewna. Po wzniesieniu kilkunastu domów pozwolono Żydom na zajęcie kolejnych terenów położonych na północ od drewnianego klasztoru dominikańskiego i kościoła św. Piotra. W latach dwudziestych XVI w.

¹ M. K u t z n e r, *Głogów, [w:] Studia nad początkami i rozplanowaniem miast nad środkową Odrą i dolną Wartą*, Zielona Góra 1970, s. 195-196.

² F. M i n s b e r g, *Geschichte der Stadt und Festung Gross-Glogau*, Glogau 1853, s. 159.

nieregularne zabudowania osiedla żydowskiego ciągnęły się aż do Bramy Brzostowskiej³.

Duże znaczenie dla rozwoju gminy miał status prawny tego terenu. Od 1526 r. był on bezpośrednią własnością cesarza i jednocześnie króla Czech Ferdynanda I oraz jego następców: Maksymiliana i od 1576 r. Rudolfa II. W imieniu cesarza władzę w terenie (w tym także i nad gminą żydowską) sprawował starosta. On nadawał Żydom prawa i nadzorował ich przestrzeganie.

Gmina była zorganizowana według porządku hierarchiczno-religijnego zwanego kahałem. Poszczególne rody reprezentowali najstarsi członkowie kahału. Obradowali oni wspólnie w najważniejszych sprawach, rozstrzygali spory wewnętrzne, wydawali wyroki i opinie niezbędne dla władz starościńskich. Na czele kahału stał jego duchowy i moralny przywódca zwany rabinem.

Żydzi tworzyli zamkniętą grupę mieszkańców. Różniła się ona od pozostałych ubiorem, zwyczajami i językiem. Relacje między wyznawcami judaizmu a chrześcijańskimi mieszkańcami Głogowa kształtowały rozwiązania prawne, których geneza nierzadko sięgała kodeksu czeskiego z XIII w. Żydzi byli pozbawieni szeregu praw przysługujących pozostałym mieszkańcom. Nie mogli posiadać prawa do obywatelstwa miejskiego, które w połowie XVI w. nabierało szczególnego znaczenia, upoważniało bowiem do nieskrępowanej działalności gospodarczej. Nie byli również przyjmowani do cechów i innych korporacji, jak bractwo kupieckie czy strzeleckie. Cechy i korporacje kształtowały wówczas przychylny sobie system regulacji rynkowych. Warto nadmienić, że w końcu XVI w. zdobyły one w Głogowie dominującą pozycję ekonomiczną. Regulujący wówczas życie społeczno-prawne głogowian *Sachsische Weichbild*... nakładał na chrześcijan obowiązek meldowania do władz o faktach uprawiania rzemiosła przez Żydów. Stwierdzał nawet: „*Christen sollen mit den Juden nicht essen. Auch kein Artzney von in nemen*” i: „*Die Juden sollen Ire Fenster und Thuren am guten Freitag nicht offen haben*”⁴.

Można stwierdzić, że Żydzi mieli najmniej uprawnień ze wszystkich mieszkańców głogowskiego kompleksu urbanistycznego. Za zamordowanie chrześcijanina Żydów karano śmiercią, natomiast ich prześladowców sądzono według prawa miejscowego i skazywano tylko na karę grzywny. Ale jednocześnie ostro karano te występki przeciw Żydom, które można zaliczyć do przestępstw natury religijnej i obyczajowej, jak np. uprowadzenie dziecka w celu jego ochrzcenia czy zbezczeszczenie cmentarzy żydowskich. W tym przypadku nawet dla chrześcijan przewidywano konfiskatę majątku. Również do sfery poszanowania praw religijnych należy zaliczyć przestrzeganie przez

³ *Ibidem*, s. 125.

⁴ *Sachsische Weichbild. Lehenrecht und Remissorium auff's new an vuelen orten in Texten Glossen und derselben allegaten...*, Archiwum Państwowe w Zielonej Górze (dalej APZG.), Akta miasta Wschowy, sygn. 2513.

głogowian prawa Żydów do corocznych odwiedzin grobów swych przodków. Największe znaczenie miało jednak prawo wprowadzone w 1488 r. Gwarantowało ono Żydom nietykalność w ich mieszkaniach i stwarzało możliwości poruszania się po całym Śląsku oraz w krajach sąsiednich⁵.

Oddzielna grupa praw regulowała stosunki ekonomiczne. Istotne były te, które odnosiły się do obrotu towarowego i kapitałowego, gdyż Żydzi nie mogli zajmować się produkcją. Spory rozstrzygano najczęściej według zasad ogólnych, stosowanych wobec wszystkich mieszkańców Głogowa. W relacjach przedstawicieli gminy z mieszczaństwem wyjątkowe znaczenie miały regulacje dotyczące zastawu. Bardzo często Żydzi wspierali finansowo rzemieślników, udzielając kredytu najczęściej pod zastaw. Formy zarówno kredytu, jak i zastawu były bardzo różnorodne.

W Głogowie uznano, że Żydzi nie mogą przyjmować rzeczy będących własnością kościelną oraz odzieży mokrej i zakrwawionej. Żyd mógł pobierać zastaw tylko o wyznaczonej porze, w obecności co najmniej jednego świadka strony zastawiającej. Ustalenia te miały likwidować w zarodku większość drobnych nieporozumień.

Podobne rozwiązania prawne odnosiły się także do lichwy. Dotyczyły one w zasadzie tylko kilkunastu Żydów mieszkających w Głogowie, tych, którzy prowadzili kantory i lombardy oraz udzielali pożyczek. Zabraniano im liczenia dni świątecznych w poczet czasu płatności. Ustalono, że Żyd, który zostanie skrzywdzony przez chrześcijanina w sprawach finansowych, musi złożyć odpowiednią przysięgę.

Jednocześnie prawo starało się chronić Żydów. Ostrzegano, że zastaw stracony przez Żyda w czasie pożaru, włamania lub kradzieży nie podlega zwrotowi. Prawie we wszystkich sporach finansowych ustalono miesięczny termin dochodzenia roszczeń. Szczególnie uprzywilejowaną pozycję uzyskali Żydzi mieszkający w dobrach szlacheckich i królewskich. Każdy list zastawny sygnowany pieczęcią właściciela dóbr rycerskich, a więc również starosty, uzyskiwał moc prawną. To rozstrzygnięcie dawało mocną podstawę współpracy bankierów żydowskich z głogowską szlachtą. Dzięki tej formule Żydzi stawali się głównymi dostawcami pieniądza dla dworów rycerskich. Długotrwałe kredytowanie rodziło wielorakie powiązania ekonomiczne.

Organem sądowym właściwym dla Żydów był „sąd zamkowy”, czyli sąd starościński. O winie rozstrzygał najczęściej urzędnik, który w imieniu króla jednoosobowo ferował wyroki. Obowiązek ich egzekucji spoczywał również na urzędzie królewskim. Inne sądy miejskie lub starościńskie mogły skazywać Żydów głogowskich jedynie w przypadku oskarżenia o używanie fałszywych monet. Prawo to wprowadzono w połowie XVI w., kiedy stała się głośna

⁵ R. Berndt, *Geschichte der Juden in Gross-Glogau*, Glogau 1873, s. 2; F. D. Lucas, M. Heitmann, *Stadt des Glaubens. Geschichte und Kultur der Juden in Glogau*, Hildesheim-Zurich-New York 1992, s. 11.

sprawa kupców żydowskich oskarżonych o rozpowszechnianie fałszywych dukatów polskich.

Mając nadzór nad gminą, starosta często wykorzystywał mocne powiązania rodzinne wewnątrz kahału. Wobec swych poddanych stosował swoisty rodzaj odpowiedzialności zbiorowej. Za członka gminy, który dwukrotnie nie stawiał się przed sądem, odpowiadał najstarszy jego krewny. Również bardzo bezwzględnie stosował wspomniany rodzaj odpowiedzialności przy ściąganiu należności podatkowych i różnorodnych opłat. Działania te wzmagały poczucie więzi rodzinnej, ale jednocześnie izolowały żydowskich mieszkańców od reszty głogowian.

Żydzi płacili podstawowy podatek będący swoistym rodzajem pogłównego, ponadto wnosili do kasy starosty tzw. pieniądz pogrzebowy, opłacali zawarcie związku małżeńskiego i prawo do uboju koszernego. Żydowskie właściciele domów, których było zaledwie kilkunastu, uiszczali czynsz za zajmowany grunt na św. Michała (tj. 29 września). Starym zwyczajem na rzecz kościoła parafialnego składali również doroczną opłatę „na kazalnicę”.

Podatki i opłaty wiązały się z dochodami. Te musiały być jednak duże, skoro Żydzi mimo rozlicznych opłat i kontrybucji byli w stanie prowadzić intensywny handel. Trudno jest obecnie wykazać wielkość żydowskiego obrotu towarowego. Żydzi handlowali najczęściej sukniem, które nabywali nie tylko w Głogowie, ale także w Szprotawie i Zielonej Górze. Mając na uwadze fakt, że od połowy XVI w. cena tego wyrobu rosła, ale była kilkakrotnie niższa niż we wschodnich regionach Rzeczypospolitej, dokąd to sukno było wywożone, można uznać, że dochody gminy głogowskiej niewątpliwie wzrastały.

W latach czterdziestych XVI w. wytworzyła się swoista grupa zależności ekonomicznych między niektórymi handlarzami i rzemieślnikami, przede wszystkim sukiennikami. Żydzi dostarczali wytwórcom kredytu na zakup wełny, przywozili do miasta surowiec i umożliwiali sprzedaż gotowego produktu. W 1539 r. przeszło przez Poznań 437 koni w zaprzęgach z towarami głogowian⁶. Można przyjąć, że część tego obrotu była finansowana bezpośrednio przez Żydów. Bliskie związki (najprawdopodobniej nie tylko handlowe) łączyły Żydów głogowskich z pobliską Wschową. Również tam od czasów średniowiecza istniała kolonia żydowska.

Kolejnym obszarem aktywności ekonomicznej Żydów był handel żywnością i artykułami rolnymi. Handlowali oni zbożem, mąką i wełną. W 1592 r. w podgłogowskich Gaworzycach hodowano 3000 owiec i tyleż bydła⁷. Należy sądzić, że równie liczne stada utrzymywano w okolicznych folwarkach należących do Schönaichów, Rechenbergów, Kreckwitzów i Zedlitzów. Pośrednio mogą one wskazywać na poziom obrotów. O powiązaniach ekonomicznych Żydów głogowskich z właścicielami okolicznych majątków świadczą liczne

⁶ W. K o r c z, *Z dziejów handlu Poznania z Głogowem w XV stuleciu*, [w:] *Studia z dziejów Ziemi Lubuskiej*, Zielona Góra 1971, s. 131.

⁷ APZG, Majątek Gaworzyc. Urbarz Gaworzyc z 1592 r.

procesy o zapłatę. Toczył je m. in. Hans von Schönaich z Żydówką Kayeserin. Odnotowany jest również konflikt między Żydem Benedyktem a Ferdynandem von Kreckwitz⁸.

Warto nadmienić, że wówczas w Głogowie posiadały pałace rody Rechenbergów i von Tschammer, do których należało kilka wsi podgłogowskich. Narastające od początku XVI w. konflikty ekonomiczne między mieszczaństwem głogowskim i podgłogowską szlachtą wyrażały się w ciągłych sporach zwanych „wojnami piwnymi”. Proces z miastem o zniesienie przywileju mili piwnej toczyli w połowie XVI w. m. in. Hans von Loss i Hans von Niebelschutz, a w końcu tego stulecia Fabian von Schönaich.

Jak już wspomniano, wśród mieszczan głogowskich zdecydowaną przewagę zdobywały cechy. W połowie XVI w. na przedmieściach zamieszkiwała znaczna liczba rzemieślników, którzy bardzo często nie podporządkowywali się regulacjom cechowym i bardzo intensywnie współpracowali z zamieszkałymi w sąsiedztwie handlarzami żydowskimi. Towary tam wytwarzane były konkurencyjne w stosunku do cechowych. Z biegiem czasu taka konkurencja stała się jedną z podstawowych przyczyn konfliktów.

W 1546 r. cesarz Ferdynand przyznał Hieronimowi von Biberstein prawo mianowania władz miejskich. Zabieg ten tylko na krótko osłabił spory. W następnych latach zarówno przedstawiciele cechów, jak i zadłużeni u dostawców żydowskich posiadacze pobliskich majątków skierowali swe działania przeciwko Żydom. Wśród rzemieślników głogowskich rozpowszechniano pogłoskę, że Żydzi dokonują mordów rytualnych i są przyczyną ich niepowodzeń ekonomicznych. Zarzucano im fałszowanie monet i przetapianie złota. Niechęć do Żydów wspierali również kaznodzieje luterscy. Także w prokatolickim otoczeniu rozpowszechniano pogłoski, że Żydzi w zмовie z Turkami są największymi wrogami chrześcijan⁹. Atmosfera ta udzielała się również przedstawicielom Stanów Śląskich. Dlatego też przyjęto deklarację o wypędzeniu Żydów; cesarz potwierdził ją w 1558 roku.

Część rodzin żydowskich przeniosła się wówczas do Bytomia Odrzańskiego, który należał do Klemensa von Rechenberg. Skłaniał się on ku naukom Lutra, ale nie podzielał jego zdecydowanie negatywnych opinii o Żydach. W 1562 r. Bytom kupił Fabian von Schönaich. Znany ze swego skąpstwa i zapobiegliwości, również zachęcał wyznawców religii mojżeszowej do osiedlania się w swym mieście, toteż przeniosła się tam kolejna grupa osadników żydowskich. Zabieg ten niewątpliwie złagodził konflikt głogowian z Żydami.

W 1561 r. mieszczanie głogowscy odzyskali możliwości swobodnego wyboru władz miejskich. Jednocześnie zaktywizowali się zwolennicy nauki Lutra. W 1564 r. próbowali oni siłą przejąć kolejne kościoły należące do katolików. Nieudolne rządy kolejnych starostów, Krzysztofa von Lobkowitz i

⁸ Zob. Archiwum Państwowe we Wrocławiu, *Repertorium der Akten des Fuerst. Carolathschen Archivs zu Carolath*, s. 179-182.

⁹ F. Minsberg, *op. cit.*, s. 108.

Kaspra von Kittliz, nie zapobiegły rozruchom. Przez miasto przechodziły również epidemie, kolejno w 1568, 1571 i 1579 r., a także płonęły części jego zabudowy: w roku 1563 Przedmieście Polskie, w 1573 Dolny Rynek i w 1574 Przedmieście Brzostowskie¹⁰. Wydarzenia te, pozbawiające część mieszczan dotychczas zgromadzonego majątku, a także postępujące rozluźnienie się związków ekonomicznych między miastem a wsią, głównie będące skutkiem dążeń właścicieli dużych majątków do samowystarczalności, sprawiały, że pogarszała się sytuacja ekonomiczna mieszczan.

Po śmierci cesarza Maksymiliana w 1577 r. starostą głogowskim został Karol von Biberstein. Usunął z miasta pastora Joachima Spechta i w sporach z gminą często stawał po stronie wyznawców judaizmu. Wówczas to pokaźna liczba mieszczan z cechem sukienników na czele zaczęła coraz częściej domagać się ograniczenia działalności obu grup mieszkających na zewnątrz murów miejskich, a więc zarówno handlarzy żydowskich, jak i rzemieślników produkujących poza prawem cechowym. W końcu wystąpiła do cesarza z prośbą o realizację rezolucji Stanów Śląskich z 1558 r., czyli o wypędzenie wszystkich mieszkańców żydowskich. Mieszczanie argumentowali, że w obecnym stanie rzeczy „niemożliwe jest prowadzenie handlu i rzemiosła bez ponoszenia strat”¹¹.

Jednakże realizacją wspomnianej rezolucji nie był zainteresowany ani starosta, ani właściciel Bytomia Odrz. Fabian von Schöenaich. Można przypuszczać, że kahał głogowski uzyskał ich poparcie. Jego owocem był niewątpliwie reskrypt, który cesarz Rudolf II wydał 27 kwietnia 1582 r.¹² Zlecił w nim staroście ochronę działalności handlowej Żydów przed atakami cechów, ale jednocześnie polecił czekać na dalsze rezolucje. Następnie z uwagi na powiązania ekonomiczne i zobowiązania finansowe Żydów przedłużył termin ich wypędzenia z Głogowa do dnia św. Marcina, czyli do 11 listopada 1584r.¹³.

Niezadowoleni mieszczanie głogowscy wysłali kolejną prośbę do cesarza, ten jednak nie przyjął argumentów i 17 czerwca 1583 r. ponownie nakazał staroście ochronę Żydów do czasu wyrównania strat. Zaniepokojeni stanowiskiem Rudolfa II, który faktycznie pozostawiał sprawę Żydów nadal otwartą, z pytaniem do cesarza o swój status wystąpili Żydzi z Bytomia z Lorenzem Arnoltem na czele. W reskrypcie z 24 grudnia 1583 r. Rudolf zaznaczył, że wobec nich obowiązuje prawo kodeksu czeskiego, co oznaczało, że muszą stosować się do deklaracji Stanów Śląskich¹⁴.

¹⁰ J. Ch u t k o w s k i, *Dzieje Głogowa*, t. I, Legnica 1991, s. 149.

¹¹ APZG. Akta miasta Głogowa (dalej AmG), sygn. 169, s. 24. *Unser commercia gewerb und Hadierung unmöglich ohne Schade allst getrieben*.

¹² AmG, sygn. 167, s. 1-2; K. W u t k e, *Die Inwentare der nichtstaatlichen Archive Schlesiens. II Kreis und Stadt Glogau*, [w:] *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. 26, Breslau 1915, s. 178.

¹³ AmG, sygn. 167, s. 2; F. L u c a s, *op. cit.*, s. 29.

¹⁴ AmG, sygn. 167, s. 7-8.

Decyzje cesarskie nie rozstrzygały sporu; tymczasowo zawieszały dotychczasowe decyzje zarówno władz miejskich, jak i Stanów Śląskich. Czas ten pozwolił głogowianom na zaangażowanie w sprawę części sprzyjającej im szlachty. Mimo sprzeciwu starosty Karola von Bibersteina, Stany podtrzymały wcześniejszą decyzję. Wydawało się, że cesarz uległ. 14 marca 1587 Rudolf II — obszernie argumentując swoje stanowisko — przyznał rację Stanom Śląskim, ale uznał również za konieczne zachowanie wobec Żydów takiego prawa, aby kahał nie poniósł większych strat¹⁵. Chodziło głównie o sprawę zapłaty za domy żydowskie, które mieli porzucić Żydzi emigrując z miasta. Domy te były wystawione tuż obok zamku, po zachodniej stronie murów miejskich. Można przypuszczać, że przedstawiciele Stanów zaoferowali pomoc przy wykupie tych budynków, gdyż ich koronnym argumentem było zapewnienie Rudolfa II, że skarb cesarski nie zostanie uszczuplony.

W 1588 r. nowym burgrabią został Heinrich von Dohnau, właściciel pobliskiego Broniszowa. Najprawdopodobniej wówczas władze miejskie podniosły po raz kolejny sprawę obecności Żydów. Fabian von Schönaich uważał, że ci, którzy przenieśli się do Bytomia, podlegają jego jurysdykcji, dlatego też w kolejnym reskrypcie z 28 czerwca 1589 r. Rudolf przypomniał o wcześniejszych ustaleniach¹⁶. Nakazał staroście głogowskiemu objęcie swą jurysdykcją obu kolonii żydowskich, czyli osiedla w Głogowie i w Bytomiu Odrzańskim. Poleciał także uzgodnić warunki opuszczenia miasta z władzami miejskimi i przedstawicielami Stanów oraz przesłać stosowne sprawozdanie do kancelarii w Pradze.

Sprawozdanie to najprawdopodobniej wpłynęło, skoro 7 sierpnia 1591 r. Rudolf rozkazał umorzenie wszystkich „oczywistych” długów żydowskich. Przypominał jednocześnie, że w wyniku tej operacji kasa starościńska nie powinna ponieść uszczerbku¹⁷. Wydaje się, że miasto pokryło zobowiązania Żydów, Stany zaś wyasygnowały kwotę na wykup ich domostw.

W 1592 r. w Głogowie mieszkali już tylko trzy rodziny wyznania mojżeszowego. Jeszcze jesienią tego roku dwóch z nich, Henryk (Hainrich) i jego pomocnik Benedykt, wystąpiło do cesarza z prośbą o przedłużenie terminu opuszczenia miasta. 2 stycznia 1593 r. Rudolf II pozwolił im na dalszy dwuletni pobyt¹⁸. Podobnie postąpił w odpowiedzi na kolejną prośbę trzeciego członka gminy, Abrahama Saxa¹⁹. Żydzi działali bardzo ostrożnie. Niebawem wystąpili o dalszą prolongatę terminu emigracji z Głogowa 19 marca 1595 r. Henryk, Benedykt i Abraham uzyskali kolejny patent cesarski zezwalający im

¹⁵ AmG, sygn. 167, s. 10-12.

¹⁶ AmG, sygn. 167, s. 14-15. F. D. Lucas podaje datę 8 sierpnia 1589 r., co jest datą wpływu pisma do kancelarii urzędu w Głogowie. Podobnie postępuje w przypadku kolejnych dokumentów.

¹⁷ AmG, sygn. 167, s. 17. *Durch Einbringung Irer schulden, Ire sachen zum abzug gerichtet haben.*

¹⁸ AmG, sygn. 167, s. 23-24.

¹⁹ AmG, sygn. 167, s. 25.

na przebywanie pod opieką starosty głogowskiego przez dalsze dziesięć lat²⁰. Ostatecznie 16 maja 1598 r. Benedykt i jego następcy w linii żeńskiej otrzymali przywilej cesarza zapewniający prawo stałego zamieszkania²¹.

W czerwcu 1594 r. mieszczanie głogowscy otrzymali prawo posiadania własności w mieście i przywilej jej dziedziczenia po przodkach, rodzeństwie i krewnych. Wcześniej w tych przypadkach prawo pierwokupu domostw posiadały władze miejskie. Decyzje te nie wpłynęły na poprawę nastrojów. Już w 1596 r. nasiliły się „wojny piwne”, kończone najczęściej zbrojnymi wystąpieniami mieszczan, m. in. w sporze z władzami kościelnymi o jurysdykcję²².

W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych powrócono do sporów z Żydami. Starym zwyczajem były kahał składał w kościele parafialnym coroczną ofiarę na tzw. kazalnicę. Zdaniem Benedykta zajęcie kościoła przez protestantów w 1581 r. uwolniło go od obowiązku świadczenia tych opłat. Niebawem otwały się nowe płaszczyzny konfliktów, m. in. władze miejskie domagały się zapłaty czynszu za domy na przedmieściach i żądały od Żydów opłat za wjazd do miasta. Władze Głogowa wysyłały skargi do sądów w Norymberdze i Augsburgu²³. Chcąc rozstrzygnąć spory, cesarz posłużył się komisją urbarialną, która miała ustalić wysokość i rodzaj zobowiązań Żydów głogowskich. W jej składzie znaleźli się: Henryk von Dohna z Chrościny, Maksymilian von Knobelsdorf, właściciel Siecieborzyc, Miłkowic i Wróblina, Hans von Bibrau z Kietlic, Fabian von Kottwitz, posiadający pobliską Białolekę, Górnice i Zabór oraz Jerzy von Duhr z Nowego Kisielina. Zgodnie z instrukcją cesarską, komisja przeprowadziła postępowanie wyjaśniające i sporządziła stosowny urbarz, potwierdzający zobowiązania tej niewielkiej kolonii żydowskiej na korzyść jej mieszkańców²⁴.

Cała seria pozytywnych dla Żydów decyzji cesarskich była najprawdopodobniej możliwa dzięki wsparciu Jerzego von Schönaicha. W 1591 r. przejął on dobra bytomskie po swym stryju Fabianie. Przez wiele lat przebywał na dworze królewskim w Pradze. Rudolf II ustanowił go niebawem zarządcą Kamery Śląskiej we Wrocławiu. Należy jednocześnie podkreślić, że zbliżony do kalwinów Jerzy von Schönaich bardzo często toczył spory z luteranскими władzami w Głogowie. Niewątpliwie na jego postawie zaważyły dwa elementy; pierwszy to możliwość korzystania z usług finansowych i handlowych Żydów, drugi to próba stworzenia silnej opozycji w mieście wobec walczących z okoliczną szlachtą o wpływy ekonomiczne głogowian.

Niebawem — w 1603 r. — cesarz potwierdził Henrykowi, najstarszemu członkowi gminy żydowskiej, uprawnienia wydane uprzednio na rzecz Bene-

²⁰ AmG, sygn. 167, s. 31-32.

²¹ AmG, sygn. 167, s. 34, 36.

²² J. B l a s c h k e, *Geschichte der Stadt Glogau und des Glogauer Landes*, Glogau 1903, s. 231.

²³ AmG, sygn. 167, s. 41-43.

²⁴ AmG, sygn. 167, s. 39-40.

dykta. 21 grudnia tegoż roku w reskrypcie przesłanym do nowego starosty Wacława Berke von der Daub und Lepp ustanowił „Henryka wraz z jego pomocnikami i zięciami Benedyktem i Abrahamem wieczystymi użytkownikami swych domostw i działek”²⁵.

Nie usunięto to podejrzeń i oskarżeń. Jeszcze w 1616 r. burmistrz i rada miejska Głogowa wystosowały do cesarza Macieja jedną z kolejnych petycji. Argumentowali, że już w poprzednich latach (w 1558 r.) zostali uwolnieni od „okropnego handlu żydowskiego”, szczególnie szkodliwego i dokuczliwego, ale były starosta Karol Biberstein wbrew stanowisku stanów „uczynił zamach” i osadził Żydów. Pytali więc cesarza, na jakiej podstawie Żydzi mają posesje w mieście i są chronieni przez królewski urząd zamkowy²⁶. Jednakże teraz nie doszło do porozumienia między szlachtą i mieszczaństwem. Liczna już wówczas rodzina żydowska pozostała w mieście. Dała ona początek nowej gminie, która mimo późniejszych sporów jako jedna z nielicznych na Śląsku rozwinęła się w następnych stuleciach.

Tadeusz Dzwonkowski

GLOGAUER JUDEN UND ANDERE GESELLSCHAFTLICHE GRUPPEN IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 16. JAHRHUNDERTS

Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts verlief in Glogau (Głogów) im Zeichen der Streiten und der religiösen Zwiste, welche durch ökonomische Konflikte verstärkt wurden. Daneben gab es auch die Ebenen der Zusammenarbeit, zu denen die wirtschaftliche Mitarbeit der Juden sowohl mit Anhängern der Luther- und Calvinlehre als auch mit den prohabsburgischen Katholiken und dem hiesigen Adel.

Die Juden unterlagen direkt dem Landrat und wohnten auf dem Gebiet, welches dem König gehörte. Sie besaßen keine städtische Bürgerschaft, existierten außer Zünften, und wurden gesetzlich nicht gerecht behandelt. In Glogau hat man ihnen jedoch die persönliche Unantastbarkeit in ihren Wohnungen sowie auch die Glaubens- und Bewegungsfreiheit garantiert. Die gesetzlichen Lösungen haben auch den Waren- und Kapitalumsatz, vor allem den Versatz und Wucher reguliert. Eine besondere Bedeutung hatten Vorschriften, welche die Pfandbriefe betrafen. Sie ließen die Gutshöfe und Landgüter kreditieren.

Die ökonomische Tätigkeit der Juden verursachte verschiedenartige und mehrschichtige Bindungen mit den Glogauer Handwerkern vor allem mit den Tuchmachern. Die jüdischen Händler lieferten ihnen nicht nur Kapital sondern auch Rohstoffe. Fertige Produkte haben sie u.a. nach Fraustadt (Wschowa) und Posen (Poznań) abtransportiert. Sie handelten auch mit Lebensmitteln, lieferten Kredite u.a. für die Familien: Schoenaich, Rechenberg, Kreckwitz und Zedlitz.

Gegen diese ökonomische Tätigkeit der Juden trat immer öfter das Glogauer Bürgertum auf. Gerüchte über rituale Morde, Untersuchungen wegen Münzenfälschung sowie die gängige

²⁵ AmG, sygn. 169, s. 7: „Heinrich Juden sambt, seinen baiden Aydem und tochtermannern Benedict und Abraham Juden... im unseren Fuerstenthumb Glogau schutz und handt habest Sey auch bey Ihren Izigen habenden wohnungen verbleiben bessast”.

²⁶ AmG, sygn. 169, s. 27.

These über die heimliche Verschwörung mit Türken haben 1558 zur Aufnahme durch Schlesische Stände der Deklaration über das Vertreiben der Juden geführt. Ein Teil von ihnen hat die Unterkunft in dem nahe gelegenen Beuthen/O. (Bytom Odrzański) gefunden.

Die weitere Zunahme der gesellschaftlichen Spannungen zu Beginn der 80-er Jahre des 16. Jahrhunderts verursachte, daß diese Frage 1582 wiederaufgenommen wurde.

Die schnelle Realisierung dieser Deklaration war jedoch wegen der Beziehungen jüdischer Händler mit den Glogauer Adeligen und mit einem Teil der Handwerker nicht möglich. Zu den Fürsprechern der Juden sind sowohl die Glogauer Landräte - Karl von Biberstein und Heinrich von Dohnau als auch die einflußreiche Familie von Schoenaich geworden. Anfang der 90-er Jahre wurde unterm Druck des Bürgertums die Mehrheit der Bewohner der jüdischen Kolonie vertrieben. Drei ihrer Einwohner - Heinrich, Abraham und Benedikt haben jedoch allmählich die Privilegien gewonnen, weiter in Glogau wohnen zu dürfen. Trotz der nächsten Widersprüche der Glogauer wurde im weiteren Laufe der Jahre eine neue jüdische Kolonie gegründet, die sich zwar in den folgenden Jahrhunderten als vereinzelt entwickelt hat.

Janusz Spalony

ŻYCIE RELIGIJNE LUDZI LUŻNYCH NA SZESNASTOWIECZNYM POGRANICZU ŚLĄSKO-WIELKOPOLSKIM

W rozważaniach naszych pragniemy się zatrzymać na specyfice życia religijnego pewnej tylko części społeczeństwa szesnastowiecznego pogranicza śląsko-wielkopolskiego. Spróbujmy sięgnąć — w miarę możliwości — krańców życia religijnego specyficznej grupy społecznej, ledwie uznanej ramami prawa, a trudnej do uchwycenia ze względu na charakter prowadzonego życia. Chodzi nam o masy tak zwanych ludzi luźnych, którzy z wielką swobodą przemieszczali się z miejsca na miejsce pod wpływem różnych czynników: od zwykłych czynników ekonomicznych poczynając, przez przymus ucieczki po chęć poznania nowego¹.

Luźni niewątpliwie byli spadkiem po średniowieczu, gdyż jeszcze o społeczeństwie średniowiecznym powiedzieć można, iż było właściwie na wpół koczownicze. Wynikało to z niepokojów i zależności ekonomicznych, czy też zwyczajnie ludzkich problemów codziennego życia. Od XVI wieku jednak wędrowcy, którzy wcześniej w krajobrazie gościńców byli czymś naturalnym, stawali się marginesem: normalni to ludzie osiadli².

Dlaczego tak się stało? Otóż wędrowny sposób spędzania życia, u schyłku średniowiecza niezwykle popularny, stawał się jednak bardzo uciążliwy. Luźnymi stawali się (lub musieli się stawać) wszyscy, którzy na pewien nawet czas opuszczali miejsce swojego stałego zamieszkania, by żyć na gościńcu, wydostając się tym samym spod stałej opieki państwa, reprezentowanego przez władzę świecką lub duchowną. Masy wędrujących chłopów czy duchownych niższego szczebla burzyły obraz krystalizującego się nowego społeczeństwa i państwa, były trudne do opanowania. Pamiętać jednak należy, iż mimo tego, że większość luźnych to robotnicy sezonowi rekrutujący się spośród uciekinierów ze wsi i wędrowcy „zawodowi”, jakimi byli pątnicy, kuglarze, kramarze, inni

¹ Nie wchodząc bliżej w rozważania dotyczące terminu *luźny*, warto przywołać definicję A. Brücknera, który łączy słowo *luźny* z niemieckim *lose* w znaczeniu wolny, niezależny, tak więc może to być ktoś, kto będąc na gościńcu, nie ma wyraźnej zwierzchności nad sobą (A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993, s. 304).

² J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994, s. 20 i 145-146.

im podobni, znaleźć wśród nich można było wędrowców tymczasowych — flisaków czy poganiaczy bydła. Godny uwagi jest fakt, iż człowiek, stając się w jakikolwiek sposób luźnym, mógł w każdej właściwie chwili wrócić na łono społeczeństwa i być pełnoprawnym jego członkiem, dopóki jednak przebywał na gościńcu, tworzył poważną część marginesu społecznego. Ów ruchomy margines, jakim byli również luźni, postrzegany był przez pryzmat miejsca jego życia, czyli gościńców i wszystkich dziejących się tam wydarzeń.

Luźny jako człowiek rzucony w otchłań życia bez poparcia grupy, której byłby członkiem — co było naówczas normą społeczną — skazany był poniekąd na samego siebie w całej rozciągłości swych działań i zachowań religijnych. Oddalony od poparcia i stałości masy społecznej, kierował się ku tajemnicy spełniania życia za wszelką cenę, można powiedzieć nawet, że za cenę własnego życia. Tworzył więc nieznaną w legalistycznym społeczeństwie, choć mającą w nim swoje korzenie, nową kategorię bycia w świecie. Było to jednak życie zarezerwowane tylko dla luźnych, którzy zrywając więzy z uznanym przez prawo światem, tracili kontakt z wyznacznikami stałości życia. Inny sens zaczynała mieć praca, innego wymiaru nabierała wiara i jej urzeczywistnianie właściwymi praktykami. Tego rodzaju sposób życia stawiał luźnych poza społecznością prawa, także poza społecznością wiernych skupionych wokół instytucji, jaką był szesnastowieczny Kościół rzymski³, jak również tworzące się dopiero kościoły protestanckie. Specyficzny był fakt, iż ci, którzy odważyli się zerwać (nawet nie definitywnie) ze społeczeństwem, stając się luźnymi, tracili automatycznie kontakt z Kościołem i prawo do udziału w sakramentach. Równocześnie Kościół w całej rozciągłości swoich działań akceptował włączających się z luźnymi szaleńców — wzbraniając im co prawda wstępu do świątyni, pozwalając jednak na korzystanie z sakramentów⁴. Charakterystyczna była również ewolucja relacji protestantyzmu do włączających się ubogich, kościoły protestanckie bowiem od samego początku swojego istnienia stosowały wobec luźnych działania mające ich usocjalizować: od tak zwanych kas ubogich mających służyć sprawiedliwemu wsparciu potrzebujących, po rygorystyczną opiekę penitencjarną, mającą zaowocować pełną socjalizacją niedostosowanych⁵, nawet wbrew woli.

Luźnych można nazwać ludźmi drogi, gdyż ich egzystencja uwarunkowana była jej niedomaganiem lub dostępnością, a co za tym idzie możliwością podjęcia dorywczych prac będących źródłem utrzymania luźnych; to jej stan techniczny sprawiał, iż było na niej więcej albo mniej wędrowców. Drogi ówczesnej Rzeczypospolitej zostawiały raczej wiele do życzenia, szczególnie jeśli chodzi o jej wschodnie rubieże. Inaczej rzecz się miała w

³ H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, s. 26; B. Baranowski, *Ludzie gościńca*, Łódź 1986, s. 36.

⁴ M. Foucault, *Historia szaleństwa doby klasycyzmu*, Warszawa 1987, s. 23.

⁵ B. Geremek, *Litość i szubienica*, Warszawa 1989, s. 178-179 i 215-216.

Wielkopolsce, której szlaki porównywalne były z drogami zachodniej Europy. To z Wielkopolski właśnie najłatwiej było kontaktować się szlakami lądowymi z pozostałymi państwami europejskimi, szczególnie zaś z bliskim kulturowo Śląskiem. Tamtędy więc przebiegały główne trasy wędrówek luźnych poszukujących dogodnych miejsc tymczasowej pracy, co ciekawe zaś, to nie granice między państwami były dla nich największą przeszkodą w podróżach.

Dowodem związków, zarówno gospodarczych, jak i społecznych Śląska z Wielkopolską, były podróże adeptów rzemiosła odbywających wędrówki czeladnicze z Wielkopolski na Śląsk i odwrotnie⁶, współtworzących grupę luźnych — w czasie bowiem wędrówek aż po przybycie do miasta nie podlegali żadnej zwierzchności. Innym dowodem częstej, lecz niezbyt już chlubnej obecności na Śląsku luźnych z Wielkopolski są kroniki sądowe, w których notowano mniejsze czy większe wykroczenia przeciw prawu⁷.

Mimo tego, iż luźni żyli na marginesie społeczeństwa, a co za tym idzie poza Kościołem, to nie pozostawał on bez wpływu na ich specyficzne życie religijne. Wynikało to z ich wcześniejszego doświadczenia legalnego współuczestnictwa w życiu Kościoła. Przyznać trzeba, iż dosyć trudna do uchwycenia sfera uczuć religijnych ludzi migrujących z Wielkopolski na Śląsk i odwrotnie przedstawiała raczej kiepski obraz, podobnie jak słabo prezentowała się świadomość religijna całej masy ludzi funkcjonujących w ramach uznanego prawem społeczeństwa. Przy tym wszystkim niejasności religijne poszerzał fakt rodzących się i dynamicznie rozwijających nowych doktryn religijnych, znajdujących podatny grunt zarówno na Śląsku, jak i w Wielkopolsce. Niezaprzeczalnie jednak mimo słabej znajomości podstawowych prawd wiary (ewentualnie znajomości z nikłym stopniem ich rozumienia) życie luźnych uwzględniało pewien kanon zachowań wyznaczonych przez wartości dobra i zła, jak i nadrzędność nad tymi zachowaniami Istoty Nadprzyrodzonej — Boga. Jeżeli zatem mowa o religijności luźnych, to nie można jej odmówić związku z ideami kościołów chrześcijańskich, gdyż w ich ramach przebywali wszyscy luźni zanim wstąpili na gościniec. Na nim jednak wiara nabierała nowego kształtu, do uznanych bowiem prawd religijnych dołączała cała masa bogatych wyobrażeń ludowych, zabobonów i przesądów. Rodziła się nowa kategoria wierzenia, odnosząca się tylko do życia na gościńcu. Powiedzieć więc można, iż wśród luźnych chrześcijaństwo nabierało nowych cech, właściwych tylko tej grupie, stając się pewnego rodzaju dewiacją oficjalnej religii.

Luźni źle odbierali wyznaczone im zwyczajem miejsce poza społecznością wiernych, nie czuli się bowiem gorsi od innych osób, których stan świadomości religijnej często nie był wyższy. Buntowali się więc przeciwko takim relacjom, żyjąc swoją własną obyczajowością religijną, sięgając często

⁶ I. I h n a t o w i c z, *Spółeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1987, s. 375.

⁷ B. B a r a n o w s k i, *O hułtajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1988, s. 28.

do różnych religii czy też ulegając im podczas wędrówek, oczywiście tak protestanckich, jak i katolickiej⁸. W ten sposób do szerokiej gamy wyobrażeń religijnych luźnych trafiały różne idee, szczególnie zaś, gdy mowa o specyfice pogranicza śląsko-wielkopolskiego, gdzie współegzystowały ze sobą w stosunkowo poważnej tolerancji katolicyzm i młody protestantyzm. Także i luźni — ze względu na tryb życia — byli nośnikami różnego rodzaju nowinek religijnych. Z powodu naturalnej chłonności tego środowiska na wszystko, co nowe, a mogące stać się w jakimkolwiek sposób przydatne do spełniania życia, luźni byli grupą w niemałym stopniu oddziałującą na kształt świadomości religijnej szerokich mas społeczeństwa, z którymi mieli kontakty, zwłaszcza chłopów i uboższych mieszkańców miast.

Nie można jednoznacznie mówić o większym wpływie chrześcijaństwa katolickiego lub protestanckiego na świadomość religijną luźnych, gdyż ci z charakterystycznym dla nich trybem życia angażowali się w codzienność osiadłego społeczeństwa i z taką samą swobodą potrafili się od niego oderwać, choćby z najdrobniejszych przyczyn. Nasuwającą się jednak pokusą (zważywszy na możliwość oglądu problemu z perspektywy czasu) jest próba wysunięcia tezy, iż wraz ze stabilizacją religijną Śląska (katolicyzm władców Austrii), a także pod wpływem postępów kontrreformacji w Rzeczypospolitej, mamy do czynienia ze skłanianiem się luźnych ku chrześcijaństwu katolickiemu, oczywiście z ciągłym zachowaniem właściwego ich trybowi życia wyrazu religijnego.

Należałoby jeszcze zapytać o sposób przejmowania i wymiany nowości religijnych z innymi grupami społecznymi. Na pewno podstawową rolę neutralnego miejsca kontaktu między funkcjonującymi poza prawem luźnymi a społecznością osadzoną w granicach prawa odgrywały karczmy, które — poza kościołem — były chyba najlepszymi punktami swobodnego spotkania właściwie wszystkich grup społecznych⁹. W karczmach, mimo często podłego ich stanu i nie zawsze gwarantowanej wygody¹⁰, można było znaleźć suche miejsce w słotne dni, ciepły posiłek, a przede wszystkim możliwość spokojnej rozmowy, często przy kuflu ciepłego piwa, co sprzyjało poruszaniu tematów

⁸ Wyrazicielami takiego buntu byli przedstawiciele swoistej „inteligencji” środowiska luźnych — wędrowni duchowni, nieudani studenci czy poeci. Na potwierdzenie: „Uczył Bóg człowieka panem, | By wszystko co On stworzył było poddanem. | Wszystkie [ziemie] człowiekowi poddał pod nogi, | Znać, iż żaden nie był człowiek ubogi. | A my teraz nic nie mamy na końcu świata, | Czyżbyśmy się źli porodzili, czy gorsze lata?” (J a n z K i j a n, *Fraszki sowniżala nowego* [w:] *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1985, s. 191).

⁹ J. T o p o l s k i, *Polska w czasach nowożytnych*, Poznań 1995, s. 283; Z. T u r s k a, *Oskarżenia oskarżają*, Warszawa 1961, s. 19.

¹⁰ Nazwy karczem często barwnie oddawały charakter ich działalności, i tej oficjalnej, i tej, która mogła zaskoczyć niecodziennością. Tu na przykład: „Przysługa”, „Popas”, ale także „Hulanka”, „Łapigrosz” czy nawet „Mordownia”, „Wrzaski”, „Zbójnia” (por. J. S. B y s t r o Ń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce XVI-XVII w. t. I*, Warszawa 1994., s. 538).

powagą swoją niecodziennych. W ten sposób zdobywane nowinki religijne przekazywano dalej, czasami dodając coś od siebie, uzupełniając wiadomościami uzyskanymi już wcześniej, czy nawet tylko odtwarzając.

Inną okolicznością prowokującą spotkanie luźnych z działalnością Kościoła, a powodującą przyjmowanie nowych wiadomości, było stwierdzanie i rozsądzanie ewentualnie popełnionych przez luźnych przestępstw, każda bowiem osoba, która weszła w konflikt z prawem, a poddana była działalności aparatu sądowego, stawała się obiektem działalności duszpasterskiej, w przypadku więc luźnego wracał on na łono Kościoła. W ten też sposób luźni, którzy dosyć często wchodzili w konflikt z prawem, byli uświadamiani religijnie przez duchownych katolickich lub protestanckich. Okres kurateli sądu nad luźnym, jeśli nie kończył się skazaniem na śmierć i egzekucją, pozwalał mu na poszerzenie wiadomości religijnych, którymi — po odebraniu zasądzonej kary — dzielił się później z innymi luźnymi.

Najszerzą areną kontaktów luźnych z resztą społeczeństwa, najmniej jednak udokumentowaną, były niezaprzeczalnie miejsca pracy, gdzie przy pewnej nieświadomości dochodziło do nieskrępowanej niczym wymiany wszystkich właściwie poglądów, również i tych dotyczących religii.

Przedstawiony tu problem to zaledwie pewien zarys tematu, komunikat mający zwrócić uwagę na zagadnienie religijności niezwykle barwnej grupy, jaką byli luźni. Oni bowiem, mimo instrumentalnego ich traktowania, stanowili przez swoją ruchliwość poważny nośnik idei religijnych, oczywiście zniekształconych, jednak znaczących w życiu społeczeństw pogranicza śląsko-wielkopolskiego.

Janusz Spalony

DAS RELIGIÖSE LEBEN DER UNGEBUNDENEN AN DER SCHLESISCH-GROSSPOLEN-GRENZE

In diesem Bericht wurde das Problem der Lebensweise einer Gruppe von Menschen umgerissen, die am Rande der im Rahmen des Rechtes eingesetzten Gesellschaft spezifisch funktionierte. Im allgemeinen wurde das Problem des inneren Lebens dieser außergewöhnlichen sozialen Outsidergruppe beschrieben, sowie die Relation, welche aus der Beziehung zur Gesellschaft erfolgten, und auch die Möglichkeiten, in denen die Ungebundenen ihr Leben realisierten. Auf dieser Grundlage wurde der Platz der Ungebundenen an der Schlesien-Großpolen-Grenze bezeichnet, und ihr Bild in der Landschaft der Grenzgebieten.

Erst nach solcher Einführung wurde das religiöse Leben der Ungebundenen in seiner Allgemeinheit betroffen, damit man dann diese Relationen auf das Gebiet Schlesiens und Großpolens übertragen konnte.

Im ganzen also nähert dieser Bericht eine besonders bewegliche Gruppe, welche die Ungebundenen bildeten, nicht nur durch das Prisma ihrer Frömmigkeit, sondern auch in anderen Anzeichen des täglichen Lebens gesehen.

Bogdan Rok

Z DZIEJÓW WIĘZI RELIGIJNYCH ŚLĄSKA I WIELKOPOLSKI W CZASACH WCZESNOCZESNONOWOŻYTNYCH — ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ DRUKÓW RELIGIJNYCH NA POGRANICZU

Badania nad związkami Śląska z sąsiednimi krajami budzą szczególnego rodzaju zainteresowanie. Region ten, położony na skrzyżowaniu dróg europejskich, u zarania swych dziejów był ściśle zespolony z monarchią piastowską. Potem zamieszkały od wczesnego średniowiecza przez różnorodną pod względem narodowościową społeczność, od początków XIV w. związany z Królestwem Czeskim i z monarchią Habsburgów, był terytorium utrzymującym żywe kontakty z Rzeczpospolitą. Były to szeroko rozbudowane powiązania gospodarcze, handlowe. Istotną rolę w tych relacjach odgrywały dodatkowo powiązania religijne dzielnic z polską organizacją kościelną. Przede wszystkim diecezja wrocławska aż do połowy XVIII w. formalnie wchodziła w skład metropolii gnieźnieńskiej, chociaż związki te ulegały osłabieniu w ciągu czasów nowożytnych¹. Wiele też rodzin zakonnych organizowało śląskie domy zakonne w ramach prowincji polskich, czego przykładem byli przede wszystkim dominikanie².

Na pograniczu śląsko-polskim zaobserwować możemy także i innego rodzaju oddziaływania natury religijnej. Wydaje się, że szczególnie ważne było promieniowanie szeroko rozwijającego się od końca XIII w. kultu św. Jadwigi, żony Henryka Brodatego z domu Piastów, fundatorki trzebnickiego klasztoru cysterek. Święta ta w czasach nowożytnych stawiała się monarchinią, patronką Królestwa Polskiego; tak określano ją między innymi w

¹ L. W i n o w s k i, *Stosunki między biskupem wrocławskim a metropolią gnieźnieńską w latach 1740-1748*, „Przegląd Zachodni” XI, nr 3/4; J. M a n d z i u k, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku, czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520-1742*, t. 2, Warszawa 1995, s. 172-174.

² Por. m. in.: M. N i e d z i e l a, *Polonizacja klasztoru dominikanów we Wrocławiu w latach 1606-1609*, „Sobótka” 1973, 28, s. 441-451.

niemieckim modlitewnikiem z 1702 r.³ Jako księżna polska występuje św. Jadwiga we wszystkich polskich tekstach hagiograficznych czasów nowożytnych od Piotra Skargi począwszy⁴.

Szczególnie silnie ten kult występuje od czasów bezpośrednio po kanonizacji na terenie sąsiadującej ze Śląskiem Wielkopolski. Już w średniowieczu liczba kościołów pod wezwaniem śląskiej świętej wyniosła w Wielkopolsce 22, a więc tyle, ile na Śląsku. W kalendarzach liturgicznych diecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej św. Jadwiga otrzymała też rangę uznanych patronów Królestwa Polskiego, jak św. Wojciech i św. Stanisław. Znacznie słabiej kult ten rozwijał się w Małopolsce.

Z kultem św. Jadwigi wiąże się wiele wydawnictw staropolskich. Na druki te chcemy zwrócić uwagę w niniejszym szkicu. Na przełomie XVII i XVIII w. pojawiło się w polskiej literaturze religijnej kilka dzieł poświęconych tej świętej. Świadczy to o szczególnym upowszechnieniu się pamięci o niej w polskim społeczeństwie barokowym, wyczulonym na rozwój kultu świętych patronów związanych z historią polską. Przede wszystkim znane są trzy odrębnie wydane kazania. Trzeba zwrócić uwagę na to, że wszystkie one wiążą się z pograniczem śląsko-wielkopolskim. Autorami ich byli trzej zakonni kaznodzieje związani przez dłuższy lub krótszy czas ze swoimi domami zakonnymi w pobliżu granicy śląskiej. To zapewne zainspirowało ich do zajęcia się świętą księżną śląską. Pierwsze z tych kazań napisał filipin Stanisław Sanner (zm. w 1695 r.), znany kapłan-duszpasterz i historiograf z sanktuarium maryjnego w Gostyniu, drugie paulin Dionizy Andrzej Chełstowski (1670-1719), który przez pewien czas przebywał w domu swego zgromadzenia w Wieluniu, był tu nawet przeorem, a trzecie franciszkanin konwentualny Józef Antoni Łodziński (zm. ok. 1738 r.), który był kaznodzieją zakonnym w Kaliszu, a następnie został nawet biskupem sufraganiem inflanckim. Konieczna jest tu uwaga, że kazanie Sannera wydrukowano w 1681 r. w Lesznie, Chełstowskiego w 1716 r. w Częstochowie, a Łodzińskiego w 1725 r. w Kaliszu.

Inspiracje wydania tych poświęconych św. Jadwidze kazań polskich pochodziły od polskich księń trzebnickich wywodzących się ze szlachty wielkopolskiej, przede wszystkim od Krystyny Katarzyny Pawłowskiej i Benedykty Marianny Biernackiej. Trzeba tu nadmienić, że triumf polskości w klasztorze trzebnickim nastąpił już wcześniej, za rządów polskiej ksieni Elżbiety Piotrowskiej (1610-1640). W tym też czasie — na skutek zdecydowanych działań w celu utrwalenia katolicyzmu na Śląsku za rządów habsburskich — od początku XVII w. następuje stabilizacja polskości w

³ A. Karłowska-Kamzowa, *Święta Jadwiga patronka Królestwa Polskiego*, [w:] *Księga Jadwiżyńska. Międzynarodowe Sympozjum „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska”*, Wrocław-Trzebnica 21-23 września 1993 roku, Wrocław 1995, s. 357-370.

⁴ B. Rok, *Św. Jadwiga w polskim piśmiennictwie religijnym czasów nowożytnych*, [w:] *Księga Jadwiżyńska...*, s. 251-260.

konwencie trzebnickim. Już w połowie XVII w. na ponad trzydzieści zakonnic tylko kilka było narodowości niemieckiej, a reszta polskiej. Wszystkie też przeorysze klasztoru aż do początków XVIII w. będą Polkami. I tak ksieni Barbara Bolikowska (1742-1752) wywodziła się ze szlachty polskiej, z bliskiej Śląskowi ziemi wieluńskiej. Wspomniana już ksieni Krystyna Katarzyna z Wierzbna Pawłowska swe długie rządy sprawowała od 1674 do 1699 roku i stała się jedną z najwybitniejszych opatek klasztoru trzebnickiego. W 1676 r. zainicjowała budowę nowego barokowego grobowca świętej trzebnickiej. Zadbala także o utrzymanie przewagi elementu polskiego w konwencie. W trudniejszej już dla utrzymania polskości na Śląsku sytuacji w początkach XVIII w. ksienią została Zofia Biernacka, skoligacona z wysokimi polskimi dygnitarzami świeckimi i duchownymi. Swe rządy sprawowała od 1717 do 1726 r. Prowadziła szerokie prace budowlane w Trzebnicy, między innymi dokończyła odbudowy klasztoru, wybudowała murowany dom dla pielgrzymów i wzbogaciła wystrój kościoła⁵. Naturalną sprawą było utrzymywanie przez wymienione opatki polskiego pochodzenia ścisłych związków z Rzeczpospolitą.

Konieczne jest bliższe omówienie wspomnianych kazań. Wydawnictwo Sannera zawiera dwie odrębne homilie. Dedykowano je ówczesnej ksieni trzebnickiej Krystynie Katarzynie Pawłowskiej. Kazania zostały wygłoszone przy grobie świętej. Sanner wskazywał na uprawiane przez nią ostentacyjne przejawy ascezy. Zapewniły one jej niebiańską przyszłość w wieczności i miały stanowić wzór do naśladowania. Kazania mają jednoznaczny wydźwięk moralizatorski. Warto tu jeszcze przytoczyć pełne barokowego patosu słowa omawianego kaznodziei: „Tak anielskim niebem, tak wcielonym aniołem bęła i jest na wieki Jadwiga św. przez wybór cnót prawie wiarę przechodzących”. Sumując hagiograficzne rozważania stwierdził jeszcze: „Jadwiga bęłaż też takim niebem żywym aniołom podobnym i równym”. Oczywiście i ten autor określał św. Jadwigę jako „niegdyś polską i śląską monarchinie”⁶.

Paulin Dionizy Chełstowski był znanym historykiem kultu Matki Boskiej Częstochowskiej, równocześnie opublikował kilka druków szerzących kult świętych. Wśród nich znajduje się wspomniane okolicznościowe kazanie poświęcone św. Jadwidze⁷. Ideały prezentowane przez tę świętą trafiały także do duchowości paulińskiej.

⁵ A. Walter, *Z dziejów polskości klasztoru cysterek w Trzebnicy w latach 1589-1741 na tle stosunków polsko-habsburskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego” 1957, ser. A, nr 8, s. 5-110.

⁶ S. Sanner, *Niebo ziemsko-anielskie i ubóstwione w najjaśniejszej niegdyś polskiej i śląskiej monarchini, a teraz z Bogiem wiecznie królującej Jadwigi św. uznanej*, Leszno 1681. Por. H. Jaromin, *Zarys historii kongregacji oratorium św. Filipa Neri w Polsce (1668-1968)*, „Nasza Przyszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, t. XXII, s. 24.

⁷ D. Chełstowski, *Kamień czeski w Koronie polskiej osadzony to jest Jadwiga Święta, Henryka księcia polskiego i czeskiego małżonka*, Częstochowa 1716. Por. J. Zbuz-

Kazanie Łódzińskiego dedykowane było ksieni trzebnickiej Benedykcie Mariannie Biernackiej, która miała krewnych w zakonie franciszkanów konwentualnych. Także i to kazanie wygłoszone zostało zapewne w klasztorze trzebnickim, a kierowane było do wszystkich tutejszych mniszek. Kaznodzieja skoncentrował się na konieczności zachowania cnoty czystości. „Dla doskonałej konserwy czystości na męczeństwo ciała wydać potrzeba, które to postem, to umartwieniem, codziennie katować potrzeba” — pisał w swoim kazaniu, dając za przykład życie św. Jadwigi praktykującej wymyślne tortury ciała⁸.

Konieczne jest wreszcie wspomnieć, że w samym końcu XVII w. wydano w Poznaniu niewielki druk zawierający typowe dla ówczesnej literatury dewocyjnej rozważanie nad życiem i cnotami św. Jadwigi. Dziełko to podpisane zostało imieniem znanego jezuita czeskiego Jana Nadazy'ego (1614-1679). Przywołanie na pamięć wielkich czynów świętej miało być pomocne do kształtowania postawy duchowej ówczesnych. Autor wskazywał na konieczność wypracowywania cnoty miłosierdzia wobec ubogich, dalej pokory i posłuszeństwa. Czeski jezuita pisał też o szczególnej roli św. Jadwigi jako patronki spraw polskich. Druk poprzedza ciekawy miedzioryt przedstawiający św. Jadwigę trzymającą w prawym ręku kościół, a w lewym figurę Matki Boskiej z dzieciątkiem. Wydawnictwo dedykowane zostało ksieni trzebnickiej Krystynie Katarzynie Pawłowskiej, do której kierował wcześniejsze swoje kazanie wspomniany filipin S. Sanner. I znowu w Wielkopolsce niewielki druk propaguje kult św. Jadwigi, inspiracja zaś w jakimś stopniu wychodzić musiała od wymienionej K. Pawłowskiej, która wywodziła się ze szlachty wielkopolskiej i rezydując już na Śląsku, dbała o rozprzestrzenienie się kultu jadvizańskiego w rodzimej prowincji⁹.

Należy tu jeszcze dodać, że Nadazy pisał także o św. Jadwidze w innym popularnym w swoim czasie dziele zatytułowanym *Rok niebieski*. Były to typowe medytacje duchowe przeznaczone na poszczególne dni roku, a nawiązujące do hagiografii świętych patronów. Wydane kilkakrotnie w Polsce na przełomie XVII i XVIII wieku, przypominały o św. Jadwidze w dniu 15 października. Wydania łacińskie tej pracy ukazały się w Toruniu i Braniewie, a polskie tłumaczenie wydano trzykrotnie w Poznaniu w latach 1697, 1730-1731 i 1749. I tu wskazywano na ascetyczne życie świętej znamionowane „włosienicą, twardym łóżem” oraz postami. Podkreślano też wielki kult, jaki

d n i e w e k, Chelstowski Dionizy, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. I, Warszawa 1981, s. 299-301.

⁸ A. Ł ó d z i ń s k i, *Skarb i życie azardowe dla Boga albo kazanie na uroczystość św. Jadwigi*, Kalisz 1725, 2*, k. nłb 8. Zob. J. B a r, *Łódziński Józef Antoni*, [w:] *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 291.

⁹ J. N a d a z y, *Uwagi nad życiem Św. Jadwigi xiężny i patronki polskiej*, Poznań 1697, k. 12 (zob. informacje o Nadazym w: *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 15, Warszawa 1883, s. 388-389).

oddawała ta księżna polska wielu świętym, którzy wspomagać nas mają na łożu śmierci. Wskazano dodatkowo na szczególny cud związany ze świętą: „Po śmierci, palce twoje [oczywiście św. Jadwigi — BR] trzy u ręki lewej, którymiś w konaniu obraz przeczystej matki Bożej trzymała i po skonaniu bracieś go sobie nie dała, tak całe są znalezione, jakbyś dziś dopiero skołała”. Przykład ten przyczyniał się dodatkowo do propagandy kultu maryjnego¹⁰.

W polskiej literaturze dewocyjnej XVIII w. w szczególny sposób wyróżnia się jako hagiograf św. Jadwigi Ludwik Jerzy Miske (ok. 1692-1768), franciszkanin konwentualny rodem z Opola. Wykształcenie teologiczne i wychowanie duchowe otrzymał w polskich klasztorach franciszkańskich, potem też na terenie dawnej Rzeczypospolitej osiągnął wiele godności zakonnych. Na początku swej kariery w 1720 r. wykładał filozofię w Kaliszu, a później związał się na kilka lat z Warszawą. W latach 1731-1738 przebywał znowu na terenie Wielkopolski w Poznaniu. W końcu, po pobycie w Rzymie w 1745 r., osiągnął godność gwardiana konwentu poznańskiego. Tu też umarł. Ten hagiograf św. Jadwigi ściśle związany był z Wielkopolską. Jest on autorem kilkunastu dzieł teologicznych i okolicznościowych kazań. Najobszerniejszą jego pracą jest książka poświęcona właśnie św. Jadwidze. Tom ten *in quarto* liczy ponad 600 stron druku i wydano go w Krakowie w 1724 r. Dedykowany jest on wspomnianej już Benedykcie Mariannie Biernackiej, wywodzącej się ze szlachty wielkopolskiej ówczesnej ksieni klasztoru trzebnickiego. Była ona krewną dwóch żyjących współcześnie polskich franciszkanów konwentualnych: Józefa Biernackiego (ok. 1674-1738) i Kazimierza Biernackiego (1629-1725), którzy dosłużyli się ważnych funkcji w zakonie i zapisali się jako autorzy niewielkich dzieł, dali jednak pracy Miskego odpowiednie zakonne aprobacje¹¹.

Należy tu dodać, że Miske pisał o Biernackiej jako o „najroztropniejszej” przeoryszy, która „z ustawiczną pilnością, z dozorem pracowitym i z wielce hojnym nakładem dokazała nieśmiertelnej i wielkopomnej pamięci dzieła, to jest tak wspaniałego, porządnego i obszernego klasztoru trzebnickiego zaczętego jeszcze od Imci Pawłowskiej szczęśliwie ze wszystkim dokończenia”. W rezultacie powstał duży dom dla pielgrzymów „z należytymi porządkami i wygodami”, powiększono też sam kościół, wyposażono na nowo zakrystię, a do tego „ołtarze różnemi ochędostwami i wielorakiemi aparatami kościół przyozdobiła”¹².

¹⁰ I d e m, *Rok niebieski albo przewodnik do szczęśliwej wieczności...*, Poznań 1697 (nast. wydania 1730-1731 i 1749).

¹¹ L. M i s k e, *Zwierciadło przykładności, to jest świętobliwy żywot Wielebnej Służebnice Boskiej S. Jadwigi, przedtym polskiej i śląskiej księżnej, a teraz osobliwej patronki klasztoru trzebnickiego*, Kraków 1724. Por. J. B a r, *Biernacki Józef*, [w:] *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich...*, s. 54; W. M u r o w i e c, *Biernacki Kazimierz*, [w:] *tamże*, s. 54-55.

¹² L. M i s k e, *op. cit.*

O związkach śląsko-wielkopolskich w dziedzinie wymiany publikacji religijnych świadczy też wydany przez jezuitów druk specjalnie przygotowanej we Wrocławiu w połowie XVIII w. (1756 r.) instrukcji sztuki dobrego umierania¹³. Była to podręczna książeczka przeznaczona dla kapłanów z wszelkiego rodzaju informacjami duszpasterskimi potrzebnymi przy pracy z chorymi i umierającymi (wiele podobnych publikacji przygotowano w tym czasie w poszczególnych ośrodkach jezuickich). Już w roku następnym druk ten bez zmian ukazał się w drukarni jezuickiej w Kaliszu pod zupełnie innym tytułem, z zaznaczeniem jednak, że jest to przedruk wydania wrocławskiego i z przytoczeniem nawet tytułu pierwodruku¹⁴. Do tej pory nie zwrócono uwagi na identyczność treści tych druków. Nie uczynił tego nawet K. Estreicher, który informacje o obu wydawnictwach zamieścił w jednym tomie swej bibliografii ze względu na to, że jeden i drugi tytuł katalogowy jest pod tą samą literą alfabetu¹⁵. Znając obecnie stosunek obu wydań łatwo jest wyjaśnić, dlaczego w nowym wydaniu kaliskim (1759 r.) zaznaczono, że jest to trzecia edycja. Bibliografia Estreicherów opierając się na tym stwierdzeniu błędnie wskazuje, jakoby pierwsze i drugie wydanie ukazało się w Kaliszu w tym samym 1757 r. Kaliscy jezuici zaznaczyli w swoim druku z 1759 r. trzecie wydanie, licząc jako pierwsze edycję wrocławską. Zaznaczenie trzeciego z kolei wydania na karcie tytułowej robiło wydawnictwu dodatkową reklamę.

Na zakończenie wskażemy jeszcze na korzystanie z drukarni jezuitów wrocławskich przez polskich (wielkopolskich) wydawców. Otóż we Wrocławiu wydano w 1740 r. potężny tom kompendium geograficznego Władysława Łubieńskiego, który był wcześniej kanonikiem gnieźnieńskim. Było to wielkie przedsięwzięcie wydawnicze. Wielki tom *in folio* liczy ponad 650 stron druku i zawiera wiele map. Jest to pierwsze oryginalne polskie dzieło geograficzne obejmujące opis całego świata. Potem przez cały XVIII w. będzie bardzo popularną podręczną encyklopedią geograficzną¹⁶.

Życie religijne katolików śląskich i wielkopolskich prowadziło do nawiązywania stosunkowo ożywionych kontaktów pomiędzy obu dzielnicami. kontakty takie rozwijały się także w przygotowaniu i kolportowaniu książek.

¹³ Przygotowanie na dobrą śmierć z wielu godnych książek wybrane i do druku podane cum facultatem superiorum..., Wrocław 1756.

¹⁴ Święta przysługa starających się o zbawienie dusz ludzkich kapłanów tak naturalną jako i też gwałtowną ze świata schodzących niegdyś śmiercią, Kalisz 1757.

¹⁵ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, Kraków 1913, t. 25, s. 366 i 383.

¹⁶ W. Łubieński, *Świat we wszystkich swoich częściach...*, Wrocław 1740. Por. E. Rostworowski, *Łubieński Władysław*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XVIII, Wrocław 1973, s. 505-511.

Bogdan Rok

**AUS DER GESCHICHTE DER RELIGIONSBINDUNG
VON SCHLESIEŃ UND GROSSPOLEN IN DER
FRÜHNEUZEIT – VERBREITEN DER RELIGIÖSEN
DRUCKE AUF DEM GRENZGEBIET**

Der Autor hob die Verbindungen Schlesiens und Großpolens im Bereich des katholisch-religiösen Lebens hervor. Als Hauptidee dieser Bindung nahm er das Verbreiten von dem Kultus der heiligen Hedwig, der Frau von Henryk Brodaty (Heinrich dem Bärtigen), der Fürstin von Schlesien und Polen an. Dieser Kultus entwickelte sich schon seit Ende des 13. Jahrhunderts und wurde in 17.-18. Jahrhundert besonders belebt. Er stellt fest, daß es damals neben anderen Faktoren für die Verbreitung von Marienkult günstig war. Er näherte uns die Gestalten solcher Hagiographen von der heiligen Hedwig wie: der Philippiner Stanisław Sauner (gest. 1695), Paulinermönch – Dionizy A. Chełstowski (gest. 1719), Franziskaner – Józef A. Łodziński (gest. gegen 1738) wie auch sein Mönchbruder – Ludwig J. Miske (gest. 1768). Sehr wichtige Zentren des Herausgebens und Verbreitens ihrer Werke waren neben Wrocław (Breslau) besonders Leszno (Lissa), Kalisz (Kalisch) und Poznań (Posen).

Tomasz Jaworski

KONTAKTY BRACI CZESKICH I KALWINÓW NA DOLNYM ŚLĄSKU W XVI I XVII WIEKU

Wstęp

Problem współpracy braci czeskich i kalwinów był już podejmowany w historiografii, ale badany był on przede wszystkim na terenie Polski i Litwy¹. Analizy te nie objęły jednak obszarów Prus Książęcych² i Śląska³. W prezentowanej analizie chciałbym zwrócić uwagę na pewne przejawy i uwarunkowania kontaktów braci czeskich i kalwinów na Dolnym Śląsku.

Podstawą mojej pracy jest teza o znaczącej roli kontaktów pomiędzy braćmi czeskimi a kalwinami w ożywieniu życia intelektualnego na Dolnym Śląsku w XVI i XVII wieku. Wprawdzie współpraca ta nie zaowocowała umocnieniem wspomnianych wyznań, ale pobudziła życie naukowe i kulturalne na tym terenie.

Kalwinizm na Śląsku pojawił się już w 1555 r. Wyznawała go we Wrocławiu wąska grupa osób, których przywódcą duchowym był znany lekarz Crato von Crafftheim⁴. Wynikało to z wielu przyczyn; najpoważniejsze z nich należy widzieć w ugodowym charakterze śląskiego luteranizmu, znajdującego się pod wpływem doktryny Filipa Melanchtona. Głoszone przez niego kompromisowe stanowisko wobec Tradycji oraz odrzucenie ortodoksyjnego fanatyzmu luteranckiego było bliższe społeczeństwu śląskiemu⁵. Kalwinizm i

¹ H. Gmiterek, *Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI - połowa XVII w.*, Lublin 1987, i d e m, *Wymiana duchownych i nauczycieli pomiędzy kościołami braci czeskich i kalwińskimi*, „Rocznik Lubelski” 1980/81, XXIII/XXIV; i d e m, *Prowincja czy konfesja? Przyczynek do sprawy ujednolicenia obrządku w zborach kalwińskich i braci czeskich w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1984, XXIX.

² A. S e r a p h i n, *Zur Geschichte der Aufnahme der böhmischen Brüder in Preussen*, „Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte” 1909, XVIII; J. Ś l i z i ń s k i, *Śladami braci czeskich w Wielkopolsce, Warmii i na Mazurach*, „Pamiętnik Literacki” 1954, XLV z. 2.

³ J. Ś l i z i ń s k i, *Śladami Braci Czeskich na Śląsku i w Małopolsce*, „Przegląd Historyczny” 1954, XLVIII, z. 2.

⁴ B. T u r o ń, *Początki reformacji we Wrocławiu*, „Rocznik Lubuski” 1986, XIV, s. 48.

⁵ J. H a r a s i m o w i c z, *Reformacja luterancka na Śląsku. Ideologia. Liturgia. Sztuka*, „Rocznik Lubuski” 1986, XIV, s. 11-13.

cesarski katolicyzm postrzegane były jako obce i nie przystające do oblicza ideowego Ślązaków.

Sytuacja ta zmieniała się na początku XVII wieku. Na ewolucję stosunku do kalwinizmu miała wpływ ekspansja katolicyzmu cesarskiego, która spowodowała zagrożenie wolności religijnej i państwowej. Te dążenia znalazły głównego oponenta w kręgach części feudałów i patrycjatu miast⁶. Drugą przyczyną upowszechnienia się kalwinizmu były zawarte w nim załączki myśli burżuazyjno-liberalnej, której zwolennikami były wymienione środowiska.

Do kalwinizmu przystąpiło nie tylko wielu książąt śląskich, ale także i niektórzy wybitniejsi twórcy, a inni pozostali w kręgu jego oddziaływania. W 1611 r. na kalwinizm przeszedł książę Jan Chrystian brzeski, a w 1614 r. Jerzy Rudolf legnicki. Wcześniej jeszcze w obozie kalwińskim znaleźli się margrabia Jan Jerzy von Brandenburg-Ansbach z Karniowa i możny ród Schönaichów, którzy nawet później stworzyli słynne gimnazjum w Bytomiu Odrzańskim, by upowszechnić ideologię kalwinizmu⁷.

Dodać tu trzeba, że poważne znaczenie w upowszechnianiu kalwinizmu na Śląsku miały ośrodki zagraniczne. Szczególnie silnie oddziaływał kalwinizm poprzez uniwersytety holenderskie, o które otarł się w XVII w. niemal każdy wybitniejszy Ślązak⁸. W rezultacie, jak to już podkreślono, pojawiły się możliwości stworzenia własnych centrów kultury kalwińskiej na Śląsku.

Wzajemne stosunki katolików i protestantów w ramach jednej społeczności miejskiej układały się różnie. Zmęczone długotrwałym zagrożeniem ze strony obcych wojsk społeczeństwo śląskie demonstrowało niekiedy solidarność i znaczną wzajemną tolerancję. W ostatniej fazie wojny trzydziestoletniej odnotować możemy nawet wypadki wspólnego użytkowania przez katolików i protestantów kościołów parafialnych, np. we Lwówku, Jeleniej Górze i Bolkowie⁹.

Pierwsze kontakty

Znacznie więcej przyczyn złożyło się na zawiązanie się różnych wątków współpracy między kalwinami i braćmi czeskimi. Można je podzielić na

⁶ J. Gierowski, *Spółeczeństwo polskie na Śląsku i jego walka o język i kulturę polską w XVI i XVII w.*, [w:] *Szkice z dziejów Śląska*, red. E. Maleczyńska, Warszawa 1953, s. 241.

⁷ H. Barycz (*Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1979, s. 236) pisze: „Mimo przyjęcia kierunku luterńskiego szkoła bytomska uchodziła w oczach obcych obserwatorów za kalwińską”.

⁸ H. Schöffler, *Deutscher Osten im Deutschen Geist*, Frankfurt am Main 1940, s. 69.

⁹ W okresie budowy przez protestantów kościoła pokoju w Jaworze katolicka rada miejska potrafiła zdobyć się na gest darowania części materiałów budowlanych. Zob. J. Heuber, *Die evangelische Friedenskirche in Jauer genannt zum heiligen Geist. Festschrift zur des 250-jährigen Bestehens der Kirche, Jauer 1906*, s. 53, przyp. 3; P. Bańś, *Studia nad śląską architekturą protestancką 2 połowy XVII wieku*, „Roczniki Sztuki Śląskiej” t. 10, s. 49.

pośrednie i bezpośrednie. Do pierwszej grupy należy zaliczyć wspólnotę kulturową i etniczną Ślązaków i Czechów oraz tradycję husycką na Śląsku, która miała — jak sądzę — znaczny wpływ na specyficzny charakter tutejszego luteranizmu. Nie jest też sprawą przypadku, że właśnie w tych ośrodkach na Śląsku (Wrocław, Brzeg, Legnica), które wcześniej cieszyły się znacznymi swobodami gospodarczymi i politycznymi, szybko umocniła się reformacja, a później pojawił się kalwinizm¹⁰. W tych też ośrodkach odnajdujemy ślady współpracy kalwinów z braćmi czeskimi.

Nie ma tu miejsca na przedstawienie wszystkich bezpośrednich przyczyn pojawienia się na Śląsku braci czeskich i ich współpracy z kalwinami, ale kilka trzeba podkreślić. Najważniejszą z nich było bezpośrednie sąsiedztwo Czech i Śląska. Istotnym też czynnikiem były próby ograniczenia napływu Czechów do Saksonii¹¹, a wreszcie niezwykle ważnym uwarunkowaniem tej współpracy była solidarna obrona przed kontrreformacyjnymi poczynaniami cesarskiego katolicyzmu.

Nie jest zatem sprawą przypadku, że jeszcze przed pierwszą emigracją z Czech w XVI wieku utrzymywali bracia kontakty z różnymi osobistościami na Śląsku. Celem tych penetracji było ustalenie możliwości uzyskania ewentualnej pomocy w czasie przemarszu braci czeskich przez Śląsk, a w mniejszym stopniu chodziło o znalezienie schronienia na dłuższy pobyt. W 1540 r. brat Michalec odwiedził we Wrocławiu znanego reformatora dra Jana Hessa, który zapewniał, że — zgodnie z jego rozumieniem ewangelickiej filantropii — na opiekę będzie mógł liczyć ten z przybyłych braci czeskich, który przyniesie zaświadczenie, iż nie jest zdolny do pracy¹².

Zaznaczyć tu trzeba, że pierwsze wędrówki braci czeskich przez Dolny Śląsk miały już miejsce w 1504 r., kiedy to członkowie sekty „jamników” udali się do Polski, skąd jednak wkrótce zostali wygnani. Nie zahamowało to napływu członków Jednoty na teren Polski. W kilkanaście lat później dowiadujemy się o następnej grupie braci, którzy uchodząc z Czech przed prześladowaniami przybyli w 1516 r. do Leszna¹³.

Dużo większa emigracja braci czeskich nastąpiła po wojnie szmalkaldzkiej, zwycięski Ferdynand I postanowił rozprawić się z braćmi czeskimi, którzy utrzymywali ścisłe kontakty z wrogami króla, niemieckim ewangelikami¹⁴. W krótkim czasie władca wydał trzy dekrety: 5 października 1547r.,

¹⁰ J. Harasimowicz, *op. cit.*, s. 14-19.

¹¹ Początkowo myślano o przeniesieniu się do Prus Książęcych, gdzie książę Albrecht rozwijał politykę kolonizacyjną i obiecywał udzielenie azylu ludziom prześladowanym za wiarę. Droga do Prus musiała prowadzić przez Śląsk i Wielkopolskę. Zob. J. Śliziński, *Z działalności literackiej braci czeskich w Polsce (XVI-XVII w.)*, Wrocław-Warszawa 1959, s. 27, J. Dworzaczkowa, *Bracia czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 19.

¹² J. Śliziński, *Śladami Braci Czeskich na Śląsku...*, s. 289.

¹³ *Ibidem*, *Z działalności literackiej...*, s. 21.

¹⁴ *Ibidem*, s. 19-21, J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 18-19.

zabraniający braciom czeskim wszelkiej działalności, 20 stycznia 1548 r., nakazujący wydanie w ręce arcyksięcia kaznodziejów, przywódców i nauczycieli i na początku maja 1548 r., stawiający ultimatum, które pod groźbą śmierci i utraty majątku wzywało członków Jednoty do przejścia na katolicyzm lub w ciągu sześciu tygodni opuszczenia wraz z rodzinami ziemi królewskiej.

Już 15 maja 1548 roku ruszyła z miasta Litomyśla pierwsza grupa emigrantów, która liczyła około 150 osób. Koło Rychnova dołączyli do nich bracia z Bydżowa oraz Chmulca i razem udali się na przeszło sześćdziesięciu wozach w pokażnej już liczbie ok. pięciuset osób w dalszą podróż. Bracia z terenów nie należących do króla (których — jak wiadomo — dekret nie objął) oraz utrakwiści towarzyszyli uchodźcom przez pewien czas. Niektórzy panowie czescy, jak np. Mikołaj Absolon i Wilhelm Trčka, zapewnili im ochronę wojska, gdyż góry i lasy pograniczne pełne były różnego rodzaju rabusiów i złodziei¹⁵. Bez specjalnych kłopotów emigranci dotarli do Dusznik, a dalej droga ich prowadziła przez Kłodzko i Wrocław do Poznania.

Kilka dni później wyruszyli bracia z Turnowa i Brandýsa, w liczbie około trzystu osób, obierając sobie drogę na Bolesławiec. Wszędzie przyjmowano ich bardzo serdecznie, podobnie jak i poprzednią grupę, a kiedy dotarli do Bolesławca

[...] wyszedł im na spotkanie wielki zastęp ludzi z płaczem ich witając jeden przez drugiego na nocleg ich do siebie zapraszali, kobiety mieszcзки zabierały matkom niemowlęta z ramion i do domów swych niosły. Do domu przyniosłszy, same je przewijały, kąpiel szykowały, myły i, co trzeba, przy nich robiły. Matkom nie dały ich nawet dotknąć mówiąc: ponieważ za wiarę was wygnano, kto wie, czy i nas to nie spotka. W tym mieście byli przeważnie luteranie, ale nie zniemczeni, i po serbsku mówić umieli¹⁶.

W tym miejscu należy podkreślić, że wybór drogi i jej celu w jednym i drugim przypadku podyktowany był jeszcze jednym uwarunkowaniem, a mianowicie względami etnicznymi. Decyzja o przemarszu przez okolice Kłodzka, zamieszkałe przez ludność słowiańską (śląską i czeską), a także doliną rzeki Bóbr, w której żyło jeszcze wielu Serbołużyczan, dobitnie o tym świadczy¹⁷.

Prawdopodobnie nikt z tej pierwszej emigracji nie zatrzymał się na dłuższy czas we Wrocławiu, choć takie przypadki miały miejsce w innych miastach Śląska, jak choćby w Kłodzku, gdzie pozostało kilka osób¹⁸. Dlaczego właśnie tam niektórzy z braci czeskich znaleźli swoją przystań? O

¹⁵ J. Śliżiński, *Z dziejów pobytu braci czeskich w Polsce*, „Przegląd Zachodni” 1954, X, nr 5/6, s. 50.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, *Śladami Braci Czeskich na Śląsku...*, s. 289; G. Loesch, *Die böhmische Exulanten in Sachsen*, Leipzig 1923, s. 14 i n.; E. Winter, *Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. u. 18. Jahrhundert*, Berlin 1955, s. 12 i n.; K. Sellner (*Lužice a česká emigrace*, Mlada Boleslav 1935, s. 5 i 26) zwraca uwagę na wspólnotę językową i etniczną Łużyczan i Czechów, co było czynnikiem sprzyjającym emigracji tych ostatnich na Łużycę.

¹⁸ F. Hrejsa, *Sborové Jednoty bratrské w cizině*, „Reformační Sborník” 1939, VII, s. 72.

motywacjach etnicznych tych decyzji już wspomniałem, ale ważniejsza była — jak przypuszczam — bliskość geograficzna, która pozwalała żywić nadzieję, iż możliwy będzie szybki powrót w rodzinne strony.

We Wrocławiu braci czeskich spotykamy dopiero pod koniec XVI wieku. Mam tu na myśli studiujących w stolicy Śląska Macieja Rybińskiego i następnie Jana Turnowskiego¹⁹. Ten ostatni najpierw studiował w Głogowie, a dopiero później przeniósł się do Wrocławia. Paweł Malisa, *poeta laureus*, humanista niemiecki, autor wierszy nowołacińskich, we Wrocławiu ozdobił wieńcem poetyckim Jana Turnowskiego; obaj odbyli też dalsze studia w uniwersytetach zagranicznych.

Okres ożywionego współdziałania intelektualnego

Na stałe osiedli we Wrocławiu dopiero przedstawiciele drugiej pobiałogórskiej emigracji. Wśród nich warto wymienić Karola z Žerotina, który pozostawił wspaniałą bibliotekę²⁰ oraz Vavřinca Justina, seniora i Pawła Hronovského, konseniora morawskiego.

Właśnie druga emigracja czeska miała najbardziej rozbudowane kontakty na Śląsku, głównie z tamtejszymi kalwinami. Wynikało to z wielu przyczyn. Wśród najważniejszych można wymienić zaostrzenie się rywalizacji religijnej między katolikami a innowiercami, która nasiliła się w okresie wojny trzydziestoletniej na Śląsku oraz „potopu” szwedzkiego w Polsce.

Wprawdzie bezpośrednią przyczyną drugiej emigracji braci czeskich stał się rozkaz cesarski z 13 czerwca 1627 r., który w terminie półrocznym nakażywał przyjąć katolicyzm, ale — podobnie jak to było w poprzednim stuleciu — bracia czescy już znacznie wcześniej zaczęli odczuwać prześladowania religijne. Niektórzy — jeżeli to było możliwe — szybko opuszczali Czechy. Migracja odbywała się przede wszystkim w trzech kierunkach: na Bolesławiec, na Liberec i na Żytawę²¹. Pierwsza emigracja skierowała się do południowych miast Saksonii: Freiburga, Drezna, Altenburgu, Zwickau, Schneebergu, Oelsnitz, Trogau, Pirny i Żytawy. Część udała się również na Śląsk. Młodzi podążyli do Nysy, gdzie Jan Jerzy, margrabia karniowski, gromadził wojska do walki z cesarzem. Inni, a przede wszystkim duchowni, powędrowali dalej na Śląsk do Bytomia Odrzańskiego, Oławy, Brzegu i Wrocławia.

Drugi etap rozpoczął się tak naprawdę już w 1624 r., kiedy doszło do zwycięstwa sił katolickich i nasilenia działań kontrreformacyjnych. Najłatwiej i najszybciej można było usunąć z Czech braci czeskich, bo było ich tam tylko 16 tys., czyli 1% wszystkich mieszkańców, a na Morawach 24 tys., czyli 3%

¹⁹ J. Śli zi ń s k i, *Śladami Braci Czeskich na Śląsku...*, s. 289.

²⁰ *Ibidem*; o bibliotece szerzej zob. T. T o b o l k a, *Žerotinská knihovna*, Praha 1926.

²¹ G. L o e s c h e, *op. cit.*, s. 109; E. W i n t e r, *op. cit.*, s. 23.

ogółu ludności²². Bracia czescy zamierzali obrać wówczas następujące kierunki migracji: z Czech do Polski, z Moraw do Śląska, a zwłaszcza do Słowacji, by w przyszłości można było szybko powrócić (w co jeszcze wierzano) do wyzwolonej ojczyzny. W praktyce emigracja ta przybrała inny obrót, bo większość Czechów skierowała się do ziem saskich, zwłaszcza do Łużyc, a ze Wschodnich Czech do Węgier (Słowacja, Siedmiogród) oraz do śląskiego Brzegu. We wszystkich tych państwach czy miejscowościach istniały wolności religijne.

Zbyt duży napływ Czechów do Dreżna spowodował, że rada miejska postanowiła ograniczyć przyjmowanie nowych obywateli. Przymuszeni do opuszczenia swoich domów, chronili się zatem w różnych kryjówkach leśnych, głównie we włościach Karola Bukowskiego we Wschodnich Czechach, u źródeł Łaby.

Ograniczenia emigracyjne w Saksonii spowodowały, iż już od 1625 r. toczyły się rozmowy między Janem Amosem Komenským a Rafałem Leszczyńskim w sprawie osiedlenia się emigrantów w jego dobrach. Pamiętać należy, że jeszcze wówczas, a nawet i później, Czesi wierzyli, iż emigracja ma chwilowy charakter, nie należy się zatem rozpraszać²³. Wybór Leszna nie był przypadkowy, podobnie jak i innych miejscowości, istniały tam bowiem wieloletnie, bo sięgające roku 1548, tradycje związków religijnych. Leszczyńscy, Ostrorogowie i inni byli współwyznawcami braci czeskich. Z tego względu osiedlano się w miejscowościach, gdzie istniały gminy jeszcze z czasów pierwszej emigracji, czyli w Ostrorogu, Kobylinie i innych, a także we Włodawie i Branowie (Małopolska).

Trudno precyzyjnie określić, ilu braci czeskich przybyło do Wielkopolski. Mnie najbardziej przekonuje liczba 4 tys., którą zaproponował już Tadeusz Grabowski²⁴, bo dane, jakimi dysponuję, wyraźnie taką liczbę potwierdzają. Najwięcej emigrantów, bo ok. 1000 z ogólnej liczby 1700, osiadło w dobrach Leszczyńskich, a przede wszystkim w Lesznie. W Skokach osiadło przeszło 120 rodzin, czyli co najmniej pięćset-osiemset osób, a może i więcej, bo ludność tego miasteczka wzrosła do 6000 w pierwszej połowie XVII w. Pozostali rozlokowali się w Ostrorogu, Kobylinie, Łobżeniczy i innych miejscowościach. Wiadomo również, że wśród uchodźców była też spora liczba chłopów²⁵, którzy zamieszkali we wsiach sąsiadujących z wymienionymi miejscowościami.

²² F. H r e j s a, *Čeští exulanti od 16. stol., zvláště na Žitavsku*, [w:], *Žitavsko v českých dějinách*, red. A. Frinta i H. Rokyta, Praha 1947, s. 109.

²³ J. Ś l i z i ń s k i, *Z działalności literackiej...*, s. 113. Stąd głównym ich zadaniem było przygotowanie kadr dydaktycznych dla szkolnictwa w odzyskanym państwie.

²⁴ T. G r a b o w s k i, *Literatura braci czeskich w Polsce XVII w.*, „Pamiętnik Literacki” 1938, 35, z. 1-4, s. 40.

²⁵ Ł. K u r d y b a c h a, *Działalność Jana Amosa Komeńskiego w Polsce*, Warszawa 1957, s. 14; M. G r y c z, *Miasta od XVI do XVIII wieku*, [w:] *Ziemia Leszczyńska*, red. J. Deresiewicz, Poznań 1966, s. 99; J. Ś l i z i ń s k i, *Z działalności literackiej...*, s. 108.

Pierwsza grupa dotarła do Leszna już 8 lutego 1628 r., a wśród nich również J. A. Komenský. Druga grupa przybyła 7 marca, a 13 kwietnia przyjechali na 24 wozach pozostali emigranci. Do Leszna sprowadzono również bogatą bibliotekę i cenne archiwum, a także drukarnię²⁶. Powstały w ten sposób dogodne warunki rozwinęcia szerokiej działalności kulturalnej. Wykorzystano je znakomicie, co przyczyniło się powstania wspaniałych dzieł i rozślawienia Leszna w Europie.

Obok Leszna najlepiej układała się współpraca braci czeskich i kalwinów w Bytomiu Odrzańskim, tam bowiem uczyło się wielu członków Jednoty. Wybór bytomskiej szkoły na miejsce nauki wielu synów braci czeskich wynikał z wysokiego poziomu nauczania oraz jej kalwińskiego charakteru²⁷. Wielu nauczycieli nie ukrywało swych dążeń religijnych, których celem była współpraca różnych wyznań. Dowodzi tego droga życiowa Jerzego Vechnera, profesora pobożności, wychowanka Uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą, późniejszego uczestnika słynnego *colloquium charitativum* w Toruniu²⁸. W Bytomiu nie przebywał długo, nie przyjął też propozycji objęcia katedry w swojej macierzystej uczelni (Frankfurcie), przeszedł bowiem do Brzegu, gdzie rozwinął działalność jako superintendent i nadworny kaznodzieja księcia brzeskiego Jana Krystiana oraz rektor tamtejszego gimnazjum.

Najbardziej znanym uczniem gimnazjum bytomskiego był Andrzej Węgierski²⁹. Początki edukacji odebrał w szkółce braci czeskich w Ostrorogu, następnie posłany został do szkoły bytomskiej w Śląsku, a stamtąd do gimnazjum toruńskiego (1609 r.). Wybrany na synodzie w roku 1611 diakonem, udał się na dwór Rafała Leszczyńskiego.

Śladami Andrzeja podążył jego młodszy brat Jan Węgierski, który urodził się w 1591 r. w Ostrorogu³⁰. Tam też odebrał pierwsze nauki, a później kształcił się w szkole bytomskiej (1604 r.) i w gimnazjum toruńskim (1610 r.). Poświęciwszy się stanowi duchownemu, posłany został przez seniorów na nauczyciela do szkoły łobżenickiej. Wybrany na plebana do zboru polskiego braci czeskich w Poznaniu, osiadł w roku 1617 w Ostrorogu, skąd w każdą niedzielę przyjeżdżał do Poznania odprawiać nabożeństwa.

²⁶ J. Śli zi ń s k i, *Śladami Braci Czeskich w Wielkopolsce...*, s. 552-556; J. Ł u k a s z e w i c z, *O kościołach Braci Czeskich w dawnej Wielkopolsce*, Poznań 1835, s. 345.

²⁷ Trzeba tu zaznaczyć, iż nie tylko Bytom cieszył się dużą popularnością wśród alumnów bratskich, wyjeżdżali oni też do gimnazjów w Zgorzelcu, Wrocławiu, Koźuchowie i Głogowie. Zob. J. D w o r z a c z k o w a, *op. cit.*, s. 74.

²⁸ H. B a r y c z, *op. cit.*, s. 237. Oprócz J. Vechnera w *colloquium* w Toruniu uczestniczyli: Jan Bytner, Jan Felin, Jerzy Gleinig i Benjamin Ursin. Bracia czescy chcieli wykorzystać *colloquium* do nawiązania bliższych kontaktów z luteranami wielkopolskimi. Por. J. D w o r z a c z k o w a, *op. cit.*, s. 125.

²⁹ J. Ł u k a s z e w i c z, *op. cit.*, s. 305-306.

³⁰ *Ibidem*, s. 339.

Znanym absolwentem szkoły był Dawid Ursyn, który urodził się w Lesznie 9 stycznia 1588 roku³¹. Nauki odbył w szkole leszczyńskiej, a później w szkole bytomskiej na Śląsku. Zostawszy ministrem, pełnił obowiązki duchowne przy kościołach braci czeskich w Gołanicach i w Lesznie, gdzie zarazem był nauczycielem w gimnazjum, oraz w Lasocicach, gdzie został konseniorom zborów wielkopolskich.

Trochę inną drogą życiową Pawła Orlicza, syn Samuela, konseniora, urodzonego w Wyszynie w 1599 roku³², ten bowiem początkowe nauki odbierał właśnie w Bytomiu, a dopiero potem przeniósł się do akademii frankfurckiej. Powróciwszy do kraju sprawował najpierw obowiązki duchowne w Kwilczu; w roku 1629 powołany został na ministra zboru polskiego swego wyznania w Toruniu.

Również Maciej Ambroski (Ambroscius), który urodził się Ostrorogu z rodziców katolickich, chodził do szkoły w Bytomiu, a potem przeniósł się do Torunia³³. Zostawszy na synodzie leszczyńskim 2 maja 1632 roku ministrem, sprawował obowiązki duchowne przy zborach w Żychlinie i w Parcicach. Wydał w Bytomiu w 1622 r. wykład psalmu 15 w języku hebrajskim dedykowany Turowskiemu oraz Tomaszowi i Janowi Węgierskim.

Podobną drogę przebył Marcin Gertich, który urodził się w Lasocicach 1591 r., synowiec Marcina Gracyana Gerticha, seniora zborów wielkopolskich. Początki nauk odebrał również w szkole bytomskiej na Śląsku w czasie rektoratu Adama Lizygiusza (Liszkusa); potem kształcił się w gimnazjum toruńskim pod rektorem Janem Turnowskim, doktorem teologii, który był później seniorem zborów wielkopolskich. Gdy Leszno podczas wojny szwedzkiej za Jana Kazimierza zostało spalone, schronił się na Śląsku. Zmarł 10 grudnia 1658 r., w Orsku pod Ścinawą³⁴.

Wielką chlubą nadodrzańskiej uczelni był Jan Rybiński³⁵, syn Macieja, seniora. Chodził do szkół w Lesznie, Bytomiu i Toruniu; potem udał się na koszt Jednoty do Heidelbergu. Następnie odbył podróż po Holandii, Francji i Anglii i w roku 1623 wrócił do ojczyzny, gdzie został w roku 1625 ministrem, a także objął urząd rektora szkoły leszczyńskiej, pełniąc równocześnie obowiązki plebana przy zborze polskim. Po odebraniu przez katolików kościoła w Ostrorogu znalazł Rybiński przytułek u Radziwiłłów w Obrzycku, gdzie umarł 13 września 1638 r. Był to główny współpracownik J. A. Komenskyego.

³¹ *Ibidem*, s. 385.

³² *Ibidem*, s. 300-301.

³³ *Ibidem*, s. 335.

³⁴ W Orsku znajdowały się posiadłości rodziny Kanitzów, jeszcze jednego rodu kalwińskiego na Dolnym Śląsku, który dał schronienie wielu braciom czeskim w czasie „potopu” szwedzkiego.

³⁵ J. Łukasiewicz, *op. cit.*, s. 375-376; J. Śliński, *Z działalności literackiej...*, s. 96-98.

Mikołaj Gertich nie studiował w Bytomiu, ale związany był z księciem legnickim Chrystianem, którego wielokrotnie odwiedzał³⁶. Urodził się 17 grudnia 1624 r. w Lasocicach, z ojca Jana Gerticha. Stryj, Marcin Gertich, oddał go w roku 1636 do gimnazjum leszczyńskiego, w którym słuchał nauk J. A. Komenskyego i Jana Dekana. Należał do dwunastu alumnów Jednoty, którzy byli przygotowywani do stanu duchownego. W roku 1647 na synodzie w Lesznie wybrany został ministrem i pełnił do roku 1656 obowiązki duchowne przy zborach polskim i niemieckim w Lesznie. W tym też roku uszedł z wieloma innymi współwyznawcami na Śląsk. Powróciwszy został najpierw konseniorem (1661), a 2 listopada 1662 r. na synodzie odbytym w Mielęcinie wybrano go seniorem zborów wielkopolskich. Umarł w Legnicy 24 maja 1671 r.

Tu warto dodać, że książę legnicki za życia swojego ojca przebywał w Polsce³⁷. Wychowywał się na dworze Radziwiłłowskim w Birżach razem z Bogusławem Radziwiłłem. Świetnie opanował język polski i do końca życia pozostał wiernym sympatykiem Polski. Serdeczna przyjaźń łączyła go z Michałem Korybutem Wiśniowieckim, na zamku brzeskim gościł Jana Kazimierza, a w czasie bezkrólewia zamierzał ubiegać się o tron polski, choć jako kalwin nie miał najmniejszych szans na osiągnięcie korony i pewno dlatego ostatecznie nie zgłosił swojej kandydatury³⁸ (sam oczywiście nie zamierzał wyrzec się swojej religii). Wielokrotnie udzielał pomocy, schronienia i wsparcia braciom czeskim.

Podobną postawę reprezentowali Schönaichowie, a przede wszystkim Jerzy, którego siedziba znajdowała się pobliskim Karolacie (Siedlisku, ok. 5 km od Bytomia)³⁹. Właśnie w ich dobrach czynni byli kapłani Jednoty, m. in. wspomniany Marcin Gratianus Gertichius. Tu zmarł w roku 1637 Mikołaj Wolfgang, Czech i duchowny Jednoty, który będąc jeszcze młodym jahnem, służył seniorom jako poseł do Czech. Do posiadłości Schönaichów należały również Lipiany (pow. Koźuchów; ok. 12 km na północny wschód od Nowej Soli) i tam przy zborze ewangelicko-reformowanym działali w wieku XVII duchowni Jednoty. W Lipianach zmarł w roku 1646 Adam Lizygiusz (Liszkius), którego spotkaliśmy poprzednio w Bytomiu. Z kapłanów, członków

³⁶J. Śliżiński, *Z działalności literackiej...*, passim; J. Łukasiewicz, *op. cit.*, s. 378.

³⁷Z. Boraś, *Książęta Piastowscy Śląska*, Katowice 1978, s. 421.

³⁸*Ibidem*; autor pisze: „Książę Chrystian choć z a g o r z a ł y k a l w i n [pokreślenie moje, T. J.] jak najbardziej wrogi kontrreformacji, lgnął wyraźnie do Polski i Polaków, z którymi zetknął się bliżej w czasie przebywania wraz z ojcem na wygnaniu w Prusach Wschodnich”. Trudno się zgodzić z określeniem „zagorzały kalwin”; szczególnie razi to po 1620 r., kiedy pozycja kalwinizmu na Śląsku wyraźnie osłabła, a jego zwolennicy walczyli o unię z luteranami, a później już tylko o zakończenie walk religijnych i o tolerancję. Por. J. Gierowski, *Kultura umysłowa i artystyczna [w:] Historia Śląska*, t. I do roku 1763, red. K. Małeczyński, cz. III od końca XVI w. do r. 1763, Wrocław-Kraków 1963, s. 552-553.

³⁹F. Hrejsa, *Sborove Jednoty...*, s. 71.

Jednoty, którzy pracowali w tej miejscowości, wymienić wypada jeszcze Kaspra Gertichiusa, który prowadził ten zbor przed rokiem 1654. Kościół lipiński, fundacji Jerzego Schönaicha, został około roku 1654 na rozkaz cesarski odebrany ewangelikom⁴⁰

Śląska pomoc w czasie „potopu”

„Potop” szwedzki spowodował następną falę napływu na Śląsk braci czeskich, którzy w tym czasie napływali już nie z południa, ale z północy — z Wielkopolski. Jednym z takich tułaczy był Jan Makowski⁴¹, który zostawszy ministrem 18 czerwca 1649 r., przejął 14 lutego 1652 r. plebanię jędrzychowską po Janie Arnoldzie. W czasie wojny szwedzkiej za Jana Kazimierza tułał się po Śląsku, gdzie w Orsku na „powietrze morowe” zmarła mu żona. Po wojnie szwedzkiej przeniósł się 14 grudnia 1659 roku do Skoków i tam 2 kwietnia 1663 r. życia dokonał.

Inni uciekali jeszcze dalej, ale i tam nie mogli znaleźć spokojnej przystani. Taki los spotkał Jana Chodowieckiego, który został 26 marca 1645 r. pasterzem zboru skockiego (gdzie pracował przez lat jedenaście). W roku 1656 uciekł przed wojskiem Czarnieckiego do Drezna, gdzie zmarł 8 września tegoż roku podczas epidemii, w 43 roku życia⁴².

Po śmierci Jana Rybińskiego seniorem braci czeskich w Wielkopolsce został Jan Bythner⁴³. W tej godności znajdował się na rozmowie przyjacielskiej w Toruniu, wybrany prezesem teologów braci czeskich i połączonych z nimi teologów wyznania helweckiego. Wojna szwedzka za Jana Kazimierza zastała go w Karninie. Gdy Polacy wyparli Szwedów z Wielkopolski, spalono kościół braci czeskich w Karninie i dom Bythnera obrabowano, a on sam musiał schronić się na Śląsku (1656 r.), gdzie pozostawał do 1660 r. Następnie powrócił do Wielkopolski i osiadł najpierw w Kurcewie, później (1664) r. w Skokach, skąd w trzy lata później musiał uchodzić do Leszna z powodu kondemnaty, którą na niego nałożył pleban katolicki w Pobiedziskach. Umarł w Lesznie 2 lutego 1675 r. dotknięty apopleksją po odprawionych niesporach. Żyjąc w krytycznych dla dysydentów polskich czasach, jeździł od zboru do zboru i utwierdzał swoich współwyznawców w wierze.

⁴⁰ Wcześniej dopelnili się losy gimnazjum bytomskiego, które zostało zamknięte (28 XI 1628 r. ostatni konwent profesorów), natomiast miasto Bytom uległo przymusowej rekato-
licyzacji (1627), a Jan Schönaich (1624) ukarany został karą pieniężną 54 444 talarów i
konfiskatą dóbr (1632); udał się na emigrację do Leszna, dzieląc w ten sposób los tych, którym
przez wiele lat pomagał. Por. H. B a r y c z, *op. cit.*, s. 238-239.

⁴¹ J. Ł u k a s z e w i c z, *op. cit.*, s. 290-291.

⁴² *Ibidem*, s. 347.

⁴³ *Ibidem*, s. 377.

W 1649 r. seniorzy braci czeskich wystali na koszt Jednoty Adama Samuela Hartmanna na uniwersytet we Frankfurcie nad Odrą⁴⁴. W następnych dwóch latach zwiedził akademie wittenberską i lipską. Wróciwszy do ojczyzny został ministrem na synodzie leszczyńskim 1652 r. i pełnił naprzód obowiązki duchowne przy polskim zborze w Lesznie, po czym w roku 1653 został rektorem szkoły leszczyńskiej; urząd ten piastował aż do zburzenia Leszna w 1656 r. Schroniwszy się na Śląsku, przebywał w Orsku, gdzie odebrał od seniorów braci czeskich rozkaz, aby z kilku innymi ministrami udał się do krajów zachodnich i szukał wsparcia dla zubożałych w czasie wojny szwedzkiej zborów braci czeskich w Wielkopolsce. Przebywał najpierw w Holandii, a zwiedziwszy najznacniejsze miasta tego kraju pojechał do Anglii, skąd udał się do Francji i Niemiec; wypełniwszy swoją misję, powrócił do Polski w 1659 r. i objął kościół swego wyznania w Wieszowie.

Również Daniel Gleinig, syn Jerzego, udał się na uniwersytet do Frankfurtu nad Odrą, skąd powróciwszy do kraju został konrektorem gimnazjum leszczyńskiego, ale urząd ten tylko rok i kilka miesięcy piastował⁴⁵. W roku 1687 zostawszy ministrem objął zarząd kościoła w Buczu.

Nie tylko pojedyncze osoby uciekały na Śląsk, ale musiały to czynić całe grupy. Taki los spotkał powstałą w pierwszej połowie XVII wieku gminę braci czeskich z Jędrzychowic (Heyersdorf w ziemi wschowskiej). W roku 1656 po spaleniu przez wojska polskie Leszna gmina jędrzychowska braci czeskich rozproszyła się po Śląsku, a kościół ich był zamknięty półtora roku⁴⁶. Podobny los spotkał gminę braci czeskich w Wieszowie, która ze swoim pasterzem schroniła się na Śląsku. Pod nieobecność wiernych kościoła w Wieszowie został spalony przez nieznanych sprawców⁴⁷. Bracia czescy nie tylko sami schronili się w Brzegu, ale wywieźli tam uratowaną część słynnej biblioteki. W miasteczku tym przebywali wówczas m. in. Daniel Vetterus junior (syn Pawła Poniatowskiego), Jan Nigrinus, Jan Felin i Wacław Práchenský.

Najnowsze badania J. Dworzaczkowej wykazały, że wygnańcy powoli zaczęli powracać do Wielkopolski. W połowie 1658 r. leszczyńska gmina — jak podaje J. Dworzaczkowa — liczyła 1749 dusz.

Z kolekty wysłanej z Anglii i rozdzielonej 5 lutego 1659 r. otrzymało zasiłek 750 osób dorosłych i 901 dzieci z gminy niemieckiej. Z tych 257 dorosłych i 286 dzieci przebywało już w Lesznie, a reszta w różnych miejscowościach pogranicznych i na Śląsku. Na Boże Narodzenie 1658 r. Daniel Epenet wybierał się z Legnicy do pogranicznej wsi Trzeboszy, aby odprawić nabożeństwo dla wiernych zboru waszkowskiego. Wiosną 1660 r. ministrowie byli już w

⁴⁴ *Ibidem*, s. 279-380.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 274.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 290-291; autor pisze: „Po wojnie szwedzkiej za Jana Kazimierza, nikt chyba nie powrócił, bo gminę braci czeskich w Jędrzychowicach tworzyli już sami Niemcy, których było 900 osób”.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 353; autor pisze: „W wielu wypadkach bracia czescy nie mieli już do czego wracać”.

Waszkowie, Lasocicach, Jędrzychowicach, Parcicach, Mielęcinie. Gmina w Waszkowie miała liczyć 1087 dusz, w Lasocicach 874, w Jędrzychowicach i Kowalewie 901 (liczby te zapewne nie obejmują dzieci, nie przystępujących jeszcze do komunii). W Parcicach 107 osób przystąpiło do wielkanocnej komunii⁴⁸.

W drugiej połowie XVII w. nasilone działania kontrreformacyjne na Śląsku i w Polsce uniemożliwiły szersze kontakty między innowiercami, które stwarzały nadzieję na utrzymanie tolerancji religijnej. Kiedy tej nadziei zabrakło, pozostał wybór: przejście na katolicyzm lub masowa emigracja.

Podsumowanie

W okresie reformacji kontakty między braćmi czeskimi a kalwinami na Śląsku miały dość przypadkowy charakter i nie przekształciły się w trwalszą współpracę. Znacznie ściślejse współdziałanie pojawiło się w czasach kontrreformacji, ale i wówczas nie przerodziło się to w śmielsze i zorganizowane działanie. Kalwini, a tym bardziej bracia czescy nie stanowili żadnej liczącej się siły wyznaniowej na Śląsku.

Najwięcej owych kontaktów można było dostrzec we Wrocławiu, Bytomiu Odrzańskim, Brzegu i Legnicy. Zaznaczyć tu trzeba, że każdy z tych ośrodków miał swoją specyfikę. Wrocławski kalwinizm charakteryzował się znacznymi wpływami w kręgach mieszczańsko-intelektualnych. W Brzegu, Legnicy i Bytomiu kalwinizm rozwijał się w środowiskach dworsko-intelektualnych; najbardziej dworski był w Brzegu, a najsilniejszy intelektualnie w Bytomiu.

Kalwinizm śląski wspierały takie ośrodki, jak Frankfurt i Leszno. Jeżeli uniwersytet we Frankfurcie dostarczał wybitnych intelektualistów i nowych idei, to Leszno (a szerszym znaczeniu Wielkopolska) kandydatów na uczonych oraz zwolenników innego myślenia religijnego.

Działalność małej grupy intelektualistów kalwińskich i braci czeskich nie doprowadziła wprawdzie do stworzenia unii religijnej, czego pragnęli, ale w znaczny sposób wsparła dążenie do utworzenia ośrodków akademickich najpierw w Bytomiu, a później we Wrocławiu w 1702 r., czy wreszcie w Legnicy, w 1708 r.

⁴⁸ J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 178.

Tomasz Jaworski

**DIE ZUSAMMENARBEIT DER TSCHECHISCHEN BRÜDER
UND KALVINISTEN IN NIEDERSCHLESSEN
IM XVI.-XVII. JAHRHUNDERT**

In der Reformationszeit hatten die Kontakte zwischen den Tschechischen Brüdern und den Calvinisten in Schlesien einen ziemlich zufälligen Charakter und haben sich nicht in dauernde Zusammenarbeit verwandelt. Eine besonders enge Zusammenarbeit erschien in den Gegenreformationszeiten, aber auch damals umwandelte es sich nicht in mutigere und geordnete Tätigkeit. Die Calvinisten und besonders die tschechischen Brüder waren keine bedeutende Konfessionskraft in Schlesien.

Die meisten von diesen Beziehungen konnte man in Wrocław (Breslau), Bytom Odrzański (Beuthen/O.), Brzeg (Brieg) und Legnica (Liegnitz) beobachten. Man muß hier aber betonen, daß jedes dieser Zentren seine Eigenart hatte. Breslauer Calvinismus charakterisierte sich durch besondere Einflüsse in den bürgerlich-intellektuellen Kreisen. In Brzeg (Brieg), Legnica (Liegnitz) und Bytom (Beuthen/O.) entwickelte sich Calvinismus in der höfisch-intellektuellen Gesellschaft, aber er war in Brzeg (Brieg) am höfischsten und in Bytom (Beuthen/O.) intellektuell am stärksten.

Den schlesischen Calvinismus unterstützten solche Zentren wie Frankfurt und Leszno (Lissa). Während die Universität in Frankfurt hervorragende Intellektualisten und neue Ideen versicherte, so bot Leszno (Lissa), und in weiterem Sinne Großpolen, zukünftige Wissenschaftler sowie Anhänger des anderen Religiondenkens.

Die Tätigkeit einer kleinen kalvinistischen Intellektuellengruppe und der tschechischen Brüder führte zwar nicht zur Bildung einer Religionsunion, was sie erreichen wollten, aber in großem Masse unterstützte sie das Streben nach der Bildung des akademischen Zentrums in Niederschlesien. Ohne intensive intellektuelle Kontakte zwischen den Calvinisten und tschechischen Brüdern wäre die Entwicklung von Bildungswesen nicht möglich gewesen, sowie die Entstehung solch bedeutender Wissenschaftszentren wie das Gymnasium in Bytom (Beuthen/O.) oder Głogów (Glogau) und in der Zukunft die Akademie in Legnica (Liegnitz) und Wrocław (Breslau).

Bogumiła Burda

Z DZIEJÓW WIĘZI EDUKACYJNYCH NA POGRANICZU ŚLĄSKO-WIELKOPOLSKO-BRANDENBURSKIM W OKRESIE WCZESNONOWOŻYTNYM (XVI-XVIII W.)

Edukacja obok gospodarki czy polityki odgrywała — jak też i dziś odgrywa — ważną rolę w stosunkach między sąsiadującymi ze sobą państwami, a w wiekach wcześniejszych — ziemiami. Dotyczy to głównie wzajemnego oddziaływania w przenoszeniu doświadczeń, nowinek edukacyjnych, idei filozoficznych i kontaktów dwustronnych czy też wędrówek edukacyjnych.

Można najogólniej powiedzieć, iż dzieje pogranicza śląsko-wielkopolsko-brandenburskiego w zakresie więzi edukacyjnych w czasach wczesnonowożytnych nie zostały w pełni rozpoznane przez badaczy. Znane są prace historyków polskich i niemieckich dotyczące poszczególnych szkół w miastach pogranicza czy też uczelni we Frankfurcie nad Odrą¹, brakuje jednak głębszych analiz odnoszących się do wewnętrznych powiązań, ich podłoża i natężenia.

Sam termin *pogranicze* możemy rozumieć jako określenie pomostu w przenoszeniu nowinek kulturowych we wszystkich kierunkach. Na pograniczu śląsko-wielkopolsko-brandenburskim skupiały się szlaki z północy na południe, z zachodu na wschód. Ziemie te w zasadzie miały w czasach nowożytnych stałe granice, choć nie leżały w ramach jednego państwa. Miało to duży wpływ na ich rozwój edukacyjny. Zróżnicowane stosunki wyznaniowe, które ukształtowały się na tym terenie w początkach wieku XVI, a utrwaliły po roku 1740, miały ogromny wpływ na kształt więzi edukacyjnych pogranicza².

¹ M. A b i c h t, *Das städliche Gymnasium zu Liegnitz von 1309-1909. Ein Beitrag zur Gedenkfeier*, Liegnitz 1909; O. F e y l, *Die Viadrina und das Östliche Europa*, [w:] *Die Oder-Universität Frankfurt*, red. H. Bühlaus, Weimar 1983; *Geschichte des Königlichen Evangelischen Gymnasiums zu Glogau 1708-1908. Von Professor Dr. F. Muth, Festschrift zur zweihundert jährigen Jubelfeier am 1 November 1908*; H. R a e d e r, *Zur Geschichte der höheren Schule in Grünberg in Schlesien*, Grünberg 1903; *Universität Frankfurt a. Oder. Aus der Originalhandschrift unter Mitwirkung von dr G. Liebe und dr E. Chenner herausgeben von E. Friedlaender*, cz. I (1506-1648), II (1649-1811), „Aus dem Königlichen Publikationen Preussischen Staats Archiven” t. 36, Leipzig 1889; T. W o t s c h k e, *Polnische Studenten in Frankfurt*, „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven” 1929, 5; O. W o l f f, *Geschichtliche Nachrichten über das evangelische Schulwesen in Grünberg*, Grünberg 1938.

² K. B a r t k i e w i c z, *Polsko-niemieckie sąsiedztwo w okresie wczesnonowożytnym (XVI-XVIII w.) Czynniki zbliżające*, „Rocznik Lubuski” 1993, XVIII, s. 29-30.

O ile w początkach wieku XVI mamy do czynienia z wędrówkami katolików na uczelnie w Halle, Jenie czy Frankfurcie, to w wyniku reformacji będą ten kierunek studiów wybierali protestanci ze Śląska i Wielkopolski. Pogranicze, a zwłaszcza takie jego miasta, jak Bytom Odrzański, Sulechów czy dalej Frankfurt, będą przyciągać Lutra czy Melanchtona. Z drugiej strony w Wielkopolsce będzie to Leszno. Katolicy ze Śląska będą wybierać szkoły w Wielkopolsce, a dalej w Krakowie. W XVIII wieku będzie też znany Żagań, choć także tolerancyjny Sulechów ze swoimi zespołami kształceniowymi. Nie ustaną też wyjazdy z Wielkopolski i Śląska na uczelnię frankfurcką. Pogranicze będzie terenem, gdzie nowinki edukacyjne znajdą dobre podłoże pełnej realizacji. Tutaj powstawały i rozwijały się nowoczesne szkoły humanistyczne, Akademia Bytomska w XVI i XVII w., znane na Śląsku i w Polsce powstałe w wieku XVIII Królewskie Pedagogium w Sulechowie i pierwsze seminarium nauczycielskie dla katolików w Żaganiu Jana Ignacego Felbigera.

W dobie reformacji na Śląsku i w Wielkopolsce szerzyła się nauka Lutra i Kalwina. Podróże młodych ludzi z tych ziem do Niemiec miały inny charakter niż na przykład podróże do Włoch, dokąd udawali się katolicy. Do Niemiec, a głównie do Brandenburgii, ciągnęła ich chęć nauki, ale także chęć zetknięcia się z ośrodkami myśli reformacyjnej, które stawały się coraz atrakcyjniejsze dla poszukujących prawdy Słowa Bożego. Dlatego też młodzież jechała do Wittembergi, miasta Lutra i Melanchtona, do Lipska i Frankfurtu nad Odrą. Uczelnia frankfurcka, w pierwszym okresie katolicka (1506-1537), później przyjęła charakter protestancki o odmianie brandenbursko-mieszczańskiej, związanej głównie z nauką Melanchtona. W wieku XVII i początku XVIII „Viadrina” frankfurcka stała się ostoją racjonalnego myślenia, do czego przyczyniła się nauka miejscowa i obca. Tutaj znaleźli czasowe schronienie arianie z Polski, emigrujący od 1658 roku do Europy Zachodniej. Uczelnia rozwijała nurt kalwinizmu frankfurckiego, wiedzona jego mieszczańsko-holenderską, angielską i hugenocką myślą. Już w pierwszych latach istnienia uczelni pojawiła się w niej młodzież z ziem pogranicza: w 1517 r. immatrykulowano między innymi 24 młodzieńców z Krosna Odrzańskiego.

Uczelnia frankfurcka otwarta była dla młodzieży różnych wyznań. W ciągu trzystu lat funkcjonowania przewinęło się przez jej mury 1233 Małopolan i Wielkopolan. Już w pierwszym stuleciu było czterystu studentów ze Śląska, Małopolski, Wielkopolski i Poznania. W wieku XVIII przewinęło się przez nią 373 studentów z Polski³. Brak szkoły wyższej w czasach wczesnonowożytnych na Śląsku powodował, że i stamtąd młodzież wędrowała w poszukiwaniu wiedzy do Frankfurtu czy Wittembergi.

Działalność doktora Marcina Lutra stanowiła magnes dla studentów. Jego wykładów słuchali pochodzący z Zielonej Góry: Johannes Geuth (Jeuthe), Jakub Tomerax, Vulprentus Dur, Michael Sartoris, Kasper Hibner, Georg

³ B. B u r d a, *Związki edukacyjne Śląska z ziemiami polskimi w okresie Oświecenia*, Zielona Góra 1992, s. 126.

Scheidel i Andreas Ebert⁴. Studiowali w Wittemberdze reformatory Paul Lemberg i Mikołaj Fabri. Studia we Frankfurcie, a następnie w Wittemberdze odbywał Abraham Bucholcerus, który organizował szkoły w Koźuchowie, Zielonej Górze i Szprotawie⁵. Wielu studentów przybywało do „Viadriny” z Wielkopolski, jak np. Jan Kozielski (Joannes Casel Polonus), który zapisał się w roku 1546⁶. Był tu Stanisław Grodzicki z Poznania, późniejszy (od 1586 r.) rektor Akademii Wileńskiej⁷. Studiowali w „Viadrinie” bracia Jabłoński (Daniel Ernest, 1677 do 1680, i Jan Teodor, od 1674 r.)⁸. Pierwszy z braci był rektorem szkoły w Lesznie, podobnie jak Jan Aleksander Kaspisz (Cassius). Z Bytomia studiował tu Michał Aschenborner (od 1604 r.), poeta łaciński i rektor szkoły w Lesznie. Spotykamy też tutaj Krzysztofa Kaldenbacha ze Świebodzina, poetę (wpisał się we Frankfurcie w 1628 r.), pojawiło się też nazwisko Krzysztofa Arciszewskiego⁹.

Wiek XVII i XVIII obfitował w napływ do Frankfurtu studentów z Wielkopolski i Śląska¹⁰. Spotykamy tu braci Raczyńskich (Edward i Atanazy), Chłapowskich (Stanisław i Klemens), Józefa Karowe (Carove). Studenci „Viadriny” to głównie synowie pastorów, mieszczańskie czy też synowie szlacheccy, którzy po ukończeniu studiów zasłużyli się w polityce, literaturze, nauce.

Uczelnia miała charakter otwarty, była tolerancyjna. Ze względu na dużą grupę studentów z ziem polskich w drugiej połowie XVIII w. jej profesor Gotthilf Samuel Steinbart proponował składanie matury i egzaminu wstępnego w języku polskim. Była to uczelnia, gdzie wspólnie studiowała młodzież europejska, głównie z Brandenburgii, ale i ze Śląska, z Wielkopolski, dalej z Pomorza, Małopolski czy nawet Litwy. W ciągu trzystu lat studiowało tutaj około 2300 studentów z tej części Europy (naturalnie obok studentów z Europy Zachodniej).

Przed immatrykulacją w „Viadrinie” kandydaci zdobywali wiedzę w znanych szkołach średnich na ziemiach pogranicza. Były to gimnazja łacińskie, humanistyczne, nowoczesne szkoły realne i inne.

Zakładem, który „zabłysnął na krótko, niczym meteor na nieboskłonie uczzonego szkolnictwa humanistycznego Śląska”, było Schönaichianum, założone w 1609 r. w Bytomiu Odrzańskim przez hrabiego Georga Schönaicha.

⁴ H. Schmidt, *Geschichte der Stadt Grünberg in Schlesien*, Grünberg 1922, s. 77-78; *Stadt und Landkreis Grünberg in Schlesien*, wyd. E. Claß, oprac. A. Förster, „Geschichtliches aus den Dörfern des Grünberger Kreises und anderen Veröffentlichungen”, Heusenstamm. P. Keppler Verlag, 1971.

⁵ *Ibidem*, s. 168.

⁶ *Wielkopolski słownik biograficzny*, red. A. Gąsiorowski i J. Topolski, Poznań 1981, s. 370.

⁷ *Ibidem*, s. 231; S. Kowalski, J. Muszyński, *Koźuchów. Zarys historii*, Koźuchów 1995.

⁸ O. Feyl, *op. cit.*, s. 107, 109; T. Wotschke, *op. cit.*, s. 228-244.

⁹ L. Chmaj, *Bracia polscy. Ludzie, idee, wpływy*, Warszawa 1957, s. 354.

¹⁰ B. Burda, *op. cit.*, s. 126-129.

Szkoła ta szybko osiągnęła wysoki poziom nauczania, stając się sławna na całym Śląsku i poza nim, szybko też uzyskała ireniczny charakter. Obok Ślązaków zaczęła skupiać dysydentów z Rzeczypospolitej, z Czech i Łużyc, a nawet z Węgier. Do Bytomia ściągali młodzież polską, głównie różnowiercza, początkowo z Wielkopolski. Jednym z pierwszych uczniów polskich był Tomasz Węgierski ze znanej rodziny pastorskiej z Wielkopolski. Po nim przybył jego młodszy brat Andrzej, późniejszy pisarz religijny. Był on tłumaczem dzieł J. A. Komeńskiego na język polski, a także rektorem szkoły braci czeskich w Lesznie w latach 1629-1632. Naukę w Bytomiu pobierali także: Mikołaj Wawrzyniec Siemienicki, Michał Wieder z Elbląga, Wojciech Węgierski, Maciej Ambroski z Ostroroga. Ostatni był Jan Markowicz z Krakowa. Pożoga wojny trzydziestoletniej, która ogarnęła także Śląsk, położyła kres istnjącym na tym terenie protestanckim szkołom humanistycznym. Z ciosu zadanego przez tę wojnę nie podźwignęły się śląskie gimnazja, w tym także gimnazjum bytomskie. Po 1629 r. część uczniów wraz z nauczycielami przeniosła się do Wielkopolski, do Leszna.

Początkowe dzieje szkoły w Lesznie, która powstała około połowy XVI wieku i miała ambicję stania się szkołą średnią, łączą się z rozwojem gminy braci czeskich i wołą rodu Wieniawitów Leszczyńskich. Szkoła miała wzloty i upadki. Jej gruntowną reformę przeprowadził w 1626 roku Rafał Leszczyński¹¹. Wspomógł go rektor Jan Rybiński. Za jego rektorstwa przybył do Leszna Jan Amos Komeński, który sprawował tu funkcję nauczyciela, a przez parę lat (1636-1641) także rektora. W tym czasie szkoła osiągnęła apogeum swego rozwoju.

Działalność Komeńskiego miała duży wpływ na inne szkoły na Śląsku, w Saksonii, a także na Łużycach. Pod wpływem poglądów autora *Wielkiej Dydaktyki* dokonano reformy gimnazjum w Brzegu. Przeprowadził ją Henryk Narlini z Gdańska (w mieście tym był też Komeński). Szkoła w Brzegu stała się atrakcyjna dla uczniów z ziem polskich i Śląska¹².

Związki gimnazjum leszczyńskiego z bytomskim Schönaichianum zadzierzgnęły się po 1610 roku przez Michała Aschenbornera z Bytomia. Nasilenie przyjazdów Ślązaków do Leszna przypadło na czas wojny trzydziestoletniej, a także działalności Komeńskiego. W tym okresie przebywali tu absolwenci z Bytomia Dawid Ursinus i Jan Rybiński. Po 1629 roku do Leszna udała się część bytomskich uczniów z nauczycielami, w tym prorektorem

¹¹ S. T y n c, *Szkoła w Lesznie w okresie Renesansu*, [w:] *Sesja naukowa w Lesznie w czterechsetną rocznicę powstania Gimnazjum i w trzechsetną wydania „Opera didactica magna” J. A. Komeńskiego*, Wrocław-Warszawa 1957; T. W o t s c h k e, *Das Lissaer Gymnasium am Anfänge des siebzehnten Jhs.*, Posen 1906.

¹² H. B a r y c z, *Polacy w dawnym gimnazjum w Brzegu (XIII-XVI w.)*, „Sobótka” 1974, XXIX, s. 186, A. W i é c e k, *Z dziejów Gimnazjum Piastowskiego w Brzegu*, Opole 1957; T. P r z a ł a, *Przyczynek do związków Gimnazjum w Brzegu z Polską*, „Opolski Rocznik Muzealny” 1968, t. 3, s. 369-376.

uczelni Johanem Schönaichem. Jeden z tych emigrantów, Jan Scultet, był w latach 1641-1648 rektorem gimnazjum.

Gimnazjum w Lesznie było też wzorem dla szkoły w Żarach. Organizację łacińskiego gimnazjum Promnitz powierzył magistrowi Ludwikowi Lucuisowi¹³. L. Lucuis, Saksończyk z pochodzenia i absolwent uniwersytetu w Wittenberdze, był wychowankiem leszczyńskiego gimnazjum. Znając założenia tegoż gimnazjum, przyjął je za wzorzec organizacyjny dla szkoły w Żarach. Program nauczania był taki sam, jak w Lesznie. Przedmioty takie, jak geografia, przyroda, matematyka z elementami fizyki, były traktowane na równi z językami klasycznymi, czyli łaciną, greką, hebrajskim. Uczono historii, nie zaniedbywano także kształcenia estetycznego: rysunku, śpiewu czy gry na instrumentach. We wszystkich klasach od sexty do primy prowadzone były wykłady z religii. Nie zaniedbywano czynnego wypoczynku, w tym wycieczek krajoznawczych i ćwiczeń cielesnych. Z zachowanych danych dotyczących gimnazjum żarskiego wynika, iż np. w 1736 r. liczba uczniów wynosiła 101, w tym pięciu katolików, trzynastu wyznania mojżeszowego i 83 protestantów, w wieku od czternastu do dwudziestu lat. Nauczało jedenastu nauczycieli.

W szkole tej naukę pobierała młodzież polska, co wiązało się z przybyciem na Łużycę w połowie XVIII w. licznej grupy polskich protestantów uchodzących przed prześladowaniami religijnymi. Stworzyli oni podwaliny pod rozwój tkactwa w Żarach i Lubsku, byli również inicjatorami powołania na tych ziemiach szkoły tkackiej, która powstała w Żarach w 1786 roku¹⁴.

Wzór „Nowych Aten” oddziaływał na inne gimnazja łacińskie powstające na Śląsku. Program nauczania podobny był też w powstałym w 1708 roku gimnazjum w Głogowie¹⁵. Ten wpływ leszczyńskiego gimnazjum na szkoły łacińskie na Śląsku, Łużycach i w Saksonii zmaleł po „potopie” szwedzkim; szkoła podupadła i nigdy już nie wróciła do dawnej świetności.

W wieku XVIII rolę ważnego ośrodka edukacyjnego wzięł na siebie Sulechów. Od 1719 r. rozpoczęto tworzenie zespołu kształceniowego na wzór Jeny, Halle i Dessau. Zygmunt Steinbart, igielnik z Zielonej Góry, dał podwaliny pod budowę sierocińca wraz z kompleksem budynków pomocniczych, a w dalszej kolejności szkół¹⁶. W 1766 r. uzyskano przywilej od Fryderyka II dla

¹³ J. G. W o r b s, *Geschichte der evangelischen Kirchen, Prediger und Schullehrer im Fürstenthum Sagan*, Bunzlau 1809, s. 73.

¹⁴ E. E n g e l m a n n, *Geschichte der Stadt Sorau*, Sorau 1917, s. 134.

¹⁵ *Geschichte des Königlichen...*, s. 9-37.

¹⁶ *Beiträge zur Geschichte der Steinbartschen Erziehungs und Unterrichts-Anstalten Weisenhaus und Königlichen Pädagogium bei Züllichau. Erste Abteilung herausgeben zur ersten säcularfeier des Königl. Pädagogium am 12. und 13. Juli 1867*, Jena 1867, s. 3-29, 70-80; *Geschichte der Stadt und des Kreises Züllichau. Von A. Splittgerber z. D. Jubiläumschrift 1527-1927 selbstverlag*, Züllichau 1927, s. 63-65; *Ubi sunt? Verzeichnis aller Zöglinge und Schüler die vom 1768 und vom 1782- April 1911 des Königliche Pädagogium und Weisenhaus bei Züllichau besucht haben*, Lissa 1911, s. 1-10; B. B u r d a, *op. cit.*, s. 105-108.

Królewskiego Pedagogium — gimnazjum przygotowującego do studiów uniwersyteckich. Równolegle otwarła swoje podwoje szkoła realna. Ogółem było tu sześć szkół, od elementarnej, ćwiczeniowej po gimnazjum i szkołę realną.

Szkoły w Sulechowie były znane i cenione na Śląsku, w Polsce i w Brandenburgii. W pierwszych pięćdziesięciu latach działalności Pedagogium (1768-1818) przebywało w jego murach 150 uczniów, którzy przy wpisie do indeksu zaznaczali, iż przybyli z prowincji polskich (w tym 55 z Wielkopolski). Ze Śląska w tych latach zapisało się 106 osób i 212 z Sulechowa i okolicy¹⁷. Równocześnie spotkać można było w Sulechowie młodzież z Cottbus, z Frankfurtu nad Odrą, z Berlina czy Łużyc. Najliczniej przybywali uczniowie z Wolsztyna, Bojanowa, Wschowy, Śmigła i Trzciela, a z miast Środkowego Nadodrza z Zielonej Góry, Świebodzina, Głogowa, Żagania. Młodzież była przyciągana przez nowoczesny model kształcenia, naukę języków klasycznych, a także tolerancję wyznaniową.

Sulechów był niekiedy „przystankiem” w dalszej wędrówce po wiedzę. Tu można było uzyskać egzamin maturalny. W latach 1768-1818 maturę uzyskało 185 uczniów, czyli 11% ogólnej liczby gimnazjalistów. Wśród uczniów była grupa z Wielkopolski, która wcześniej uczyła się w Legnicy, a następnie w „Viadrinie” we Frankfurcie nad Odrą (także po jej przeniesieniu do Wrocławia¹⁸). Sulechowski kompleks edukacyjny znany był także z prowadzonego seminarium dla przyszłych dyrektorów szkół w Prusach Południowych po roku 1795. Studiowali tutaj pod kierunkiem Jana Józefa Jeziorowskiego pierwsi dyrektorzy seminariów nauczycielskich w Poznaniu i Łowiczu¹⁹.

W związku z zapotrzebowaniem na kadrę nauczycielską na Śląsku, w tym na pograniczu brandenbursko-śląsko-wielkopolskim, w drugiej połowie XVIII wieku ze względu na przeprowadzoną reformę szkolnictwa elementarnego, tak ewangelickiego, jak i katolickiego, zorganizowano pierwsze takie seminarium w Żaganiu. Jan Ignacy Felbiger, opat zakonu augustianów, z dniem 1 lutego 1765 r. otworzył sześćio-, a następnie dziesięciomiesięczne kursy dla dyrektorów (było ich ośmiu), nauczycieli seminariów (piętnastu kandydatów), kandydatów na proboszczów (31) i na wikariuszy (84) oraz nauczycieli szkół elementarnych (47)²⁰. Program nauczania w seminarium był wzorowany na szkole w Berlinie i Klosterbergu, ale równocześnie preferował „sagańską” metodę nauczania²¹. Ramy organizacyjne i program nauczania seminarium

¹⁷ B. Burda, *Uczniowie polscy w Królewskim Gimnazjum Pedagogicznym w Sulechowie w latach 1768-1818*, „Przegląd Lubuski” 1985, XII nr 1-2, s. 24-34.

¹⁸ Idem, *Związki edukacyjne...*, s. 105, 112-115.

¹⁹ U. Krömer, *Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk*, Freiburg 1966, s. 102-110.

²⁰ F. Volkmer, *J. I. Felbiger und seine Schulreform. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik des 18. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1890, s. 20 in.

²¹ B. Burda, *Związki edukacyjne...*, s. 72-73.

nauczycielskiego w Żaganiu stały się wzorem dla podobnych szkół w Głogowie, Opolu, Wrocławiu, Kłodzku²².

Na zakończenie należy podkreślić, iż jest to zaledwie przyczynek do ukazania więzi edukacyjnych na pograniczu śląsko-wielkopolsko-brandenburskim w czasach wczesnonowożytnych. Na przykładzie kilku ośrodków edukacyjnych, Frankfurtu nad Odrą, Bytomia Odrzańskiego, Leszna, Żagania i Sulechowa starano się ukazać przepływy nowych idei nauczania, wzorów struktur organizacyjnych czy też metod nauczania. Wędrowki edukacyjne we wszystkich kierunkach wiązały się z różnorakimi kontaktami kulturalnymi. Upowszechniały się książki, głównie podręczniki, w tym *Wielka Dydaktyka* J. A. Komeńskiego oraz prace J. I. Felbigera (*Żagańskie ABC; Przewodnik metodyczny*); zarówno w ośrodkach szkolnych, jak i pozostałych miastach pogranicza rozwijały się drukarnie.

Burda Bogumiła

AUS DER GESCHICHTE DER EDUKATIONSBINDUNG AN DER SCHLESILIEN-GROSSPOLLEN-BRANDENBURG-GRENZE IN DER FRÜHNEUZEIT (XVI – XVIII JH.)

Die Frage nach Edukationsbindungen an der Schlesien-Großpolen-Brandenburg-Grenze in der Frühneuzeit läßt die gegenseitige Beeinflussung durch das Übertragen von Edukationsideen, „Wanderungen“ von Schülern, Studenten und Lehrern sowie den Austausch von Erfahrungen im Bereich der Ausbildung und andere Formen der gegenseitigen Kontakte in Betracht ziehen.

Differenzierte Glaubensverhältnisse, die sich auf diesem Gebiet am Anfang des XVI. Jahrhunderts gestaltet und nach 1740 gefestigt hatten, hatten einen großen Einfluß auf die Form der Edukationsbindung. Während die Katholiken am Anfang des XVI. Jhs. zu den Universitäten in Halle, Jena, oder in Frankfurt/O. wanderten, so wählten infolge der Reformation dieses Studienfach die Protestanten aus Schlesien und Großpolen. Das Grenzgebiet, darin besonders Bytom Odrzański (Beuthen/O.), Sulechów (Züllichau), oder reformiertes Frankfurt, werden durch Luthers und Melanchtons Lehre Anziehungspunkte. Von der anderen Seite ist es in Großpolen Leszna (Lissa). Die Katholiken aus Schlesien wählen die Schulen in Großpolen, und weiter in Kraków. Im XVIII. Jh. werden auch Żagań (Sagan) und tolerantes Sulechów (Züllichau) bekannt, das manchmal als Aufenthaltsort bei weiteren Wanderungen im Streben nach dem Wissen diente. Die Wanderungen in alle Richtungen brachten verschiedene, sich entwickelnd Kulturkontakte mit. Neben dem Buch, hauptsächlich den Schulbüchern, darin „Die Große Didaktik“ von J.A. Komeński, oder auch Werke von J.I. Felbiger, sowie von G.S. Steinbart, verbreiteten sich die Druckereien sowohl in Schulzentren, als auch in anderen Städten auf dem Grenzgebiet. Die Edukationserfahrung der Frühneuzeit verursachte eine immer engere Verbindung der Einwohner des Grenzgebietes in allen Lebensbereichen.

²² Schul = Reglement für die niedern katholischen Schulen in den Städten und auf dem platten Lande von Schlesien und Gratschaft Glatz. De Dato Postdam, den 18 Mai 1801, Breslau 1801, s. 1.

Jerzy Piotr Majchrzak

**PROTESTANCKIE GIMNAZJUM
„SCHÖNAICHIANUM - CAROLATHEUM”
W BYTOMIU ODRZAŃSKIM — JEGO
PONADREGIONALNY I PONADKONFESYJNY
PROGRAM (1609-1629)**

Twórcą już za życia fundatora szeroko znanego poza granicami Śląska ośrodka naukowo-dydaktycznego — „Schönaichianum Carolatheum” — był Georg II von Schönaich, najstarszy syn Johanna V i Anny von Berge. Urodził się 8 listopada 1557 roku w Pradze, a zmarł 25 lutego 1619 r. w Bytomiu Odrzańskim. Fabian von Schönaich, jego stryj, wybrał go na swego następcę i dziedzica¹.

Całą tę historię należałoby właściwie rozpocząć od Fabiana, gdyż to właśnie on, urodzony w 1509 roku, syn szprotawskiego starosty Georga I, stworzył podwaliny państwa stanowego, a później księstwa siedlisko-bytomskiego. Fabian i jego brat Johannes żyli najdłużej z sześciu synów Georga I. Swego brata Johanna Fabian przeżył jeszcze o blisko dwadzieścia lat. Z sześciu córek i trzech synów Johanna wieku dojrzałego doczekał tylko Georg II i właśnie jemu bezdzietny Fabian przekazał w 1591 roku swoje ogromne dziedzictwo².

Rycerz Georg I von Schönaich, ojciec Fabiana, był dworzaninem królewicza polskiego i księcia głogowskiego Zygmunta Jagiellończyka, późniejszego króla Polski. Dzięki łasce Zygmunta Schönaich umieścił syna na krakowskim dworze, aby tam nauczył się rzemiosła rycerskiego, nabył ogłady towarzyskiej i wiedzy o świecie.

Edukację krakowską Fabian rozpoczął mając trzynaście lat. Po dwunastu latach paizowania i giermkowania otrzymał z rąk królewskich pas i ostrogę. Nauczył się u boku Zygmunta I Starego nie tylko znakomicie władać mieczem, ale także sztuki negocjacji, prowadzenia skomplikowanej gry dyplomatycznej, rządzenia. Był urodzonym dowódcą wojskowym. Brał udział w polskich wyprawach na Moskwę, walczył z Turkami, stał przeciwko Duńczykom i Brandenburczykom. Odznaczył się w kwietniu 1547 roku w bitwie pod

¹ R. H. Buckenauer, *Freiherr Georg v. Schönaich und das Beuthener Akademische Gymnasium*, „Freystädter Heimatkalender” 1987, s. 55-61.

² O. Heller, *Der Freystädter Kreis. Geschichtliches das Fürstenthum Carolath insbesondere auch die Stadt Beuthen betreffend*, Freystadt 1844, s. 39-41.

Mühlbergiem, gdzie dowodził wojskami cesarskimi przeciwko protestanckiej armii Związku Szmalkaldzkiego³.

Będąc w łaskach Habsburga, po śmierci Krzysztofa von Bibersteina otrzymał w 1552 roku intratne starostwo żarsko-trzebielskie. Posiadał już olbrzymie dobra między Nysą, Bobrem i Odrą; był panem na Mużakowie, Przewozie i Szprotawie; przejściowo należał do niego Kozuchów i Żagań. Na początku lat sześćdziesiątych kupił od von Rechenbergów Bytom Odrzański i Siedlisko nad Odrą. Bytom uczynił swoją stałą siedzibą — i tam też w 1591 roku bezpotomnie zmarł⁴.

Georg II von Schönaich otrzymał nadzwyczaj staranne wychowanie. Początkowe nauki pobierał w kozuchowskiej szkole łacińskiej, później zaś przez trzy lata studiował prawo na wittenberskim uniwersytecie, gdzie przyjął nauki Marcina Lutra. Po odbyciu podróży do Włoch i Francji powrócił do Bytomia⁵.

Zdobytą w Wittenberdze wiedzę Georg wykorzystywał już za życia Fabiana, pomagając mu w zabiegach o utrzymanie majątku, a następnie, po przejęciu dóbr, o utworzenie z siedlisko-bytomskich włości majoratu⁶. W 1616 roku majątność Georga II von Schönaich otrzymała status państwa stanowego, jego zaś samego cesarz Maciej powołał na stanowisko kanclerza państwa. Mianowanie kalwina Schönaicha na stanowisko pierwszej po arcykatolickim cesarzu osoby w państwie było nie lada wyróżnieniem wiedzy i zalet pana na Bytomiu i Siedlisku.

Śledząc ponaddwudziestoletnią działalność Georga von Schönaich, można sądzić, że jego zasoby finansowe i możliwości były ogromne. Powiększył znacznie posiadane już dobra, dokupując kolejne wsie i folwarki. Prowadził intensywną gospodarkę rolną, zakładał winnice, budował młyny; przez Odrę na wschodnią stronę przerzucono pierwszy stały most. Za jego sprawą gruntownej przebudowy doczekał się Bytom Odrzański i zamek w Siedlisku. Miasto otrzymało nowy ratusz w stylu późnorenesansowym z wyniosłą wieżą. Budowano przede wszystkim z cegły. Z jego inspiracji powstał cech żeglarzy na Odrze, popierał też rozwój sukiennictwa i płóciennictwa. Zamiarem jego było przekształcić Bytom w nowożytny ośrodek nauki i sztuki, sięgający swoim oddziaływaniem daleko poza granice śląskiej ziemi. Pierwszym etapem realizacji tego zamierzenia było powołanie gimnazjum akade-mickiego, które do dziejów wychowania na Śląsku przeszło pod nazwą „Schönaichianum-Carolatheum”.

Początki tego ośrodka szkolnego sięgają 1599 roku, kiedy to powstała *scola latina* (szkoła łacińska stojąca w poziomie nauczania nieco wyżej niż

³ H. G. R u d o l p h i, *Die Hauptmänner der Herrschaft Sorau*, „Sorauer Heimatblatt” 1963, nr 8, s. 11.

⁴ O. H e l l e r, *op. cit.*, s. 44.

⁵ *Ibidem*, s. 45.

⁶ R. H. B u c k e n a u e r, *op. cit.*, s. 57.

szkoła elementarna), do pełnej jednak realizacji założenia edukacyjnego według koncepcji Georga II Schönaicha doszło dopiero w roku 1616. W zamyśle fundatora szkoła ta miała stać się zalążkiem przyszłego uniwersytetu⁷. Protestantki charakter uczelni nie wykluczał kształcenia w niej wyznawców innych religii, łącznie z mojżeszową.

Tym, co szczególnie wyróżniało bytomską szkołę wśród innych zakładów tego typu, był specjalny program nauczania, opracowany wyłącznie na potrzeby „Schönaichianum”, znacznie w swoim zakresie odbiegający od standardowych opracowań dla tego rodzaju szkół. Zasługuje to na podkreślenie, zwłaszcza że zainteresowania naukowe w krajach niemieckich do czasów Gottfrieda Leibniza były poważnie ograniczone. Niemcy nie mogli legitymować się poważniejszymi osiągnięciami naukowymi. Uniwersytety niemieckie pracowały tradycyjnymi metodami, a nowe nurty w filozofii i zdobycze nauk przyrodniczych z trudem torowały sobie drogę na niemieckich katedrach. W czasie, kiedy kształtowały się idee programowe bytomskiego gimnazjum, nauki niemieckiej nie reprezentowała żadna wielka, twórcza indywidualność. Gottfried Leibnitz, największy uczony niemiecki XVII stulecia, urodził się dopiero dwadzieścia lat po rozwiązaniu „Schönaichianum”.

Bytomski program gimnazjalny oparty był na ścisłym związku i współzależności filozofii z rozwijającymi się naukami przyrodniczymi. Proces oddzielania się poszczególnych dziedzin wiedzy od filozofii nabrał w XVII stuleciu szczególnego tempa, toteż już astronomia, fizyka, matematyka — mimo że nadal blisko związane z filozofią — zyskały w programie bytomskiego gimnazjum stosunkowo dużą autonomię.

Realizowane w bytomskiej szkole nauki społeczne oparte były na ideach tolerancji religijnej i wolności politycznej. Dominowała zasada laicyzacji myśli politycznej, to znaczy oddzielenia jej od teologii. Wszystko to było wyraźną zapowiedzią programową zbliżającej się epoki oświeceniowej z jej wiarą w rozum, umiłowaniem wiedzy i przekonaniem, że sens istnienia tkwi w wykonywanej przez człowieka pracy.

Do realizacji tych treści programowych potrzebna była odpowiednia baza. Na zlecenie Georga II von Schönaicha żagański mistrz budowlany i architekt Johann Gabriel rozpoczął w 1614 roku budowę gmachu szkolnego; jego mury nie zachowały się do czasów współczesnych. W miejscu, gdzie wznosił się okazały budynek gimnazjum, zbudowano w latach 1741-1746 protestancki zbór, którego zasadnicza bryła przetrwała do chwili obecnej. 6 czerwca 1616 roku nastąpiło oficjalne otwarcie⁸.

Struktura organizacyjna szkoły była dwustopniowa: pięcioletnie pedagogium, po którym kontynuowano naukę w trzyletnim gimnazjum. Pierwszy

⁷A. L e w a l d, *Das Schönaichianum-Carolatheum-Gymnasium zu Beuthen*, „Heimatkaler für die Kreise Freystadt und Grünberg” 1926, s. 56.

⁸R. H. B u c k e n a u e r, *op. cit.*, s. 59.

stopień — pedagogium — przygotowywał do podjęcia nauki w gimnazjum i dla poddanych Schönaicha był nieodpłatny. Pozostali wnosili opłaty w zależności od statusu majątkowego. Z zachowanych materiałów archiwalnych wynika, że istniał system stypendialny dla niezamożnej młodzieży oraz dla wyróżniających się w nauce.

Do szkoły przyjmowano młodzież męską ze wszystkich stanów niezależnie od konfesji i przynależności państwowej. Jedyne wymóg sprowadzał się do granicy wiekowej: trzeba było mieć ukończony dwunasty rok życia oraz władać biegle językiem niemieckim, który był językiem wykładowym pedagogium. Rzecz jasna, że przyjmowano uczniów już ze znajomością sztuki pisania i czytania.

W pedagogium uczono języków starożytnych — greki, łaciny i hebrajskiego, podstaw wiedzy o religii, matematyki z elementami geometrii; do tego dochodziły elementy praktycznej wiedzy o winiarstwie, sadownictwie i pszczelarstwie. Pięcioletni cykl nauczania w pedagogium kończono egzaminem zwanym *logica*, po którym złożeniu przechodziło się do gimnazjum.

Forma zajęć w gimnazjum miała charakter akademicki. Wykładano teologię, nauki prawnicze, medycynę, filozofię z etyką, historię z literaturą, matematykę i astronomię. Do tego dochodziły języki nowożytne: francuski, angielski, włoski lub hiszpański. Absolwenci gimnazjum uzyskiwali tytuł bakałarza, a wybitnie wyróżniającym się wręczano dyplom magistra sztuk wyzwolonych, co było równoznaczne ze stopniem uniwersyteckim⁹.

Niemal jednocześnie z gimnazjum założono szkolną drukarnię. Powstała ona już w sierpniu 1616 roku. Jej założycielem był wittenberski drukarz Johann Dörfer. Po nim drukarnią zarządzali Marcin Brüxer (ze Szprotawy) i Gottfried Böhme (z Bolesławca). Pracowała ona nie tylko na potrzeby szkoły, ale także realizowała zamówienia z zewnątrz. Drukowali w niej między innymi Friedrich von Logau, poeta i bajkopisarz, Andreas Gryphius, poeta i dramaturg. Z rozproszonych źródeł wiadomo, że drukarnia bytomska wypuszczała także polskie druki¹⁰. W połowie XVIII wieku została zlikwidowana i przeniesiona do Koźuchowa.

Bytomskie „Schönaichianum-Carolatheum” w ciągu niespełna ćwierć wieku istnienia opuściło wielu znakomitych absolwentów, których nazwiska są ozdobą niejednej europejskiej encyklopedii. Ich późniejsza działalność i dorobek naukowy dowodzą wielkości tego ośrodka naukowo-dydaktycznego, którego przecież lokalizacja — z dala od wielkich miast — wcale nie wróżyła uzyskania ponadregionalnego znaczenia i bardzo wysokiego poziomu nauczania.

Jednym z absolwentów bytomskiego gimnazjum był późniejszy przyrodnik, pedagog i filozof Jan Jonston, autor wielu głośnych pism o treści

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ A. Lewald, *op. cit.*, s. 58.

filozoficzno-historycznej, który mimo szkockiego pochodzenia zawsze mocno akcentował swoją polskość. Był synem matki Polki i ojca szkockiego emigranta, kalwina. Po ukończeniu szkoły braci czeskich w Ostrorogu kształcił się wraz z innymi synami kalwińskich rodzin w bytomskim „Schönaichianum”. Studia uniwersyteckie odbywał w szkockiej akademii w St. Andrews w zakresie teologii, filozofii i języka hebrajskiego. Od 1628 roku mieszkał i pracował w Lesznie, odbywając kilka podróży po Europie, między innymi do Niemiec, Holandii, Francji i Włoch. Jonston jest autorem erudycyjnego dzieła *O stałości natury*, jednej z najbardziej oryginalnych filozoficzno-historycznych prac XVII stulecia. Stefan Ziemiński we wstępie do polskiego wydania tej rozprawy napisał:

Podczas lektury pracy Jonstona tworzy nam się obraz jego postaci jako filozofującego przyrodnika i historyka, zamilowanego w nauce renesansowej, wierzącego w dalszy postęp nauki, sztuki i techniki, który uzasadnia twierdzenie, że ziemia stanowi trwałą podstawę do dalszego szczęśliwego rozwoju ludzkości¹¹.

Uczniem bytomskiego gimnazjum był Joachim Pastoriusz, syn głogowskiego pastora. Dalsze studia odbywał w szkołach Torunia i Gdańska. Był długoletnim rektorem elbląskiego gimnazjum. Wcześniej związał się z braćmi polskim, arianami. Zdobył rozgłos i uznanie przede wszystkim jako historyk. Dziełem, które mu przyniosło największą sławę (nie tylko w Polsce), była historia, a raczej kronika Polski *Florus Polonicus*. Zmarł w 1681 roku we Fromborku¹².

Nauki w „Schönaichianum” pobierał Jonasz Szlichting, aby potem kontynuować je w Gdańsku i w arianńskiej akademii w Rakowie. Studia uniwersyteckie odbywał w Altdorfie koło Norymbergi i na holenderskim uniwersytecie w Lejdzie. Należy do najwybitniejszych przedstawicieli polskiej myśli arianńskiej. Był autorem licznych rozpraw teologicznych, polityczno-społecznych i prawnych. Zmarł w Świebodzińskim Żelechowie w 1661 roku¹³.

Do grona wybitnych wychowanków „Schönaichianum” należał Marcin Opitz, czołowy przedstawiciel literatury niemieckiego baroku. Urodzony w Bolesławcu w rodzinie mieszczańskiej, po ukończeniu nauk w Bytomiu studiował sztuki piękne i języki starożytne w Heidelbergu. Odbił liczne podróże po Europie, będąc w służbie dyplomatycznej między innymi polskiego króla Władysława IV Wazy, którego był także nadwornym historiografem. W 1624 roku wydał *Buch von der deutschen Poeterey* (*Księga poetyki niemieckiej*). *Księga...* dała asumpt do analizy reguł poetyki w języku niemieckim, jak i do powstawania towarzystw miłośników języka niemieckiego. Zmarł w Gdańsku w 1639 roku¹⁴.

¹¹ J. Jonston, *O stałości natury*, Warszawa 1985, s. 4 (*Wstęp*).

¹² H. Szczegółka, *Historyk Jego Królewskiej Mości*, „Nadodrże” 1983, nr 43, s. 9.

¹³ W. Korc, *Jonasz Szlichting*, „Nadodrże” 1984, nr 16, s. 9.

¹⁴ M. Wawrykowa, *Szkice z dziejów kultury niemieckiej*, Warszawa 1989, s. 60-61.

Bytomskie „Schönaichianum-Carolatheum” powstawało niemal równocześnie ze sławną ariańską akademią w Rakowie (kieleckie). Związki między tymi dwiema szkołami są bezsporne. Jednym z profesorów bytomskiego gimnazjum był Jerzy Mantius, były rektor w Rakowie. Nauczał w Bytomiu znany matematyk i filozof Caspar Dornavius, prawo wykładał Joachim Exner, profesorem medycyny był Andreas Pulitius, późniejszy rektor frankfurckiej Viadriny. Istniały także kontakty z gimnazjum leszczyńskim Jana Amosa Komeńskiego. Współpracowano z luteranскими szkołami w Gdańsku, Toruniu, dokąd udawali się także na dalszą naukę wychowankowie bytomskiej uczelni.

25 lutego 1619 roku zmarł w Bytomiu Odrzańskim Georg II von Schönaich-Carolath, fundator gimnazjum. Wraz z jego odejściem kończy się również okres świetności uczelni. Jego następcą został bratanek Johannes von Schönaich, zwany w tradycji „Nieszczęśliwym” (*der Unglückliche*). Johannes był zdeklarowanym protestantem. Za udzielenie pomocy królowi Czech Fryderykowi V (królowi „zimowemu”) w jego ucieczce po klęsce w 1620 roku pod Białą Górą, naraził się cesarzowi Ferdynandowi II i stracił część majątku na rzecz głogowskich jezuitów. Zdążył jeszcze z Bytomia i Siedliska wywieźć co cenniejsze sprzęty i wyposażenie do Leszna, do Andrzeja Leszczyńskiego, z którym był zaprzyjaźniony. Do Leszna przeniósł także cenny księgozbiór biblioteki gimnazjalnej.

Z polecenia cesarza 28 listopada 1628 roku bytomskie gimnazjum zostało zamknięte, a 20 grudnia tego samego roku rozwiązane. Budynek gimnazjum — jak i pozostały majątek szkolny — przekazano jezuitom.

Johannes von Schönaich, oskarżony o zdradę stanu, osiadł w Lesznie i przebywał tam do śmierci. Dobra Schönaichów zostały obłożone cesarskim sekwestrem. Odzyskał je dopiero w 1649 roku brat Johannesa Sebastian. Bytomskie gimnazjum już nigdy nie zostało reaktywowane¹⁵.

Jerzy Piotr Majchrzak

DAS AKADEMISCHE GYMNASIUM ZU BEUTHEN A. D. ODER „SCHÖNAICHIANUM-CAROLATHEUM”

Als Begründer des Gymnasiums gilt der Neffe von Fabian von Schönaich - Georg. Schon 1599 hatte er ein Pädagogium errichtet, das im Jahre 1616 in ein akademisches Gymnasium umgewandelt wurde. Das Gymnasium glich einer Art Universität, und wurde von vielen Studierenden des In- und Auslandes, aus Polen und Ungarn, Dänemark und Holland besucht. Diese Schulanstalt gab der Stadt eine Berühmtheit, die sich nicht allein auf Schlesien, sondern weithin ins Ausland erstreckte. 1617 brachte Georg v. Schönaich eine Buchdruckerei mit der Schule in Verbindung.

Zu den berühmtesten Studenten des Gymnasiums gehörten unter anderen Martin Optiz, Joachim Pastorius, John Jonston. Es dozierten hier Caspar Dornavius, Andreas Pulitius.

Im Jahre 1628 wurde das protestantische Gymnasium den Glogauer Jesuiten eingeräumt.

¹⁵ C. D. Klopsch, *Geschichte des Geschlechts von Schönaich*, Glogau 1843, s. 12-14.

Zygmunt Boras

TEATR I SZKOŁA JEZUICKA JAKO CZYNNIKI INTEGRACYJNE NA POGRANICZU POMORSKO-BRANDENBURSKIM (XVII-XVIII W.)

W średniowieczu wszystkie kraje Europy Zachodniej i Środkowej stanowiły wielką społeczność pod nazwą *Europa Christiana*. Do najważniejszych spoiw w tym świecie należały religia, Kościół i język łaciński, którym wszyscy wykształceni ludzie mogli się porozumiewać. Był to głównie język inteligencji, język sądownictwa, kancelarii, dyplomacji i ludzi nauki.

W XVI wieku ruchy reformacyjne zburzyły jedność Kościoła. Załamała się jedność religii. Marcin Luter dla pozyskania sobie zwolenników w Niemczech począł swe pisma ogłaszać nie tylko po łacinie, ale również w narodowym języku niemieckim. Między Polską a Niemcami obok wielu istniejących już różnic etnicznych i językowych wyrosła jeszcze jedna wielka bariera, a mianowicie różnice religijne.

Szybkość i siła, z jaką ruchy reformacyjne rozprzestrzeniały się w krajach katolickich Europy, sprawiły, że po stronie Kościoła poczęto się zastanawiać, w jaki sposób przeciwstawić się nowym prądom religijnym. Zdawano sobie sprawę, że dla pozyskania odpadłych od Kościoła krajów i społeczeństw nie wystarczy siła militarna czy polityczna, ale należy słownie przekazywać swe racje. Stąd wielkie nadzieje pokładał Kościół w nowo powołanym do życia zakonie jezuitów, którzy bardzo szybko rozbudowali swoje szkolnictwo i przez swe stojące na wysokim poziomie kolegia, przez szkołę i wychowanie starali się oddziaływać na młodzież, w tym bowiem upatrywali możliwość odrodzenia Kościoła w krajach protestanckich.

Głównym zadaniem szkół jezuickich w Polsce, jak i w innych krajach Europy, było wychowanie młodzieży w duchu katolicyzmu. Szczególna rola przypadała jezuitom na tych obszarach w Polsce, gdzie luteranizm w poważnym stopniu zagrażał Kościołowi katolickiemu. Ziemia wałecka, leżąca na pograniczu pomorsko-brandenburskim, w owym czasie już w pełni luteraniskim, w XVII stuleciu była zaliczana do najbardziej sprostestantyzowanych ziem polskich. W samym Wałcu, gdy starostami byli protestanczy Górkowie, luteranie w połowie XVI wieku opanowali kościół parafialny, a niemieckie mieszczaństwo dyskryminowało mniejszość katolicką w mieście.

Z chwilą przejścia urzędu starościńskiego do rąk gorliwych obrońców starej wiary Gostomskich w pełni zaczęła się na tym obszarze akcja kontrreformacyjna. W celu skuteczniejszego zwalczania luteranizmu na ziemi waleckiej Krzysztof Tuczyński sprowadził do pobliskiego Tuczna jezuitów. W kilka lat potem starosta walecki Jan Gostomski zaprosił ich do Wałcza, gdzie początkowo zostali osadzeni na plebanii. W tym samym czasie o osadzenie ich w Pile starały się tamtejsze władze miejskie, ale Wałcz zapewniał lepsze warunki materialne i więcej tutaj było beneficjentów. Cel sprowadzenia jezuitów do Wałcza wyjaśnia sam fundator w swym piśmie: „Poszedłem za przykładem rodziców moich, a od nich natchniony, wybrałem na tej granicy Pomeranii miejsce, które mi się zdało najdogodniejsze do znoszenia odszczerpięstwa i w nim umieściłem ojców *Societatis Jesu* na całym świecie doświadczonych”¹.

Było to w 1618 roku. W pół wieku potem jezuita założyli w mieście swe kolegium, mające na celu kształcenie młodzieży. Byli w tym doświadczeni, co potwierdzał sam fundator i ich dobroczyńca. Rychło w tej szkole powstał także teatr szkolny, który spełniał bardzo ważne funkcje w krzewieniu religii katolickiej i w zwalczaniu różnowierstwa. Teatr ten, początkowo szkolny, przeznaczony dla uczniów, w miarę upływu lat i społecznego zapotrzebowania rozbudował się, wyszedł z murów szkolnych i coraz bardziej stawał się instytucją o na wpół publicznym charakterze. Jego celem było nie tylko bawić uczniów i publiczność, ale przede wszystkim uczyć zasad wiary i wychowywać w duchu religii katolickiej. Obok tych funkcji, teatr walecki odgrywał rolę propagandową, o czym jeden ze współczesnych wykładowców kolegium mówił, że „*magister humanitatis* na publicznym placu w czasie oktawy św. Jana Ewangelisty sztukę wystawił przyjętą z aplauzem i wielkim upodobaniem przez widzów, co sprawiło, że mieszczenie dzieci swoje tym chętniej do szkoły [jezuickiej] oddawali”².

A zatem teatr szkolny w Wałczu miał podnosić i powiększać sławę szkoły wśród zarówno katolików, jak i protestantów. Szkolny teatr jezuicki w Wałczu jest interesującym obiektem badawczym, ponieważ zachowało się oryginalne źródło w postaci kroniki szkolnej, jak również ze względu na samo położenie szkoły w małym miasteczku, liczącym co najwyżej 2000 mieszkańców, i na pograniczu zamieszkałym przez luteran. Poza tym możemy obserwować, jak ten teatr oddziaływał na wieś i na mających tutaj swe leże zimowe żołnierzy.

¹ Z. Boras, *Ateny Waleckie, zarys historii gimnazjum waleckiego*, Piła 1990, s. 9; Z. Boras, R. Walczak, A. Wędzki, *Historia powiatu waleckiego w zarysie*, Poznań 1961, s. 190.

² *Historia Residentiae Walcensis Societatis Jesu*, wyd. M. Rohwerder; *Forschungen und Quellen zur Kirchen und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, cz. IV, Köln-Graz 1967, s. 11: „*an die Parasceves exhibitus Dialogus post Concionem a nostro habitam in quo Hereticorum filii personas agebnat postea hoc ad scholas nostras inducti*” (ortografia wg wyd. źródł.).

Wałcz był centrum administracyjnym dużego powiatu leżącego między rzekami Drawą, Gwdą i Notecią. Na całym tym obszarze, a nawet dalej, poza granicami państwa polskiego, jak również na terenie Brandenburgii i Pomorza Zachodniego, nie było w pobliżu żadnej szkoły średniej mogącej się równać ze szkołą wałęską, nie było też żadnej takiej placówki kulturalnej, jak wałecki teatr szkolny. Oprócz prób oddziaływania na rodziców w celu zapewnienia lepszej rekrutacji do klas w kolegium, teatr spełniał drugie, nie mniej ważne zadanie w służbie kościelnej: za jego pomocą jezuici oddziaływali na luteran i innych różnowierców, starali się drogą pokojową pozyskać ich dla Kościoła. Toteż chętnie widziano ich na widowni: był to jedyny możliwy sposób kontaktu i oddziaływania na nich.

Jezuici mieli tak złą sławę wśród wałeckich luteran, było tak wiele uprzedzeń, że rzadko dochodziło do bezpośrednich kontaktów. Sztuki teatralne były dostępne dla szerokich warstw społecznych, ponieważ jezuici — wykorzystując utalentowaną młodzież — wystawiali je w Wałczu bezpłatnie. Koszty przedstawień były minimalne i ponosiło je kolegium wałeckie. Jedynymi środkami finansowymi, jakie zdobywali w ten sposób jezuici, były dobrowolne datki — nie publiczności, lecz możnych, którym te sztuki dedykowano i na cześć których je grywano. Zazwyczaj starano się w ten sposób uczcić objęcie funkcji przez nowego starostę lub też przyjazd jakiejś znacniejszej osobistości do Wałcza. Wyróżniony dostojnik starał się odwdziżyć i odplacić za ten zaszczyt, przekazując nieraz znaczną darowiznę w pieniądzu lub w innych dobrach materialnych czy też w zwolnieniach lub przywilejach dla kolegium. Na przykład starosta wałecki, obejmując swój urząd w roku 1719, z racji uczczenia tego faktu wystawieniem sztuki ofiarował na rzecz szkoły i na dalszy rozwój teatru 20 dukatów, co na owe czasy było znaczną sumą³. Poza tym tenże starosta z wielkimi honorami podejmował na swym zamku starościńskim w Wałczu na półwyspie Jeziora Zamkowego ojca superiora Andrzeja Górskiego, który jako nauczyciel wymowy i deklamacji był zarazem kierownikiem i reżyserem spektaklu⁴.

Wystawienie sztuki scenicznej przez teatr szkolny nie wymagało specjalnych kosztów. Aktorzy byli bezpłatni, koszty wynajęcia sali nie wchodziły w grę, bo sztuki grywano we własnej sali w kolegium bądź w kościele parafialnym. Dekoracje i kostiumy wykonywano we własnym zakresie (sukno i inne materiały otrzymywano zwykle w prezencie). W pierwszych latach istnienia teatru tzn. w drugiej połowie XVII w. sztuki grywano głównie w kościele, na co — nawiasem mówiąc — proboszcz wałecki patrzył niechętnym okiem. Kiedy później, w początkach XVIII wieku wybudowano obszerny drewniany budynek szkolny dla kolegium, jedno skrzydło w nim przeznaczono

³ *Ibidem*, s. 193.

⁴ Z. B o r a s, *Teatr jezuicki w Wałczu jako oręż w walce z luteranizmem w XVII i XVIII wieku*, „Rocznik Nadnotecki” 1990, 21, s. 32.

na salę teatralną. Zbudowano ją specjalnie w tym celu, o czym znajdujemy wzmianki w kronice jezuickiej w Wałczu. Jest to w Polsce bodaj jedyna wzmianka o tym, w jaki sposób urządzona była scena teatralna. Mamy tutaj techniczny opis dekoracji scenicznej pochodzący z 1728 roku⁵.

Front sceny wykonany był wówczas z lnianego płótna, na którym miejscowy malarz na obrazie wiszącym z lewej strony wymalował ducha księcia mantuańskiego z drzewem genealogicznym św. Alojzego⁶. Na drugim obrazie — po przeciwnej stronie — wymalowany był opiekuńczy duch księcia ze znakiem św. Stanisława Kostki, patrona polskiej młodzieży. Nad tymi obrazami wzniesiono łuk, a na jego środku umieszczono napis: *Imię Jezus*. Poniżej — jakby na podstawach łuku — wymalowano na płótnie napis: *Św. Alojzy Gonzaga i Stanisław Kostka — jezuici*. Nad całością górował wizerunek papieża Benedykta XIII, z którego wychodziły promienie do wszystkich napisów⁷.

W jaki sposób dekorowano scenę w jej dalszych fragmentach, o tym źródła milczą. Wiadomo nam tylko, że sztuki wystawiane przez teatr szkolny w Wałczu przeważnie były natury religijnej. Wątki najczęściej czerpano ze Starego Testamentu, z mitologii czy też z legend i historii. Motywy historyczne wykorzystywano najczęściej w celach dydaktyczno-moralizatorskich. Wśród sztuk historycznych spotykamy także w teatrze jezuickim obrazy z historii Polski, np. o św. Wojciechu i nawracaniu pogan czy też z czasów bardziej współczesnych, np. o wojnach szwedzkich i obronie Częstochowy.

W sztukach i dramatach wystawianych dla szkoły językiem scenicznym była łacina, jednakże dla szerszego odbiorcy (w sztukach wystawianych dla miasta) grano w języku polskim lub niemieckim, często wplatając zdania i słowa łacińskie. Jeżeli chodzi o język niemiecki, używano go, aby móc oddziaływać na luteran — Niemców. Interesujący jest fakt, że gdy w 1728 roku w czasie karnawału grywano sztuki po polsku i po niemiecku, wałecki proboszcz zgodził się na wystawianie ich w kościele, ale pod warunkiem używania tylko języka polskiego⁸. W wypadku wystawiania sztuki po łacinie do trudniejszych dialogów dołączano wstawki w postaci krótkich streszczeń po polsku lub niemiecku, aby umożliwić zrozumienie utworu nawet przez osoby słabo rozumiejące łacinę. Niejednokrotnie całość sztuki wystawiano po łacinie, a tylko pieśni chóru czy wiersze wygłaszano po polsku.

⁵ *Historia Residentiae...*, s. 206: „In tabula unius partis erat depictus per Walcensem pictorem genius deucalis Mantuae cum stemmate Aloyisiano, in secundae partis tabula erat genius partier princeps cum insigni Kostkano. Super his tabulis initebatur arcus in medio sui referens nomen Jesus”.

⁶ *Ibidem*, s. 206.

⁷ *Ibidem*, s. 206: „Super hanc molem prominebat effigies Banedicti XIII ac ex ea radii promiscabant in praefatam inscriptionem. Quae moles usque ad templi fornicem pertingebat. Quae vero hac die exhibitio fuerit, videri potest in libro Declamationem sub anno 1727 in annum 1728”.

⁸ *Ibidem*.

Na wyuczenie się tekstów i próby szkoła przeznaczala wiele czasu, a uczniowie zdradzający uzdolnienia aktorskie otaczani byli specjalną opieką. Rola musiała być doskonale opanowana pamięciowo. Czytanie z kartki było niedopuszczalne i tylko w bardzo wyjątkowych wypadkach korzystano z pomocy suflera⁹.

Sam proces powstawania sztuki wyglądał w ten sposób, że jeden z profesorów pisał konspekt całości i wyznaczał poszczególne role uczniom, a ci pisali dalszy ciąg według wskazówek swego preceptora. Rola główna przypadała przeważnie profesorowi. Kobiety jako aktorki były wykluczone.

Według porządku studiów jezuickich teatr szkolny dzielił się jak gdyby na dwa rodzaje: prywatny, który był udziałem poszczególnych klas (każdorazowo widownią była tu tylko klasa) i nigdy nie wychodził poza szkołę, i bardziej publiczny, który wystawiał sztuki dla całej szkoły, a niejednokrotnie z tymi sztukami wychodził poza nią: grywano je w mieście lub też wyjeżdżano z nimi do innych miejscowości. Te ostatnie spektakle mogła oglądać szersza publiczność i właściwie każdy miał do nich dostęp¹⁰.

Kiedy sztuka teatralna była już napisana przez nauczyciela przy pomocy uczniów, wówczas — jak to wynika ze źródeł historycznych — oddawana była do oceny prefektowi i jeżeli on nie znalazł w utworze nic nagannego, można ją było wystawiać tak w szkole, jak i poza szkołą. Gdyby jednak magister, pod którego kierunkiem sztuka została napisana, lub też prefekt zbyt pochopnie ją zatwierdził, a władze szkolne uznały, że są w niej treści frywolne, narażające młodzież na zgorszenie, wówczas obaj byliby skazani na odbycie pokuty¹¹ (nie wiemy, na czym taka pokuta polegała).

Przedstawienia odbywały się przede wszystkim z okazji uroczystych świąt kościelnych, a zatem w okresie Bożego Narodzenia — utwory dotyczące narodzenia Dzieciątka Jezus i na Wielkanoc — dramaty związane z Męką Pańską. Poza tym z okazji karnawału zarówno na terenie szkoły, jak i poza nią dawano przedstawienia komediowe. Także koniec i początek roku uświetniany był przez wystawianie sztuk teatralnych.

Na próby sceniczne wykorzystywano przeważnie czas lekcyjny. Uczniowie woleli występować w teatrze szkolnym i spędzać czas na próbach, aniżeli ślęczeć nad podręcznikiem nudnej łaciny. Zawsze bywało wielu chętnych do odgrywania poszczególnych ról i jezuici mogli wybierać z młodzieży jednostki najbardziej uzdolnione, a tych, co się w czasie prób nie sprawdzali, usuwać, by przyjmować nowych kandydatów.

⁹ E. Waschinski, *Das Kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreussen und Posen*, cz. II, Breslau 1928, s. 236.

¹⁰ *Ibidem*, s. 232.

¹¹ *Historia Residentiae...*, s. 207: „*Praeter solennitatis alias specialiter solennitas S-ti Stanislai Kostka hoc anno adornata. De die Templum intra pegmata cum porta triumphali Victoriae per Divum Patronum applaudentia, sub vesperum in facie Templi ignes artificiosi multicolores splendoribus augebant lucem*”.

Jak dalece tamte sztuki odbiegały od naszych współczesnych, świadczy fakt zupełnego braku ram czasowych: nie było określonych przepisów, jak długo ma trwać spektakl, i widowiska ciągnęły się przez wiele godzin¹².

Szczególnie uroczyste i długotrwałe były przedstawienia z okazji jubileuszków czy też świąt kościelnych i państwowych. Obejmowanie urzędu przez starostę lub dzień patrona szkoły, św. Stanisława Kostki czczono zazwyczaj uroczystym wystawieniem sztuki teatralnej. Specjalnym powodzeniem cieszyły się jasełka w okresie świąt Bożego Narodzenia i inne utwory sceniczne grywane w czasie ostatnich dwóch dni karnawału przed Środą Popielcową. Sposób powiadamiania publiczności wyglądał następująco: gdy już wszystko było przygotowane, wysyłano dwóch ojców jezuitów do spraszania gości. Jeden z nich udawał się do okolicznych wsi i spraszał widzów (głównie szlachtę) na wyznaczony dzień, drugi zaś chodził po mieście i donośnym głosem zapowiadał termin rozpoczęcia widowiska¹³. Do najwybitniejszych osobistości posłańcy zanosili specjalne zaproszenia, z których kilka zachowało się do dziś. Zaproszenie stanowiła mała karteczka, najczęściej zapisana dwustronnie, na której podany był tytuł utworu i krótkie jego streszczenie.

Specjalnym zagadnieniem i niekiedy trudnością nie do pokonania było przygotowanie strojów scenicznych. Materiały były drogie, trudno je było zakupić w małych miasteczkach. O tych sprawach niewiele się zachowało informacji w źródłach. Przeważnie sztyto je z dostępnych na miejscu materiałów. Niekiedy, jak to miało miejsce w kolegium jezuickim w Braniewie w 1600 roku, do sztuki teatralnej o treści religijnej wypożyczano z zakrystii szaty kościelne. To jednak oburzało księży, którzy traktowali ubieranie się w szaty duchowne na deskach teatralnych jako profanację¹⁴. Był ogólny zakaz przedstawiania na scenie aniołów i duchownych, a także nie wolno było występować z brodami.

Młodzież szkolna najchętniej rwała się do ról żołnierzy, książąt i królów, w pełnej zbroi, z halabardami, hełmami, mieczami, a także z bronią palną. Gdy sztuka tego wymagała, wypożyczano w Wałczu potrzebne akcesoria z pobliskiego zamku, gdzie zawsze była pod bronią niewielka drużyna zbrojnych. Również gdy na miejscu nie można było uzyskać odpowiednich kostiumów, starano się je wypożyczyć z najbliższych położonych dużych miast, na przykład mamy wiadomość z 1718 roku, że kiedy z okazji święta św. Ignacego, patrona jezuitów, chciano w Poznaniu wystawić odpowiednią sztukę teatralną, zwrócono się do Wrocławia z prośbą o wypożyczenie odpowiednich rekwizytów. Jezuici wrocławscy wyrazili zgodę, a następnie z Poznania te rekwizyty przekazano dalej, aż do Piotrkowa Trybunalskiego¹⁵. Niejednokrotnie dla

¹² E. Waschiński, *op. cit.*, s. 23.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

teatru wypożyczano też armaty, by wzbogacić dekorację sceniczną w scenach batalistycznych.

W Wałczu sztuki sceniczne tak bardzo się podobały mieszkańcom (tak katolikom, jak i luteranom), że w czasie ich wystawiania zawsze była pełna widownia, nawet gdy grywano na otwartym powietrzu (bo rzadko kiedy nawet kościół wałecki mógł pomieścić wszystkich chętnych do obejrzenia sztuki). Aktorzy tak dobrze odgrywali swe role, że — jak mówi kronikarz wałecki — wielu z widzów płakało rzewnymi łzami. W 1719 roku tenże kronikarz jezuicki pisze, że liczba widzów była tak wielka, gdyż w najbliższych okolicach nic podobnego nie istniało, nie tylko w Polsce, ale także na Pomorzu Zachodnim i w Brandenburgii. Prawopodobnie też i poziom grywanych utworów przewyższał te, które widywano w innych miastach. W tym czasie nie było jeszcze żadnej krytyki teatralnej i nikt tych utworów nie oceniał profesjonalnie. Dla dzisiejszego widza z pewnością ani temat, ani artyzm sztuki, ani z pewnością sama gra domorostłych aktorów nie byłyby zachwycające, ale w tamtych czasach przeciętny widz, który po raz pierwszy oglądał sztukę teatralną, pełen był zachwytu. W XVII wieku ludzie będący po raz pierwszy w teatrze przeżywali to tak głęboko, że — jak pisze w swych pamiętnikach Jan Chryzostom Pasek — żołnierze polscy oglądający na scenie walkę z nieprzyjacielem do broni się porywali i wpadając na scenę chcieli pomóc walczącym jako żołnierze aktorom.

Wartość sztuk wałeckich trudna jest do ocenienia, ponieważ nie zachowały się żadne rękopisy. Wiemy tylko, jakie były tytuły utworów. Co do niektórych zachowały się tylko tytuły i krótkie streszczenia. Do każdego utworu scenicznego pisany był bardziej lub mniej obszerny prolog, w którym zamieszczał autor jak gdyby główną myśl całości. Po prologu następowała cała reszta ujęta w kilka aktów. W antraktach występował chór śpiewający związane z danym aktem pieśni o charakterze moralizatorskim. Dla mniej wykształconych słuchaczy i widzów między występem chóru a następnym aktem dawane było tzw. interludium w mowie ojczystej (w Wałczu po polsku lub niekiedy po niemiecku). Na końcu sztuki mieścił się epilog, który jak gdyby podsumowywał całość inscenizacji. Pełno w nim było moralizatorskich pouczeń i wskazówek, jak należy żyć, aby sobie zasłużyć na życie wieczne — chodziło przede wszystkim o rozbudzenie uczuć religijnych. Na zakończenie spektaklu wszyscy śpiewali „Te Deum Laudamus”¹⁶.

Przykłady tego typu sztuk teatralnych o treściach religijnych znaleźć można w bibliotece uniwersyteckiej w Upsali w Szwecji, w czasie bowiem najazdu Szwedów na Polskę w połowie XVII wieku Szwedzi zrabowali i wywieźli bibliotekę kolegium jezuickiego w Poznaniu¹⁵.

¹⁶ „*Dta erat solennis, ut alii dies festi infra octavam etiam exhibita declamatione etiam suo loco inscripta hoc solum discrimine. quod promissis Vesperis sit subsecuta etiam contio polonica actandem solita conclusio cum hymno Te Deum Laudamus*”.

Przedstawienia teatralne odbywały się także na zakończenie karnawału (tzw. ostatki) — wystawiano wtedy sztuki o nieco weselszej tematyce.

Często autorzy sztuk jezuickich brali motyw z historii Kościoła Cezarego Boroniusza. Sztuki jezuickie były z pewnością wypożyczane między poszczególnymi kolegiami, ale brak na to dowodów. O autorstwo tych sztuk nie dbano, bo jak już wspomniano — często pisano je anonimowo, a także zbiorowo, skutkiem czego brak było konkretnego autora.

W 1719 roku uczniowie kolegium waleckiego wystawili sztukę, którą oglądali nie tylko mieszczanie, ale także rodzice i z wielkim ukontentowaniem stacjonujący tutaj żołnierze¹⁷.

Jezuici dla zwrócenia uwagi i dla zjednania sobie zwolenników starali się przez teatr oddziaływać nie tylko na ludność wiejską, ale także na żołnierzy i szlachtę. Najlepszą ku temu sposobnością były liczne zgromadzenia wiernych w czasie odpustów. Na ziemi waleckiej najbardziej popularnym miejscem odpustowym od czasu reformacji była wieś Skrzatusz w połowie drogi między Piłą a Wałczem. Znajdowała się tam cudowna figurka Matki Boskiej. Do Skrzatusza rokrocznie przybywały tłumy na dzień 15 sierpnia z bliższej i dalszej okolicy. Do tej parafii trafiali zatem i jezuici ze swymi sztukami teatralnymi o tematyce religijnej, po raz pierwszy bodajże w 1688 roku. Rok później w kościele parafialnym w Wałczu odegrali jezuici dramat o męce pańskiej w sam Wielki Piątek. Tłumy cisnęły się do kościoła i, to nie tylko katolików, ale także luteran („*magno etiam concursu Hereticorum*”¹⁸). Zdarzało się, że po takim obejrzeniu scenicznych obrazów wielu ludzi żyjących dotychczas w ciężkich grzechach przystępowało do spowiedzi i komunii. Jeden ze szlachty tak przejął się dramatem, że zasłabł, przyjął sakrament i zmarł po czterech godzinach.

Nieco wcześniej, bo w 1674 roku spotykamy opis, że w przedstawiającej Mękę Pańską sztuce wystawianej w Wielki Piątek odgrywały role także dzieci z rodzin luterzańskich, a potem te dzieci przyjęto na naukę do kolegium jezuickiego w Wałczu („*in quo heretico rum filii personas agebant postea hoc ad scholas nostras inducti*”¹⁹). W dwa lata potem, w czerwcu, w wigilię św. Jana Ewangelisty wystawili jezuici sztukę teatralną na placu, na świeżym powietrzu, z wielkim powodzeniem i wielkimi oklaskami, tak że potem rodzice dzieci swe zapisali do kolegium („*ad scholas nostras libentius postmodum liberos suos duxerit Valcensis*”²⁰).

¹⁷ Wśród wojskowych był wówczas sławny artylerzysta Krzysztof Arciszewski. „*Februarius 15 hujus militum 5 vexillia M. D. Arciszewski, ad manendum Valcium veniunt*”. W 1646 roku został on awansowany przez króla Władysława IV na stopień generała artylerii (*Historia Residentiae...*, s. 103).

¹⁸ *Ibidem*, s. 103: „*Feria sexta magna in ecclesiae parochiali exhibitio de Passione Dialogus magno etiam hereticorum concursu*”.

¹⁹ *Ibidem*, s. 111.

²⁰ *Ibidem*, s. 122.

W 1687 roku wystawili jezuici w Wałczu siedem sztuk w ciągu roku szkolnego, z tego trzy odegrane publicznie w mieście, a cztery na użytek wewnętrzny szkoły. Przedstawienia tak zachwyciły rodziców, że zapragnęli wysłać swych synów do kolegium w Wałczu (*„Certa haec exercitatio multum accendit animos parentum ad conferendos filios ad scholas nostras”*²¹).

Wielki też spektakl teatralny wystawili jezuici w Wielki Piątek w Skrzatuszu. Tematem była Męka Pańska. Przybyła wielka liczba pielgrzymów, którzy wstrząśnięci byli tym widowiskiem. Bezpośrednim efektem dramatu i kazań głoszonych po polsku i po niemiecku była znaczna liczba przystępujących do spowiedzi i komunii św. (ok. 6000 wiernych i piętnastu nawróconych), w tym wielu luteran. Odbyła się też uroczystość promocyjna młodego księdza Daleckiego, syna szlacheica, który był dobroczyńcą jezuitów wałęckich. Nie było to darmo, ponieważ wierni parafianie wywdzięczyli się ojcom jezuitom licznymi darami (m. in. w postaci owiec). Na tych uroczystościach był także archidiakon poznański i dziekan czarnkowski.

W 1692 roku w Wielki Piątek i Wielkanoc jezuici w Wałczu wystawiali dramat o Męce Pańskiej, który był z wielkim uznaniem przyjęty przez młodzież i zwiększył autorytet szkoły wałęckiej wśród okolicznej szlachty²².

W roku 1693 z okazji święta patrona szkoły Stanisława Kostki zorganizowano w Wałczu wielkie uroczystości i wystawiono dwa dramaty.

W tych czasach, gdy nie było innych rozrywek, widowiska teatralne cieszyły się ogromnym powodzeniem i zawsze na nich bywała pełna frekwencja. W Wałczu na przedstawienia teatralne do jezuitów zbiegała się taka masa ludzi, że większość ciekawskiej publiczności, nie mogąc się wcisnąć do wnętrza, musiała się zadowalać oglądaniem spektaklu z zewnątrz. „Gości była tak wielka liczba — pisze autor kroniki jezuickiej — że nieliczni ze szlachty wypełnili salę, reszta zaś wdrapawszy się na drzewa rosnące w pobliżu, z ich gałęzi (konarów) obserwowała widowisko”²³.

Teatr wałęcki znany był nie tylko w północnej Wielkopolsce, ale także poza granicami kraju. Szczególnym powodzeniem cieszyły się wałęckie dramaty wśród szlachty brandenburskiej, która — aczkolwiek luterkańska — chętnie uczestniczyła w sztukach o charakterze ściśle chrześcijańskim. Także szlachta zachodniopomorska żywo się interesowała widowiskami wystawianymi w Wałczu i bardzo często przedstawiciele rodów szlacheckich z pogranicza można było spotkać na widowni teatru jezuickiego.

Leżąc na ważnym szlaku handlowym Poznań-Kołobrzeg (via Regia), Wałcz dzięki kolegium jezuitów i dzięki teatrowi stał się w XVII i XVIII wieku ośrodkiem życia umysłowego i kulturalnego dla całego regionu. Szkołę

²¹ *Ibidem*, s. 122.

²² *Ibidem*: „Certa hec exercitatio multum accendit animos parentum ad conferendos filios ad scholas nostras”.

²³ *Ibidem*, s. 133: „hinc apparatu et exercitio iuventutis pretium ac aestimatio scholarum crevit nostrarum apud vicinos nobiles”.

rychło poczęto nazywać „Atenami Waleckimi”. Przyciągała ona młodzież pogranicza; edukował się tam także wybitny poeta niemiecki początków romantyzmu, piewca miłości i przyrody Ewald von Kleist²⁴.

Zdając sobie sprawę ze wszystkich ujemnych cech wychowania jezuickiego i wstecznej roli, jaką poćzeli odgrywać jezuiti, zwłaszcza w drugiej połowie XVII wieku, co nawet uznawali sami papieże, należy mimo wszystko uznać, że szkoła przez nich prowadzona odegrała na tych obszarach pogranicza pozytywną rolę w krzewieniu polskiej kultury i polskiej sztuki teatralnej, często nawiązującej do narodowych polskich tradycji.

Za prowincjała Stanisława Bieczyńskiego i superiora Jerzego Mleccki odbyły się wystawne uroczystości w dniu św. Stanisława Kostki, w czasie których ojciec retoryk wystawił sztukę o życiu św. Stanisława, patrona młodzieży. Przy tej okazji jezuiti waleccy uzyskali pozwolenie na budowę swego własnego kościoła pod tym wezwaniem i to był pierwszy w Polsce kościół poświęcony św. Stanisławowi Kostce. Tę samą sztukę odegrano w rok potem w dniu św. Stanisława i powtórzono w ostatnich dniach karnawału. Obraz Stanisława Kostki wieziono na specjalnym bogato udekorowanym wozie w uroczystej procesji do kościoła parafialnego i z powrotem²⁵.

Na Wielkanoc 1698 roku ojcowie jezuiti wyruszyli z Wałcza z misjami do Skrzatusza i do Marcinkowic, gdzie także były wystawiane w Wielki Piątek stosowne dramaty o Męce Pańskiej, przyjmowane z wielkim ukontentowaniem przez zamieszkałą tam ludność tak katolicką, jak i luterańską²⁶.

W 1703 roku ukończono w Wałczu nowy budynek szkolny z obszerną salą. Z okazji rozpoczęcia roku szkolnego 8 września wystawiono sztukę teatralną, a także deklamowano wiersze i odbyły się występy muzyczne. Sztuki grano także po polsku, aby były zrozumiałe dla ogółu mieszkańców w mieście i na wsi, jak to kronikarz jezuicki zanotował pod rokiem 1704²⁷.

Nie tylko teatr i szkoła były wykorzystywane w celu przyciągnięcia lokalnej społeczności w luterańskim mieście. Dla oddziaływania na umysły luteran wykorzystywali jezuiti różne inne uroczystości, jak śluby, a zwłaszcza pogrzeby. Kiedy zmarła żona kasztelana Brezy, pogrzeb jej odbył się z takim przepychem i ogłoszono tak wspaniałe mowy pogrzebowe, że wielu uczestników wyrażało życzenie wcześniejszej śmierci, aby tylko na tak wspaniałe

²⁴ Z. Boras, R. Walczak, A. Wędzki, *op. cit.*, s. 192.

²⁵ *Historia Residentiae...*, s. 190: „*Praeterea scholarum nostrarum ordo praecedebat dolorem peferentibus cum vexillis, qui etiam in templo nostro utrumque sua lauderunt fecundia*”.

²⁶ *Ibidem*, s. 150: „*Pro festo Paschatis ad Missiones excurrerunt aliqui Patres Marcinkowum, Skretusium ibidemque die sancto Parasceves Dialogus a Patre Rhetorices exhibitus*”.

²⁷ *Ibidem*, s. 162: „*Introductis palam in se disciplinis desaevientum in saccis Processio cum germanica concione auxit populi frequentiam Dramate ad vulgi illicium declamato*”.

uroczystości sobie zasłużyć²⁸. Także śmierć któregoś z uczniów kolegium bywała okazją do urządzenia wspaniałego pogrzebu, którego protestancka ludność miasteczka nigdy nie widziała. W 1718 roku, gdy nagle dwaj bracia Bobrowscy, bliźniacy, uczniowie kolegium, zmarli na zarazę, jezuici tak wspaniały urządzili im pogrzeb, że zebrana na jarmarku okoliczna ludność i kupcy porzucili swe stragany i towary, aby wziąć udział w uroczystościach żałobnych. Wozy, na których stały trumny, zostały tak pomysłowo i artystycznie przybrane, że lwy na nich wydawały się jak żywe²⁹. Po wspaniałym pogrzebie i mowach wyciskających łzy z oczu ojcowie zorganizowali w salach kolegium uroczystą stypę dla znaczniejszych gości i rodziny zmarłych.

Tak zatem w celu integracji skłóconej na płaszczyźnie religijnej ludności organizowane przez jezuitów uroczystości były teatralizowane, aby oddziaływać na pozostających poza Kościołem katolickim luteran. Metody te odgrywały wielką rolę w życiu codziennym małego miasteczka i na wsi, dokąd jezuici często zaglądali ze swymi dramatami o wątkach religijnych.

Obok nauczania i zbliżania się do miejscowej społeczności przez sztuki teatralne jezuici organizowali także szeroko zakrojone misje religijne, tak w Wielkopolsce, jak i poza nią, wyruszając m. in. w głąb Pomorza Zachodniego i Nowej Marchii. Wystarczy przejrzeć kronikę kolegium jezuickiego w Wałczu i wynotować różne odległe miejscowości, które odwiedzali jezuici w celach misyjnych, aby się przekonać o ich szerokim oddziaływaniu w pasie pogranicza polsko-pomorskiego i Nowej Marchii. Swą wiedzą, wymową i gorliwością religijną, a niekiedy i sztukami scenicznymi, umieli przekonywać luteran i sprowadzać ich na powrót do Kościoła katolickiego. Ich działalność, początkowo znienawidzona przez różnowierców, z czasem uległa przewartościowaniu, zwłaszcza że jezuici często tym różnowiercom przychodzili z pomocą w różnych sprawach życiowych.

Podsumowując całość wywodów o roli szkoły i teatru jezuickiego na terenie pogranicza pomorsko- i brandenbursko-polskiego, trzeba stwierdzić, że mimo początkowej wrogości i poważnych różnic na tle narodowościowym i religijnym, życie codzienne wymuszało na mieszkańcach tych nadgranicznych regionów konieczną współpracę i pokojową koegzystencję. Zarówno ludność polska, jak i niemiecka w dziedzinie kultury i edukacji skazana była na dobrosąsiedzkie współżycie i wzajemną pomoc. Od czasu do czasu dochodziło do poważniejszych ekscesów, czy nawet konfliktów, ale były to sytuacje rzadkie (i dlatego — gdy zaistniały — nabierały wielkiego rozgłosu). Natomiast szary dzień pracy i święta toczył się pokojowo, a cudza odmiennosc nie wzbudzała sprzeciwu ani wrogości i nie była odnotowywana w miejscowych kronikach.

²⁸ *Ibidem*, s. 173: „Ubi in concursu castellanorum, capitaneorum, primorumque Canonicorum tantum reportaverat plausum, ut vel superstites fata sibi aut suis praematura optaverint, dummodo tanto celebrentur post ipsa oratore”.

²⁹ *Ibidem*, s. 190: „Predictorum studiosorum quanta fuerit pompa funebris, omitendum non censeo”.

Jeśli się bliżej przyjrzymy lokalnym źródłom, to dostrzeżemy, że miejscowa ludność na tym pograniczu, tak polska, jak i niemiecka, starała się być tolerancyjna, żyła w poszanowaniu innych i nie tak łatwo ulegała idącym odgórnie zewnętrznym naciskom władz, czy to państwowym, czy też kościelnym.

Zygmunt Boras

**THEATER UND JESUITENSCHULE ALS INTEGRATIONSFAKTOR
AUF DEM GRENZGEBIET POMMERN-BRANDENBURG
(16.-18. JAHRHUNDERT)**

Die am Rande der ehemaligen Republik Polen gelegene Kleinstadt Deutsch Krone (Wałcz) war ein Wachturm in der Grenzregion und zugleich ein Zentrum nationaler und religiöser Toleranz der Katholiken den Lutheranern gegenüber, sowohl im Deutsch Krone-Land als auch den Einwohnern Pommerns und Brandenburgs gegenüber. Ein wesentlicher Teil der hiesigen Bevölkerung wanderte hierher aus Deutschland ein. In den Städten und Dörfern lebte eine große Zahl von dieser Bevölkerung.

Nachdem Martin Luther seine Losungen in Wittenberg verkündet hatte, erklärten sich viele Deutsche im Deutsch Krone-Land für seine Seite und nahmen das Luthertum an. Die Reformation hat also den Fortschritt der Assimilation von deutschen Ansiedlern gehemmt und der Prozeß ihrer Polonisierung war unterbrochen worden.

Nach Tridentinum kam die Zeit der Reorganisierung in der Kirche und der Mobilisierung der Kräfte gegen Luthertum und Calvinismus. Polen hat die Beschlüsse des Tridentinums angenommen, und in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts schlossen sich auch die Jesuiten an die Missionsaktion des bedrohten Katholizismus an. Am Anfang des 17. Jahrhunderts hatten sie nach Tütz in Westpreußen Krzysztof Tuczyński aus der deutschen Familie von Wedel und dann Jan Gostomski, Landrat aus Deutsch Krone und Sohn des Woiwoden aus Poznań Hieronymus hergeführt. Die Jesuiten verstanden gut, daß man die Lutheraner, die aus der Kirche ausgetreten waren, durch Lehre, Wissen, gutes Wort und Beispiel wiedergewinnen konnte, deshalb bemühten sie sich durch das hohe Niveau des Schulwesens und gute Ergebnisse im Lehren, die Jugend in ihre Schulen anzuziehen. Die Schule zu Deutsch Krone, die hochtönend „Deutsch Krone-Athen“ genannt wurde, war also eine tolerante Schule, wo es auch Platz für die protestantische Jugend gab. Um die Jugend fremder Konfessionen stärker beeinflussen zu lassen, versuchten die Jesuiten ihre Kollegien auch durch Aufführungen der Schultheater attraktiver zu machen und nach Möglichkeit zeigten sie die Theaterstücke. Indem sie sich nach Grundsätzen der Toleranz richteten, wirkten sie nicht nur auf die lokale Gesellschaft, sondern ihre Mühe reichte weiter heran, und ihre Missionsaktionen erreichten die brandenburgischen und auch die pommerschen Städtchen bis zum weitgelegenen Kolberg (Kołobrzeg).

Alles, was sie getan hatten, wurde auf den Chronikblättern verewigt. Die Chronik der Jesuiten aus Deutsch Krone ist in Handschrift in der Raczyński-Bibliothek in Posen (Poznań) unter Signatur 56 erhalten geblieben.

Piotr Dąbrowski

POBYT BRACI POLSKICH W MARCHII ZAODRZAŃSKIEJ LATA 1658-1718

Siedemnastowieczna emigracja wyznaniowa na terytorium brandenburskiej Marchii Zaodrzańskiej (na którą składała się ziemia torzymska i Nowa Marchia) stanowiła na początku XX stulecia przedmiot badań dwóch niemieckich badaczy historii reformacji polskiej — T. Wotschkego oraz P. Schwarza. Na podstawie przez nich zgromadzonych danych, korzystając z dostępu do resztek archiwów ewangelickich, tuż po wojnie własne badania prowadził M. Sczaniecki¹. Uznał jednakże zupełną niemożność ustalenia czegokolwiek ponad to, co ustalili już wymienieni historycy². Dokładnie te same opraco-wania, których aktualność uznana została przez M. Sczanieckiego w roku 1952, posłużyły następnie J. Tazbirowi³ jako podstawowe źródło wiadomości na temat emigracyjnych losów polskich unitarian, którzy osiedlili się na brandenbursko-polskim pograniczu.

Bracia polscy, zmuszeni do emigracji przez drakańską konstytucję sejmową z 20 czerwca 1658 roku, założyli swe kolonie na Śląsku, w Siedmiogrodzie, Holandii, Anglii oraz w Prusach i Marchii Zaodrzańskiej, znajdujących się pod panowaniem elektora Fryderyka Wilhelma⁴. Tutaj, w pobliżu granic Polski, oczekiwali zmiany stanowiska władz i zwycięstwa idei tolerancji religijnej nad wyraźnie rozpoczętym przez unię brzeską 1596 roku procesem katolicyzacji wielowyznaniowego społeczeństwa Rzeczypospolitej.

Aktywny udział polskich unitarian w zmaganiach z tymi siłami w Rzeczypospolitej, których celem był wyznaniowy ustrój państwa i które wywołały najpierw wybuch ukraińskiego powstania roku 1648, a następnie inwazję

¹ Por. M. S c z a n i e c k i, *Z pobytu braci polskich w Ziemi Lubuskiej*, „Reformacja w Polsce” t. XI, 1952.

² T. W o t s c h k e, *Die unitarische Gemeinde in Meseritz-Bobelwitz*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” 1911, t. XXVI; P. S c h w a r z, *Unitarier in Neumark*, „Schriften des Vereins für Geschichte der Neumark” 1910, t. X; M. S c z a n i e c k i, *op. cit.*, s. 62.

³ Por. J. T a z b i r, *Bracia polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji ariańskiej*, Warszawa 1977.

⁴ *Ibidem*, s. 5.

rosyjską i szwedzką w latach 1654-1660, stał się w oczach katolickich i ewangelickich postów na sejm roku 1658 doskonałym pretekstem do przeprowadzenia uchwały o ich banicji. Agresywność jezuickiej propagandy⁵, uznającej ustrój monowyznaniowy za ideał państwa rządzonego przez katolickiego monarchę, zderzyła się w połowie XVII wieku z niemniej agresywną opozycją — prawosławną na Ukrainie, a ewangelicką pośród polskich ewangelików zamieszkujących ziemie koronne i litewskie.

Obóz ewangelicki, skupiony w okresie kryzysu lat 1648-1660 wokół Janusza i Bogusława Radziwiłłów, stanowił naturalne środowisko dla unitarian, poszukujących schronienia w obliczu przybierającego na sile fanatyzmu mas prawosławnych na kresach i katolickiej szlachty na ziemiach etnicznie polskich. Toteż wielu trwało wiernie w służbie u Radziwiłłów, znajdując zatrudnienie jako administratorzy dóbr i oficerowie wojsk nadwornych⁶. Objęcie przez księcia Bogusława Radziwiłła urzędu gubernatora Prus, poczynawszy od roku 1657, po uprzednim zapewnieniu mu w traktatach welawsko-bydgoskich amnestii i zwrotu zasekwestrowanych majątków, dało braciom polskim dogodną sposobność emigracji na terytoria pozostające pod władzą elektora brandenburskiego⁷. Jako gubernator Prus i kuzyn Fryderyka Wilhelma księżę wyjednał dla nich zgodę na osiedlanie się w Prusach i w Marchii Zaodrzańskiej już od roku 1660. W ten sposób znalazło schronienie zaledwie paręset osób, gdy ogólna liczba emigrantów nie przekroczyła — zdaniem J. Tazbira — połowy liczącej blisko 10 000 osób polskiej społeczności unitariańskiej⁸.

O czterech zaledwie miejscowościach marchijsko-zaodrzańskich można powiedzieć, że stanowiły kolonie polskich unitarian. Były to Lubniewice (Königswalde), Żelechów (Selchow), Gryżyna (Griesel) oraz Czarnowo (Neuendorf).

Lubniewice. Posiadłość Königswalde nabyta została tytułem zastawu przez Achacego Taszyckiego, byłego rachmistrza bocheńskiego, który wyemigrował z Polski dopiero w roku 1684. Przywózł on do Marchii znaczne sumy, służące tutaj uboższym unitarianom⁹.

Ministrem kongregacji lubniewickiej był między innymi Samuel Crell (1660-1747), autor petycji z roku 1718 adresowanej do króla pruskiego Fryderyka I, w której apelował o tolerancję dla unitarian i zgodę na dopuszczenie ich przez pozostałych ewangelików do wspólnej wieczerzy pańskiej¹⁰.

⁵ Wzmianki wymaga tu ojciec duchowy i piewca polskiej nietolerancji, ks. P. Skarga SJ, naciskający już na króla Zygmunta III, aby doprowadził do ich banicji. Por. M. H i l l a r, *Poland's Contribution to the Reformation: Socinians and Their Ideas on Religious Freedom*, „The Polish Review” XXXVIII nr 4, New York 1993, s. 457.

⁶ J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 58.

⁷ *Ibidem*, s. 60.

⁸ *Ibidem*, s. 58.

⁹ *Ibidem*, s. 107, 137.

¹⁰ *Ibidem*, s. 171.

W 1716 roku wydrukował w Berlinie niemiecki przekład katechizmu unitariańskiego, wydane go pierwotnie po polsku pod tytułem *Nauka o nabożeństwie chrystyjańskim krótko zebrana*¹¹.

Zaniepokojenie, jakie budziła aktywność misjonarska lubniewickiego ośrodka okolicznego kleru ewangelickiego, spowodowało na unitariańskie gminy wyznaniowe w Marchii rozporządzenie Fryderyka I z 6 sierpnia 1718 roku zakazujące odbywania publicznych nabożeństw i nakazujące zaniechanie przemawiania oraz drukowania publikacji propagujących zakazane poglądy. Zgodnie z królewskim zarządzeniem o decyzji tej mieli być powiadomieni wszyscy unitarianie w Marchii, głównie zaś mieszkańcy Lubniewic¹².

W tym samym 1718 roku Königswalde stało się własnością rodziny von Schmettau, a poprzedni właściciel, Achacy Taszycki, przeprowadził się do Prus¹³. Do gminy wyznaniowej braci polskich należały wtedy na całym obszarze Marchii 72 osoby. W samych Lubniewicach było ich dwadzieścia, nie licząc dzieci¹⁴.

W lubniewickich aktach majątkowych z roku 1767 M. Szczaniecki odnalazł już tylko jedno nazwisko polskie — krawca Jana Fryderyka Schannewitzky'ego¹⁵.

Żelechów. Posiadłość Selchow stanowiła własność wdowy Elżbiety von Falckenreh, zarządzającej wspólnie z córką i zięciem, Janem von Sack¹⁶. Obie rodziny, to jest Falckenrehowie i Sackowie, należały do pierwszej połowy XVII wieku do grupy marchijskich sympatyków i współwyznawców polskich unitarian.

Do Selchow przeniesiona została po roku 1658 gmina polska z Mostek i Bobowiecka, miejscowości należących do rodu von Sack, a położonych w Wielkopolsce i na habsburskim Śląsku¹⁷. Bracia polscy byli goszczeni przez Elżbietę von Falckenreh co najmniej od roku 1653, o czym świadczy fakt, że na ich misyjną aktywność skarżyły się elektorowi stany Marchii począwszy od tego właśnie roku, ponawiając skargę w latach 1659, 1663 i 1669. W związku z tymi skargami 31 lipca 1666 roku Fryderyk Wilhelm polecił usunięcie unitarian z posiadłości pani Falckenreh i zabronił im odbywania publicznych zebrań¹⁸. Nie kwapił się jednak z egzekwowaniem własnych postanowień — mimo że ponawiał ich obwieszczenie w latach 1668 i 1684.

¹¹ S. C r e l l, *Christlicher Glaubensbekenntnis von einigen Unitarii aus Licht gegeben*, Berlin 1716. Por. J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 172.

¹² *Ibidem*, s. 172.

¹³ M. S z c z a n i e c k i, *op. cit.*, s. 63.

¹⁴ *Ibidem*; por. J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 138.

¹⁵ M. S z c z a n i e c k i, *op. cit.*, s. 65.

¹⁶ J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 135.

¹⁷ M. S z c z a n i e c k i, *op. cit.*, s. 62.

¹⁸ J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 76, 135.

Do 1693 roku ministrem unitariańskim był w Żelechowie Jan Preuss. Na początku XVIII stulecia gmina wyznaniowa braci polskich w tej posiadłości przestała istnieć¹⁹.

Gryżyna. Majątek Griesel był w roku 1711 własnością rodu von Sack, nabytą od innego nowomarchijskiego rodu unitariańskiego — Szlichtyngów (Schlichtingów)²⁰. Do grona starszych unitariańskiej gminy wyznaniowej należeli tu między innymi wspomniany wyżej Jan Preuss i trzech ministrowie, jak Krzysztof J. Szlichtyng i Samuel Crell²¹, przyjaciel J. Locke'a. Działali oni aktywnie także na rzecz pozostałych kongregacji rozmieszczonych w Marchii i w Prusach²².

M. Szczaniecki na podstawie opublikowanych przez T. Wotschkego gryżyńskich ksiąg kościelnych uznał, że cmentarz przyległy do tej miejscowości stanowił główną nekropolię braci polskich osiadłych w Marchii²³. Z lat 1762 i 1768 pochodzą zapisy pogrzebowe dotyczące małżeństwa Szlichtyngów — Gottlieba Beniamina i Julianny Zofii²⁴.

W pierwszej połowie XVIII wieku Gryżyna przeszła w posiadanie innego rodu unitariańskiego — Morsztynów (von Morstein). Tobiasz Morsztyn (1660-1747) ożenił się z luteranką, Joanną Zofią von Lossow, co sprawiło, że ich syn, będący dziedzicem posiadłości, odebrał wychowanie luteranckie²⁵. Tym samym Gryżyna przestała być ośrodkiem unitariańskim.

Czarnowo. Posiadłość Neuendorff dzierżawił w latach 1664-1680 Stefan Niemirycz, podkomorzy kijowski²⁶. Jego syn Krzysztof tutaj opracował polski przekład *Bajek Ezopowych* Lafontaine'a (1699). W Czarnowie powstała także wydana w roku 1695 rozprawa w obronie tolerancji wyznaniowej zatytułowana *La verite et la religion en visite chez les theologiens en y cherchant leurs filles la charite et la tolerance*²⁷. Według J. Tazbira, w Neuendorfie nigdy nie było gminy wyznaniowej braci polskich²⁸ — była jedynie posiadłość brandenburska Niemiryczów w Marchii, gdzie mogli swobodnie uczestniczyć w życiu polskich gmin unitariańskich.

¹⁹ *Ibidem*, s. 136.

²⁰ *Ibidem*, s. 136; por. M. Szczaniecki, *op. cit.*, s. 64.

²¹ Wnuk Jana Crella, słynnego w Europie etyka, wykładowcy Akademii Rakowskiej i autora rozprawy w obronie tolerancji *Vindiciae pro religionis libertate (O wolności sumienia)*. Por. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 232; M. Hillar, *op. cit.*, s. 467.

²² Krzysztof Jonasz Szlichtyng pełnił funkcje ministra kongregacji unitariańskiej w pruskim Kosinowie (Andreasswalde) jako następcą Pawła Crella (zm. 1760) do ok. 1803 r. Por. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 135.

²³ M. Szczaniecki, *op. cit.*, s. 62.

²⁴ *Ibidem*, s. 62; por. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 137.

²⁵ J. Tazbir, *op. cit.*, s. 137.

²⁶ *Ibidem*, s. 114-184.

²⁷ *Ibidem*, s. 199; *La verite... Prawda i religia w wizycie u teologów w poszukiwaniu swych córek - miłosierdzia i tolerancji*. Obszerną recenzję traktatu zob. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 200-225.

²⁸ *Ibidem*, s. 137.

Emigracyjna działalność publicystyczna K. Niemirycza i S. Crella²⁹, nawołujących do tolerancji religijnej w państwie, gdzie prawo dawało „wolność wyznania” jedynie kalwinistom, luteranom i papistom³⁰, staje się zrozumiała w pełni dopiero po spojrzeniu na szersze tło unitariańskiej diaspory.

Jedynie w Siedmiogrodzie (pod tureckim protektoratem) unitarianie węgierscy i polscy cieszyli się całkowitą wolnością wyznaniową³¹. W ewangelickich krajach europejskich kler — czując się zagrożony przez napływ braci polskich oraz ich literatury polemicznej³² — wymuszał stale na władzach zakazy ich pobytu. Tak było w Lubece³³, Bremie³⁴, Hamburgu³⁵, Mannheim³⁶, Friedrichstadt³⁷, Gluckstadt³⁸, Altonie³⁹. Jedynie Holandia, szczególnie zaś Amsterdam, okazała się krajem na tyle tolerancyjnym, by dawać schronienie chrześcijanom preferującym judaistyczną teologię⁴⁰, jakkolwiek i tutaj byli oni zmuszeni występować pod nazwą arminian, mennonitów czy anabaptystów⁴¹.

Nieustanne zagrożenie ze strony trynitariańskiego kleru, bez różnicy, czy katolickiego, czy luteriańskiego albo kalwińskiego, potwierdzone licznymi akcjami mającymi na celu usuwanie unitarian z trynitariańskich parafii, stało się chyba główną przyczyną podjęcia przez polskich emigrantów zabiegów o unię z kościołami akceptowanymi przez władze. W Holandii, w księstwach północno-niemieckich, w Brandenburgii podejmowali więc starania o unię w duchu tolerancji, godząc się na pozorowany kompromis w kwestiach doktry-

²⁹ W przyjaźni S. Crella z J. Locke'm można upatrywać przyczyn zainteresowania tego drugiego ideą tolerancji, jakkolwiek utrzymywał on żywe kontakty z gminą amsterdamską. Pierwszy z jego *Listów dotyczących tolerancji* (*Letters on Toleration*) został wydany w Amsterdamie przez Filipa van Limborcha, unitarianina i profesora teologii. Por. M. H i l l a r, *op. cit.*, s. 467; J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 133.

³⁰ W 1718 roku Fryderyk Wilhelm właśnie ustawami zezwalającymi na istnienie tylko wymienionych trzech wyznań chrześcijańskich motywował zakaz działalności wydany przeciw unitarianom. Por. J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 172.

³¹ *Ibidem*, s. 74; por. H. B a r y c z, *Obraz życia religijnego polskiego zboru unitariańskiego w Kołoszwarze XVIII w.*, „Reformacja w Polsce” t. XI, 1952, s. 66.

³² *Ibidem*, s. 97, 98, 165.

³³ *Ibidem*, s. 90, 91.

³⁴ *Ibidem*, s. 92.

³⁵ *Ibidem*, s. 95, 96.

³⁶ *Ibidem*, s. 89.

³⁷ *Ibidem*, s. 88.

³⁸ *Ibidem*, s. 93.

³⁹ *Ibidem*, s. 95, 96.

⁴⁰ Autorzy tzw. *Katechizm Rakowskiego* — J. Crell, J. Szlichtyng, M. Ruar, A. Wiszowaty i B. Wiszowaty — pozostawali w zgodzie z ortodoksyjną teologią żydowską, pisząc, że Jehowa jest jedynym Bogiem i stwórcą wszechświata. Por. *Katechizm Zboru...*, Raków 1619, s. 33, 34, 40, 51-53.

⁴¹ W Amsterdamie działała polska drukarnia „Pod Białym Orłem”, w której emigranci wydawali katechizmy, kompendia do historii Kościoła unitariańskiego, a także inne książki, publikowane w serii wydawniczej Bibliotheca Fratrum Polonorum. Por. J. T a z b i r, *op. cit.*, s. 99, 100.

nalnych⁴². Tak też było w przypadku K. Niemiryca i S. Crella, którzy oddali swe pióra w służbę idei asymilacji unitarian w środowiskach ewangelickich i walki o tolerancję wyznaniową ze strony władz w celu uniknięcia owoców klerykalnych intryg⁴³.

W Lubniewicach działał unitariański minister, który wpłynął w jakimś stopniu na poglądy J. Locke'a, inspirując go do analizy i odrzucenia monowyznaniowego ustroju państwa. Ponieważ nie był osamotniony w swej protolerancyjnej działalności, gdyż stanowił część większego środowiska emigracji wyznaniowej z katolicyzującej się Rzeczypospolitej, dzieli wraz z nim zasługę opracowania i wprowadzenia w obieg myśli politycznej idei oddzielenia spraw państwowych od spraw religijnych. Poprzez J. Locke'a dalsze losy zawiodły ideę tolerancji, której warunkiem *sine qua non* jest rygorystyczny rozdział Kościoła od państwa, na kontynent amerykański, gdzie praktyczne dla niej zastosowanie znaleźli twórcy Deklaracji Niepodległości i konstytucji Stanów Zjednoczonych — T. Jefferson i J. Madison⁴⁴.

Piotr Dąbrowski

DER AUFENTHALT DER POLNISCHEN BRÜDER IN DER MARK HINTER DER ODER 1653-1718

Der Ausgangspunkt von den Überlegungen des Autors sind Motive und Umstände der Beschlußfassung von dem Parlament der Republik im Jahre 1658, worin die Rede von der Vertreibung der Polnischen Brüder ist. Eine der Richtungen ihres Exodus war der Westen und ihr zeitlicher Aufenthaltsort — Mark hinter der Oder, die aus dem Land von Torzym und Neumark bestand. Dann beschreibt der Autor kurz die Umstände und die Form ihres Aufenthaltes in folgenden Zentren: in Lubniewice (Königswalde), Żelechów (Selchow), Gryżyna (Griesel) und Czarnów (Neuendorf). Ständig von der Seite der Trynitarianer Geistlichkeit bedroht, bemühten sie sich um eine Union mit den Kirchen, die durch Staatsbehörden akzeptiert wurden, und zwar im Geiste der von ihnen verkündeten Toleranz. Das bezieht sich hauptsächlich auf ihren Aufenthalt in den westlichen Ländern, weil sie die Mark auch verlassen mußten. Als Fürsprecher des religiösen Rationalismus und der religiösen Toleranz haben sie in gewissem Grade die Ansichten von Locke beeinflußt, und indirekt auch die Schöpfer des Unabhängigkeitmanifestes und der Verfassung der Vereinigten Staaten von Nordamerika — T. Jefferson, und J. Madison.

⁴² *Ibidem*, s. 170.

⁴³ Zabiegi S. Crella opisuje J. Ta z b i r (*op. cit.*, s. 170, 171). Por. przyp. 9, 10, 25.

⁴⁴ Temat wpływu unitariańskiej diaspory na polityczne idee J. Locke'a, T. Jeffersona oraz J. Madisona porusza wielokrotnie M. H i l l a r (por. *op. cit.*, s. 468); i d e m, *The Polish Constitution of May 3, 1791: Myth And Reality*, „The Polish Review” vol. XXXVII, nr 2, New York, 1992, s. 202; i d e m, *From the Polish Socinians to the American Constitution*, „A Journal from The Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism” vol. 3, nr 2, Morrow, 1994, s. 51, 56; *Poland's New Totalitarianism*, „Free Inquiry” vol. 15, nr 2, Amherst, NY 1995, s. 42, 43; zob. także A. B e s a n c o n, *Chrześcijaństwo i demokracja*, „Nowa Res Publica” nr 10(61), 1993, s. 26, 27.

Marian Drozdowski

GOSPODARCZE, WYZNANIOWE I NARODOWOŚCIOWE PROBLEMY WSCHOWY U SCHYLKU SZLACHECKIEJ RZECZYPOSPOLITEJ

Czasy panowania Stanisława Augusta nie były dla Wschowy okresem tak pomyślnego rozwoju, jak rządy dynastii saskiej, gdy w określonych sytuacjach politycznych pełniła funkcje „zastępczej” stolicy Rzeczypospolitej. Również pozycja ekonomiczna miasta uległa wówczas pewnej deprecjacji. Nie odpowiadały mu zbyt nowe, wczesnokapitalistyczne formy organizacji gospodarki, Wschowa bowiem bardziej zaufała tradycji, w której na plan pierwszy wysuwały się normy prawa cechowego i cechowej organizacji produkcji. Oparte na licznych przywilejach królewskich i wilkierzach rady miejskiej, miały często nawet późnośredniowieczny rodowód. Zdumiewa dziś stopień szczegółowości poszczególnych norm, na pewno nie mający odpowiednika wśród miast wielkopolskich; podobnie drobiazgowych regulacji można by się spodziewać jedynie w Gdańsku, gdyby tamtejsze ustawodawstwo miejskie i cechowe zostało zbadane równie gruntownie, jak w stosunku do Wschowy uczynił to Guntram Józef Rolbiecki¹.

Trwanie przy nie mającej perspektyw pod koniec XVIII w. tradycji cechowej spowodowało też, że Wschowa nie mogła w pełni wykorzystywać swego największego atutu — położenia na pograniczu Polski, Śląska i Brandenburgii, „kiedy — jak podkreślali członkowie wschowskiej Komisji Dobrego Porządku w raporcie o stanie miasta z 1783 r. — trakt najpryncypalniejszy we wszystkich handlach do Śląska, a przezeń do Saksonii, Czech i innych krajów zagranicznych wślawił się”². Możliwości pośrednika mocno się skurczyły w interesującym nas okresie, gdyż państwa sąsiednie wydatnie ograniczyły wwóz na swe terytoria gotowych polskich wyrobów, nie czyniły zaś przeszkód przywozowi surowców. Toteż wspomniany raport donosił, że głównymi artykułami wschowskiego handlu były wtedy „produkta jedynie surowe do fabryk ich potrzebne, jako to wełny, przędzywa, воск, skóry, łoje, potaże i temu podobne”.

¹ G. J. Rolbiecki, *Prawo przemysłowe miasta Wschowy w XVIII w.*, Poznań 1951.

² *Stan Miasta J. K. Mci Wschowy...*, Leszno 1783, s. 317.

Dominujące we Wschowie jeszcze na początku XVIII stulecia sukiennictwo, które czyniło z niej najważniejszy ośrodek produkcji sukna wśród miast wielkopolskich, znalazło się w regresie. Z 230 mistrzów pozostało tylko dwustu, a na krótko przed Sejmem Wielkim liczono ich tylko 144, co zapewne jest wielkością przypisaną tylko do Starej Wschowy. Nie ulega wątpliwości, że wyprzedziły ją nie tylko prężnie rozwijające się ośrodki produkcji sukienniczej w Rawiczu (ponad 320 mistrzów) i Bojanowie (ponad 230), ale także zupełnie nieoczekiwanie — w Trzciance (220), a do poziomu sukiennictwa we Wschowie coraz wyraźniej zbliżało się Leszno (140 sukienników) z rozwiniętym tu systemem nakładczym, jeszcze u schyłku poprzedniego stulecia nie liczące się w tej branży³.

W takich samych proporcjach spadła produkcja młynarstwa, drugiego co do ważności wschowskiego rzemiosła. W początkach XVIII w. było 108 wiatraków i młynów wodnych, a w 1780 r. już tylko 85, ubytek przekroczył więc 25%⁴.

Dominującą pozycję zajmowały tu małe rodzinne warsztaty, prowadzone zazwyczaj przez mistrza i rzadko korzystające z pracowników najemnych. Witold Kula obliczył, że takowych zatrudniał tylko co trzeci warsztat⁵. Od wszystkich członków cechów żądano niezmiennie świadectwa dobrego urodzenia, co bardzo ograniczało dostęp do nich przybyszom z zewnątrz. W takich warunkach trudno było o rozwijanie konkurencji czy gromadzenie większych kapitałów, dzięki którym możliwe byłoby kruszenie cechowego monopolu. Władze cechowe z uporem broniły też swych tradycyjnych uprawnień. Doświadczył tego m. in. garbarz Samuel Gottlieb Rohrmann, który zamierzał założyć tu manufakturę garbarską, czemu ostro sprzeciwiał się cech. Mimo poparcia starosty wschowskiego Antoniego Kwileckiego Rohrmannowi nie udało się w latach 1788-1790 przełamać oporu ani cechu, ani magistratu. Zbudowana tymczasem garbarnia została zamknięta na polecenie burmistrza. Sprawiedliwości i potwierdzenia swych racji strony poszukiwały aż w Warszawie, lecz nawet tu nie zdołano sporu rozstrzygnąć (w związku z tworzeniem nowego systemu administracyjno-sądowego w miastach królewskich). Powodem sporu był przede wszystkim fakt, że Rohrmann nie należał do cechu i nie zamierzał do niego wstąpić⁶.

³ *Dzieje Wielkopolski*, t. I: *Do roku 1793*, red. J. Topolski, Poznań 1969, s. 829-832; A. Nowakowski, *Wschowa i ziemia wschowska w dawnej Polsce (Do 1793 roku)*, Białystok 1994, s. 114.

⁴ S. Lauterbach, *Fraustaedisches Zion...*, Leipzig 1771, s. 74; H. Wuttke, *Städtebuch des Landes Posen. Codex Diplomaticus. Allgemeine Geschichte der Städte im Lande Posen*, Leipzig 1864, s. 308.

⁵ W. Kula, *Szkice o manufakturach w Polsce XVIII wieku*, t. II, Warszawa 1956, s. 601-602; G. Rolbiecki, *op. cit.*, s. 504.

⁶ *Wschowa. Miasto i powiat*, red. W. Korcz, Zielona Góra 1973, s. 30-33.

Jedynym potwierdzonym źródłowo przykładem zorganizowania manufaktury we Wschowie była „fabryka świec woskarskich” rodziny Mühlbauerów; z tytułu bliżej nie znanych zasług rodzina ta uzyskała osobną koncesję cechu mydlarzy i rady miejskiej jeszcze w 1764 r., jednak od oficjalnego pozwolenia do zorganizowania produkcji minęło ok. piętnastu lat, gdyż wytwórnia rozpoczęła szerszą produkcję krótko przed 1780 r.⁷

Utrzymująca się dominacja systemu cechowego nie była jedynym źródłem zmniejszającego się znaczenia Wschowy na gospodarczej mapie Wielkopolski i kraju. Trwająca nadal rywalizacja między cechami Starej i Nowej Wschowy wynikała już z przywilejów Władysława IV i Jana Kazimierza zezwalających na istnienie odrębnych organizacji korporacyjnych tych samych branż w obu miastach. Ciesząca się protekcją starostów Nowa Wschowa miała korzystniejsze warunki rozwoju. Możliwość swobodnego działania znaleźli tu zwłaszcza żydowscy kupcy, występujący często w charakterze nakładców, zlecający uboższym rzemieślnikom produkcję sukna z dostarczonej bezpłatnie wełny. Ciekawe światło na te relacje rzuca cytowana przez Rolbieckiego wymiana zdań między kupcem ze Starej Wschowy Teschnerem a wójtem Nowego Miasta Schwetterem. Teschner zarzucał nowomiejskim nakładcom, że „spro-wadzają wełnę, rozdają między sukienników i to mniej bogatszych, a salwują ich stąd od opresji majątniejszych i natychmiast różne inne towary i sukna biorą i w kraj wywożą”. Wójt Schwetter replikował, że „Żydzi wełnę spro-wadzają do miasta, sukiennikom rozpożyczają, za nie insze towary w mieście skupują i w kraj rozwożą, a stąd awantaż miastu przynoszą”⁸. Widać tu wyraźnie znamiona walki konkurencyjnej, lecz z cytowanej zapiski nie wynika, jakoby nowa organizacja produkcji sukna zdecydowanie wypierała tradycyjną.

Przyczyną piętrzących się trudności były też kwestie polityczne. Zanim Śląsk ostatecznie przypadł Prusom, mogła Wschowa odgrywać rolę pomostu pomiędzy Wielkopolską i resztą kraju a Śląskiem i innymi krajami Rzeszy. Po wojnach śląskich i wojnie siedmioletniej nowa granica pruska była znacznie lepiej strzeżona, obowiązywał też i był rygorystycznie przestrzegany system cel, znacznie dokuczliwszy dla obcych towarów niż dawny austriacki, co od razu odbiło się niekorzystnie na wielkości obrotów. Ponadto państwo pruskie aktywnie rozwijało własne sukiennictwo nie tylko w stołecznym Berlinie, ale także w licznych ośrodkach nadgranicznych. Wschowscy sukiennicy rychło napotkali konkurentów z Zielonej Góry, Żar, Sulechowa, Szprotawy i Świebodzina, którzy swą produkcję w krótkim odstępie czasu potrafili zwiększyć nawet sześciokrotnie⁹, a przy tym tradycyjnie silne sukiennictwo śląskie zostało jeszcze wzmocnione. Na pruski Śląsk i Ziemię Lubuską ściągano z

⁷ G. J. Rolbiecki, *op. cit.*, s. 501.

⁸ *Ibidem*, s. 499.

⁹ T. Dzwonkowski, *Powiązania ekonomiczne Wschowy na przełomie XVIII i XIX w.* (maszynopis rozprawy doktorskiej), Zielona Góra 1992, s. 25.

Wielkopolski surowiec, a dzięki protekcyjnistycznym cłom skutecznie ograniczano napływ gotowych wyrobów. Odnosiło się to zresztą nie tylko do sukna i płótna.

Niekorzystne z punktu widzenia interesów Wschowy zjawiska na granicy zachodniej zostały wzmocnione po pierwszym rozbiorze, gdy poza jurysdykcją Rzeczypospolitej znalazły się tradycyjne ośrodki odbioru wschowskiego sukna w Małopolsce, jak Lwów czy Brody¹⁰. Ich roli nie potrafiło przejąć pozostałe jeszcze przy Polsce Dubno, dokąd przeniosło się centrum zawieranych przedtem we Lwowie kontraktów.

Cła w monarchii habsburskiej nie były wprawdzie tak wysokie, jak w Prusach, ale jeśli uwzględnić koszty transportu, handel ten nie był już tak opłacalny, jak w czasach polskich. W związku z tym słabł udział Wschowy w obrocie międzynarodowym. Przed jeszcze głębszym kryzysem chronił ją obserwowany wówczas wyraźny rozwój rynku wewnętrznego. Obroty na rynku lokalnym i regionalnym nie mogły jednak zrównoważyć strat, jakie pociągnęły za sobą ograniczenia w handlu międzynarodowym, gdy zerwaniu lub osłabieniu uległy nawiązane w poprzednich stuleciach kontakty. Ponadto Wschowa mogła funkcjonować jako znaczący ośrodek wymiany tylko w systemie gospodarczym, jaki stwarzało polskie państwo, w którym cła nie odgrywały znaczącej roli w publicznych dochodach. Słabo też wytrzymywała konkurencję tak prężnych ośrodków sukiennictwa, jak Rawicz, Bojanowo czy Leszno. Wschowa nie potrafiła też skutecznie przeciwdziałać wyraźnej zwwyżce cen wełny, co miało miejsce w ostatnich dziesięcioleciach XVIII w., gdyż cechowy system produkcji nie wpływał na obniżkę kosztów. Nie mogąc zgromadzić większych kapitałów na zakup surowca, wytwarzano niemal 30% mniej sukna¹¹.

Spadek produkcji ominął tylko rzemiosła skórzanе, gdyż tutejsi garbarze i szewcy uzyskali dzięki handlarzom żydowskim możliwość stałego zaopatrywania się w skóry, przywożone masowo ze wschodnich kresów Rzeczypospolitej. W okresie Sejmu Czteroletniego dodatkowym źródłem zaopatrywania się w ten surowiec stały się skóry pobierane jako podatek „od skór i rzezi”. Nakaz oddawania skór jako formy podatku stał się powodem znacznego obniżenia ich ceny, zaś konieczność zagospodarowania dużych ilości tego surowca sprzyjała powstawaniu manufaktur.

We Wschowie nie naśladowano jednak poznańskiego przykładu i manufaktury garbarskiej (mimo starań Rohrmanna) ostatecznie nie zorganizowano. Jednak bogacenie się garbarzy i szewców drażniło członków innych cechów, tkwiących od lat siedemdziesiątych w marazmie. Toteż współdziałanie tych

¹⁰ T. L u t m a n, *Studia nad dziejami handlu Brodów w latach 1773-1880*, Lwów 1937, s. 167-174; J. B i e l e c k a, *Kontrakty lwowskie w latach 1768-1775. Wpływ pierwszego rozbioru Polski 1772 r. na kontrakty lwowskie*, Poznań 1948, s. 13-34, 108-110.

¹¹ T. D z w o n k o w s k i, *op. cit.*, s. 37.

mistrzów z żydowskimi dostawcami skór wzmagало niechęć do Żydów i wywoływało żądania całkowitego usunięcia ich ze Starego Miasta. Pomyślność garbarzy drażniła też szewców, którzy w sporach z nimi powoływali się na przywilej z 1573 r. dający im wyłączność zakupywania skór. Antagonizm ten udało się (zresztą z pożytkiem dla obu stron) zlikwidować dopiero na początku lat dziewięćdziesiątych.

Trwanie w organizacji cechowej było też powodem świadomego trzymania się ograniczeń technologicznych, stałych receptur, archaicznych narzędzi i wspólnego użytkowania urządzeń produkcyjnych. Takim praktykom hołdowali zwłaszcza wschowscy piwowarowie, młynarze, piekarze i sukiennicy. Najznaczniesze cechy ograniczały też swobody handlowe bractwa kupieckiego, próbując monopolizować obrót wytworzonymi przez własnych mistrzów towarami. Jeszcze wyraźniej starano się ograniczać możliwość handlowania kupcom żydowskim, ale z różnych względów nie przynosiło to oczekiwanych rezultatów¹².

Sprzeczność interesów poszczególnych grup zawodowych wzmagana była jeszcze przez problemy natury wyznaniowej i narodowościowej, idące w tej epoce najczęściej w parze.

Wiek XVIII zaznaczył się wyraźnym wzrostem liczebności katolików w ośrodku mającym od połowy XVI stulecia zdecydowaną przewagę wyznawców luteranizmu. Od lat dwudziestych w akcję osadniczą czynnie włączyła się parafia katolicka. Dzięki staraniom ówczesnego proboszcza Karola Ponińskiego nowi osadnicy pojawili się też na gruntach pozostających pod kościelną jurysdykcją. Na tzw. Wolnicy osadzano potem głównie katolików. Tym sposobem systematycznie wzrastała ich liczebność w mieście, osiągając w chwili przechodzenia pod pruskie rządy niemal 23%¹³. W Starej Wschowie odsetek ten był wyraźnie wyższy, gdy tymczasem w Nowym Mieście zdecydowanie przeważała ludność ewangelicka i wyznania mojżeszowego. O wzroście znaczenia katolików w życiu miasta decydowało też poparcie starosty, który często korzystał z przyznanego mu w 1720 r. prawa wprowadzania ich do rady miejskiej i cechowej starszyzny.

Preferencje dla katolików (w Nowym Mieście także dla Żydów) wywoływały sprzeciwy luteranńskiej większości, traktującej miasto jako największe skupisko ewangelików augsburskich w Wielkopolsce. W czasie Sejmu Wielkiego prześlutowano we Wschowie o wysłaniu do Warszawy specjalnego obserwatora w celu zabiegania na tym forum o korzystne rozstrzygnięcia dla współwyznawców.

Ludność żydowska nie przekroczyła we Wschowie przedrozbiorowej poziomu 10% ogółu mieszkańców, co i tak było wielkością relatywnie wysoką w ówczesnych stosunkach wielkopolskich. Represjonowani na mocy prawa *de*

¹² *Ibidem*, s. 43.

¹³ A. Nowakowski, *op. cit.*, s. 124.

non tolerandis Iudaeis w XVI i w XVII w., uzyskali Żydzi zaniechanie stosowania go w czasach saskich i stanisławowskich. Odtąd ich liczba systematycznie wzrastała, od 301 w 1765 r. do 418 w 1793 r.¹⁴, a jeszcze wyraźniejszą pozycję zajmowali w życiu gospodarczym (zwłaszcza Nowej Wschowy). Próbowano hamować ich inicjatywę przez wprowadzanie zakazu handlowania w dni świąteczne oraz wprowadzania do miasta towarów wytwarzanych na miejscu, ale praktyka dowodziła często odmiennych zachowań. Gmina żydowska, ciesząca się zazwyczaj poparciem starosty, posiadała samorząd, który nie zawsze powolny był rozstrzygnięciom i regulacjom władz miejskich.

Pod względem narodowościowym zdecydowaną przewagę zachowała ludność pochodzenia niemieckiego, a lektura akt miejskich skłaniać może do wniosku, że w miarę upływu czasu wpływy te się nawet pogłębiały. Główna fala tej ludności napłynęła w latach trzydziestych i czterdziestych XVII w. w związku z wypadkami wojny trzydziestoletniej w pobliskich krajach Rzeszy. W XVIII w. wśród ludności napływowej nadal przeważali Niemcy, których osiedliło się ok. stu rodzin¹⁵. Spowodowało to określone następstwa natury językowej. Język niemiecki był w powszechnym użyciu na co dzień i jako oficjalny język akt miejskich, na co zresztą zezwalał edykt Zygmunta Starego z 1523 r. Gdy Sejm Czteroletni nakazał miastom królewskim prowadzenie akt w języku polskim, magistrat Wschowy natychmiast przesłał memoriał z prośbą o dwunastoletnie moratorium na wykonanie tej ustawy (gdyby więc Rzeczpospolita przetrwała, a Sejm czy Straż Praw udzieliłyby zgody na takie postępowanie, język polski pojawiłby się w aktach miejskich Wschowy od roku 1804). Znajomość polskiego była wśród mieszczan słaba, gdyż na niemiecki musiano pospiesznie przełożyć nową ordynację miejską, sporządzoną przez Komisję Dobrego Porządku w 1783 roku.

Gdy Sejm Wielki uchwalał nowe prawo dla miast królewskich, Wschowa miała pierwotnie przynależeć do Wydziału Poznańskiego, miasto jednak domagało się dodatkowego podkreślenia swego prestiżu poprzez podniesienie go do rangi stolicy wydziału. Gdy starania te 18 września 1791 r. przyniosły oczekiwany skutek, województwo poznańskie było jedynym w kraju podzielonym na dwa wydziały: poznański i wschowski. Podkreślano w ten sposób odrębność administracyjną ziemi wschowskiej i powiatu międzyrzeckiego, świeżo wówczas utworzonego. Domagając się ulokowania u siebie stolicy osobnego wydziału, Wschowa zamierzała odsunąć starostę od wpływu na magistratury miejskie i podporządkować się bezpośrednio królowi. Można więc powiedzieć, że w swoisty sposób interpretowano tu tak prawo o miastach, jak i Ustawę Rządową z 3 maja 1791 r.

¹⁴ *Ibidem*, s. 133.

¹⁵ *Ibidem*, s. 121.

Zgoda na utworzenie nowego wydziału przyspieszyła poniekąd działania na rzecz połączenia ze sobą obu rywalizujących ze sobą organizmów miejskich, choć oficjalnie nie zdołano tego przeprowadzić przed drugim rozbiorem. Wprawdzie Stanisław August 12 grudnia 1791 r. potwierdził jeszcze osobny statut Nowego Miasta, ale na forum wydziału przedstawiciele Starej i Nowej Wschowy unikali stwarzania nowych obszarów konfliktów. Dzięki takiej postawie można było zwołać 15 stycznia 1792 r. pierwszą sesję zgromadzenia miast Wydziału Wschowskiego¹⁶. Obrady zdominowali oczywiście reprezentanci Wschowy, którzy delegatom innych miast narzucili żądanie, aby król potwierdził wszystkie przywileje miasta i cechów. Spisano je w dwóch obszernych księgach, które stanowić miały załącznik do memoriału¹⁷. Plenipotentem wydziału na Sejm wybrano brata ówczesnego prezydenta Warszawy, Hiacynta Wyssogotę-Zakrzewskiego, którego najważniejszym zadaniem miało być dopilnowanie, aby jak najszybciej wprowadzono w życie tę część prawa o miastach, która znosiła jurydyki i usuwała z nich Żydów. Domagano się też zachowania cechów rzemieślniczych z jednej strony, z drugiej zaś zniesienia obowiązku należenia kupców do bractwa kupieckiego. W ten sposób dążono do urzędowego potwierdzenia takiego modelu stosunków wewnątrzmijskich, jaki umacniał się we Wschowie w ostatnich latach istnienia I Rzeczypospolitej. Wprowadzanie nowego ustroju, wynikającego z ustawodawstwa Sejmu Czteroletniego, miało więc tu być bardzo rozłożone w czasie. Jednak nawrót do porządków sprzed 1791 r., narzucany przez triumfującą konfederację targowicką, nie był bezapelacyjnie aprobowany. Prowadzi to do wniosku, że wprawdzie nowe prawo miejskie przyjmowało się powoli i pod warunkiem równoczesnego potwierdzenia dawnych, korzystnych przywilejów, ale jeszcze wyraźniej nie akceptowano jego likwidacji i powrotu do poprzedniego stanu, o co zabiegali targowiczanie.

Wschowa mogła się rozwijać tylko w obrębie Rzeczypospolitej, w której pełniła określone funkcje na rynku regionalnym i ogólnopaństwowym. Zaspokajała sporą część regionalnego i krajowego popytu na sukno, była także znaczącym pośrednikiem w handlu ze Śląskiem, Saksonią i Czechami (pomimo znanych restrykcji celnych). Nie razły też na tle innych ośrodków różnorakie konflikty i starcia na tle wyznaniowym i narodowościowym. W ramach polskiego ustroju możliwe było funkcjonowanie rozwiniętych korporacji cechowych i kupieckich, mających duży wpływ na bieżące zarządzanie miastem. Znajdowano też w miarę korzystny *modus vivendi* z państwowym aparatem administracyjnym reprezentowanym na miejscu przez starostę.

Nagle znalezienie się z końcem stycznia 1793 r. w obrębie państwa pruskiego, jego systemu podatkowego i celnego, oznaczało dla Wschowy wizję

¹⁶ T. D z w o n k o w s k i, *Wydział Wschowski* (maszynopis), s. 1-11. Za jego udostępnienie Autorowi serdecznie dziękuję.

¹⁷ Archiwum Państwowe Zielona Góra, Akta miasta Wschowy, 402 i 403.

rychłego upadku dominujących tu rzemioł, przede wszystkim sukiennictwa i płóciennictwa, które — tkwiąc w przestarzałych strukturach organizacyjnych — nie mogły sprostać konkurencji pobliskich ośrodków, szeroko stosujących produkcję manufakturową i system nakładczy. Zniknął też polski rynek, stanowiący dla wschowskiego rzemiosła naturalną możliwość stałego zbywania jego wyrobów. W tej sytuacji utrzymywanie dwóch rywalizujących ze sobą organizmów miejskich, tj. Starej i Nowej Wschowy, straciło jakkolwiek sens, a jednym z pierwszych działań nowych władz było ich administracyjne połączenie.

Marian Drozdowski

WIRTSCHAFTLICHE, KONFESSIONELLE UND NATIONALE PROBLEME FRAUSTADTS (WSCHOWA) AM ENDE DER ADELIGEN REPUBLIK POLEN

Die Absicht des Autors ist, die Komplikationen darzustellen, welche die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwandlungen in Großpolen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Stadt Fraustadt mitgebracht hatten. Diese Änderungen waren für die Stadt nicht immer günstig, weil ihr mehr das traditionelle Modell der Wirtschaft entsprach. Die nach Posen zweitgrößte Stadt in Großpolen reagierte auf die Reformen nicht gern, weil sie ihre Rechte beschränkten. Die Stadt hat sie in den früheren Jahrhunderten vor allem dank der Lage im Grenzgebiet Polens, Österreichs und später des preußischen Schlesiens und Brandenburgs gewonnen.

Das wichtigste Handwerk ist in Fraustadt die Tuchmacherei gewesen, deren Produkte in ganz Republik und Schlesien bekannt waren. Die Zukunft der Tuchmachermeister leistete Widerstand gegen die Änderungen in der Produktionsorganisation durch Inbetriebnahme von Manufakturen und Auftragsproduktion. Die Innehaltung von zünftigen Beschränkungen verursachte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, daß diese Stadt den Namen des wichtigsten Zentrums Großpolens in der Tuchproduktion verloren hat. Der Grund dazu war immer größere Rivalität unter Tuchmachern aus Alt Fraustadt (Stara Wschowa) und Neu Fraustadt (Nowa Wschowa). Die letztgenannte Stadt hat 1633 die Stadtrechte erhalten und wirkte in etwas für die Wirtschaft günstigeren Verhältnissen. Nach der 1. Teilung ging die Tuchausfuhr aus Fraustadt nach Osten herunter.

Die Stadt erfreute sich auch nicht solcher Protektion von Stanisław August, wie es früherer unter der Herrschaft von August II. und August III. der Fall war.

Der Zulauf von deutscher Bevölkerung verursachte vor allem im 17. Jahrhundert, daß die konfessionellen und nationalen Verhältnisse in Fraustadt ausgesprochen anders als in den anderen Städten Großpolens sahen. Die Lokation der Stadt Neu Fraustadt hatte auch konfessionelle Gründe. Die fremden Ankömmlinge siedelten sich eben hier an, Alt Fraustadt dagegen unterlag immer deutlicher den Einflüssen des Katholizismus. Seine Bekenner blieben jedoch immer in Minderheit, und über ihre Bedeutung entschied die Protektion des Landrates, welcher seines Amtes wegen die Katholiken in die städtischen Ämter einführen ließ.

Deutsch wurde Amtssprache der Stadtakte, seitdem es das Edikt von Zygmunt Stary aus dem Jahre 1523 erlaubte. Nachdem der Vierjährige Sejm für die königlichen Städte den Befehl eingeführt hatte, daß die Akte in polnischer Sprache zu führen sind, bereiteten sofort die Behörden von Fraustadt ein Memorial betreffs des 12-jährigen Moratoriums fürs Ausführen dieses Beschlusses für den Sejm vor. Der Beweis dafür, daß das Fraustädter Bürgertum ziemlich schwach die polnische Sprache konnte, war auch die Tatsache, daß die städtische Ordination, die

durch die Kommission der Guten Ordnung 1783 erstellt wurde, ins Deutsche übersetzt werden mußte.

Einen besonderen Platz im wirtschaftlichen Leben und in der Gesellschaft von Fraustadt nahmen die Juden ein. Das war relativ keine zahlreiche Gruppe im Verhältnis z.B. zum nahegelegenen Lissa (Leszno) (über 50% der Einwohner), denn sie konnten nur in Neu Fraustadt wohnen, dennoch bildeten sie dort zumindest 10% der städtischen Bevölkerung. Infolge der Protektion des Landrates und des Königs hatten sie den großen Einfluß auf den Zustand des Konsum- (Fleischerei) und Verarbeitungshandwerkes und auch auf die Versorgung des lokalen Marktes.

Die Rivalität der Städte Alt Fraustadt und Neu Fraustadt war nur in den polnischen Zeiten möglich, während die beiden Städte sich der Unterstützung verschiedener politischer Faktoren erfreuten. Nachdem sie sich aber in den Grenzen des preußischen Staates befunden hatten, wurde ihre administrative Verbindung zu einer der ersten Handlungen ihrer neuen Behörden.

Wojciech Strzyżewski

SYMBOLIKA RELIGIJNA W HERBACH MIAST NADODRZAŃSKICH DO KOŃCA XVIII W.

Godła herbów miejskich przedstawiające wizerunki o tematyce religijnej należą obok motywów architektury do najczęściej spotykanych w heraldyce miast nadodrzańskich. Począwszy od Górnego Śląska aż po Pomorze Zachodnie w herbach ponad pięćdziesięciu miast wizerunki o tematyce religijnej funkcjonowały jako jedyny bądź jako jeden z elementów godła. Ta obfitość motywów religijnych w heraldyce miejskiej nie jest czymś wyjątkowym, przestrzeń dawnego miasta nasycona była religijnymi i świeckimi symbolami, rytm życia mieszczan wyznaczały kalendarze kościelne¹. Symboliczne znaczenie budowli kościelnych i klasztornych, cmentarzy, dzwonów, malowideł na ołtarzach i ścianach świątyń znalazło swoje odzwierciedlenie również w godłach herbowych. Wizerunek świętego w herbie interpretowany był w podobny, symboliczny sposób — jako opiekuna całej społeczności.

Symbole religijne należą do najbardziej trwałych motywów heraldycznych; przyjęte raz jako wizerunek godła funkcjonowały niezmiennie przez stulecia². Genezy umieszczania w godłach wizerunków świętych należy doszukiwać się w związkach miasta z najstarszymi kościołami parafialnymi, z reguły bowiem wizerunek świętego przedstawiał patrona świątyni miejskiej. W ten symboliczny sposób patron przedstawiany był jako opiekun całego miasta i mieszkańców.

Najstarsze wizerunki świętych umieszczane były na XIII-wiecznych pieczęciach miejskich. Podobnie jak wiele innych wyobrażeń z wizerunków napieczętych, przenoszone były począwszy od poł. XIV w. na tarcze herbowe.

¹ Por. A. Wallis, *Informacja i gwar — o miejskim centrum*, Warszawa 1979, s. 32 i n.

² Przykładów dostarczają współczesne herbowe godła miast śląskich, które w niezmienionej postaci obowiązują od stuleci, np. Strzegom — popiersia Piotra i Pawła od XIV w., Oleśnica — orzeł, symbol św. Jana Ewangelisty od XV w., Jawor — św. Marcin od XIV w.

Najstarsze pieczęcie i herby miast o tematyce religijnej

Na najstarszych pieczęciach miejskich śląskich, marchijskich i zachodniopomorskich wizerunki o tematyce religijnej po raz pierwszy umieszczone zostały mniej więcej w tym samym czasie, a więc od poł. XIII w. do połowy następnego stulecia. Pierwsze znane wizerunki napieczętne, na których umieszczone zostały motywy o tematyce religijnej i kościelnej, ale odnoszące się do dawnych właścicieli, widniały na pieczęciach miast biskupich — Kołobrzegu i Koszalina. Na pieczęci Kołobrzegu datowanej na 1257 r. widniała infuła biskupia — wizerunek reprezentujący właścicieli — biskupów kamińskich³. Na pieczęci Koszalina pochodzącej z lat osiemdziesiątych XIII wieku przedstawiona została między innymi postać ówczesnego biskupa kamińskiego Hermana von Gleichen⁴.

Najstarsze pieczęcie z wizerunkami świętych należały do miast śląskich. Władze Wrocławia pieczętowały się u schyłku XIII wieku pieczęcią z wizerunkiem św. Jana Chrzciciela, patrona kościoła katedralnego i miasta. Z tego samego czasu pochodziła pieczęć Dzierżoniowa, w której wizerunku widniała postać św. Jerzego walczącego ze smakiem. Z XIII i pocz. XIV w. pochodzą pieczęcie z wizerunkami świętych z innych miast śląskich: Jawora (św. Marcin), Nysy (św. Jan Chrzciciel), Legnicy (św. Piotr), Strzegomia (św. św. Piotr i Paweł). Ogółem na czternastu pieczęciach miast śląskich z tego okresu umieszczone zostały wizerunki świętych⁵.

W miastach zachodniopomorskich także pojawiały się tego rodzaju pieczęcie. Z początków XIV w. pochodziła pieczęć miasta Banie, na której przedstawiona została postać kobieca według niemieckich i polskich badaczy utożsamiana ze św. Marią Magdaleną⁶. Wizerunek wspomnianej pieczęci przedstawiał kobietę z rozwartymi rękami, trzymającą w prawej ręce tarczę z gryfem, a w lewej przedmiot, który identyfikowany był z latarnią. Ten typ przedstawienia był charakterystyczny dla wizerunków napieczętnych książęcych pomorskich, np. Elżbiety, żony Wacława IV wołogoskiego, która w

³ H. D a n n e n b e r g, *Münzgeschichte Pommerns im Mittelalter*, Berlin 1893, tab. XIX, nr 1.

⁴ *Ibidem*, tab. XIX, nr 3.

⁵ Zarówno najstarsze pieczęcie Wrocławia, jak i innych miast śląskich były wielokrotnie opisywane przez niemieckich i polskich badaczy. Zob. m. in. P. P f o t e n h a u e r, *Die schlesischen Siegel von 1250 bis 1300 bzw. 1327*, Breslau 1879; M. G u m o w s k i, *Pieczęcie śląskie do końca XIV w.*, [w:] *Historia Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400*, red. W. Semkowicz, t. III, Kraków 1936, s. 366-419.

⁶ Oryginał pieczęci nie zachował się. O. H u p p (*Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer, Königreich Preussen*, t. I, z. 2 *Pommern, Posen und Schlesien*, Frankfurt a/Main 1898 (reprint 1993) s. 84), a za nim M. G u m o w s k i (*Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, Toruń 1960, s. 31) opisują ją na podstawie XIX-wiecznego rysunku, przypuszczając, iż przedstawia św. Marię Magdalenę.

prawej ręce trzymała tarczę z gryfem, a w lewej hełm rycerski. Należy zatem zgodzić się z poglądem Brüggemanna, że postać na pieczęci to zakonnica szlacheckiego stanu, być może jedna z księżnych pomorskich. Taki wizerunek widniał w XVIII-wiecznym godle herbowym. W związku z tym, że nie zachowały się oryginalne pieczęcie, postać w herbie zamiast hełmu trzymała latarnię⁷.

Najstarsza pieczęć stolicy biskupiej, Kamienia Pomorskiego, pochodząca z XIV w., przedstawiała ponad murem miejskim popiersie św. Jana — patrona kościoła katedralnego⁸. Wizerunek tego samego świętego widniał na XIV-wiecznej pieczęci Bobolic — miasta należącego do biskupów kamieńskich.

Równie wcześniej, jak pieczęcie z wizerunkami postaci świętych, pojawiły się pieczęcie przedstawiające jedynie wizerunki atrybutów świętych. Niewątpliwie zarówno na Śląsku, jak i na Pomorzu Zachodnim najczęściej przedstawianymi na pieczęciach atrybutami były reprezentujące św. św. Jana Chrzciciela i Ewangelistę. Atrybutem pierwszego była głowa na tacy oraz baranek, drugiego — orzeł. Głowa św. Jana na tacy umieszczona została w wizerunku pieczęci Koszalina z początku XIV w.⁹ Ten sam atrybut widniał na pieczęci rady wrocławskiej w tym okresie¹⁰. Orzeł św. Jana Ewangelisty umieszczony został na XIV-wiecznej pieczęci Paczkowa i nieco późniejszej Oleśnicy¹¹. Na obu wizerunkach napieczętych orzeł trzymał w szponach wstęgę, w pierwszym z miast z napisem *In principio erat verb*, w drugim z imieniem Jana.

Herby miast o tematyce religijnej w dobie nowożytnej

W odniesieniu do pieczęci z wizerunkami religijnymi proces heraldyzacji dokonujący się w ciągu następnych stuleci do momentu, kiedy wizerunki napieczęte wykorzystane zostały jako elementy godła i umieszczone na tarczach herbowych, zaobserwować można wyjątkową trwałość. Zdecydowana

⁷ Pieczęcie księżnych pomorskich (dwie przedstawiały wizerunki księżnych, trzymających w prawej ręce tarczę z gryfem, w lewej hełm) opisał K. B o b o w s k i (*Dawne pieczęcie na Pomorzu Zachodnim*, Szczecin 1989, s. 99-100); L. B r ü g g e m a n n (*Ausführliche Beschreibung des gegenwärtigen Zustand des Königlichen Preussischen Herzogthums Vor- und Hinter-Pommern*, Stettin 1784, s. 68) pisał o herbie miasta Banie: „diese Jungfer eine adeliche Nonne vorstellen”.

⁸ Oryginał nie znany. O. H u p p, (*op. cit.*, s. 86) powoływał się na XIX-wieczny rysunek.

⁹ Archiwum państwowe w Szczecinie (APSz). Zbiór odcisków pieczętnych oraz O. H u p p, *op. cit.*, s. 91.

¹⁰ M. G u m o w s k i, *Pieczęcie śląskie...*, s. 439.

¹¹ H. S a u r m a, *Wappenbuch der schlesischen Städte und Städtel*, Berlin 1870, nr 97 i 102. Najstarsza pieczęć Oleśnicy pochodzi z XIII w. i przedstawia nie spotykany w innych miastach śląskich wizerunek półksiężyca z krzyżem, a poniżej orła. W związku z tym, że w mieście istniał kościół pw. św. Jana Ewangelisty, mógł on reprezentować jednocześnie patrona miasta i księcia wrocławskiego.

większość wizerunków religijnych została przejęta jako godła herbowe, dokonała się natomiast pewna zmiana w zakresie sposobu przedstawiania w godłach herbowych. W niektórych miastach zamiast postaci świętego z dawnej pieczęci umieszczano jedynie jego atrybut. Klucze, atrybut św. Piotra, umieszczone zostały w godle herbu nadanego Legnicy przez króla czeskiego Władysława Pogrobowca w 1453 r. zamiast postaci świętego z pieczęci ogólnomiejskiej¹². Ten sam atrybut świętego Piotra znalazł się w herbie Trzebnicy. Atrybut świętego Jana Chrzciciela — głowa na tacy — widniał w herbie Wrocławia nadanym w 1530 r. przez Ferdynanda I¹³. Jedynym elementem godła herbowego najstarszego herbu Koszalina był właśnie wizerunek głowy świętego Jana. Pomimo iż wcześniej miasto posługiwało się pieczęcią z motywami architektury miejskiej i wizerunkiem biskupa, jako herb miasta przyjęto motywy symbolizujące patrona miasta. Świadczą o tym kolejne pieczęcie Koszalina poczynwszy od XVI w., na których widniała głowa św. Jana¹⁴.

W okresie kształtowania się herbów miejskich władze miejskie same bądź za pośrednictwem władców musiały zdecydować o wizerunku w godle herbowym. W przypadku wyobrażeń o tematyce religijnej bardzo konsekwentnie z pieczęci do godła herbowego przenoszono wizerunki reprezentujące patronów parafii miejskich. W ten sposób w godle herbowym Lubina została umieszczona Matka Boska z Dzieciątkiem, a nie św. Jadwiga, której postać widniała na pieczęci ławniczej. O wyborze tej świętej zdecydował fakt, iż właśnie Najświętsza Maria Panna była patronką miejscowego kościoła parafialnego¹⁵.

Wiele (zwłaszcza małych) miast na opisywanych ziemiach, które posiadały niekiedy już XV-wieczne pieczęcie z wizerunkami religijnymi, aż do XIX wieku nie ustaliło swoich herbów. Na Śląsku do miast takich należały: Bardo (Madonna z Dzieciątkiem Jezus), Baborów (Matka Boska i św. Elżbieta?), Duszniki Zdrój (św. Piotr), Lubiąż (Baranek Boży), Lubomierz (św. Maternus), Rudna (św. Katarzyna), Sobótka (św. Jakub), Zebrzydowa (Baranek Boży). W Nowej Marchii: Lubrza (pastorał opata), Łagów i Słońsk (krzyż joannitów). Na Pomorzu Zachodnim: Bobolice (św. Jan Chrzciciel i jego atrybut baranek), Golczewo (mitra i krzyż), Chociwel (pastorał i gwiazda).

Nieustalenie herbu miejskiego mogło wynikać z kilku przyczyn; po pierwsze część z wymienionych miejscowości nigdy nie uzyskała pełnych

¹² Archiwum Państwowe w Legnicy (APLeg), Akta miasta Legnicy, Przywilej herbowy z 1453 sygn. U. 331; był to najstarszy przywilej herbowy dla miasta śląskiego, w którym władca nadawał herb z atrybutem reprezentującego patrona miasta.

¹³ Oryginał przechowywany jest w Archiwum Państwowym we Wrocławiu (APWr).

¹⁴ APSz, Zbiór odcisków pieczętnych. Kolejne etapy kształtowania się herbu Koszalina na podstawie analizy wizerunku napieczętnych przedstawił O. H u p p, (*op. cit.*, s. 91), krytykując jednocześnie tezę, iż herb ten nadany został miastu przez biskupa kamińskiego Jana w 1344 r.

¹⁵ Zob. M. H a i s i g, *Dawne pieczęcie i herby Lubina*, „Szkice legnickie” t. VI, 1970, s. 99-109.

praw miejskich, funkcjonując jako osady (*Flecken*), inne podupadły w wyniku wojen, stając się wsiami. Należy także zgodzić się z uwagami Józefa Szymańskiego, który twierdzi, „iz proces heraldyzacji nie objął wielu małych miast, bo nie było potrzeby używania herbu. Do czynności kancelaryjnych ważna była pieczęć jako środek uwierzytelniający, nie było natomiast okazji do »manifestacji heraldycznych«”¹⁶.

W procesie kształtowania się herbów miejskich, zwłaszcza w XV i XVI wieku, a nawet w późniejszym czasie zaobserwować można rozbieżności w przedstawianiu i opisach aktualnych znaków miejskich. Na XIII-wiecznej pieczęci Strzelina widniał wizerunek tarczy z hełmem w godle, na pieczęci z następnego wieku już wizerunek archanioła Michała, a w opisie miasta dokonany przez Heneliusza w XVII w. znalazła się jedynie wzmianka o pieczęci większej („*In majori vero Insigni Justitiam gerit, lance et gladio armatam*”). Jeszcze większe rozbieżności odnaleźć można w przypadku herbu Milicza, który od XV w. posiadał pieczęć ze św. Jerzym; zupełnie odmiennie opisał herb Heneliusz jako przedstawiający mury i zamek z dwiema wieżami, między którymi widniała złota gwiazda, w bramie zamku duża litera M¹⁷.

Nie wpłynęła w znaczący sposób na tę grupę wizerunków godła popularność protestantyzmu na opisywanych ziemiach. Nie usuwano postaci świętych z herbów miast śląskich i pomorskich, zgodnie z wykładnią Lutra i późniejszych luterkańskich teologów na temat obrazów, którzy wizerunki świętych i krucyfiksy uznali za „obrazy lustrzane” i „obrazy-znaki pamięciowe” dla pamięci, świadectwa, przede wszystkim dla niewykształconych wiernych¹⁸. W drugiej poł. XVI w. zaczęto powoływać się na średniowieczną zasadę, iż obrazy dla nieuczonych tym, czym pismo dla uczonych. Biblijne obrazy określano jako *Bauern Bibel*¹⁹.

W związku z tym, iż w herbach miejskich przedstawiano wizerunki o tematyce religijnej w taki sposób, aby były zrozumiałe dla jak najszerszej

¹⁶ J. S z y m a ń s k i, *Herb — znak samorządnej wspólnoty*, [w:] *Polskie tradycje samorządowe a heraldyka. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w dniach 4 i 5 czerwca 1991 r w Lublinie*, red. P. Dymmel, Lublin 1992, s. 95.

¹⁷ Do opisu herbu Strzelina dołączony został wiersz, w którym już jednoznacznie wymienia się archanioła Michała jako patrona miasta, natomiast nie znajduje potwierdzenia w źródłach sfragistycznych opis herbu Milicza: „*Urbis insigne Burgum aut Castrum est candidum, duabus turribus praeditum, inter quas stella aurea, in porta Castri vero aperta littera M conspicitur*” (por. N i c o l a i H e n e l i i a b H e n n e n f e l d, *Silesiographia Renovata*, Wratislaviae-Lipsiae 1704, VII, s. 314-525).

¹⁸ Poglądy Lutra na sztukę i obrazy szczegółowo opisał S. M i c h a ł s k i (*Protestanci a sztuka*, Warszawa 1989, s. 53-55); wskazał również, iż w swoich pismach Luter odwoływał się do Pisma Świętego, w którym Bóg przemawiał do wiernych obrazami, jednocześnie jednak wyrzekał się przesadnej obrazowości i stosowania alegorii.

¹⁹ J. H a r a s i m o w i c z (*Treści i funkcje ideowe sztuki śląskiej Reformacji 1520-1650*, Wrocław 1986), charakteryzując teologiczno-religijne podłoże sztuki śląskiej reformacji, podał liczne przykłady dzieł sztuki, za pomocą których realizowano określone programy ideowe protestantyzmu.

grupy odbiorców, odpowiadały zatem dydaktycznym wymaganiom sztuki obrazowej akceptowanym przez protestantów. Zmiany w godłach dokonane po wprowadzeniu luteranizmu, głównie na Pomorzu Zachodnim, objęły herby z wizerunkami reprezentującymi w godłach własność kościelną.

W czasach rozwoju protestantyzmu na Śląsku w XVI i w I połowie XVII wieku zmiany dokonywane w wizerunkach pieczęci i herbów wynikały głównie ze zmian w sytuacji prawnej miast, nie z przesłanek religijnych. Trzy herby nadane w tym czasie miastom śląskim zawierały w godłach wizerunki o tematyce religijnej. Pierwszy z nich, nadany w 1530 r. Wrocławowi przez króla Czech Ferdynanda I, potwierdzony i uzupełniony w tym samym roku w drugim dokumencie przez cesarza Karola V, zawierał wizerunki głów św. św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty. Rok wystawienia dokumentów wskazuje, iż protestantyzm na Śląsku dopiero zyskiwał nowych wyznawców. Pomimo to niektórzy z niemieckich heraldyków uważali, iż zdominowani przez protestantów wrocławscy rajcowie miejscy nie chcieli, by pomnażać wizerunki świętych i umieścić w godle głowę świętej Doroty²⁰.

W barwnym wizerunku herbu Wrocławia w dokumencie Karola V widniała głowa świętego Jana Ewangelisty z odwróconą koroną na szyi; również w opisie zaznaczono, że w polu herbowym znajduje się głowa św. Jana („*sanct Johans des evagelisten haubt*”)²¹. W pierwszym dokumencie wymieniony został dwukrotnie Jan Chrzciciel (na tarczy sercowej i dolnej prawej), chociaż fragment, w którym po raz drugi wymieniony został wspomniany święty, wzbudził podejrzenie, bo został umieszczony w miejscu innego, wcześniej wydrapanego z pergaminu²². Trudno przypuszczać, by cesarz, uzupełniając wrocławski przywilej herbowy, uwzględnił prośby

²⁰ Hipotezę taką przedstawił H. L u c h s (*Schlesische Landes und Städtewappen*, Bericht des Vereins f. d. Museum schles. Altertümer, t. 46, Breslau 1881, s. 19), a za nim podaje O. H u p p, (*op. cit.*, s. 130). O silnych wpływach protestanckich w radzie miejskiej Wrocławia już w latach dwudziestych XVI w. świadczy m. in. fakt, iż w 1525 r. rada zniósła szereg obyczajów kościelnych i część obrazów świętych (por. B. T u r o Ń, *Początki Reformacji we Wrocławiu*, „Rocznik Lubuski” XIV, 1986, s. 43).

²¹ Fragment dokumentu z 10 VII 1530: *Codex Diplomaticus Silesiae*, *Breslauer Stadtbuch*, t. XI, Breslau 1882, s. 203.

²² Gdyby rzeczywiście dwukrotnie umieszczony został w godle herbowym wizerunek tego samego świętego, nie w układzie symetrycznym, czyli np. w polu I i 4, tylko tak, jak w pierwszej wersji herbu wrocławskiego, należałoby to uznać albo za heraldyczne kuriozum, albo za pomyłkę rysownika; o wątpliwościach związanych z poprawieniem dokumentu herbowego Ferdynanda I zob. m. in. E. R o c h l, *Siegel und Wappen der Stadt Breslau*, Breslau 1900, s. 41.

protestanckiej części rady miejskiej²³. Faktem jest iż wizerunek św. Jana Ewangelisty w pełni odpowiadał protestanckiej koncepcji sztuki obrazowej²⁴.

Drugi z herbów nadanych miastu śląskiemu w czasach rozwoju protestantyzmu pochodzi z 1561 r. Herb nadany został wraz z prawami miejskimi dzisiejszemu Miasteczku Śląskiemu (dawniej Georgenberg)) przez ówczesnego właściciela, margrabiego Jerzego Fryderyka von Brandenburg-Jägerndorf (Karniów). Miejscowość uzyskała prawa miejskie 23 kwietnia, w dniu św. Jerzego — stąd nazwa Georgenberg; jak się wydaje nie bez znaczenia dla takiej nazwy miasta było imię jego ówczesnego właściciela. W godle herbu miejskiego umieszczony został wizerunek św. Jerzego walczącego ze smakiem²⁵. Przedstawienie tego świętego w godle herbowym nie kolidowało z luteranскими przedstawieniami obrazowymi, wśród których poza apostołami, ewangelistami, św. św. Janem Chrzcicielem i Pawłem, spotkać można wizerunki świętych Jerzego i Michała²⁶.

W zupełnie odmiennej sytuacji politycznej nadany został trzeci z herbów. W czasie wojny trzydziestoletniej, po odparciu oblężenia protestanckich oddziałów Mansfelda, cesarz Ferdynand II nadał 14 sierpnia 1629 r. Gliwicom nowy herb, który zawierał w godle między innymi wizerunek Madonny z Dzieciątkiem Jezus²⁷. Przywilej herbowy został wydany dla miasta w dowód uznania za wierność mieszkańców wobec cesarza. Wizerunek Madonny z Dzieciątkiem interpretować można jako wotum wdzięczności za pomoc w obronie, podkreślał także symbolicznie wierność katolicyzmowi. W treści dokumentu cesarz wyraźnie określił, iż wydany został dla katolickiego miasta i gminy („*katholische Stadt und Gemeinde zu Gleiwitz*”)²⁸.

Wydarzenia związane z reformacją nie spowodowały radykalnych zmian w wizerunkach istniejących wcześniej godeł herbów miast brandenburskich i zachodniopomorskich. Na ziemiach wschodniej Brandenburgii (Nowa Marchia, Ziemia Lubuska, Ziemia Torzyska) do XVI w. jedynie w godłach herbowych trzech miast widniały wizerunki o tematyce religijnej (Sulęcín,

²³ Już Ferdynand I wydał w 1527 r. mandant, w którym zakazał wrocławskiej radzie dokonywania zmian w liturgii, sakramentach, wystroju ołtarzy, urządach kościelnych (zob. H. A. Sander, *Beiträge zur Geschichte des lutherischen Gottesdienst und der Kirchenmusik in Breslau. Die lateinischen Haupt- und Nebengottesdienste im 16. und 17. Jahrhundert*, Breslau 1937, s. 4).

²⁴ Wizerunek świętego Jana Ewangelisty był częstym elementem programów ideowych stosowanych w sztuce śląskiej reformacji (zob. J. Harasimowicz, *op. cit.*, s. 88).

²⁵ Najstarsze dokumenty i pieczęcie Miasteczka Śląskiego spłonęły w pożarze miasta w czasach wojny trzydziestoletniej. Z najnowszych opracowań zob. M. Kaganiec, *Herby i pieczęcie miast górnośląskich*, Katowice 1995, s. 17, wcześniej M. Gumowski, *Herby i pieczęcie miejscowości województwa śląskiego*, Katowice 1939.

²⁶ J. Harasimowicz (*op. cit.*, s. 36) oprócz wspomnianych świętych wymienił również św. Krzysztofa.

²⁷ Fragment dokumentu opublikował O. Hupp (*op. cit.*, s. 170).

²⁸ Cytat z dokumentu Ferdynanda za: N. Niesche, *Geschichte der Stadt Gleiwitz*, Gleiwitz 1886, s. 180.

Górzycy, Strzelce Krajeńskie). Na pieczęci Sulęcina z XIII w. i późniejszym godle herbowym widniał baranek z chorągiewką z krzyżem i kielichem, do którego kapwały krople krwi z boku baranka symbolizującego Chrystusa, a pośrednio kolejnych właścicieli: templariuszy i joannitów. W herbie Górzycy umieszczone były dwa pastorały (lance?) symbolizujące własność biskupów lubuskich, których miasto było siedzibą w XIV w.²⁹ W herbie Strzelce Krajeńskich widniał wizerunek lilii heraldycznej symbolizujący Najświętszą Marię Pannę, która była od XIII w. patronką miejscowej parafii³⁰.

Opisane godła herbowe miast marchijskich nie zostały w zasadniczy sposób zmienione w czasach wprowadzenia w Brandenburgii protestantyzmu po śmierci elektora Joachima I (1535). Gminy protestanckie powstały we wszystkich miastach marchijskich do 1537 r.³¹ Margrabia Jan II, któremu na mocy testamentu Joachima I przypadła Nowa Marchia, do której włączono ziemię torzymską, Księstwo Krośnieńskie i okręg Cottbus, był orędownikiem luteranizmu. W 1538 r., przyjmując komunie pod dwiema postaciami, oficjalnie uznał luteranizm. Likwidacja biskupstwa lubuskiego przeprowadzona po śmierci biskupa Jana Horneburga (1555) przez margrabiów Joachima II i Jana II doprowadziła do przejęcia przez nich dóbr ziemskich³². Górzycy, znajdująca się w dobrach biskupich, po zniszczeniu w 1551 r. sanktuarium maryjnego i likwidacji biskupstwa, podupadła jako ośrodek miejski³³. Władze miasta aż do XIX w. posługiwały się dawną XIV-wieczną pieczęcią z wizerunkiem skrzyżowanych lanc. Na nowej, XIX-wiecznej, umieszczone zostały dwa skrzyżowane pastorały³⁴.

²⁹ Herbem biskupstwa lubuskiego były swie skrzyżowane lance (kopie) — atrybuty św. Wojciecha, który był pierwszym patronem diecezji (zob. A. W e i s s, *Organizacja Diecezji Lubuskiej w Średniowieczu*, „Studia Kościelnohistoryczne” t. I, Lublin 1977, s. 65). Niewielkie rozmiary pieczęci Górzycy (26 mm) były przyczyną, że F. A. V o s s b e r g (*Die Siegel der Mark Brandenburg*, Berlin 1868), a za nim O. H u p p (*op. cit.*, t. I, z. 1, s. 67) błędnie zinterpretowali skrzyżowane lance jako pastorały, które należały do typowych wizerunków widniejących w wielu herbach miast biskupich w krajach niemieckich, stąd na późniejszych XIX-wiecznych pieczęciach i herbie umieszczono pastorały.

³⁰ Trudno zgodzić się z poglądem M. G u m o w s k i e g o (*Najstarsze pieczęcie...*, s. 209), który wizerunek lilii odnosił do dawnej niemieckiej nazwy miasta — Friedeberg (co można przetłumaczyć jako *Wzgórze Pokoju*, stąd lilia, symbol pokoju). Nie są znane ani też opisane żadne pieczęcie miejskie z tych ziem z XIII i XIV w., w których widniały wizerunki symboli o świeckiej treści, natomiast w XIV w. kościół pw. NMP w Gryficach posługiwał się pieczęcią z wizerunkiem lilii (zob. O. H u p p, *op. cit.*, t. I, z. 2, s. 85).

³¹ E. L. W e d e k i n d, *Geschichte der Neumark Brandenburg und der derselben inkorporierten Kreise: Leubs, Sternberg, Züllichau-Schwiebus, Krossen und Kottbus*, Berlin-Küstrin 1848, s. 323.

³² Po śmierci biskupa J. Horneburga na biskupa lubuskiego wybrany został w 1556 r. małoletni książę Joachim Fryderyk, a dobrami biskupstwa zarządzał jego ojciec margrabia Jan Jerzy. Tytułu biskupa lubuskiego używał Joachim Fryderyk do czasu objęcia stanowiska elektora w 1598 r. (zob. A. W e i s s, *op. cit.*, s. 225).

³³ *Ibidem*, s. 250.

³⁴ O. H u p p, *op. cit.*, s. 67.

Reformacja w Nowej Marchii objęła również baliwat joannitów w Słońsku. Pod naciskiem margrabiego Jana, od 1539 r., począwszy od Andrzeja von Schlieben, komtura łagowskiego, kolejni komturowie przyjmowali luteranizm. Przyjęcie nowej wiary uchroniło zakon przed kasatą dóbr ziemskich; w ich granicach pozostał również Sulęcín³⁵. W 1577 r. sporządzona została nowa pieczęć miejska, pierwsza herbowa, w której wizerunku powtórzono motyw z XIII-wiecznej: w polu tarczy baranek z chorągiewką i krzyżem.

Wizerunek krzyża tzw. maltańskiego reprezentował w tym czasie joannitów, a nie — jak twierdził O. Hupp — templariuszy³⁶. Zachowanie na XVI-wiecznej pieczęci herbowej wywodzącej się ze średniowiecznej symboliki Chrystusa pozostawało w zgodzie ze stosowanymi również w sztuce luteranńskiej symbolami chrystologicznymi, wśród których popularny był zwłaszcza wizerunek baranka³⁷. Wizerunek ten mógł być także w tym czasie utożsamiany z atrybutem patrona ówczesnych właścicieli św. Janem Chrzcicielem.

Wizerunek lilii heraldycznej widniejący na XIV-wiecznej pieczęci Strzelc Krajeńskich, na pieczęci miejskiej z następnego stulecia przedstawiony został w sposób zniekształcony. Pieczęcią z takim wizerunkiem posługiwały się władze miasta do 1731 r.³⁸, a zatem wydarzenia związane z przyjęciem luteranizmu nie wpłynęły bezpośrednio na zmianę godła napieczętnego.

Lillia heraldyczna widniała również na pieczęci miejskiej Krosna Odrzańskiego — stolicy Księstwa Krosnieńskiego, które od 1482 r. było w rękach margrabiów brandenburskich, a na mocy testamentu Joachima I przypadło margrabiemu Janowi II. Po raz pierwszy wizerunek lilii heraldycznej umieszczony został na XIII-wiecznych brakteatach bitych w Krośnie, następnie na pieczęci miejskiej z XIV w., ale — jak podaje Hupp — jako element uzupełniający pole pieczęci³⁹. Jako jedyny motyw wizerunek lilii umieszczony został na pieczęci herbowej z poł. XVI w., a więc już po wprowadzeniu luteranizmu; utożsamiany był z patronką miejscowego kościoła i całego miasta Najświętszą Marią Panną.

Herby zachodnioniemieckich miast o symbolice religijnej w czasach reformacji również nie były masowo zmieniane. W odróżnieniu od miast śląskich i marchijskich, w miastach pomorskich dokonywano zmian w godłach, które reprezentowały biskupów kamieńskich. Decyzję o wprowadzeniu

³⁵ H. B e r g h a u s, *Landbuch der Mark Brandenburg und des Markgrafthums Nieder-Lausitz*, t. III, Brandenburg 1855, s. 255.

³⁶ Zob. O. H u p p, *op. cit.*, t. I, z. I, s. 70; autor obszernej pracy o heraldyce zakonów rycerskich O. N e u b e c k e r podaje (*Ordensritterliche Heraldik*, „Der Herold” 1940, I, s. 85), iż właściwy herb templariuszy, który się nie zachował, to na białych szatach zakonnych czerwony krzyż, ale na chorągwi templariuszy z poł. XIII w. widniały tylko dwa pasy — czarny i biały.

³⁷ J. H a r a s i m o w i c z, *op. cit.*, s. 30.

³⁸ O. H u p p, *op. cit.*, t. I, z. I, s. 67.

³⁹ *Ibidem*, s. 67.

luteranizmu w księstwach pomorskich podjął w 1534 r. sejm stanów pomorskich, pomimo protestów biskupa kamińskiego⁴⁰, jednak już wcześniej książęta pomorscy wprowadzili swoich urzędników do wszystkich klasztorów, a sam biskup kamiński zobowiązany został do służby na rzecz księcia⁴¹. Przejęcie majątków klasztornych oraz zreformowanie biskupstwa kamińskiego po śmierci biskupa Erazma Manteuffla zamknęło etap kształtowania się luteranizmu na Pomorzu Zachodnim.

Godła herbowe o tematyce religijnej posiadały na Pomorzu Zachodnim przede wszystkim miasta, które albo zostały założone przez biskupów bądź zakony, albo przez pewien czas wchodziły w skład ich majątków. Wśród herbów miast położonych na obszarze władztwa biskupów kamińskich największych zmian dokonano w wizerunkach pieczęci Kamienia Pomorskiego. Na pieczęci z końca XVI w. zachowano wizerunek św. Jana, ale widniejące po jego bokach pastorały zostały przekształcone na fragment krzesła, na którym siedział święty⁴². Jeszcze większych zmian dokonano w wizerunku pieczęci w czasach wojny trzydziestoletniej: zamiast św. Jana umieszczono w niej postać kobiety z kołnierzem tzw. kryzą. Taki wizerunek powtarzany był na późniejszych XVII i XVIII-wiecznych pieczęciach.

W odróżnieniu od herbu kamińskiego, władze innego miasta biskupiego — Kołobrzegu posługiwały się w czasach nowożytnych aż do XIX w. dwiema różnymi pieczęciami z wizerunkami o tematyce kościelnej i świeckiej. Pierwsza, wzorowana na XIV i XV-wiecznych pieczęciach sekretnych przedstawiających jako główny motyw infułę biskupią i dwa skrzyżowane pastorały⁴³. Druga pochodziła z czasów rebelii mieszczan kołobrzeskich, na których czele stał Jakub Adebar i przedstawiała między innymi na tarczy herbowej dwa skrzyżowane haki panwiove⁴⁴. Pomimo dwóch różnych pieczęci, herbem miasta pozostały dwa skrzyżowane pastorały. Potwierdzeniem, iż właśnie taki był wizerunek herbu, może być opis przeglądu oddziałów mieszczan kołobrzeskich w 1665 r., w czasie którego gromadzili się oni pod czterema sztandarami, z których jeden przedstawiał herb miasta, drugi hak panwiovy, trzeci trzy wieże i czwarty dwa łabędzie⁴⁵. Również na XVII-wiecznych pieczęciach Karlina zachowane zostały wizerunki związane z biskupami kamińskimi — pastorały i infuła⁴⁶. W przypadku dwóch innych miast

⁴⁰ Z. B o r a s, *Pomorze Zachodnie w dobie Reformacji*, „Rocznik Lubuski” XIV, 1986, s. 64.

⁴¹ *Ibidem*, s. 54; por. M. W é h r m a n n, *Pommern zur Zeit der beginnenden Reformation*, „Baltische Studien” XX, 1917, s. 45.

⁴² Pieczęć opisał O. H u p p (*op. cit.*, t. I, z. 2, s. 86).

⁴³ M. G u m o w s k i, *Najstarsze pieczęcie...*, s. 113.

⁴⁴ O. H u p p (*op. cit.*, t. I, z. 2, s. 94) powołuje się — opisując pieczęć z hakami panwioowymi — na zapis książęcego urzędnika i kronikarza Thomasa Kantzowa.

⁴⁵ Opis przeglądu oddziałów mieszczańskich przedstawił R. S t o e w e r (*Geschichte der Stadt Kolberg*, Kolberg 1927, s. 104).

⁴⁶ Por. G. A. S e y l e r, *Geschichte der Heraldik*, Nürnberg 1885/89, s. 313.

zachodniopomorskich, Koszalina i Bobolic, w XVI w. ich władze posługiwały się pieczęciami z wizerunkami przedstawiającymi jedynie atrybuty św. Jana Chrzciciela, zamiast wcześniejszych, na których widniały postać biskupa (Koszalin) i świętego (Bobolice). Symbolika związana ze św. Janem była bardzo popularna w sztuce luterkańskiej, stąd można powiązać posługiwanie się przez oba miasta pieczęciami o takich właśnie motywach z wprowadzeniem i trwałością nowego wyznania na Pomorzu Zachodnim⁴⁷.

Utrzymanie przedreformacyjnej symboliki widoczne było w herbach małych miast pomorskich założonych przez biskupów lub miejscowe zakony. Na pieczęci z końca XVI w., a także na późniejszych pieczęciach miasta Banie utrzymane zostały wizerunki zakonnic oraz krzyż symbolizujący dawnych właścicieli miasta — zakon templariuszy. Na XVII-wiecznej pieczęci Chociwela ponownie przedstawiony został wizerunek pastorału jako znaku reprezentującego dawnych właścicieli miasta — biskupów kamieńskich. Lilia jako symbol NMP widniała na pieczęciach Gryfic począwszy od XIV w. niezmiennie do czasów współczesnych. Elementy reprezentujące w godle zakon jako założycieli miasta — wizerunek klucza i krzyża — widniały na pieczęciach i w herbie Trzebiatowa.

Do wyjątkowych wśród wszystkich pieczęci i herbów, nie tylko zachodniopomorskich, ale także śląskich i marchijskich, zaliczyć należy pieczęć dawnego miasta Wierzbna. Przedstawiała ona wizerunek Chrystusa Sędziego siedzącego na tarczy; z jego ust wystawały na boki miecz i lilie. Ten zgodny z tekstem Apokalipsy św. Jana obraz Chrystusa widniał na nie zachowanych pieczęciach Wierzbna począwszy od XIV w. Wizerunek pieczęci miejskiej został przejęty z dawnej pieczęci sądowej tej miejscowości⁴⁸.

W wyniku wojny trzydziestoletniej opisywane ziemie, a zwłaszcza miasta, zostały znacznie zniszczone, część z nich podupadła, pozostając wsiami. Dla badań heraldycznych wojna trzydziestoletnia i związana z nią ruina wielu miast oznaczała zniszczenie wielu dokumentów i najstarszych pieczęci miejskich, które nie zachowały się nawet w opisach. W sferze religijnej na Śląsku zahamowany został rozwój protestantyzmu, natomiast na Pomorzu i w Nowej Marchii właśnie protestantyzm wyparł całkowicie katolicyzm. Na tych ziemiach zauważyć można było stopniową „sekularyzację” motywów religijnych i unikanie w przypadku nowych miast umieszczania w godłach wizerunków o tematyce religijnej.

Rekatolicyzacja prowadzona przez Habsburgów na Śląsku nie doprowadziła do radykalnych manifestacji religijnych w nowych godłach herbów

⁴⁷ W przypadku Bobolic sporządzenie nowej pieczęci jeszcze w XV w. związane było także z odebraniem miasta biskupom przez księcia szczecińskiego w 1411 r. w wyniku najazdu zbrojnego.

⁴⁸ Wierzbno utraciło prawa miejskie jeszcze przed wojną trzydziestoletnią. L. W. Brüggenman pisał (*op. cit.*, s. 91) jedynie o pieczęci sądowej z wizerunkiem Chrystusa Sędziego, nie wspominał o herbie miasta. XIX-wieczne pieczęcie przedstawiały inny wizerunek.

miast śląskich z wyjątkiem godła Gliwic. Zmiany dokonane w XVI i do poł. XVII w. w godłach o symbolice religijnej nie naruszały wywodzącego się ze średniowiecza kanonu przedstawień obrazowych. Wśród herbów nadanych miastom śląskim w przywilejach władców, z XVII w. pochodzą jedynie dwa herby: opisany wcześniej Gliwic nadany w 1629 r. oraz Brzegu Dolnego z 1663r. Herb gliwicki, przedstawiający między innymi wizerunek Madonny z Dzieciątkiem i nadany „katolickiej gminie”, stanowi jedyny wśród miast na Śląsku przykład godła, którego nadawca zaakceptował wyraźnie religijną przynależność adresatów dokumentu. Należy przy tym podkreślić, iż w przypadku Gliwic mamy do czynienia z udostojnieniem herbu, który miasto posiadało już wcześniej: do istniejących wizerunków wieży i połuorła górnośląskiego dodano wizerunek Madonny z Dzieciątkiem i połuorła cesarskiego.

Drugi herb nadany został wraz z prawami miejskimi na mocy dokumentu cesarza Leopolda I z 1663 r.⁴⁹. Na prośbę ówczesnego właściciela miejscowość otrzymała prawa miejskie i nazwę oraz herb związany z właścicielem. Dawna nazwa Brzegu Dolnego, Dyhernfurth, pochodziła między innymi od nazwiska właścicieli, rodziny von Dyhern. W godle herbowym widniała postać św. Jerzego walczącego ze smokiem, jednak na tarczy trzymanej przez rycerza widniał herb Dyhernów. Opisane godło stanowiło bardzo interesujący przykład reprezentacji symbolicznej doby nowożytnej w heraldyce miast śląskich. Postać św. Jerzego reprezentowała patrona miasta, patrona założyciela — Jerzego von Dyhern oraz poprzez herb rodzinny samego Jerzego jako rycerza. Utożsamienie wizerunku świętego ze współczesnym właścicielem ziemskim, spotykane na malowidłach w XV w., stało się powszechne wraz z rozwojem protestantyzmu; obrazy biblijne przedstawiano w formie uwspółcześnionej poprzez nadanie malowanym postaciom rysów osób żyjących ówczesnie⁵⁰.

Przedstawienia wizerunków o tematyce religijnej w małych miastach śląskich, które najstarsze zachowane pieczęcie posiadały w XVII w., nie odbiegały w układach ikonograficznych od tych spotykanych już w średniowiecznych pieczęciach. Widniały na nich zatem postacie świętych patronów kościołów parafialnych lub patronów klasztorów bądź biskupstw, do których należały miasta. Należy podkreślić, iż w odróżnieniu od miast marchijskich, a zwłaszcza pomorskich, tych, które uzyskały prawa miejskie w XVII w., na

⁴⁹ Oryginał dokumentu nie zachował się. Fragment dotyczący herbów publikował zarówno H. S a u r m a (*op. cit.*, s. 45), jak i O. H u p p (*op. cit.*, t. I, z. 2, s. 132), a w lokalnych pracach na temat historii Brzegu Dolnego także np. O. K o c h (*Geschichte der Stadt Dyhernfurth*, Wohlau 1913, s. 11).

⁵⁰ Początkowo postaci współczesne, np. feudałów, przedstawiano w znacznym pomniejszeniu w stosunku do świętych, z czasem były przedstawiane pod postaciami świętych, np. ołtarz Paumgartnerów z 1498 r. A. Dürera (zob. W. H ü t t, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, Warszawa 1985, s. 94). O nadawaniu uczestniczącym w obrazowych scenach biblijnych postaciom rysów reformatorów, książąt, szlachty czy mieszczan na Śląsku w dobie reformacji por. J. H a r a s i m o w i c z, *op. cit.*, s. 39.

Śląsku motywy religijne na pieczęciach i herbach umieszczano dość powszechnie. To zróżnicowanie terytorialne umieszczania wizerunków religijnych związane było ściśle ze specyfiką wyznaniową: protestanckie Pomorze i Nowa Marchia z bardzo ograniczoną liczbą czczonych świętych, katolicki Śląsk — z tradycyjnie, od wieków przestrzegany kult świętych. Niewątpliwie na taki obraz wyznaniowy śląskich miast decydujący wpływ miała prowadzona po wojnie trzydziestoletniej polityka Habsburgów na tych ziemiach.

Z XVII w. pochodzi pieczęć Barda z wizerunkiem zasiadającej na tronie Madonny, reprezentująca słynne śląskie sanktuarium, znane już w XIV w., ale szczególnie licznie nawiedzane przez pielgrzymów właśnie w XVII w.⁵¹ Patron miasta — św. Piotr — przedstawiony został również na XVII-wiecznej pieczęci Dusznik Zdroju. Barokowy kościół pw. św. św. Piotra i Pawła wzniesiony został na pocz. XVIII wieku, ale w tym samym miejscu znajdowała się już wcześniej świątynia parafialna, zarządzana w XVII w. przez jezuitów. Znacząca rola jezuitów w życiu religijno-społecznym ówczesnego Śląska nie znalazła odbicia w symbolice herbów miast, które znajdowały się w ich majątkach. Sami nie wprowadzili żadnych zmian, dopiero znacznie później (w XVIII i XIX w.) pojawiły się publikacje, w których wizerunek krzyża w herbie przypisywano jezuitom, tak jak w przypadku krzyża w godle herbowym Nowego Miasteczka⁵².

Wiek XVIII, a zwłaszcza zajęcie Śląska przez Fryderyka Wielkiego, nie znalazło odzwierciedlenia w symbolice religijnej w godłach i wizerunkach napieczętych miast. Wprowadzona swoboda wyznaniowa i odzyskanie praw przez śląskich protestantów także nie spowodowały większych zmian w herbach. Największych zmian dokonano w herbach miast śląskich dopiero w XIX w., podobnie w herbach miast zachodniopomorskich i marchijskich. Szczególne znaczenie miały dla heraldyki miast w państwie pruskim dwa wydarzenia: wydanie w 1808 r. ordynacji o miastach i edykt o sekularyzacji dóbr kościelnych w 1810 r. W związku z reorganizacją miast w państwie pruskim, władze zobowiązane zostały do uaktualnienia pieczęci. W związku z przejściem przez państwo dóbr kościelnych miasta będące dotąd w ich granicach stały się miastami królewskimi.

Zmiany w sytuacji prawnej znajdowały swoje odzwierciedlenie w herbach. Do 1810 r. dawne miasto Kostomłoty posługiwało się pieczęcią z wizerunkiem przedstawiającym opata klasztoru św. Wincentego z Wrocławia, przez stulecia bowiem było własnością zakonną. Po 1810 r. posługiwało się pieczęcią o świeckiej symbolice, między innymi z wizerunkiem pruskiego orła.

⁵¹ Zob. A. N o w a c k, *Schlesische Wallfahrtsorte älterer und neuerer Zeit im Erzbistum Breslau*, Breslau 1937, s. 136-140.

⁵² H. S a u r m a, *op. cit.* Nie można utożsamiać wizerunku krzyża widniejącego na nowej pieczęci Nowego Miasteczka z 1646 r. z jezuitami; pierwszy administrator jezuicki przybył do majątku dopiero w 1649 r. (zob. H. H o f f m a n n, *Die Jesuiten in Deutsch Wartenberg*, Schweidnitz 1931, s. 23-24).

Były to jednak odosobnione przypadki. Miasta będące w przeszłości własnością kościelną w większości pozostały po 1810 r. przy swoich dotychczasowych pieczęciach i herbach przedstawiających wizerunki o tematyce religijnej i kościelnej. Wizerunki takie traktowane były w tym czasie jako motywy historyczne wskazujące na długą miejską tradycję. Takie odwoływanie się do historii związanej z własnością zakonną widoczne było w XIX-wiecznych herbach dwóch miast marchijskich, Łagowa i Słońska: w obu widniał w godłach krzyż maltański reprezentujący dawnych właścicieli, joannitów.

Wiek XIX to także czas, kiedy symbolika religijna z wizerunkami świętych patronów stała się mało zrozumiała dla wielu ówczesnych rad miejskich (szczególnie na Pomorzu Zachodnim, ale także na Śląsku). Proces ten widoczny był szczególnie na ziemiach, na których dominował protestantyzm i przez stulecia nie czczono świętych. W herbach i na pieczęciach miast zachodniopomorskich niektóre wizerunki świętych zamieniono na postacie świeckie: w Kamieniu Pomorskim — wizerunek św. Jana na postać kobiety, a w Baniach — odwrotnie: postać zakonnicy na św. Marię Magdalенę; na Śląsku na pieczęci Baborowa zamiast postaci dwóch świętych, których nie potrafiono zidentyfikować, umieszczono wizerunki dwóch mężczyzn z palmą i kluczem, w których widziano św. św. Piotra i Pawła. Opisując herb Dąbia w XVIII w., Brüggemann wyjaśniał, iż przedstawia on pomorskiego gryfa stojącego na krześle biskupim („*in einem Bischofstühle stehenden*”), co było ewidentnym błędem, na średniowiecznych pieczęciach bowiem gryf widniał ponad murem miejskim, a na XVI-wiecznej w stylizowanym portalu⁵³.

Problematyka herbów miejskich w krytycznych opracowaniach przedstawiana była dopiero począwszy od poł. XIX w. W wielu przypadkach zainteresowanie władz miejskich herbem wynikało niejako z potrzeby chwili, tak jak w 1874 r. w momencie tworzenia Muzeum Marchijskiego w Berlinie, gdzie w witrażach miały znaleźć się herby wszystkich miast marchijskich⁵⁴.

⁵³ O. H u p p, pisząc o herbach Królestwa Pruskiego, prowadził ożywioną korespondencję i był osobiście w wielu miastach; wielokrotnie zwracał uwagę na brak choćby podstawowej wiedzy na temat dawnych pieczęci i herbów w magistratach, zwłaszcza małych miast (*op. cit.*, t. 1, z. 1, s. 84, 86, t. I, z. 2, s. 169). Błędne opisy herbów umieszczone były w wielu wcześniejszych dziełach dotyczących poszczególnych ziem, np. L. W. B r ü g g e m a n n w pracy z 1784 r. (*op. cit.*, s. 5) pisał o herbie Kamienia Pomorskiego, iż przedstawia w godle wizerunek kobiety lub zakonnicy; o herbie Dąbia (*ibidem*, s. 294).

⁵⁴ G. F a l c k, *Kommunalwappen in Land Brandenburg*, „Herold-Jahrbuch”, Neue Folge 1996, t. 1, s. 185.

Geneza umieszczania wizerunków religijnych i kościelnych

Zgodnie ze stosowanymi w heraldyce miejskiej klasyfikacjami wizerunki o tematyce religijnej zaliczane były do dwóch zasadniczych grup. Zaliczano je do grupy pierwszej, gdy przedstawiano postaci świętych lub byli oni reprezentowani symbolicznie poprzez umieszczane w godłach ich atrybuty. Do drugiej grupy należały godła, w których przedstawiane były wizerunki pastorałów, mitr — reprezentowały one bowiem władzę biskupów bądź opatów jako właścicieli ewentualnie założycieli⁵⁵. Specyficznym motywem był wizerunek krzyża ze względu na bardzo zróżnicowane znaczenie symboliczne. Był bowiem krzyż zarówno znakiem reprezentującym właścicieli miasta, tak jak w przypadku zakonów rycerskich, mógł też odnosić się do kościoła parafialnego, np. pod wezwaniem Krzyża Świętego (Opole), czy szpitala bądź przytułka św. Krzyża (Nowe Miasteczko) lub być znakiem związanym z nazwą miasta. Wieloznaczeniowość znaków i symboli o tematyce religijnej utrudnia zakwalifikowanie ich do jednej z grup. Często bowiem, podobnie jak w przypadku wizerunku krzyża, także postaci i atrybuty świętych posiadały kilka znaczeń. Postać świętego mogła reprezentować jednocześnie patrona miejscowego kościoła i patrona całej diecezji (np. św. Jan Chrzciciel w herbach Nysy i Kamienia Pomorskiego).

HERBY MIEJSKIE Z WIZERUNKAMI POSTACI ŚWIĘTYCH



BARDO — Madonna z Dzieciątkiem
Jezus - XVII w.



RUDNA - św. Katarzyna - XV w.

⁵⁵ M. G u m o w s k i (*Herby miast polskich*, Warszawa 1960) wyodrębnił dwie grupy: pierwsza — godła religijne, do której zaliczył herby z wizerunkami patronów i ich symboli, druga — godła kościelne zawierające herby osób duchownych i ich symbole. Nowszą jest klasyfikacja autorstwa K. B l a s c h k e, w której badacz zaliczył motywy religijne i kościelne do grupy przedstawiającej patronów kościołów miejskich oraz do grupy podkreślającej zależność od dawnych właścicieli. (*Die Stadtwappen*, [w:] *Lexikon Städte und Wappen der Deutschen Demokratischen Republik*, wyd. H. Göschel, Leipzig 1985, s. 541).



BRZEG DOLNY — św. Jerzy - 1663 r.

STRZELIN — św. Michał
Archanioł - poł. XIV w.BOBOLICE
św. Jan Chrzciciel

DUSZNIKI ZDRÓJ — św. Piotr - XVII w.

STRZEGOM — św. Piotr i Paweł
- XIV w.



DZIERŻONIÓW — św. Jerzy - XIV w.

ZAWIDÓW — św. Michał
Archanioł - XV w.

Rysunki herbów z pracy: O. H u p p, *Die Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer, Königreich Preussen*, Frankfurt a/Main 1896-1898.

Święci patronowie kościołów parafialnych

Wybór wizerunku świętego patrona związany był z wezwaniem najstarszego kościoła w mieście. W przypadku najstarszych miast wyznaczyć można specyficzny dla poszczególnych regionów kult świętych, który związany był z XIII-wieczną akcją lokacji miejskich. Nowo przybyli (np. na Śląsk w XIII w.) osadnicy czcili na nowym miejscu świętych, których kult rozwinięty był w dawnej ojczyźnie. Z drugiej strony jako patrona miejscowego kościoła wybierano świętego, którego szczególnie czczono na ziemiach nowego osiedlenia. W pierwszym przypadku Niemieccy osadnicy w XIII-wiecznym Jaworze wybrali na patrona miejscowego kościoła parafialnego św. Marcina, którego kult rozwinięty był na ziemiach biskupstwa mogunckiego, skąd pochodzili. Kościoły parafialne w miastach śląskich w XIII w. wznoszono ku chwale św. Jana Chrzciciela — najstarszego patrona biskupstwa wrocławskiego i całego Śląska. Kult św. Jana Chrzciciela, rozpowszechniony na Śląsku, znalazł również swoje odzwierciedlenie w godłach herbów miejskich, jednak — z wyjątkiem herbu Nysy — w pozostałych miastach zamiast całej postaci świętego umieszczano jego atrybuty — głowę na tacy (Wrocław, Wiązów) lub baranka (Lubiąż).

Drugim, oprócz św. Jana Chrzciciela, popularnym patronem na Śląsku był św. Piotr. Wizerunki tego świętego bądź jego atrybuty umieszczone zostały w godłach czterech miast, w których znajdowały się świątynie pod jego wezwaniem. W odróżnieniu od Śląska, wizerunek św. Piotra nie znalazł się żadnym godle herbowym miast zachodniopomorskich i marchijskich.

Do najstarszych wizerunków świętych umieszczanych na XIV-wiecznych pieczęciach należała postać Najświętszej Marii Panny. Symbolika maryjna

spotykana była na wszystkich opisywanych ziemiach, przy czym na pieczęciach miast zachodniopomorskich widniał jej symbol — lilia (Gryfice). Podobnie w miastach marchijskich posługiwano się jedynie wizerunkiem lilii (Strzelce Krajeńskie). Na Śląsku do najstarszych należała postać Madonny przedstawiona na pieczęci Głogowa, w którym była patronką miejscowej kolegiaty⁵⁶. Wizerunek Madonny z Dzieciątkiem Jezus umieszczony został również na XIV-wiecznej pieczęci sekretnej Lublina, w którym była patronką najstarszego kościoła⁵⁷. Lilia, symbol Marii, patronki kościoła w Krośnie Odrzańskim, widniał na monetach i pieczęci miasta. Z czasów nowożytnych pochodziło tylko jedno godło z Madonną, nadane w opisywanym dokumencie cesarskim Gliwicom.

Z postaci i atrybutów świętych patronów kościołów miejskich wyłącznie na Śląsku przedstawiony był na pieczęciach św. Jerzy — cztery miasta (Dzierżonów, Miasteczko Śląskie, Milicz, Brzeg Dolny), św. Piotr — cztery miasta (Duszniki, Legnica, Strzegom, Trzebnica), św. Katarzyna — dwa miasta (Góra, Rudna) oraz św. Jan Ewangelista (Paczków, Oleśnica, Wrocław). Oprócz wymienionych patronów w herbach miast śląskich widniały także wizerunki św. Pawła (razem ze św. Piotrem w Strzegomiu) i archanioła Michała (Zawidów, Strzelina oraz św. Jakuba (Sobótka).

Święci patronowie diecezji i klasztorów (zakonów)

W miastach będących własnością kościelną umieszczane były wizerunki reprezentujące patronów diecezji, gdy należały do biskupów, i patronów klasztorów, gdy leżały w granicach ich dóbr. Z reguły wyobrażenia religijne w godłach herbów miast kościelnych miały podwójną symbolikę: po pierwsze reprezentowały właścicieli, a po drugie przedstawiany święty był zazwyczaj również patronem miejscowego kościoła (np. Nysa, Kamień Pomorski).

Na Śląsku w herbach miast należących do biskupów wrocławskich widniała postać patrona diecezji, św. Jana Chrzciciela, bądź jedynie jego atrybuty. Na XIV-wiecznej pieczęci Nysy umieszczony został wizerunek św. Jana Chrzciciela z jego atrybutem — barankiem. Wizerunek symbolizował przynależność miasta do biskupów wrocławskich⁵⁸. Głowa św. Jana na tacy widniała również na pieczęciach innego miasta, którym władali biskupi wrocławscy — Wiązowa.

⁵⁶ Pieczęć zachowana przy dokumencie z 1326r. opisana przez H. Saurmę-Jeltscha, także przez M. Haisiga (*Herb miasta Głogowa — jego geneza i symbolika*, [w:] *Ze studiów nad średniowiecznym Głogowem i Krosnem*, Zielona Góra 1970, s. 85).

⁵⁷ XIV-wieczna pieczęć z Madonną była pieczęcią sekretną, pieczęcie późniejsze z XVI i XVII w. były już pieczęciami ogólnomijskimi z legendą: S. (*igillum*) *Civitatis Lobenensis* (zob. H. Saurma, *op. cit.*, s. 189).

⁵⁸ M. Gumowski, *Najstarsze pieczęcie...*, s. 159.

Postać św. Jana Chrzciciela, patrona diecezji kamieńskiej, widniała również na pieczęciach i w godłach herbowych miast położonych w dobrach biskupich. Popiersia świętego umieszczone były w herbach Kamienia Pomorskiego, Koszalina i Bobolic. Wizerunek na pieczęciach Kamienia Pomorskiego reprezentował patrona diecezji i jednocześnie patrona kościoła katedralnego.

W miastach należących do klasztorów umieszczono wizerunki patronów głównych świątyń zgromadzenia. Symbolika związana z patronami klasztorów, chociaż znalazła swoje odzwierciedlenie zaledwie w kilku pieczęciach i herbach, była łatwiejsza do odtworzenia na Śląsku, gdzie dobra zakonne przetrwały do 1810 r., niż na ziemiach marchijskich, a zwłaszcza pomorskich, gdzie dobra zakonne przejęte zostały wkrótce po wprowadzeniu protestantyzmu.

Na Śląsku na pieczęciach i późniejszym herbie Dobromierza, który przez stulecia do 1810 r. należał do benedyktynek, umieszczony został wizerunek św. Maternusa, patrona świątyni klasztornej. Należące do wrocławskiego klasztoru św. Wincentego dawne miasto Kostomłoty posiadało do 1810 r. pieczęć z wizerunkiem biskupa trzymającego w jednej ręce pastorał, a w drugiej książkę. Hupp, opisując wspomnianą pieczęć, identyfikował przedstawioną postać z opatem klasztoru⁵⁹. Na XIII-wiecznych pieczęciach klasztoru wrocławskiego opisanych przez M. Gumowskiego przedstawiani byli jednak — oprócz tronu Madonny — w szatach biskupich św. św. Wincenty i Mikołaj⁶⁰. Podobnie jak na pieczęciach klasztornych, postać na pieczęci Kostomłotów przedstawiała św. Wincentego.

Znacznie mniej śladów po zakonnych patronach zachowało się na pieczęciach i herbach miast zachodniopomorskich. Jedyne na pieczęciach Trzebiatowa z XIV w. widniał wizerunek klucza, który O. Hupp identyfikował jako symbol klasztoru w Białobokach⁶¹. Podobnie w przypadku miast marchijskich jedynym elementem godła herbu miejskiego reprezentującego dawnego patrona zakonu był baranek — atrybut św. Jana Chrzciciela w herbie Sulęcina.

Patronowie właściciele miast

W dobie nowożytnej w herbach nowych miast śląskich umieszczane wizerunki świętych reprezentowały patronów właścicieli. Ten sposób symbolicznej reprezentacji opieki nad miastem świętego patrona właściciela spotykany był począwszy od XVI w. i nie zawsze tożsamy z patronem miejscowego kościoła parafialnego. Pierwszym herbem, w którego godle widniał patron właściciela i

⁵⁹ O. H u p p (*op. cit.*, t. I, z. 2, s. 136) powoływał się na wcześniejsze ustalenia H. Saurmy.

⁶⁰ M. G u m o w s k i, *Pieczęcie śląskie...*, s. 320.

⁶¹ I d e m, *Najstarsze pieczęcie...*, s. 229 (autor uważał, iż wizerunki klucza i krzyża widniejące na pieczęci Trzebiatowa są trudne do wytłumaczenia).

założyciela, był herb Miasteczka Śląskiego. Nadany miastu przez margrabiego Jerzego Fryderyka von Brandenburg-Jägerndorf herb przedstawiał św. Jerzego walczącego ze smokiem. Przywilej wystawiony został w 1561 r., 23 kwietnia, a więc w dniu święta patrona. Drugi herb z wizerunkiem patrona właściciela nadany został w 1663 r. Brzegowi Dolnemu, którego ówczesnym właścicielem był Jerzy Abraham von Dyhern. Stąd w godle umieszczony został wizerunek św. Jerzego.

W tego typu godłach herbowych można doszukać się symbolicznego oddania mieszkańców w opiekę patronowi ich ówczesnego właściciela.

Wizerunek krzyża

Krzyż, jeden z głównych symboli chrześcijańskich, znalazł się również w godłach herbów miejskich, przy czym geneza umieszczania tego znaku na pieczęciach i herbach była bardzo zróżnicowana. W zasadzie tylko w jednym herbie (Opola) wizerunek krzyża symbolizował mękę Chrystusa, chociaż bezpośrednio odnosił się do kolegiaty opolskiej pod wezwaniem Krzyża Świętego⁶². W herbach innych miast wizerunek krzyża umieszczano przede wszystkim jako znak reprezentujący zakony rycerskie, założycieli bądź właścicieli miast. Krzyż widniał w herbie Kluczborka na Śląsku jako znak założycieli zakonu rycerskiego czerwonego krzyża i gwiazdy. W herbie Sulęcina w Nowej Marchii początkowo umieszczano krzyż pasyjny templariuszy, później maltański joannitów, w herbach Łagowa i Słomska — joannitów, Bani na Pomorzu Zachodnim — templariuszy, Łeby i Bytowa — krzyżaków. Jedyne wizerunek krzyża jako symbolu zakonu żeńskiego (*adelige Nonnenkloster*) widniał na pieczęciach Trzebiatowa, natomiast w godle herbowym Nowego Miasteczka wizerunek krzyża symbolizował ufundowany w XIII w. szpital Świętego Krzyża.

Inne wizerunki religijne

Oprócz wymienionych wizerunków o tematyce religijnej związanych z patronami kościołów, diecezji, klasztorów, przedstawiono na pieczęciach także wyobrażenia religijne nie związane bezpośrednio z miastem. Wraz z ustaleniem herbu miejskiego wizerunki te zostały w większości miast umieszczone nie w godle herbowym, lecz ponad tarczą, pełniąc niekiedy funkcję trzymaczy herbowych. Szczególnie popularnym wizerunkiem była głowa lub popiersie anioła. W tego typu przedstawieniu należy się doszukiwać symbolicznej opieki sprawowanej przez anioła nad miastem. Główka uskrzydlonego

⁶² P. K n ö t e l, *Die Städtewappen Oberschlesiens*, Tarnowitz 1894, s. 18.

aniola w herbie Dobroszyc umieszczona została w górnej części pola ponad wizerunkiem zamku symbolizującego miasto (Juliusburg) na pieczęci z 1676 roku.⁶³ Widniejące na śląskich pieczęciach z XVIII w. z Brzegu i Twardogóry główki uskrzydlonych aniołów umieszczone zostały ponad tarczami. Na pieczęci Birutowa z tego samego stulecia anioł trzymał tarczę z herbem miasta⁶⁴.

Pozostałe widniejące na pieczęciach miejskich wizerunki o tematyce religijnej można — podobnie jak przedstawienia aniołów — zaliczyć do symbolicznego przedstawienia opieki boskiej nad miastem. Na pieczęci dawnego miasta zachodniopomorskiego Wierzbna umieszczony został wizerunek Chrystusa Sędziego z mieczem i lilią wychodzącymi z ust. Oryginalne pieczęcie nie zachowały się. Opisane przez Huppa dwie pieczęci — sekretna i ławnicza — posiadały ten sam wizerunek. Wyobrażenie Chrystusa Sędziego jako symboliczne przedstawienie władzy sądowej zostało przejęte do pieczęci miejskiej⁶⁵.

Kolejny wizerunek, który symbolicznie reprezentował opiekę boską nad miastem, widniał na XVIII-wiecznych sztychach z widokami miast śląskich Johanna Wehrnera. W herbie dawnego miasta Goszcz widniało ponad wizerunkiem kościoła i drzew Oko Opatrzności. Korzystając z prac Wehrnera, w tej formie przedstawił herb miasta również Saurma⁶⁶.

⁶³ Prawa miejskie nadał miejscowości Dreske Sylwiusz, książę wirttembersko-oleśnicki, w 1663 r. Nazwę miasta na Juliusburg zmienił jego syn, książę Juliusz Zygmunt w 1676 r. Według relacji O. H u p p a (*op. cit.*, t. 1, z. 2, s. 135), władze miasta jeszcze w XIX w. były w posiadaniu przywileju książęcego, nie było jednak w nim barwnego wzoru herbu. Zarówno Hupp, jak i Saurma powoływali się na wizerunki napieczątne z XVII i XVIII w.

⁶⁴ Wizerunek anioła trzymającego tarczę z herbem miasta zinterpretować można również jako symbol opieki boskiej nad miastem. Jeden z najstarszych wizerunków napieczątnych przedstawiających anioła trzymającego tarczę z herbem miasta widniał na XV-wiecznej pieczęci Torunia. W związku z tym, iż pieczęć ta sprawiona została przez władze po wojnie trzynastoletniej, późniejsi badacze interpretowali, iż anioł symbolizował opiekę Boga nad miastem (zob. K. C i e s i e l s k a, *Herb i pieczęcie Torunia*, Toruń 1982, s. 23). O wizerunku anioła w herbie Kluczborka pisał Heneliusz: „*Sie führet im Wapen ein offen Thor mit zwey Flügeln darüber drey Thürme und über dem mittelsten einen Engel*” (Nicolai Henelii ab Hennefeld, *op. cit.*, s. 88). Trudno jednak określić, czy był to motyw w godle herbowym zamiast krzyża, czy postać anioła widniała nad tarczą. Nie zachowały się też pieczęcie miejskie z takim wizerunkiem.

⁶⁵ O. Hupp opisał pieczęcie Wierzbna nie na podstawie oryginalnych odcisków, lecz XIX-wiecznych rysunków.

⁶⁶ H. Saurma, *op. cit.*, s. 75.

HERBY Z WIZERUNKAMI INSYGNIÓW WŁADZY KOŚCIELNEJ



GÓRZYCA — własność
biskupów lubuskich



KAMIEŃ POMORSKI - własność
biskupów kamieńskich



KARLINO — własność
biskupów kamieńskich XVII w.



NYSA — własność
biskupów wrocławskich



KOŁOBRZEG — własność
biskupów kamieńskich



LUBRZA — własność
cystersów z Paradyża

Pastorały, infuły — wizerunki reprezentujące duchowieństwo

Godła herbowe zawierające wizerunki pastorałów, infuły, postaci biskupów i opatów spotykane były na całym opisywanym terenie. Wizerunki te symbolizowały na pieczęciach i herbach biskupów bądź opatów jako założycieli miast. Najstarsze pieczęcie, XIII- i XIV-wieczne, przedstawiały wizerunek pastorału bądź postać biskupa. W ten sposób pastorały reprezentowały władzę i własność biskupów na pieczęciach śląskich Cerkwicy i Nysy (biskup wrocławski), władzę sądowniczą na pieczęci ławniczej Sobótki (opat klasztoru augustianów)⁶⁷. Taki sam typ przedstawienia władzy biskupiej stosowany był na pieczęciach pomorskich. Pastorały jako znak reprezentujący właścicieli widniały na pieczęciach Chociwela, Kamienia Pomorskiego, Karlina i Kołobrzegu.

Inny atrybut władzy biskupów i opatów, infuły, przedstawiane były znacznie rzadziej na pieczęciach miejskich niż pastorały. Na pieczęci wójtowskiej Sobótki widniał wizerunek infuły obok pastorału⁶⁸. Infuła widniała jedynie w godłach trzech miast zachodniopomorskich — Kołobrzegu i Karlina (wraz z pastorałami) oraz Golczewa⁶⁹.

Przedstawienia na najstarszych XIII- i XIV-wiecznych pieczęciach miejskich wizerunków dostojników kościelnych były zgodne z tymi, którymi posługiwali się biskupi i opaci na swoich pieczęciach, stąd zamiast atrybutów władzy przedstawiano na nich postać biskupa w takiej samej pozycji, jak na jego pieczęciach biskupich. Postać biskupa kamieńskiego widniała na pieczęciach Koszalina i Maszewa, postać klęczącego biskupa widniała na XIV-wiecznej pieczęci Nysy⁷⁰.

Od około poł. XIII w. na pieczęciach miast kościelnych właściciele reprezentowani byli — oprócz tradycyjnych wizerunków wspomnianych już

⁶⁷ Na najstarszych pieczęciach Nysy i Sobótki przedstawione były inne wizerunki niż na późniejszych herbach. W pierwszym z miast wizerunek wieży z pastorałem w bramie na dokumencie z 1260, w drugim wizerunek ręki trzymającej pastorał z XIV w. (zob. J. W. Schulte, *Die Siegel der Stadt Neisse*, XX, Jahresbericht der Neisser Philomathie 1879, s. 89; P. Pfortenhauer, *op. cit.*, tab. XIV, nr 107 i 108).

⁶⁸ Przedstawiony wizerunek z pieczęci sądowej nigdy nie stał się wizerunkiem na pieczęciach ogólnomiejских Sobótki. Na najstarszej z XV w. przedstawiona była postać świętej, którą O. Hupp (op. cit., t. 1, z. 2, s. 148) identyfikuje jako Najświętszą Marię Pannę, chociaż — jak napisał — ze względu na małe rozmiary pieczęci (30 mm) trudno było określić atrybuty świętej. Od XVII w. na pieczęci widniała postać św. Jakuba — patrona miejscowego kościoła.

⁶⁹ Golczewo w XIX w. nie posiadało praw miejskich. O herbie nie wspominał już w XVIII wieku L. Brügge mann (op. cit., s. 10). Jedynym materiałem ikonograficznym, którym dysponował O. Hupp, były XIX-wieczne rysunki pieczęci (op. cit., t. 1, z. 2, s. 85-86).

⁷⁰ Wizerunek biskupa w szacie pontyfikalnej błogosławiącego prawą ręką, a w lewą trzymającego pastorał, widniał na pieczęci biskupa kamieńskiego Hermana z drugiej poł. XIII w., tego samego, który lokował Koszalin na prawie lubeckim (zob. K. Bobowski, op. cit., s. 105). Postać klęczącego biskupa widniała na pieczęci sądowej biskupa wrocławskiego Przecława z Pogorzeli z poł. XIV w. (por. M. Gumowski, *Pieczęcie śląskie...*, s. 313).

pastorałów i postaci — także przez herby, przy czym jako pierwsze na pieczęciach miejskich (tak jak na biskupich) umieszczone zostały herby biskupstw⁷¹. Pierwsze herby rodzinne biskupów i opatów umieszczone zostały na pieczęciach w drugiej poł. XIII w. Na Śląsku widniały po raz pierwszy na pieczęci biskupa wrocławskiego Henryka z Wierzbna z pocz. XIV w., na Pomorzu Zachodnim wcześniej, bo u schyłku XIII w.⁷² Już w XIV w. herby biskupstwa wrocławskiego umieszczane były na pieczęciach miejskich Nysy, a w XV w. Bielska i Wiązowa. Na Pomorzu Zachodnim wcześniej niż herby biskupstwa umieszczone zostały na pieczęciach miejskich herby rodzinne biskupów. Herb biskupa kamieńskiego Hermana von Gleichen widniał na XIII-wiecznej pieczęci Koszalina. W wizerunku napieczętym Bobolic umieszczony został w XIV w. herb innego biskupa kamieńskiego Fryderyka von Eickstedt⁷³.

W odróżnieniu od miast śląskich w miastach zachodniopomorskich nie występowały pieczęcie i herby przedstawiające herb biskupów kamieńskich. W miastach będących własnością klasztorów na opisywanym terenie znana jest tylko jedna i to późna, bo z 1762 r., pieczęć z herbem opata. Widniał on na pieczęci dawnego miasta Lubrzy, położonego na pograniczu śląsko-wielkopolskim, które wchodziło w skład majątku cysterskiego klasztoru w Paradyżu⁷⁴.

Przedstawione herby o tematyce religijnej i kościelnej cechowała duża różnorodność w odniesieniu do sposobów umieszczania w godłach wizerunków. Wyraźnie widoczne było takie zróżnicowanie wynikające z różnej przynależności państwowej i — co za tym idzie — odmiennej religii. Na Pomorzu Zachodnim i w Nowej Marchii motywy religijne przetrwały w herbach wprowadzenie luteranizmu, podobnie jak na Śląsku. Jednak po wojnie trzydziestoletniej na Śląsku miastom nadano kilka nowych herbów z godłami religijnymi; nie znane są takie przypadki na Pomorzu i w Brandenburgii. W XVIII w. w miastach, w których dominowała ludność protestancka, wiele herbów stało się niezrozumiałych, zwłaszcza tych z postaciami świętych. Począwszy od pierwszej poł. XIX w. władze miast starały się przywrócić historyczne wizerunki w godłach. Nawet w miastach, które nie posiadały już kościołów katolickich, ponownie w herbach pojawiły się wyobrażenia bisku-

⁷¹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. M. Buchberger, t. 4, Freiburg 1932, s. 966.

⁷² O herbach biskupów wrocławskich zob. P. B r e t s c h n e i d e r (*Das Breslauer Bistumswappen*, „Zeitschrift d. Vereins für Geschichte Schlesiens” 1916, t. 50); na drugą poł. XIV w. jako okres, od kiedy biskupi kamieńscy zaczęli umieszczać swoje herby na pieczęciach, wskazał K. B o b o w s k i, (*op. cit.*, s. 109).

⁷³ M. G u m o w s k i, *Koszalin — jego herb i pieczęć*, [w:] *Z dziejów Koszalina*, Biblioteka Słupska, t. 7, Poznań 1970, s. 95; J. W. S c h u l t e, *op. cit.*, s. 89.

⁷⁴ Pieczęć Lubrzy z 1762 r. AP ZG. Cech rzeźników miasta Świebodzina, List prawego urodzenia z 1801 sygn. tymcz. 26; pomimo dobrego stanu zachowania godło herbowe opata umieszczone na niewielkiej tarczy jest nieczytelne.

pów, inful czy znaków zakonnych. Traktowano je jednak jako motywy związane z historią założenia miasta.

Wojciech Strzyżewski

RELIGIÖSE UND KIRCHLICHE SYMBOLIK IN WAPPEN DER ODERSTÄDTE BIS ENDE DES 18. JAHRHUNDERTS

Die Bildnisse mit religiöser und kirchlicher Thematik wurden schon auf den städtischen Siegeln aus dem 13. Jahrhundert untergebracht, woher sie als Motive der Wappenbilder übernommen wurden. Auf den beschriebenen Gebieten wurden in den ca. 50 Stadtwappen die Bildnisse mit religiöser Thematik untergebracht. Die Wappenbilder mit solcher Thematik gehörten zu den dauerhaftesten; einmal angenommen, wurden sie selten geändert. Die Gestalten der Heiligen oder ihre Attribute symbolisieren in Wappenbildern die ältesten Schutzheiligen der Pfarrkirchen. In manchen Wappen verkörperte ein Bildnis des Heiligen zugleich den städtischen Schutzpatron der Kirche und der Diözese, manchmal aber auch des Stadtbesitzers. In den Städten, die gegründet wurden, bzw. Eigentum von Bischöfen oder Äbten bildeten, hat man auf den ältesten Siegeln die Gestalt eines Bischofs oder seine Machtsinsignien - Bischofsstäbe untergebracht.

Unter Wappen mit religiöser Thematik kann man eine regionale Spezifik unterscheiden.

Die meisten solchen Wappen gab es in Schlesien, viel weniger in Westpommern und selten in der Neumark. Den zweifellosen Einfluß auf solche Spezifik hatte die Popularität des Luthertums in Pommern und Brandenburg sowie die Rekatholisierung Schlesiens nach dem 30-jährigen Krieg. Obwohl während der Entwicklung der Reformation im 16. Jahrhundert auf allen beschriebenen Gebieten die Wappen mit religiöser Thematik nicht geändert wurden, entstand nach der offiziellen Einführung des Luthertums kein neues Wappen mit Wappenbild, wo sich ein religiöses Bildnis befunden hätte.

In Schlesien hat man nach der Zeit der Entwicklung des Protestantismus kein einziges Wappen mit religiösen Motiven geändert. Danach folgte die Periode der Rekatholisierung, die von den Habsburgern geführt wurde. Infolgedessen wurden neue Wappen mit Bildnissen der Heiligen verlieht und ehemalige Wappenbildnisse behalten. Die Besetzung Schlesiens durch Preußen hat nach 1740 keine radikalen Änderungen in den Wappen mit religiöser Thematik mitgebracht. Erst die Ereignisse zu Beginn des 19. Jahrhunderts und vor allem die Reform der Städte 1808 sowie die Kassation der kirchlichen Güter im Jahre 1810 haben verursacht, daß man viele Änderungen in die Wappenbilder der Städte eingeführt hat, welche bisher das kirchliche Eigentum bildeten.

Im 19. Jahrhundert waren die Kenntnisse der Behörden der Kleinstädte zum Thema der Symbolik von Bildnissen sehr gering, deshalb kann man in den Beschreibungen von Wappen in den Chroniken und anderen Werken aus dieser Zeit viele Fehler finden. In den Städten, wo die protestantische Bevölkerung dominierte, waren viele Bildnisse der Heiligen in den Wappen unverständlich, und sie wurden nicht übereinstimmend mit ursprünglicher Bedeutung erklärt.

II. Biogramy i przyczynki biograficzne

Małgorzata Konopnicka

JULIUSZ CEZAR COTURIUS (1596-1651)

Juliusz Cezar Coturius uznany został za jedną z wybitniejszych jednostek w dziejach Towarzystwa Jezusowego na Śląsku. Urodzony w 1596 r. w Brukseli Flandryczyk zasłynął nie tylko jako organizator wielu placówek jezuickich na Śląsku, ale także jako pisarz i dramaturg poruszający swymi utworami wielu ludzi stojących na rozdrożach wiary.

De la Coulture, tak bowiem brzmiało jego nazwisko, wstąpił do zakonu w 1613 r. Swoją wiedzę i zapał religijny mógł sprawdzić już niebawem, gdy wraz z jedenastu Belgijczykami w 1625 r. wysłany został do nowo utworzonej prowincji czeskiej, wyjątkowo ubogiej w siły katolickie. W 1628 r. ojciec Coturius skierowany został do Neuhaus, gdzie zajął się wykładaniem retoryki. Zasłynął tutaj jako twórca dramatu opisującego tragiczne dzieje zatraconego w złudnych rozkoszach życia młodego chłopca. Sztuka osiągnęła ogromny sukces, proszono o kilkakrotne jej powtarzanie.

W Neuhaus Coturius przebywał z małymi przerwami do 18 lutego 1637 r. Przez ostatnie cztery lata pełnił tam funkcję rektora nowo utworzonego kolegium. Już wtedy podkreślano zaangażowanie, z jakim organizował jednostkę jezuicką.

Przez rok ojciec Coturius przebywał w Krummau, skąd w 1638 r. wyjechał do Wrocławia¹. Natychmiast po przybyciu rozpoczął łacińskie wykłady z teologii polemicznej i moralnej. Wśród jego słuchaczy byli zakonnicy, duchowni diecezjalni i świeccy, a nawet protestanci. Dzięki temu w 1639 r. urzędnicy kamery śląskiej byli skłonni przeznaczyć na siedzibę jezuitów stary zamek cesarski.

Coturius wraz z dwunastoma braćmi zmuszony był borykać się z wieloma problemami, wśród których największy stanowiła niechęć protestantów, stale utrudniających pobyt jezuitów we Wrocławiu. Szczególnie groźnie przedstawiała się sytuacja w 1646 r., kiedy to protestanci przeciągnęli na swą stronę elektora Saksonii, przedstawiciela króla szwedzkiego i wpływowych protestantów niemieckich. W projekcie pokoju (plany pokojowe w 1647 r. w Münster) umieszczono paragraf dotyczący wrocławskich jezuitów, których należało „trzymać z daleka od miasta i okolicy”. Bardzo żywo zareagował na to

¹ J. S c h m i d t, *Historiae Societatis Jesu provinciae Bohemiae*, t. I, Praga 1747, s. 56; B. D u h r, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, München 1907, s. 27-31.

ojciec Coturius, wówczas już rektor wrocławskiego kolegium, rozsyłając różne pisma z prośbami o pomoc zakonowi. Pomoc Cesarza Ferdynanda III tylko na krótki okres uspokoiła sytuację, która aż do pokoju westfalskiego była bardzo napięta².

W okresie pobytu Coturiosa we Wrocławiu powstał jego rękopis mówiący o powstaniu i wzroście znaczenia kolegium wrocławskiego. Podkreśla się wielokrotnie jego wyjątkowe znaczenie i kronikarski charakter. We Wrocławiu powstały także dwie części trzynomowego dzieła mówiącego o pokutującym Dawidzie. Również tutaj rozpowszechnione zostało dzieło Coturiosa polemizujące z protestantyzmem i wskazujące, jak daleko protestantyzm odszedł od pierwotnych źródeł chrześcijaństwa; doczekało się ono wielokrotnych wznowień w Monachium i Kolonii³.

W 1649 r. Coturius przeszedł do Otynia, by przejąć dla zakonu tamtejszą posiadłość. Choć spędził na tym terenie tylko dwa lata (zmarł 9 września 1651 roku), katolicyzm zawdzięcza mu tutaj bardzo wiele. Zabiegi o przejęcie dóbr otyńskich podjął będąc jeszcze rektorem wrocławskiego kolegium. Bardzo długo musiał walczyć o wprowadzenie w życie postanowień testamentowych rodziny Sprintzensteinów⁴, co nastąpiło 18 marca 1648 r. Już kilka miesięcy później Coturius przybył do Otynia, by osobiście dopilnować zagospodarowania ogromnych dóbr przypadłych jezuitom. W swoich listach z tego okresu uskarżał się niejednokrotnie na bardzo zły stan majątku, mocno podupadłego w czasie licznych przemarszów wojsk⁵. Od razu jednak przystąpił do jego odbudowy i relacjonował swoje sukcesy gospodarcze. Zajął się również życiem duchowym miejscowej ludności, wśród której tylko kilka osób przyznawało się do katolicyzmu. Starał się rozwiązać problem katolików zielonogórskich, którzy — pozbawieni duchownego katolickiego — zmuszeni byli przybywać do Otynia na nabożeństwa. Na podobne problemy natrafił Coturius w Nowej Soli, Nowym Miasteczku, Klenicy. Duży udział miał ojciec Coturius w przejmowaniu kościołów protestanckich; zasłynął w tym względzie z wyjątkowej determinacji⁶.

Działania rozpoczęte przez Coturiosa były z uporem kontynuowane po jego śmierci. Wówczas nie przysparzało to jezuitom zwolenników, jako że większość tych działań związana była z użyciem drastycznych środków. Nieobce były one zapewne i Coturiusowi, który spełniać musiał zadania człowieka torującego drogę katolicyzmu na Śląsku. Nie można o tym zapominać spoglądając na tę postać.

² C. Schimmelpfennig, *Sie Jesuiten in Breslau während des ersten Jahrzehntes ihrer Niederlassung. Aus den Akten des Stadtarchives zu Breslau*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” 1890, 24, s. 37.

³ B. Duhr, *op. cit.*, s. 53; C. Schimmelpfennig, *op. cit.*, s. 40.

⁴ C. Schimmelpfennig, *op. cit.*, s. 47.

⁵ H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Deutschen-Wartenberg*, Schweidnitz 1931, s. 21.

⁶ *Ibidem*, s. 31-37; *idem*, *Die Saganer Jesuiten und ihr Gymnasium*, Sagan 1928, s. 9.

Bogumiła Burda

GOTTHILF SAMUEL STEINBART (1738-1809)
— DUCHOWNY EWANGELICKI, FILOZOF, PEDAGOG,
ORGANIZATOR SZKOLNICTWA, PROFESOR
UNIwersYTETU WE FRANKFURCIE NAD ODRĄ

G. S. Steinbart urodził się 21 sierpnia 1738 roku w Sulechowie, w sierocińcu, gdzie jego ojciec Johann Christian Steinbart pełnił funkcję dyrektora i pedagoga. G. S. Steinbart był wnukiem Zygmunta Steinbarta, igielnika z Zielonej Góry, założyciela fundacji rodziny w Sulechowie (dom sierot, szkoła, księgarnia itd.). Matka, Regina Lankisch, była córką mistrza sukienniczego z Sulechowa. Był jej piątym dzieckiem; poprzednio urodziły się same dziewczynki, z których przeżyły tylko dwie (Johanna Eleonora ur. 1730, która wyszła za mąż za pastora w Kozuchowie, i Salomea Gottliebe ur. 1734).

G. S. Steinbart pierwsze nauki pobierał w Klosterbergu pod Magdeburgiem pod kierunkiem znanego opata Steinmessa. Tam też studiował teologię i poznał dokładnie filozofię Ch. Wolfa. Następnie udał się do Halle, lecz wojna siedmioletnia przerwała studia i w 1759 r. rozpoczął naukę w Szkole Realnej w Berlinie. Równocześnie zgłębiał tajniki filozofii (w tym J. Locke'a). W styczniu 1762 r. ojciec jego złożył memoriał do Departamentu Religijnego w sprawie stanowiska pastora w Sulechowie i prowadzonego domu sierot. W wieku 24 lat G. S. Steinbart uzyskał promocję pastora (24 sierpnia 1762) i rozpoczął pracę pedagogiczną. W marcu 1766 r. wystąpił do Fryderyka II o nadanie przywileju nowo powstałemu Królewskiemu Gimnazjum Pedagogicznemu (*Königliche Pädagogium*) o profilu humanistycznym.

Prace przygotowawcze do otwarcia w Sulechowie Zespołów Kształceniowych na wzór Halle czy Dessau G. S. Steinbart prowadził przez wiele lat. Zakłady w Sulechowie osiągnęły większą renomę niż Szkoła Realna w Berlinie. W październiku 1766 r. umieścił w szkole dewizę, która przetrwała na oknach auli do dziś: „*Non scholae, sed vitae discimus*” („Nie dla szkoły, lecz dla życia uczysz się”).

Po śmierci ojca Steinbart przejął w 1767 r. funkcję dyrektora sierocińca i szkół w Sulechowie. W 1771 r. przedstawił program nowoczesnego kształcenia we wszystkich typach szkół, poczynawszy od szkoły elementarnej po seminarium nauczycielskie dla nauczycieli szkół elementarnych. W 1774 r. został profesorem filozofii Uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą. Cztery lata później, w 1778 r. uzyskał tytuł doktora filozofii uniwersytetu w Halle. Będąc profesorem

we Frankfurcie, wprowadził egzamin w języku polskim dla studentów, którzy nie znali języka niemieckiego; umożliwiał też zdawanie matury studentom z ziem polskich w języku ojczystym.

W 1778 r. przygotował i wydał program i książkę pt. *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet* (4 wyd. w Sulechowie — 1794 r.). W latach 1779, 1782 i 1786 opracował — wzorując się na szkołach w Halle i Berlinie — programy dla Zespołu Kształceniowego w Sulechowie. Zespół ten składał się z sześciu szkół, począwszy od elementarnej dla najuboższych, przygotowującej do pracy na roli, po szkołę dla dziewcząt, Królewskie Pedagogium, szkołę realną dla zamożniejszych grup społecznych (artystów, budowniczych, górników, oficerów i szlachty), seminarium nauczycielskie i szkołę ćwiczeń dla przyszłych nauczycieli. Wprowadzał naukę języków klasycznych (łaciny, greki, hebrajskiego) i francuskiego, a dla polskich seminarzystów także języka polskiego. Uczono też niezbędnych dla mieszkańców tych ziem nauk ekonomicznych, a także historii, przyrody, fizyki, matematyki, muzyki, tańca oraz gimnastyki i kultury towarzyskiej.

W 1787 r. G. S. Steinbart został członkiem naczelnego Kolegium Szkolnego przy Fryderyku II i jego następcy Fryderyku Wilhelmie III. W tym czasie przygotował kompendium wiedzy z zakresu religii. W 1806 r. uzyskał tytuł profesora teologii luterkańskiej. Do tego też roku kierował Królewskim Pedagogium w Sulechowie.

W 1763 roku G. S. Steinbart ożenił się z Dorotą Christianne Bethmann, córką bibliotekarza i kasztelana, margrafa Carla Bethmanna. Zmarła ona w 1810 roku — w rok po śmierci Steinbarta, która nastąpiła 3 lutego 1809 roku w Sulechowie. Dzieło jego, jego ojca i dziadka, przetrwało następne pokolenia.

Literatura

- ALBERTY G., G. S. Steinbart (1738-1808) und seine Stellung in der theologische Aufklärung des 18. Jahrhundert, Gotha 1930.
- BEITRÄGE zur Geschichte der Steinbartchen Erziehungs- und Unterrichts- Anstalten Waisenhaus und Königliche Pädagogium bei Züllichau, Jena 1867.
- BOBKOWSKA W., Pruska polityka szkolna na ziemiach polskich w latach 1793-1806, Warszawa 1948, s. 157, 190, 262.
- BURDA B., Uczniowie polscy w Królewskim Gimnazjum Pedagogicznym w Sulechowie w latach 1768-1818, „Przegląd Lubuski” 1985, XII, nr 1-2, s. 23-25.
- RICHTER A., Ubi sunt? Verzeichnis aller Zöglinge und Schiller, die vom 1768, vom 1782 — April 1911 des Königliche Pädagogium und Waisenhaus bei Züllichau besucht haben, Lissa 1911.
- TSCHACKERT P., Allgemeine Deutsche Biographie, t. 35, Leipzig 1893, s. 687-689.

III. Źródła i materiały źródłowe

Dariusz Dolański

PASTORZY EWANGELICCY I REKTORZY GIMNAZJUM W KOZUCHOWIE PRZED WOJNĄ TRZYDZIESTOLETNĄ (WG SIEGISMUNDA JUSTUSA EHRHARDTA)

Jednym z miast śląskich, w których najwcześniej ugruntowała się reformacja, był Kozuchów. Informacje dotyczące jej początków w tym mieście są jednak nieścisłe. W 1522 roku biskup Jakob von Salza wystąpił przeciwko głoszącemu idee Lutra duchownemu magistrowi Valeriusowi. Być może należy go identyfikować z Valeriussem Rosenheimem, który w latach 1517-1520 był proboszczem w Kozuchowie. Możliwe, że już wtedy mieszkańcy miasta zetknęli się z nową nauką po raz pierwszy¹. Niewątpliwie jednak umocnienie się luteranizmu w mieście zawdzięczać należy rodowi von Rechenberg, który był właścicielem rozległych posiadłości z Bytomiem Odrzańskim, Tarnowem, Sławą, częścią Nowego Miasteczka, a także Borowem Wielkim i zastawem książęcym — zamkiem w Kozuchowie.

W 1521 roku Hans von Rechenberg spotkał się w podgłogowskiej wsi Żukowice z Filipem Melanchtonem, który przebywał u rodziny von Berge². Prawdopodobnie po tej rozmowie zdecydował się sprowadzić do zamkowej kaplicy w Kozuchowie nowego duchownego.

Źródła podają, że *mutatis fide* nastąpiło w Kozuchowie już w 1521 roku³, choć Ambrosius Kreuzig, pierwszy ewangelicki duchowny, przybył do Kozuchowa w roku 1522.

Niniejsze opracowanie przedstawia postaci pastorów i rektorów gimnazjum ewangelickiego w Kozuchowie. Zostało ono oparte na *Presbyterologie des Evangelischen Schlesiens* Siegismunda Justusa Ehrhardta (Liegnitz 1783). Zmiany w stosunku do tego dzieła zostały opatrzone przypisami. Cyfra rzymska w nawiasie oznacza numer tomu, a arabska numer strony dzieła Erhardta.

¹ K. Engelbert, *Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien*, „Archiv für schlesischen Kirchengeschichte” 1964, 22, s. 219.

² J. Soffner, *Geschichte der Reformation in Schlesien*, Breslau 1887, s. 325.

³ G. Förster, *Analecta Freistadt*, Lissa 1751, s. 152.

Pastorzy

1522-1523: *Ambrosius Kreuzig*; pochodził prawdopodobnie z Kątów Wrocławskich lub Wrocławia, choć spotyka się także informacje, że urodził się w Kozuchowie⁴. Początkowo był mnichem, lecz pod wpływem myśli Lutra wystąpił z zakonu. W 1523 r. był krótko pastorem w Wołowie, by w 1524 powrócić do Kozuchowa. Od 1524 roku piastował stanowisko pastora w Lubaniu. W 1528 roku opuścił je, kupił dom i zajął się produkcją mydła. Zmarł w Bolesławcu w 1548 roku (III.333).

1524-1527: *Ambrosius Kreuzig*.

1527-1540: wakaty lub nazwiska pastorów nieznane.

1540-1542: *mgr Franz Rupertus* (Rothbart, Ahenobarbus, Aenobarbus); urodził się w 1479 r. w Zgorzelcu, studiował w Lipsku, gdzie otrzymał tytuł magistra. Do 29 kwietnia 1520 roku był plebanem w Szprotawie. Potem został zaproszony do Zgorzelca, by głosić „czystą” Ewangelię. W latach 1523-1525 przebywał we Wrocławiu, pełniąc funkcję diakona przy kościele Marii Magdaleny. Potem prawdopodobnie powrócił do Zgorzelca. Od 1532 roku był pastorem w Bolesławcu. W 1540 roku objął pastorał w Kozuchowie. W 1542 roku powrócił do Bolesławca, gdzie zmarł w 1570 roku. Wydał drukiem *Breviarium Orbis* (III.334).

1542-1546: wakaty.

1546-1573: *mgr Johann Gigas* (Heune); urodził się w 1514 roku w Nordhausen. Uczył się w Magdeburgu, studiował w Wittenberdze. Od 1537 roku kierował szkołą w Joachimsthal w Czechach, potem osiadł w miśnieńskim Marienburgu. Od 1543 roku był rektorem gimnazjum w Pforcie, a od 1546 pastorem w Kozuchowie. Zmarł w 1581 roku w Świdnicy. Autor poezji i katechizmu luteranckiego⁵ (III.603).

1574-1584: *Abraham Buchholzer*; urodził się w Schönaui w Saksonii. Studiował we Frankfurcie i Wittenberdze, gdzie pozostawał pod wpływem Melanchtona. Od 1556 roku był rektorem gimnazjum w Zielonej Górze. W 1563 roku został pastorem w Szprotawie, a w 1573 dworskim kaznodzieją w Krośnie Odrzańskim u Katarzyny wdowy po margrabi brandenburskim Janie II. Od 1574 roku pastor w Kozuchowie. Zmarł w 1584 roku⁶ (II.623-626).

1584-1592: *mgr Matheus Menzel*⁷; urodził się w 1553 roku w Świdnicy, studiował w Wittenberdze. Od 1574 roku był konrektorem, a potem następcą

⁴ *Ibidem*, s. 234.

⁵ *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 9, Leipzig 1879, s. 167; G. Förster (*op. cit.*, s. 180) podaje, że Gigas objął funkcję w Kozuchowie w 1545 roku.

⁶ *Allgemeine Deutsche Biographie* t. 3, 1876, s. 481-482; por. B. Burda, *Rozwój szkół w Zielonej Górze w XVI-XVIII wieku*, [w:] *Studia zielonogórskie*, t. 1, red. A. Toczewski, Zielona Góra 1995, s. 78-79.

⁷ G. Förster (*op. cit.*, s. 180) podaje, że M. Menzel objął funkcję w 1585 roku, w 1584 zaś pastorem był Adam Thilo.

Abrahama Buchholzera. Pisał poezje łacińskie i opublikował swoje wiersze we Wrocławiu w 1583 roku. Pozostawił także teoretyczne dzieło pt. *Abrah. Buchholzeri Diskursus methodicus de vita aeterna ex Mat. M. Math. Mencelli*. Zmarł w Koźuchowie w 1592 roku (III.336).

1592-1595: **Adam Thilo**; urodził się w 1542 roku w Legnicy, uczył się w Złotoryi, studiował we Frankfurcie nad Odrą i w Wittenberdze. Podróżował po Włoszech. Znał hebrajski i grecki. Od 1567 roku był diakonem, od 1573 archidiaconem, a od 1584 roku pastorem i seniorem w Lubinie⁸. Stamtąd przybył do Koźuchowa, gdzie został pastorem i seniorem okręgu. Zmarł w Koźuchowie w 1595 roku (III.336-337).

1595-1600: **Georg Vechner** starszy; urodził się w 1547 roku we Wrociszowie pod Szprotawą, kształcił się w Zgorzelcu, ukończył uniwersytet w Wittenberdze. W latach 1600-1616 był pastorem w Szprotawie i tam zmarł (III.382).

1600-1604: **mgr Paul Bernau** (Bernavus); urodził się w 1553 roku w Białogórze pod Lubaniem. Kształcił się w Lubaniu i Zgorzelcu, studiował w Wittenberdze. Od 1578 roku był rektorem w Zielonej Górze, od 1584 diakonem w Koźuchowie, a od 1590 roku pastorem we Wschowie. W 1600 roku powrócił do Koźuchowa, gdzie był pastorem do roku 1604. Wówczas został zaproszony przez Georga Schönaicha do Bytomia Odrzańskiego. Od 1606 roku był pastorem w Hermannseiffen (?) i tam zmarł w 1614 roku. Pisał poezje, opublikował m. in. *Liber de artibus humanitatis* (Liegnitz 1601) (III.337-338).

1604-1608⁹: **mgr Martin Fechner**; urodził się w 1579 roku w Głogowie, szkołę kończył we Wrocławiu i studiował w Wittenberdze. Potem był prywatnym nauczycielem u Silbersa von Silberstein w Trzemesznie, gdzie w 1603 roku otrzymał diakonat. W 1604 roku został pastorem w Koźuchowie. W 1608 wyjechał do Jawora. W czasie wojny trzydziestoletniej przebywał w Złotoryi i Jeleniej Górze. Zmarł w 1647 roku. Był dwukrotnie żonaty. Jego syn Johann Fechner był rektorem szkoły przy kościele Marii Magdaleny we Wrocławiu (III.339-340).

1608-1628: **mgr Johann Gebhard**; pochodził z Żar, studiował w Lipsku. Był proboszczem w Stypulowie pod Koźuchem, a w 1608 roku został pastorem w Koźuchowie. W 1628 roku został zmuszony do ucieczki z Koźuchowa. Zmarł w Krośnie Odrzańskim w 1631 roku (III.340).

⁸ G. F ö r s t e r (op. cit., s. 180) podaje, że A. Thilo był już pastorem w Koźuchowie w 1584 roku.

⁹ H. D u m r e s e, E. D u m r e s e, *Kirchengeschichte der evangelischen Gemeinde Freystadt*, Freystadt 1909, s. 13.

Archidiakoni i diakoni

1559-1565: **mgr Nicolaus Praetorius** (Scholz); urodził się w 1520 roku w Kozuchowie, kształcił się we Wrocławiu i Złotoryi, studiował w Wittenberdze. W 1559 roku jako pierwszy diakon przybył do Kozuchowa. Po krótkiej przerwie w 1565 roku ponownie objął funkcję diakona. Umarł w 1586 roku (III.340).

1565: **mgr Sigismund Suevus** (Schwabe, Schwobe); urodził się w 1526 roku w Kozuchowie. Kształcił się w Kozuchowie, Wrocławiu, Frankfurcie nad Odrą i Wittenberdze, gdzie pozostawał pod wpływem Melanchtona. Od 1550 roku był rektorem w Rewalu, od 1552 kaznodzieją we Frankfurcie nad Odrą. W 1553 roku został diakonem w Żarach. W tym samym roku otrzymał też diakonat w kościele św. Marii Magdaleny we Wrocławiu, potem piastował godności subseniora, seniora i archidiakona. Od 6 lutego do 15 czerwca 1565 roku przebywał w Kozuchowie; wezwany przez Bibersteinów został pastorem i superintendentem w Zasiiekach na Łużycach. W 1564 roku był pastorem w Lubaniu, a od 1575 w Toruniu. W 1581 roku ponownie zjawił się w Lubaniu, by od 1584 roku zostać pastorem w kościele bernardynów we Wrocławiu. Zmarł w 1596 roku¹⁰ (I.337-379).

1565-1584: **mgr Nicolaus Praetorius** (Scholz)¹¹.

1584-1590: **mgr Paul Bernau**.

1590-1591: **Zachar Kuckel**¹².

1591-1601: **mgr Johann Buchwälder**; urodził się w Szprotawie w 1564 roku, studiował w Wittenberdze. Od 1558 roku był pastorem w Siecie-borzycach koło Żagania, od 1591 diakonem w Kozuchowie, potem pastorem i dziekanem w Złotoryi, od 1612 pastorem w Strzelnie i seniorem w okręgach Strzelno i Niemcza. Od 1616 roku był superintendentem w księstwie legnickim i wołowskim. Zmarł w Strzelnie w 1632 roku (II.250-251).

1601-1603: **mgr Abraham Scultetus**; urodził się w okolicach Krosna Odrzańskiego (Löwenthal) w 1573 roku. Szkoły kończył w Krośnie i Kostrzynie, studiował we Frankfurcie nad Odrą. W 1601 roku został diakonem w Kozuchowie. Od 1604 był diakonem w Bytomiu Odrzańskim (II.570-571).

1604-1612¹³: **mgr Kaspar Stiller**; pochodził z Lipska, tam też studiował. W 1604 roku został diakonem w Kozuchowie, w 1613 przejął parafię w Stypułowie. Od 1616 roku był pastorem w Nowym Miasteczku. Autor pism

¹⁰ Por. *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 37, 1893, s. 129-135.

¹¹ J. S. Ehrhardt (*Presbyterologie*, II.3, s. 340) podaje błędnie (zapewne błąd drukarski), że Praetorius opuścił swoją funkcję w 1686 roku. Chodzi tu prawdopodobnie o datę śmierci (1586). Według tego samego zestawienia następca Praetoriusa objął funkcję w 1584 roku.

¹² J. S. Ehrhardt nie podaje żadnych danych biograficznych dotyczących Zachara Kuckela, nie wymienia go też Förster.

¹³ Ehrhardt podaje datę 1613.

teologicznych i poezji. Opublikował między innymi kazania do Psalmu XXIII (III.341).

1612-1616: **Micheas Meißner**¹⁴; urodził się we Wschowie, studiował w Wittenberdze. W latach 1599-1612 był pastorem w Goli. Od 1616 roku pełnił funkcję diakona w Stanowie pod Żaganiem (III.250).

1616¹⁵-1628: **Peter Lichtenfeld**; urodził się w Spandau w 1575 roku. Uczył się w Prenzlau, studiował we Frankfurcie nad Odrą. W 1613 roku został diakonem w Koźuchowie. Zmarł w 1630 roku (III.342).

Rektorzy

1530-1544: **mgr Johann Hoppe**; urodził się Budziszynie, studiował w Wittenberdze u Lutra i Melanchtona. W 1530 roku został pierwszym rektorem szkoły ewangelickiej w Koźuchowie. W 1544 wyjechał do Królewca, gdzie został profesorem. Od 1553 roku przebywał w Chełmnie Żarskim, gdzie był rektorem miejscowej szkoły, od 1555 roku funkcję tę sprawował w Elblągu, po czym powrócił do Chełmna Żarskiego. W 1558 roku został pierwszym rektorem gimnazjum ewangelickiego w Gdańsku. Zmarł w 1565 roku (III.354). Był autorem *Forma veteris Gymnasii Culmensis reces instanrati* (1553)¹⁶.

1544-1554: **mgr Erasmus Benedictus**; urodził się w Koźuchowie, kształcił w Złotorzy i Wittenberdze. W 1544 roku przejął funkcję rektora w Koźuchowie. Był zwolennikiem filipinizmu. Zmarł w 1554 roku (III.355).

1554-1573: **mgr Johannes Ferinarius** (Wildpräter); urodził się w 1534 roku w Szczepanowie pod Środą Śląską. Studiował w Wittenberdze. Dużo podróżował. Był pastorem w Szczepanowie, a w latach 1548-1554 w Środzie Śląskiej. W 1573 roku został zatrudniony w szkole dworskiej Jerzego Brzeskiego. Potem przebywał w Norymberdze i Bambergu, po czym został profesorem w Heidelbergu i Marburgu. Zmarł w Marburgu w 1577 roku. Autor *De studiis doctrinam* (Wittenberg 1559), *Capita pietas christianae liber accommodatus et necessarius ecclesiis et scholis amplectentibus Confessionem Augustanam* (Wittenberg 1571), *Exegesis perspicua et ferne integra controversiae de sacra coena* (Lipsiae 1574)¹⁷ (I.607, 609; II.115).

1573: **mgr Kaspar Pridmann**; urodził się w 1537 roku w Głogowie, studiował w Wittenberdze, gdzie uzyskał magisterium. Po krótkim pobycie w Koźuchowie został pierwszym rektorem gimnazjum w Głogowie. Funkcję tę sprawował do 1575 roku. Trzy lata później został rektorem szkoły przy

¹⁴ Ehrhardt nie wymienia go wśród diakonów w Koźuchowie, przedstawiając jednak postać Meißnera przy opisie Goli (Ehrhardt, III. 250). Meißner wymieniany jest z datą 1612 przez G. Förstera (*op. cit.*, s. 181).

¹⁵ Ehrhardt, podaje datę 1613.

¹⁶ *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 13, 1881, s. 115.

¹⁷ *Ibidem*, t. 6, 1877, s. 711-713.

kościół św. Marii Magdaleny we Wrocławiu. Zmarł w 1598 roku (I. 106; III.134).

1573-1576: wakat.

1576-1597: **mgr Nikolai Lodovicus** (Ludovici); urodził się w 1550 roku w Głogowie. Kształcił się Kozuchowie i Poznaniu, studiował w Lipsku. W 1572 roku został konrektorem w Świdnicy, od 1575 był rektorem w Głogowie; tam zajmował się także medycyną. Z powodu katolickich prześladowań przeniósł się w 1576 roku do Kozuchowa. W latach 1597-1613 był rektorem w Legnicy. Zmarł w 1617 roku (III.135).

1597-1604: **mgr Georg Fechner**; urodził się w 1537 roku w Bagnie, studiował w Wittenberdze. Był rektorem w Żaganiu, a od 1797 w Kozuchowie. Zmarł w 1604 roku¹⁸ (III.355).

1604-1613: **mgr Basilius Czölner**; urodził się w 1580 roku w Lipsku, tam też studiował. W 1604 objął funkcję rektora w Kozuchowie, w 1614 przyjął funkcję konrektora w Toruniu. Zmarł w 1658 roku (III.356).

1614-1628: **Christoph Nietsch** (Nicius); urodził się w 1575 roku w Kozuchowie. Studiował we Frankfurcie nad Odrą. W 1614 został rektorem w Kozuchowie, potem był pisarzem miejskim i burmistrzem. Przeszedł na katolicyzm (III.356).

Konrektorzy

1554-1557: **dr Joachim Cureus** (Curäus); urodził się w 1532 roku w Kozuchowie, kształcił się w Kozuchowie i Złotoryi. Studiował w Wittenberdze, gdzie pozostawał pod wpływem Melanchtona. Od 1557 roku był rektorem w Bolesławcu; jeszcze w tym samym roku wyjechał do Włoch, studiował w Padwie i Bolonii, gdzie uzyskał doktorat z medycyny. W 1559 roku był już w Głogowie. Pracował we Wrocławiu, Szczecinie i Wittenberdze¹⁹ (III.358-361).

1557-1564: **mgr Joachim Specht**; urodził się w Głogowie w 1523 roku, kształcił się we Wrocławiu i Wittenberdze. Od 1564 był pastorem w Głogowie i Brzostowie. Od 1579 roku przebywał w Wirschwitz an Podagra (?) (III.68).

1564-1573: **mgr Kaspar Pridmann**.

1574-1584: **mgr Matheus Menzel**.

1584-1589: **Melchior Avenarius** ze Schmalkalden; był pastorem w Steinbach koło Schmalkalden (III.358).

1589-1594: **Abraham Cremer** z Zielonej Góry; Był pastorem w Ober-Herzogswalde. Pisał i publikował poezje (III.123, 358).

¹⁸ G. Förster (*op. cit.*, s. 384) podaje, że Fechner zmarł w 1600 roku.

¹⁹ Por. *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 4, 1876, s. 644-645.

1595-1604: *Valerius Tscheuchner*; urodził się w 1594 roku w Kożuchowie. W latach 1593-1594 był rektorem w Szprotawie. W 1604 powrócił jako rektor do Szprotawy i tam zmarł w 1625 roku²⁰ (III.361).

1604-1607: *mgr Wilhelm Blothner*; urodził się Piluppen w Prusach. Kończył gimnazjum w Królewcu, studiował w Lipsku. Po 1607 roku był rektorem we Wschowie; pracował w tamtejszej szkole 43 lata. Zmarł w 1656 roku (III.361).

1607-1610: *mgr Petrus Gotthard*; urodził się w 1575 roku we Wrocławiu. Był konrektorem w Kożuchowie, potem nauczycielem u św. Elżbiety we Wrocławiu. W latach 1617-1633 pełnił funkcję pastora w Jerzmanowie. Zmarł w 1633 roku (I.600).

1610-1628: *Abraham Rotha* z Kożuchowa; w czasie wojny trzydziestoletniej zmuszony do ucieczki z miasta. Był ostatnim w XVII wieku konrektorem gimnazjum w Kożuchowie. Funkcja ta ponownie została obsadzona dopiero w 1709 roku (III.358).

²⁰ S. J. Erhardt, wymieniając go wśród rektorów w Szprotawie, podaje, że był magistrem (III.387).

IV. Recenzje i artykuły recenzyjne

**„Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne”,
t. 1: 1992, t. 2: 1993, t. 3: 1995.**

Każdego roku na terenie Polski archeologiczne badania wykopaliskowe są prowadzone na kilkuset stanowiskach, reprezentujących różne okresy chronologiczne (od starszej epoki kamienia poczynając po czasy nowożytne) i mających rozmaity charakter (przede wszystkim jednak są to dawne osiedla i cmentarzyska). Badania te — zarówno wieloletnie, zmierzające do możliwie pełnego naukowego rozpoznania rozkopywanego stanowiska, jak i krótkotrwałe, których celem jest uratowanie przed zniszczeniem materiałów znajdujących się w obrębie obiektów odkrywanych w trakcie najrozmaitszych prac ziemnych — przynoszą wiele danych mogących mieć znaczenie również dla bieżących opracowań o szerszym charakterze, podejmowanych głównie przez archeologów, ale także przez przedstawicieli innych dyscyplin naukowych. Dlatego też bardzo jest ważne, aby informacje o takich odkryciach możliwie szybko docierały do zainteresowanych badaczy, nawet wówczas, jeśli są to tylko informacje wstępne, przygotowane przed pełnym naukowym opracowaniem rozkopywanego stanowiska archeologicznego.

W Polsce od wielu już dziesięcioleci świadomość potrzeby szybkiego informowania o bieżących pracach wykopaliskowych znajdowała wyraz w rozmaitego rodzaju publikacjach, a także w organizowaniu konferencji sprawozdawczych poświęconych wynikom przeprowadzonych badań terenowych. Z obydwoma tymi sposobami informacji spotykamy się także w odniesieniu do Wielkopolski; jeśli chodzi o najbardziej w tej chwili interesujące nas, publikowane doniesienia o aktualnych wykopaliskach, to można było przed laty natrafić na nie w popularnonaukowym w zasadzie czasopiśmie „Z otchłani wieków”, które przestało się już ukazywać, a także — wśród przeważających materiałów o innym charakterze — w nadal wydawanym roczniku Muzeum Archeologicznego w Poznaniu noszącym tytuł „Fontes Archaeologici Posnanienses”. Z reguły jednak sprawozdania z bieżących wykopalisk ogłaszane w tym czasopiśmie dotyczyły badań prowadzonych przez wymienione Muzeum, wykopaliska natomiast dokonywane z ramienia innych wielkopolskich instytucji były sporadycznie relacjonowane w ogólnopolskich „Sprawozdaniach Archeologicznych” wydawanych przez Instytut Historii Kultury Materialnej (obecnie Instytut Archeologii i Etnologii) Polskiej Akademii Nauk.

Pojawienie się zatem „Wielkopolskich Sprawozdań Archeologicznych” na rynku wydawniczym otworzyło przed wielkopolskimi — ale nie tylko, o czym za chwilę — archeologami szersze niż dotąd możliwości informowania o bieżących pracach wykopaliskowych¹, co należy uważać za fakt godny

¹ Pomijam tutaj krótkie, zazwyczaj kilkunasto- lub kilkudziesięciowierszowe notatki, zamieszczone (bez materiału ilustracyjnego) w „Informatorze Archeologicznym”, ukazującym się (ostatnio bardzo nieregularnie) od 1968 roku.

uznania. Ich wydawcą jest poznański oddział Stowarzyszenia Naukowego Archeologów Polskich, zaś redaktorką prof. dr hab. Zofia Kuratowska, znana badaczka problematyki wczesnego średniowiecza ziem słowiańskich.

Omawiane czasopismo — zgodnie ze swoim tytułem — jest poświęcone przede wszystkim relacjom z bieżących prac wykopaliskowych, jednak od t. 2 poszerzono jego zakres, wprowadzając podział na „Sprawozdania z badań terenowych”, „Znaleziska” oraz „Kronikę”. Trzeba przy tym z uznaniem podkreślić to, że oprócz tekstów czysto archeologicznych w czasopiśmie tym są zamieszczane także — zazwyczaj w postaci osobnych artykułów lub aneksów, ale również w obrębie charakteryzowanych znalezisk — wyniki ekspertyz specjalistycznych. W większości są to ekspertyzy antropologiczne odnoszące się do szczątków ludzkich pozyskanych w trakcie badań cmentarzysk szkieletowych, jednakże natrafiamy tam także na wyniki badań radiowęglowych, biologii molekularnej, paleobotanicznych (w tym także w zakresie fitolitów roślinnych), archeozoologicznych, włókienniczych, traseologicznych oraz akustycznych. Sprawiają one — rzecz oczywista — że publikowane sprawozdania dają większe możliwości wnioskowania na temat rozmaitych zagadnień odnoszących się do pradziejów i młodszych okresów dziejowych, których dotyczą przeprowadzane wykopaliska, niż to ma miejsce w wypadku bardzo tradycyjnego opisu archeologicznego.

W pierwszych trzech tomach „Wielkopolskich Sprawozdań Archeologicznych” opublikowane zostały doniesienia obejmujące — poza środkową epoką kamienia — praktycznie wszystkie okresy, w odniesieniu do których są prowadzone badania archeologiczne, chociaż przytoczona poniżej statystyka nie w pełni odzwierciedla rzeczywiste zaangażowanie się archeologów w bieżące rozpoznawanie poszczególnych okresów chronologicznych i kultur. Tak więc schyłkowego paleolitu dotyczy jeden artykuł, informacje odnoszące się do młodszej epoki kamienia są zawarte w czterech artykułach, wczesnej epoki brązu — w trzech, kultury łużyckiej — w jedenastu, kultury pomorskiej — w sześciu, okresu późnolateńskiego i okresu wpływów rzymskich — w jedenastu, okresu wczesnego średniowiecza — w trzydziestu, okresu późnego średniowiecza — w dziesięciu, czasów nowożytnych — w ośmiu; jeden artykuł omawia interesujące znalezisko, nie określone pod względem chronologicznym, pochodzące ze stanowiska wielokulturowego.

Zgodnie ze swoim tytułem omawiane czasopismo prezentuje bieżące badania wykopaliskowe prowadzone na terenie dość szeroko, historycznie rozumianej Wielkopolski², a zatem głównie na obszarze dzisiejszych woje-

² Nie jest to wszakże pojęcie jednoznaczne — por. np. K. J. H ł a d y ł o w i c z, *Zmiany krajobrazu i rozwoju osadnictwa w Wielkopolsce od XIV do XIX wieku*, Lwów 1932, s. 21-25 oraz mapa poza tekstem; W. H e n s e l, *Studia i materiały do osadnictwa Wielkopolski wczesnohistorycznej*, t. I, Poznań 1950, s. 1; T. M a l i n o w s k i, *Wielkopolska w otchłani wieków*, Poznań 1985, s. 10-11.

wództw poznańskiego, leszczyńskiego i kaliskiego, a także w południowej części pilskiego i bydgoskiego. W pierwszych tomach brakuje natomiast sprawozdań z badań, które prowadzono w województwie konińskim. Z rzadka są też relacjonowane badania i odkrycia poczynione na obszarach obecnie nie łączonych już powszechnie z Wielkopolską, wchodzących w skład województw gorzowskiego, zielonogórskiego, a nawet i sieradzkiego. W przypadku tego ostatniego województwa nie sposób chyba jako wielkopolskie uznać stanowiska z cmentarzyskiem ludności kultury łużyckiej w Pęczniewie³; oczywiście, wytknięcie tego faktu nie podważa wartości poznawczych zawartych w opublikowanym doniesieniu, autorstwa poznańskiego zresztą archeologa.

Jeśli chodzi o czytelników „Rocznika Lubuskiego”, to z pewnością najbardziej mogą ich zainteresować zawarte w omawianym czasopiśmie informacje o znaleziskach poczynionych na terenie województwa gorzowskiego i zielonogórskiego, opisanych zresztą głównie przez archeologów zielonogórskich. Chronologicznie rzecz traktując, najwcześniejsze, bo schyłkowopaleolityczne materiały krzemienne pochodzą ze Strumienna w gm. Krosno Odrzańskie⁴. Drugiego okresu epoki brązu dotyczy omówienie naczynia glinianego znalezionego najprawdopodobniej w Maszewie, w tejże gminie⁵. Kolejne badania odnoszą się już do wczesnego średniowiecza: do pochodzącej z połowy VI w. osady w Kalsku, gm. Sulechów⁶ i datowanej od końca VII do początku IX w. osady w Obrze, gm. Wolsztyn⁷. Nieco materiałów wczesnośredniowiecznych, pochodzących być może z IX w., oraz więcej późnośredniowiecznych, z XIII-XIV w., pozyskano w trakcie prac zmierzających do weryfikacji jednej z posiadłości templariuszy na terenie Wielowśi, gm. Sulęcín⁸. Późno-

³ A. K r z y s z o w s k i, *Cmentarzysko ludności kultury łużyckiej w miejscowości Pęczniew, gm. loco, woj. sieradzkie, stan. 3A*, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne” (dalej (WSA) t. 3, 1995, s. 31-44.

⁴ E. P r z e c h r z t a, *Materiał krzemienisty z badań powierzchniowych na stanowisku 1c w Strumienniu, gm. Krosno Odrzańskie, woj. zielonogórskie*, WSA t. 3, 1995, s. 7-12.

⁵ J. T. N o w i Ń s k i, *Naczynie gliniane z II okresu epoki brązu z Białogóry, gm. Krosno Odrzańskie, woj. zielonogórskie, stan. 10*, WSA t. 3, 1995, s. 153-157. Miejscowości o nazwie Białogóra nie wymienia *Wykaz urzędowych nazw miejscowości w Polsce* (t. 1, Warszawa 1980); być może chodzi tu o zanikłą osadę o tej nazwie, leżącą dawniej w gromadzie Osiecznica (por. *Spis miejscowości Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa 1967, s. 53; por. także mapę turystyczną w skali 1:100 000 *Okolice Zielonej Góry*, Warszawa-Wrocław 1994).

⁶ J. L e w c z u k, *Wczesnośredniowieczna osada z fazy A na stan. 1 w Kalsku, gm. Sulechów, woj. zielonogórskie*, AZP 58-15/14, WSA t. 1, 1992, s. 67-69.

⁷ I d e m, *Sprawozdanie z ratowniczych prac wykopaliskowych na stanowisku nr 73 w Obrze, gm. Wolsztyn, woj. zielonogórskie*, WSA t. 1, 1992, s. 71-81.

⁸ A. Ł o s i Ń s k a, *Badania weryfikacyjno-sondazowe na stan. 6 i 6a w miejscowości Wielowieś-Wszeborów, gm. Sulęcín, woj. gorzowskie*, WSA t. 2, 1993, s. 201-213. Miejscowości o nazwie Wielowieś-Wszeborów ani Wszeborów nie wymieniają *Wykaz urzędowych nazw miejscowości w Polsce* (t. 3, Warszawa 1982) i *Spis miejscowości Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*. Przytaczana przez autorkę nazwa Tempels (Tempeler) Klein-Mühle (s. 201) jest tłumaczona przez S. R o s p o n d a (*Słownik nazw geograficznych Polski Zachodniej i Północnej*, cz. 2, Wrocław-Warszawa 1951, s. 721) jako Wszeborówek, nazwę Wszeborów

średniowieczną już, bo datowaną na drugą połowę XIII w. metrykę posiada publikowany miecz żelazny znaleziony w Zbąszyniu jeszcze przed II wojną światową⁹. Na drugą połowę XIII w. i na wiek XIV są datowane pozostałości osadnicze w postaci ceramiki i różnorodnych przedmiotów żelaznych odkryte w Radzynie, gm. Sława¹⁰. Z czasów nowożytnych, przypuszczalnie z XVII-XVIII wieku, pochodzi obiekt fortyfikacyjny odkryty na terenie należącym obecnie prawdopodobnie do wsi Krzesin, dawniej natomiast do nie istniejącej już wsi Szydłów w gm. Cybinka¹¹.

Jak można wnioskować na podstawie przeprowadzonej charakterystyki, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne” stanowią cenne źródło dla badaczy, nie tylko dla archeologów, ale również np. dla historyków zajmujących się problematyką średniowiecza i czasów nowożytnych na obszarze województwa zielonogórskiego oraz także gorzowskiego. Chociaż więc interesujące materiały przedstawiciele obydwu dyscyplin zajmujący się województwem zielonogórskim mogą znaleźć także w „Śląskich Sprawozdaniach Archeologicznych”¹², czasopiśmie o dużo dłuższej tradycji, nie powinni przeoczyć też obecnie omówionego.

Tadeusz Malinowski

odnosi natomiast do Tempeler Gross-Mühle. Por. także W. Pasterniak, H. Szczegóła, *Słownik nazw geograficznych ziemi lubuskiej (województwo zielonogórskie)*, Zielona Góra 1963, s. 73 i 138.

⁹ M. Magda-Nawrocka, *Średniowieczny miecz ze Zbąszynia, gm. loco, woj. zielonogórskie*, WSA t. 3, 1995, s. 223-227.

¹⁰ S. Kałagata, *Średniowieczny materiał zabytkowy z przypadkowego odkrycia na stacji meteorologicznej w Radzynie, gm. Sława, woj. zielonogórskie, stan. 10/AZP 63-19/74*, WSA t. 3, 1995, s. 229-237.

¹¹ J. Lewczuk, *Nowożytny, połowy obiekt fortyfikacyjny w Szydłowie, gm. Cybinka, woj. zielonogórskie, stan 2/AZP 59-07/29/*, WSA t. 2, 1993, s. 233-237. Autor na s. 233 sam stwierdza, że wieś Szydłów już nie istnieje; brak jej w *Wykazie urzędowych nazw miejscowości w Polsce* (t. 3) i na mapie turystycznej w skali 1:100 000 *Okolice Zielonej Góry*. Wymienia ją jeszcze *Spis miejscowości Polski Rzeczypospolitej Ludowej* (s. 1132). Wypada tutaj dodać, że opisany obiekt fortyfikacyjny jest wyraźnie graficznie zaznaczony na wymienionej mapie.

¹² Niekiedy zresztą zamieszczane tutaj sprawozdania odnoszą się do tych samych stanowisk, jakie podałem wyżej (por. E. Przechrząta, *Wstępne wyniki badań na stanowiskach 1a oraz 1c w Strumiennie, gm. Krosno Odrzańskie*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne” t. 36, 1995, s. 65-73), względnie dotyczą tych samych miejscowości, lecz stanowisk o odmiennej chronologii (por. J. Lewczuk, *Wyniki ratowniczo-rozpoznawczych prac wykopaliskowych na stanowisku A4 w Strumiennie, gm. Krosno Odrzańskie, woj. zielonogórskie*, tamże, t. 35, 1992, s. 65-70; i d e m, *Wyniki ratowniczych prac wykopaliskowych na stanowisku nr 2 w Strumiennie, gm. Krosno Odrzańskie, woj. zielonogórskie*, tamże, t. 34, 1993, s. 177-183).

*Portrety trumiennie, tablice inskrypcyjne i herbowe.**Katalog zbiorów pod redakcją Joanny Patorskiej,*

Wstęp: Joanna Dziubkova, Międzyrzecz 1996, ss. 127.

Z okazji swojego pięćdziesięciolecia Muzeum w Międzyrzeczu wydało katalog najcenniejszej części swych zbiorów — portretów trumiennych oraz tablic inskrypcyjnych i herbowych.

Portret trumienny zawdzięczał swoje powstanie wyłącznie polskiemu obyczajowi przybijania wizerunku zmarłego do czoła trumny. W barokowej obyczajowości sarmackiej pogrzeb był wielką uroczystością, do której przygotowywano się tygodniami, a nawet miesiącami. Jednym z jej elementów był portret — malowany z reguły na wielokątnej blasze powtarzającej swym kształtem czoło trumny. Powstawał on w niecodziennych okolicznościach — po śmierci portretowanego, powtarzał więc jego wcześniejsze wizerunki lub opierał się na pamięci malarza. Czasem odmalowywany był z natury, tuż po śmierci, lub na podstawie obserwacji zakonserwowanych zwłok.

Jedna z najciekawszych i najbogatszych kolekcji portretów trumiennych znajduje się w Muzeum w Międzyrzeczu. Uzupełniany i opracowywany w ciągu pięćdziesięciu lat zbiór doczekał się wreszcie pięknego katalogu.

Wartość jego jest tym większa, że trumiennie konterfekty z międzyrzeckiego muzeum, mimo iż pochodzą z niewielkiego obszaru dawnego powiatu międzyrzeckiego i okolic Sulechowa, zostały stworzone przez profesjonalnych artystów i w pełni ukazują rozwój tego rodzaju malarstwa w Polsce. Jest jeszcze jeden element, który powoduje, że godne są one szczególnego zainteresowania. Rejon Międzyrzecza w XVII i XVIII wieku był pod wieloma względami terenem szczególnym, krzyżowały się tu bowiem wpływy kultury polskiej i niemieckiej, katolickiej i protestanckiej. Trumiennie portrety i tablice herbowe są dziś dowodem na koligacje rodzin polskich i niemieckich, na infiltrację kulturową, która zadecydowała o specyficznym charakterze i funkcji tych portretów. Problem ten, na który zwróciła uwagę autorka bardzo przejrzystego wstępu Joanna Dziubkova, oczekuje ciągle swego badacza, a niniejszy katalog badania takie może znacznie ułatwić. Istotną zaletą opracowania jest także publikacja w wersji oryginalnej i w tłumaczeniu na język polski legend epitafijnych i napisów.

Autorzy katalogu, pracujący pod kierunkiem Joanny Patorskiej, podjęli się dzieła niezwykłego: identyfikacji 38 wizerunków, 18 tablic inskrypcyjnych i 160 tablic herbowych. Część z nich była już odnotowywana, duża część jednak wymagała żmudnych poszukiwań w dziewiętnastowiecznych niemieckich opracowaniach regionalnych i analizy starych fotografii wnętrza zborów ewangelickich.

Przyjęto bardzo przejrzysty układ katalogu. Obiekty zostały uporządkowane alfabetycznie i zgrupowane według rodzin. Każda pozycja katalogowa

zawiera określenie osoby, której dotyczy, jej dane biograficzne, opis obiektu, określenie autora oraz komentarz dotyczący podstawy źródłowej i losów opisywanego zabytku.

Część katalogowa poprzedzona jest 64 wielobarwnymi i czarno-białymi fotografiami najciekawszych zabytków. Szkoda tylko, że autorzy, opracowując katalog, nie zamieścili przy opisach poszczególnych obiektów odsyłaczy do fotografii. Znacznie ułatwiłoby to lekturę, tym bardziej że kolejność ilustracji nie zawsze odpowiada porządkowi w katalogu i nie wszystkie pozycje katalogowe prezentowane są na fotografiach.

Praca została uzupełniona o streszczenie w języku niemieckim i zestaw znaków konwisarskich sygnujących niektóre obiekty.

Wydany przez międzyrzeckie muzeum katalog trzeba uznać za przedsięwzięcie udane i potrzebne, wnosi on bowiem nowe elementy do znajomości historii regionu, przyczynia się do rozszerzenia i popularyzacji wiedzy o polskiej kulturze barokowej i — co nie mniej ważne — uświadamia, że w małych regionalnych muzeach znajdują się zbiory ważne dla historii i kultury naszego narodu.

Dariusz Dolański

Państwa niemieckie wobec konstytucji polskiej z 3 maja 1791 roku.

O dwu najnowszych książkach Henryka Kocója:

Prusy, Austria i Rosja wobec Konstytucji 3 Maja.

Zagadnienia wybrane, Katowice 1986, ss. 186

i Elektor saski Fryderyk August III wobec Konstytucji

3 Maja. Zagadnienia wybrane, Katowice 1997, ss. 363.

Konstytucja 3 Maja była pewnym zwrotnym momentem w dziejach Polski. Jej twórcy (Hugo Kołłątaj, Ignacy Potocki, Stanisław Małachowski, król Stanisław August Poniatowski i in.) wyrażali przez nią program naprawy, wzmocnienia i ocalenia Ojczyzny. Byli przekonani, że — jeżeli chodzi o sytuację międzynarodową — wybrali po temu najbardziej sposobny moment: wojna Rosji, wspieranej przez Austrię, z Turcją od 1787 roku oraz deklarowana przez Prusy, pozostające wówczas w ostrym konflikcie z Rosją i także Austrią, przychylność wobec projektowanych w Polsce reform. Zdecydowane przeciwstawienie się Rosji i uniezależnienie od niej, oparcie się na Prusach wyrażone zawarciem polsko-pruskiego przymierza 29 marca 1790 roku, rachuby na przychylność i pomoc innych państw (Anglii, Danii, Turcji), pozyskanie Saksonii przez ofiarowanie jej elektorowi Fryderykowi Augustowi III korony polskiej po Stanisławie Augustie Poniatowskim — to główne

kierunki „osadzania” Polski wśród innych państw. Obradujący w latach 1788-1792 Sejm Wielki uchwalił Konstytucję 3 Maja, która obok wielu innych ważkich postanowień wprowadziła — co szczególnie interesowało dwory ościenne — w miejsce wolnej elekcji zasadę dziedziczności tronu w ramach danej dynastii: miała nią być właśnie saska dynastia Wettinów. Odtąd wszystko miało zależeć od tego, czy sprawy w Polsce i wokół niej potoczą się według przewidywań twórców Konstytucji i w ogóle zwolenników reform, czy też inaczej. Wiemy, że stało się właśnie „inaczej”. Ale nasza wiedza o tym jest wciąż niewystarczająca, zwłaszcza ta dotycząca roli, jaką odegrały dwory poszczególnych państw ościennych. I tu przychodzą nam w sukurs przytoczone wyżej książki Henryka Kocója, znakomitego znawcy zarówno przemian wewnętrznych, jak i zwłaszcza szeroko zakrojonego otoczenia dyplomatycznego Polski u schyłku XVIII wieku.

Do pewnego bliższego tutaj wglądu w odniesienia państw niemieckich do Konstytucji 3 Maja skłaniają mnie nie tylko moje „zachodnie” zainteresowania badawcze, ale także — jak sądzę — większa zagadkowość owych odniesień państw niemieckich w porównaniu z Rosją, jak również to, że i sam autor swoją główną uwagę skupił na tej właśnie zachodniej stronie. Sam tytuł jednej z książek też za tym przemawia.

Obydwie książki mają, podobnie jak większość licznych prac naukowych H. Kocója, charakter źródłowy. Wykorzystał on w części tylko znany wcześniejszym polskim badaczom (Walerianowi Kalince, Szymonowi Askenazemu, Stanisławowi Smolce, Bronisławowi Dembińskiemu, Józefowi Dutkiewiczowi) obfity materiał źródłowy, głównie archiwalny, znajdujący się głównie w Merseburgu i Dreźnie, ale także w Wiedniu i Paryżu, jak również, rzecz jasna, i w kraju (Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie i in.). Nie miał natomiast dostępu, nad czym on sam i my ubolewamy, do archiwów rosyjskich, z których zasobami i ich wykorzystaniem należy łączyć dalszy postęp w badaniach nad interesującymi nas tutaj zagadnieniami.

Z bardzo szczegółowego faktograficznie przeglądu całej „mechaniki” zachowań dworów ościennych wobec Konstytucji 3 Maja wynika, że Rosja, zajęta wojną z Turcją, najpierw długo milczała w tej sprawie, choć na ogół było wiadomo, że jest jej przeciwna i carowa Katarzyna II tylko czeka na odpowiedni moment, by się z nią rozprawić. I rzeczywiście dała ona wyraz swemu sprzeciwowi już w parę tygodni po zawarciu z Turcją pokoju w Jassach w styczniu 1792 r. Konkretny sposób zareagowania Rosji na wydarzenia w Polsce nie był wprawdzie od razu gotowy, jednakże opowiedziano się niebawem za interwencją i w konsekwencji wojną, do czego przyczynili się przybyli do Petersburga polscy malkontenci — współtwórcy Targowicy.

Inny był punkt wyjścia w przypadku Prus. Pozostawały one z Polską w przymierzu, jednakże już pół roku po jego zawarciu zaszło coś, z czego ówczesni politycy polscy — podobnie jak zapewne i z niektórych innych

wydarzeń — chyba niezupełnie zdawali sobie sprawę. Mianowicie 6 września 1790 r. sejm powziął uchwałę o niepodzielności ziem Rzeczypospolitej, co musiało oznaczać, że Prusy nie mogą już żywić nadziei, iż zrzeknie się ona na ich rzecz Gdańsk i Toruń. To był chyba jakiś przyczynek do późniejszych zachowań dworu pruskiego. Zanim jednak do nich doszło, na wiadomość o uchwaleniu Konstytucji 3 Maja król pruski Fryderyk Wilhelm II już 9 maja tego roku przesłał do Warszawy swój list gratulacyjny (s. 5). Ta „wspaniałość” króla nie odpowiadała wielu pruskim ministrom. Zarysowała się więc i nadal była utrzymywana dwuznaczność stanowiska dworu pruskiego, choć — według Sz. Askenazego — już „od środka czerwca 1791 roku przymierze z Rzplitą polską z marca 1790 r. uważać można za nieistniejące dla króla i rządu pruskiego, za zerwane w zasadzie przez Prusy” (s. 8). W połowie kwietnia 1792 roku — stwierdza H. Kocój — Prusy weszły już na drogę jawnego współdziałania z Rosją (s. 22). Po wkroczeniu wojsk rosyjskich do Polski głównym celem króla pruskiego były starania o to, by Rosja nie przywróciła tam swojego wyłącznego wpływu, lecz by w ostatecznym uregulowaniu spraw Polski Prusy miały swój zagwarantowany udział (s. 24). Od lipca 1792 r. w urzędowej korespondencji pruskiej pojawiało się już coraz częściej pojęcie „nowy rozbiór Polski” (s. 30).

W świetle prezentowanej tu książki *Prusy, Austria i Rosja wobec Konstytucji 3 maja* wydaje się, że jej autor, niezbyt wysoko oceniając dojrzałość polityczną przedstawicieli Stronnictwa Patriotycznego, główne ostrze swojej krytyki z powodu upadku Konstytucji 3 Maja kieruje pod adresem Prus i ich króla. Utrzymuje on, że właściwie od początku do końca „taktyka, jaką obrał Fryderyk Wilhelm II wobec Polski, była bezwzględna i perfidna” (s. 15).

Jeszcze inaczej przedstawiała się sprawa stosunku Austrii do Konstytucji 3 Maja. Nie miała ona wobec Polski żadnych formalnych zobowiązań, tak jak Prusy z racji przymierza z nią. Nie musiała się też poczuwać do jakiegś szczególnej odpowiedzialności za sytuację w Polsce, tak jak Rosja — gwarantka narzuconych jej tzw. praw kardynalnych. Znajdowała się przy tym w dość skomplikowanej sytuacji: najpierw wzięła udział w wojnie z Turcją po stronie Rosji, a następnie, po wcześniejszym wycofaniu się z niej, skierowała swoją główną (a nie drugoplanową, jak Prusy) uwagę na wojnę z rewolucją francuską. Przy takim uwikłaniu zewnętrznym, jej stanowisko wobec Konstytucji 3 Maja, również niejednoznaczne, staje się jednak może nieco bardziej zrozumiałe. Ta niejednoznaczność wyrażała się z jednej strony nie tylko w gratulacjach przesyłanych do Warszawy na wiadomość o uchwaleniu Konstytucji, ale także w sprawianiu i później wrażenia przychylności wobec niej, z drugiej — w wyraźnym wyczekiwaniu na stanowisko Rosji, jak również ponownym, etapowym (1790, 1791) zbliżaniu się do Prus (s. 126). W tej sytuacji także stosunek Austrii do Polski przybierał coraz bardziej niekorzystny obrót: był lepszy za Leopolda II (zm. 1 marca 1792), gorszy za Franciszka II (s. 20 i in). Pewien wpływ na to miały również dostrzegane przez

władze austriackie sympatie polskiej opinii publicznej dla rewolucyjnej Francji (s. 130). Wszystko to sprawiło, że również Austria wyraziła zgodę na kolejny rozbiór Polski, choć sama tym razem nie wzięła w nim udziału (s. 133).

Druga obszerna książka H. Kocója, zatytułowana *Elektor saski Fryderyk August III wobec Konstytucji 3 Maja*, została poświęcona sprawie przyszłości tronu polskiego.

Najpierw wybór, a następnie konstytucyjny zapis mówiący o powierzeniu tronu polskiego po Stanisławie Augustie Poniatowskim elektorowi saskiemu Fryderykowi Augustowi III, uczyniony bez uprzedniego porozumienia i uzgodnienia, spowodował najpierw w istocie grzecznościowe podziękowanie ze strony zainteresowanego za okazany mu dowód uznania (s. 93), potem — mimo wielu listów i wizyt z Polski — długotrwałe zajmowanie stanowiska wyczekującego, wreszcie nieprzyjęcie oferty (s. 245). Na stronie 285 H. Kocój ujął w punkty główne przyczyny, które — jego zdaniem — wpłynęły na taką decyzję elektora:

- „1. Militarne słabość zarówno Saksonii, jak i Polski.
2. Zdecydowany sprzeciw ze strony saskiej opinii publicznej, a także czołowych polityków Drezna w sprawie ewentualnej unii polsko-saskiej.
3. Stały nacisk dyplomacji rosyjskiej na elektora, by nie zgodził się na przyjęcie oferty polskiej.
4. Brak dokładnego rozeznania ze strony rządu saskiego odnośnie założeń w polityce zagranicznej Austrii i Prus po uchwaleniu Konstytucji 3 Maja.
5. Długotrwałe milczenie czynników rządowych Rosji w sprawach polskich, co w konsekwencji spowodowało, że Drezno nie miało jasnego obrazu, jakie będą przyszłe plany Rosji.
6. Niestabilna sytuacja wewnętrzna Saksonii.
7. Wpływ hasła socjalnych rewolucji francuskiej na sytuację chłopów saskich.
8. Wrogi Polsce raporty Essena [saskiego ministra pełnomocnego w Warszawie — K. B.] przesyłane do Drezna o nietrwałości polskich reform oraz negatywna ocena przywódców sejmowych ustawicznie podkreślana w jego depeszach.
9. Krytyczny stosunek elektora do niektórych postanowień Konstytucji 3 Maja ograniczających w przyszłości jego władzę na rzecz Sejmu.
10. Ograniczenia zawarte w Konstytucji pozbawiające elektora należnych mu praw odnośnie małżeństwa jego córki (elektor chciał sobie w przeciwieństwie do twórców Konstytucji zachować wyłączne prawo do decyzji w sprawie przyszłego kandydata na męża dla jego córki)”.

Szkoda, że autor nie zastosował podobnego zabiegu w przypadku opisywanych zachowań państw rozbiorowych wobec Konstytucji 3 Maja. Byłoby to wskazane, głównie ze względu na charakter książek.

Obie książki H. Kocója są wyraźnie źródłowe, erudycyjne. Jest to ich najbardziej rzucająca się w oczy cecha i zarazem podstawowa zaleta. Wiąza się z nią jednakże również pewne ich słabości, zwłaszcza gdy mamy na uwadze nie tylko specjalistów, ale także nieco szerszy krąg czytelników. Tekst tych książek jest bowiem bardzo obciążony cennymi skądinąd przypisami i aneksami źródłowymi, w przewadze obcojęzycznymi, głównie francuskimi. Ich wyraźna objętościowa przewaga nad tekstem właściwym wraz z pewnym

zachwianiem równowagi między poszczególnymi rozdziałami sprawiają wrażenie, że sam autor ugiął się pod ciężarem zgromadzonych źródeł. Mam jednak nadzieję, że każdy myślący czytelnik będzie w stanie wydobyć z tej kopalni informacji zawarte w nich ogólniejsze sensy.

Kazimierz Bartkiewicz

**Manfred Zeidler, *Kriegsende im Osten.*
Die Rote Armee und die Besetzung Deutschlands
*östlich von Oder und Neiße 1944/45, München 1996, ss. 250.***

W RFN już od lat pięćdziesiątych powstaje spora liczba prac poświęconych końcowym miesiącom wojny na froncie wschodnim. Różna jest ich wartość naukowa. Część opracowań, zwłaszcza wcześniejszych, miała zbyt dużą warstwę subiektywizmu. Ich autorzy przemilczali lub zniekształcali niekorzystne z niemieckiego punktu widzenia fakty, nierzadko dopasowując je do ówczesnego poziomu stosunków politycznych pomiędzy Wschodem a Zachodem. Skupiali się głównie na cierpieniach i martyrologii niemieckiej ludności cywilnej na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej oraz ubolewali nad utratą na rzecz Polski i ZSRR wschodnich obszarów Rzeszy. Od lat siedemdziesiątych, zwłaszcza zaś po 1990 roku, takich prac powstaje coraz mniej, ukazują się natomiast opracowania poparte solidnymi badaniami źródłowymi, wykorzystujące także polską, obszerną przecież literaturę na ten temat. Do takiego właśnie nurtu zaliczam pracę M. Zeidlera (*Koniec wojny na wschodzie. Armia Czerwona i okupacja Niemiec na wschód od Odry i Nysy 1944/45*).

Autor do napisania książki wykorzystał podstawowe niemieckie źródła archiwalne, zgromadzone m. in. w Bundesarchiv w Koblencji, Bundesarchiv-Militärarchiv we Freiburgu i Politisches Archiv des Auswärtigen Amts w Bonn. W dużym zakresie sięgnął także do materiałów źródłowych publikowanych i to zarówno w Niemczech, jak też w ZSRR, Polsce i Wielkiej Brytanii. Obszernie wykorzystał również literaturę (głównie niemiecką, polską, radziecką i sporadycznie angielską oraz amerykańską). Pod względem wykorzystanych źródeł praca zasługuje na pozytywną ocenę. Nasuwa się tu jednak pewna uwaga krytyczna: Autor wykorzystał głównie literaturę wcześniejszą, niemal pomijając opracowania z ostatnich kilkunastu lat. Dotyczy to na przykład licznych niemieckich i polskich książek na temat wypędzenia i wysiedlenia ludności niemieckiej z terenów na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej.

Praca składa się z dosyć obszernego wprowadzenia i pięciu rozdziałów. W części wstępnej Autor przeprowadził krótką analizę źródeł wykorzystanych do

napisania książki, wskazując zwłaszcza na materiały archiwalne, w tym głównie w sprawie wypędzenia i wysiedlenia ludności niemieckiej z terenów na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej.

W rozdziale I M. Zeidler zajął się analizą dyplomacji alianckiej w sprawie ukształtowania granicy powojennych Niemiec na linii Odry i Nysy, poszukuje także źródeł decyzji w sprawie przesiedlenia ludności niemieckiej. Punkt widzenia Autora w tych sprawach nie odbiega w zasadzie od prezentowanego w polskiej literaturze. M. Zeidler łączy koncepcje zmiany powojennych granic z powstaniem koalicji antyhitlerowskiej. Jest tu stosunkowo obiektywny. Nie zajmuje się ocenami, lecz chłodno analizuje fakty i dokumenty. Wskazuje kolejne rozmowy aliantów: od zamysłu o zmianie granic, poprzez wzajemne spory, uległość i ustępstwa, na decyzjach poczdamskich kończąc. Ma jednak pretensje do przywódców Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Ocenia, że skapitulowali przed Stalinem, ten zaś w sprawie powojennych granic — zdaniem Autora — osiągnął to, co zamierzał i to zarówno odnośnie do granicy z Polską, jak i do granic Polski z Niemcami. M. Zeidler uważa, że alianci równocześnie rozważali sprawę zmiany granic Niemiec i wypędzenia ludności niemieckiej z utraconych przez Rzeszę ziem.

Rozdział II poświęcony jest planowaniu i przebiegowi działań wojennych w ostatnich sześciu miesiącach wojny. Autor określa je jako operację przeciwko terenom Rzeszy. Opisuje najpierw zdobycie przez wojska radzieckie jesienią 1944 roku Prus Wschodnich, później analizuje ofensywę styczniową i walki do końca kwietnia 1945 roku już na terenach niemieckich na zachód od Odry. Interesujące są w tym fragmencie pracy zwłaszcza militarne aspekty działań wojennych. Autor skupił się głównie na Armii Czerwonej, niewiele miejsca poświęcając walce obronnej wojsk niemieckich.

W rozdziale III M. Zeidler zajął się analizą motywacji i polityczno-psychologicznymi aspektami dowodzenia żołnierzami radzieckimi w ostatnim roku wojny. Skupił się zwłaszcza na pracy ideowej wśród żołnierzy prowadzonej przez wojskowy aparat polityczny. Upatruje w tym jeden z ważniejszych czynników motywacji bojowej żołnierzy. Rozważania są tu bardzo interesujące, tym bardziej że w literaturze zagadnieniu temu nie poświęca się zbyt wiele miejsca — historycy wojskowości skupiają się raczej na uzbrojeniu, strategii i taktyce prowadzonych działań wojennych. Czynniki ludzki rozpatrywany jest najczęściej poprzez pryzmat liczebności armii, jej wyszkolenia, morale i sposobu dowodzenia.

M. Zeidler słusznie zauważa, że polityczna praca wśród żołnierzy miała inny charakter w pierwszych latach wojny, odmienny zaś w chwili wkraczania na obszary Rzeszy. Dopatruje się w tym źródeł sprzecznych z konwencjami międzynarodowymi zachowań żołnierzy radzieckich wobec niemieckiej ludności cywilnej. Za ważne przesłanki bitności żołnierzy radzieckich w ostatnich miesiącach wojny, obok motywacji ideowej, uważa Autor wpajany im przez

aparatu polityczny i dowódców odwet na Niemcach za zbrodnie na ziemi radzieckiej.

Rozdziały IV i V poświęcił Autor zachowaniu Armii Czerwonej na ziemi niemieckiej oraz przedstawił funkcjonowanie radzieckich władz okupacyjnych. Ta część pracy zawiera informacje i oceny prezentowane powszechnie w literaturze niemieckiej dotyczącej tego okresu. M. Zeidler wskazał tu na zbrodnie żołnierzy radzieckich wobec niemieckiej ludności cywilnej, straty wśród tej ludności, grabież mienia prywatnego oraz państwowego. Pokazał także bezsens celowego niszczenia szeregu obiektów gospodarczych, kulturalnych i sakralnych. Wskazał także — co prawda skrótowo — na represje wobec ludności niemieckiej ze strony NKWD.

W końcowej części książki M. Zeidler skupił się na przekazaniu poniemieckich ziem na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej przez władze radzieckie polskiej administracji. Wiąże to z utratą przez Polskę na rzecz ZSRR wschodnich województw. Ocenia, że przejęcie poniemieckich ziem przez Polskę przed konferencją poczdamską było działaniem niezgodnym z prawem międzynarodowym.

Podsumowując uważam, że praca M. Zeidlera jest interesująca i wartościowa pod względem poznawczym. Choć Autor zaprezentował w przewadze niemiecki punkt widzenia na większość opisywanych zagadnień, zachował znaczny obiektywizm. Nie jest to cecha wszystkich niemieckich badaczy zajmujących się tym okresem historycznym.

Czesław Osękowski