

Waldemar Kowalski (Kielce)

## Z dziejów staropolskiej pobożności (szydłowiecka fara i jej okolice w XVI–XVII w.)

Jednym z najbardziej intrygujących a jednocześnie najtrudniejszych do naświetlenia zagadnień z zakresu życia religijnego doby staropolskiej jest obserwacja składających się nań zwyczajów i zachowań w skali lokalnej. Rzecz w tym, by wykorzystać wszelkie istniejące możliwości dla konfrontacji dotychczasowych ogólnych ustaleń ze spostrzeżeniami dotyczącymi parafii miejsko-wiejskich miasta małego lub średniej wielkości. Współczesna wiedza na temat pobożności masowej oparta jest na wyborze bogatym tak pod względem ilości gatunków źródeł jak i czasu oraz miejsca ich powstania. Powrót od ujęć syntetyzujących<sup>1</sup> do analizy ukazać może, w jaki sposób postulaty teologów stawały się praktyką w małomiasteczkowym kościele parafialnym, to jest jaki był dobór treści nauczania religijnego oraz jakie były jego efekty. Obserwacja dla tych celów wybranej społeczności daje również szansę uchwycenia je tylko właściwych obyczajów lub też adaptacji na gruncie lokalnym praktyk regionalnych tak ważnych w interesujących nas czasach<sup>2</sup>.

Przekształcenie tego postulatu w praktykę badawczą jest możliwe jednak wyłącznie, gdy na terenie parafii powstały i przetrwały po dziś zapisy wykraczające poza rutynową dokumentację zwykłych czynności duszpasterskich czy gospodarczych. Zapisów takich na ogół jednak brak. W epoce, w której prowadzenie systematycznych kronik parafialnych było w zasadzie nie znane<sup>3</sup>, formy zbiorowej dewocji miały nikłą szansę na szerszą dokumentację. Nie widziano zresztą, zdaje się, takiej potrzeby. Zagadnień tych nie obejmował również kwestionariusz wizytacji, którego autorzy poprzestawali na konieczności odnotowywania rodzajów nabożeństw oraz opisie słu-

---

<sup>1</sup> Ważniejsze z nich i ciągle aktualne to: J. St. Bystróż, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 295–350 oraz *passim*; J. Tazbir, *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu*, w: tegoż, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 99–129; J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Studia Kościelnohistoryczne*, t. 2, Lublin 1977, s. 127–278. Z nowszych opracowań na uwagę zasługują szczególnie S. Kwiatkowskiego, *Klimat religijny w diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990; A. Nowickiej-Jeżowej, *Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku*, w: *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red.: B. Otwinowska, J. Pelc, B. Falęcka, Wrocław — Warszawa — Kraków 1992, s. 121–137.

<sup>2</sup> P. Szaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Sceria druga, Poznań — Warszawa — Lublin 1966, s. 144–148 oraz *passim*.

<sup>3</sup> Częściej „zastępowały” je kommemoracje znamienitszych wydarzeń czynione „na gorąco” w księgach metrykalnych; szerzej zob. K. Dobrowolski, *Znaczenie metryk kościelnych dla badań naukowych*, „Rocznik Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie”, red. W. Semkowicz, t. 5, 1920 (1921), s. 90–110.

zących im wnętrz. Wszelka powyższa dokumentacja ma więc charakter przypadkowy, a w Szydłowcu, w powiecie radomskim województwa sandomierskiego, jej forma jest szczególnie niezwykła.

Szydłowiec był w średniowieczu własnością Odrowążów, którzy w XV wieku pisali się z tej miejscowości. Do zasadzenia miasta doszło przypuszczalnie z końcem uprzedniego stulecia, a w 1470 r. miało ono prawo magdeburskie<sup>4</sup>. Najpewniej już w tych czasach był Szydłowiec ważnym, co najmniej w skali regionu, ośrodkiem kamieniarstwa, które rozwijało się w oparciu o miejscowe złoża piaskowca<sup>5</sup>. O znaczącej roli omawianej osady w ponadregionalnej wymianie handlowej świadczy nie tylko rosnąca w ciągu XVI w. liczba jarmarków. Przynajmniej od jego schyłku miejscowi kupcy zrzeszeni byli w bractwo, zaś starszą metrykę miały niektóre cechy, w tym rzemieślników kunsztu żelaznego. Produkowane w okolicznych kuźnicach żelazo wywożone było na Litwę. Dla utrzymywania silnych więzów gospodarczych z Wielkim Księstwem nie było, sądzić można, bez znaczenia przejście w połowie XVI stulecia dóbr szydłowieckich przez Radziwiłłów linii nieświesko-ółczyckiej<sup>6</sup>. W XVI–XVII w. ludność miasta była, z nielicznymi wyjątkami, katolicka<sup>7</sup> i większości polska. Z mniejszości etnicznych znaczącą rolę odgrywali jedynie Szkoci, górujący nad tamtejszymi Włochami i Żydami tak liczbą jak i pozycją majątkową i społeczną<sup>8</sup>. Z końcem lat dwudziestych XVII w. populację osady szacować można na 1100 osób, a stan ten nie uległ zasadniczej zmianie czterdzieści lat później<sup>9</sup>.

Parafię erygowano wraz z zasadzeniem miasta, któremu służył pierwotnie drewniany kościół pw. św. Zygmunta. Rozwój uposażenia w ciągu XV w. wskazuje na realizację programu, którego celem było stworzenie miejsca kultu — nekropolii godnej jednego ze znamienitszych rodów Królestwa. Funkcje takie pełnić miała kolejna świątynia wzniesiona do 1509 r. Ustanowieni przy niej trzy lata później mansonarze i przewodzący im prepozyt należeli do najlepiej zabezpieczonych materialnie duchownych nie tylko na terenie diecezji kieleckiej, w której leżał Szydłowiec. W XVI–XVII w. tak proboszczowie jak i mansonarze–wikariusze nie ustawiali w skutecznych na ogół zabiegach zmierzających do powiększania dochodów własnych i pro fabrica ecclesiae<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> J. Wijaczka, *Zarys dziejów Szydłowca w okresie przedrozbiorowym*, w: *Z dziejów Szydłowca*, red. Z. Guldon, Szydłowiec 1993, s. 3.

<sup>5</sup> Z. Guldon, W. Kowalski, *W kwestii identyfikacji surowców skalnych użytych w XIV–XVIII w. do wyrobu tablic inskrypcyjnych na terenie Kielecczyny*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, nr 4, 1984, s. 530.

<sup>6</sup> Z. Guldon, J. Wijaczka, *Rola Szydłowca w handlu polskim w XVII–XVIII wieku*, w: *Z dziejów...*, s. 17–23; Z. Guldon, *Osadnictwo hrabstwa szydłowieckiego od XVI do początków XIX wieku*, w: *Hrabstwo szydłowieckie Radziwiłłów*, red. idem, Szydłowiec 1994, s. 8–9.

<sup>7</sup> Reformacja zawitała tam, być może, na krótko w 1564 r. za sprawą Mikołaja Czarnego Radziwiłła. Brak jest jednak źródeł z tego okresu pozwalających stwierdzić cokolwiek więcej. W 1617 r. miało być tam dwu Szkotów „heretyków”; W. Kowalski, *Dzieje parafii Szydłowiec do połowy XVII wieku*, w: *Hrabstwo szydłowieckie...*, s. 46, 52.

<sup>8</sup> J. Wijaczka, op. cit., passim; Z. Guldon, *Żydzi i Szkoci w Polsce w XVI–XVIII wieku. Studia i materiały*, Kielce 1990, s. 13–14; K. Dumala, *Studia z dziejów Szydłowca*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego” (dalej RMS), t. 4, 1966–1967, s. 234–235, 242–246.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 251–253; J. Wijaczka, op. cit., s. 4–5. Był też Szydłowiec jednym z ludniejszych miast powiatu radomskiego.

<sup>10</sup> W. Kowalski, op. cit., s. 39–41; Z. Guldon, *Wkład duchowieństwa w rozwój powiatu radomskiego w okresie przedrozbiorowym*, „Wiś Radomska”, 1993, nr 4, s. 27. O celach analogicznych fundacji szerzej M. Kutznier, *Wielkopolski kościół szlachecki u schyłku średniowiecza*, w: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, Warszawa 1988, s. 105–116.

Splendor liturgii, odbywanej w gotyckich, surowych raczej wnętrzach, znajdował zrozumienie u właścicieli miasta Jakuba, Mikołaja i Krzysztofa Szydłowieckich. Świadczeniem tego są nie tylko ofiarowane przez nich liczne i cenne szaty oraz utensylia. Z Pragi sprowadzone zostały relikwie patrona św. Zygmunta. Kult jego osoby ustępował jednak, zdaje się, nabożeństwu maryjnemu. Odbywało się ono przede wszystkim w południowej kaplicy, gdzie umieszczono sprowadzony przez Jakuba Szydłowieckiego z Flandrii obraz Matki Bożej Rodzicielki wraz z pentaptykiem ze środkową sceną Wniebowzięcia. Jako współpatronka kościoła NMP odbierała należne hołdy także przy głównym ołtarzu. Zdobił go tryptyk ukazujący Jej koronację przez Trójcę Świętą, również występującą w tytule fary. Tym samym nawiązano do tradycji z okresu patrystycznego żywej również u schyłku średniowiecza<sup>11</sup>.

W sposób typowy dla epoki powyższe tematy maryjne, których przedstawienia miały dopiero rozpowszechnić się w świątyniach polskich<sup>12</sup>, połączono z kultem Męki Pańskiej. Przy głównej bramie kościoła ustawiono figurę „Chrystus krzyż dźwigający”, a w środku zawieszono „Chrystus ukrzyżowany”. Takie wyobrażenia powszechnie ekspozycjonowano wówczas w centralnym miejscu nawy głównej<sup>13</sup>. Odziedziczony przez wiek XVI po poprzednich stulciach kult cierpiącego Zbawiciela trwał inspirowany tak bogactwem dotychczasowej twórczości pasyjnej, jak i wskazaniem współczesnych teologów<sup>14</sup>.

Wspomniane ekspozycjonowanie Męki Chrystusa korespondować mogło z tradycyjnym widzeniem Mszy św. jako jej pamiętki<sup>15</sup>. Mogło jednak wykraczać poza zwyczajowy symbolizm niosąc głębsze przesłanie. Świadczeniem tego napotkac możemy w Mniszku w sąsiedztwie Szydłowca. W 1604 r. na polanie na skraju wsi umieszczono obelisk z pustą dźwiżką. Obelisk ten, będący prywatną fundacją zamieszkującej na terenie parafii rodziny szlacheckiej, przyciągał w kolejnych latach mieszkańców osady, którzy ryli na nim daty i swe imiona. Kantor, rektor szkoły oraz miejscowi chłopcy („Miniesii”) uczestniczyli tam, sądzić można, w nabożeństwach pasyjnych. Jednoznacznie wskazują na to naniesione na trzonie i głowicy obelisku inskrypcje: końcowy fragment Listu św. Pawła do Galatów (6,14) oraz fragment pierwszej i dziewiątej zwrotki hymnu Wenancjusza Fortunata „Vexilla regis prodeunt”. Warto zauważyć, iż teksty te akcentują nie doloryzm lecz zbawcze wartości ofiary krzyżowej. Odpowiadałoby to postulowanemu w okresie Trydentu objaśnianiu prawd wiary w sposób, którego

<sup>11</sup> W. Kowalski, op. cit., s. 40–41; por. W. Smoleń, *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1960, R. 52, T. 60, z. 3. s. 386; idem, *Ilustracje święt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987, s. 249.

<sup>12</sup> J. St. Pasierb, *Słowo wstępne*, w: K. S. Moisan, B. Szafraniec, *Maryja orendowniczką wiernych*, Warszawa 1987, s. 7.

<sup>13</sup> Jak świadczy o tym wizytacje odbyte w diecezji krakowskiej u schyłku XVI i w pierwszych dziesięcioleciach XVII w.; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej AKMK), Acta Visitationis (dalej AV) Cap 14 (wizytacja Radziwiłłowska), passim. W Denkowie koło Ostrowca w dekanacie Opatów wizytator opisujący kościół w 1682 r. odnotował „starożytny” obraz ukazujący Zdjęcie z Krzyża oraz zwisającą u sklepienia pośrodku kościoła figurę Jezusa Ukrzyżowanego. Parafię tamtejszą erygowano w 1581 r.; AV 12, s. 56, 57; F. Kiryk, *Urbanizacja Małopolski. Województwo sandomierskie XII–XVI wiek*, Kielce 1994, s. 39.

<sup>14</sup> J. J. Kopeć, *Męka Pańska a religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, vol. 3., Warszawa 1975; *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red.: H. D. Wojtyśka, J. J. Kopeć, Lublin 1981; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X–XVII), Lublin 1994, s. 64–67; S. Nieznanowski, *Studia i wizerunki. O poezji staropolskiej i jej badaczach*, Warszawa. 1989, s. 35–42.

<sup>15</sup> H. D. Wojtyśka, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII w.*, w: *Męka Chrystusa...*, s. 64; M. T. Zahajkiewicz, *Teologia mszy świętej i udział wiernych w nauce polskiej okresu przedtrydenckiego (expositiones missae)*, „Acta Mediaevalia”, t. 1, 1973, s. 75–88; P. Szczaniecki, op. cit., s. 106, 176, 192–193.

najpełniejszym wyrazicielem był kardynał Hozjusz<sup>16</sup>. Paraliturgii przewodzić mogli miejscowi księża<sup>17</sup>. Kilka lat przed wzniesieniem wspomnianego obelisku wizytator zachęcał ich bowiem do recytowania modlitw z ludem nie tylko w kościele przed kazaniem, ale również „in suis domibus et aliis”<sup>18</sup>.

Jako manifestację postawy religijnej świeckich traktować wypada przynajmniej znaczną część około stu graffiti wyrytych na zewnętrznej ścianie południowej nawy i prezbiterium sztylwockiej fary<sup>19</sup>. Napisy te zawierają imiona, nazwiska i daty, które sugerują, że omawiany materiał epigraficzny przyrastał głównie od dziewięćdziesiątych lat XVI po ostatnią tercję XVII w. Cyfry 1527 oraz brak cyfr i liter o wyraźnych cechach gotyckich pozwalają uznać tę datę za dolną cezurę opisywanej praktyki. Większość napisów, po części słabo już czytelnych, sporządzono pismem wzorowanym na kapitale humanistycznej. Powielano więc wzór obowiązujący powszechnie autorów i wykonawców napisów epigraficznych tamtej epoki<sup>20</sup>. Mamy tu nadto do czynienia z typowym dla tej grupy inskrypcji nieregularnym ich rozmieszczeniem oraz brakiem indywidualizacji pisma.

Osobliwością graffiti sztylwockich<sup>21</sup> są naszkicowane cienkimi liniami kontury prostokątów zwieńczonych trójkątami. Z górnych naroży prostokątów, z punktów, z których wychodzą ukośne linie trójkątów, wystają też krótkie, miniaturowe, pionowo zatknięte chorągiewki. Pojedyncze chorągiewki osadzone są też na szczytach „dachów” dwu z sześciu analogicznych takich „budowli”. W prostokątnej podstawie pierwszej z nich znajduje się napis: MARTINVS GLADIATOR A[NNO] D[OMINI] 1592. Takie samo pole drugiej wypełnia imię IOSEPHVS, przy czym litery HV tworzą ligaturę. Za nie dającym się obecnie odczytać nazwiskiem zakończonym na SKI idą litery MA [IOR], a po nich data A[NNO] D[OMINI] 1652. W trójkątnym polu wyznaczonym liniami „dachu” naniesiono litery IH[ESVS]. Kolejne dwa szkice różnią się od wyżej opisanych jedynie szczegółami. Najważniejsze zmiany to miniaturowe okręgi z osadzonymi na nich pionowymi krzyżykami. Zastąpiły one wspomniane chorągiewki wieńczące trójkątne szczyty. Także tym razem pola wyznaczone prostokątnymi liniami uzupełniają inskrypcje. Są to kolejno: ALBERT(VS) BORKOWIC MAIOR A(NNO) D(OMINI) 1670 oraz MARTINVS LISKOWIC A(NNO) D(OMINI) 1674, a w wyrazie LISKOWIC litery IC połączone w ligaturę. Ostatnie dwa z sześciu wspomnianych szkiców wierne są w ogólnych zarysach wyżej opisanym. Składają się jednak wyłącz-

<sup>16</sup> Ibidem, s. 192–193; J. Misiurek, op. cit., s. 65; Corpus Inscriptionum Poloniae (dalej CIP), t. 7. Województwo radomskie, z. 1. Radom i Itża wraz z regionem, wyd. W. Kowalski, red. Z. Guldon, Warszawa 1992, nr nr 48, 49. Hymn Wenancjusza Fortunata znany był w XV–XVII w. także w polskich parafrazach; M. Prejs, *Tradycje gotyckie w poezji późnego Baroku*, w: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej*. Cz. 2: *Motywy — inspiracje — recepcja*, red. Z. J. Nowak, Katowice 1980, s. 142; idem, *Poezja późnego baroku*, Warszawa 1989, s. 207–208. O genezie hymnu i jego znaczeniu G. Laurion, *Essai de groupement des hymnes médiévales à la Croix*, „Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe–XIIe siècles”, R. 6, 1963, s. 327–331; J. Szczęśny, „Crux fidelis...”. *Prolegomena to a history of the Holy Cross hymns*, „Traditio”, t. 22, 1966, s. 6–14; J. J. Kopeć, op. cit., s. 206–207, 213; J. Szymański, *Pismo łacińskie i jego rola w kulturze*, Wrocław 1975, s. 120–121.

<sup>17</sup> W 1595 r. byli to prepozyt — cysters (Mniszek należał do wąchockich mnichów) oraz dwaj świeccy wikariusze; AKMK, AV Cap 14, k. 21v.; M. Niwiński, *Opactwo cystersów w Wąchocku. Fundacja i dzieje uposażenia do końca wieków średnich*, Kraków 1930, s. 61–66.

<sup>18</sup> AV Cap 14, k. 22v–23.

<sup>19</sup> Źródła te przedstawiono wstępnie w artykule W. Kowalskiego, *Szydłowieckie znaki pamięci — graffiti XVI–XVII w.*, w: *Z dziejów...*, s. 33–46.

<sup>20</sup> Zob. B. Trelińska, *Stylistyczne aspekty polskiego pisma epigraficznego*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 88, 1981, nr 2.

<sup>21</sup> Por. W. Kowalski, *Przedrozbiorowe graffiti północnej Małopolski*, „Studia Źródłoznawcze”, t. 34, 1993, s. 51–54.

nie z prostopadłych linii tworzących zarys podstawy oraz z linii wyznaczających trójkątą szczytów. Jeden z nich wieńczy krzyż. Niżej w trójkątnym polu umieszczono napis: ADAM STAPORCOWIC, zaś w polu czworokąta: CASIMIRVS STAPORKOWIC A(NNO) D(OMINI) 1674.

Opisane przedstawienia wybrane zostały ze znacznej liczby im podobnych<sup>22</sup> jako reprezentatywne dla zdecydowanej większości szkiców przydatnych niektórym imionom, nazwiskom i datom. Graffita ryto na licach ciosów, a więc na stosunkowo ograniczonej powierzchni. Zmuszało to do nanoszenia inskrypcji blisko siebie, przeważnie na wysokości do pół metra od ziemi, choć zdarzają się i położone około metra wyżej. Szkice, które zaczęto nanosić na mury szydłowieckiej fary najpóźniej w dziewięćdziesiątych latach XVI w., interpretować należy jako przejaw kultu Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Kult ten, szerzony powszechnie od początku XIII w., zyskał w późnym średniowieczu rozbudowaną oprawę liturgiczną<sup>23</sup>. Umocniła go nauka soboru trydenckiego podkreślająca prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną obecność Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi<sup>24</sup>. Wykładnia ta przekazywana była w rozprawach teologów rzeszom parafialnego kleru i świeckich. Akcentowanie zbawczych wartości komunii świętej<sup>25</sup> trafiało na przygotowany z dawna grunt, na którym kwitły nowe formy nabożeństwa, jak np. czterdziestogodzinne<sup>26</sup>. Częstsze procesje teoforyczne, msze z wystawieniem Najświętszego Sakramentu wychodziły naprzeciw odwiecznemu pragnieniu adoracji konsekrowanej hostii. Adoracja taka, bywało, prowadziła do nadużyć czy też mylnego interpretowania płynących z niej korzyści<sup>27</sup>. Nie wydaje się też, by ciekawość tajemnicy przeistoczenia była odosobnionym motywem, skłaniającym do baczej obserwacji całego aktu<sup>28</sup>. Nie wiemy, czego

<sup>22</sup> Odnotowano 17 takich szkiców. Pewna, trudna do określenia liczba podobnych, lecz rytych płycej przedstawień mogła już ulec zatarciu; por. J. Kuczyński, *Nieznany ryty rysunek z XVI w. na kościele w Szydłowcu*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Kielcach”, t. 10, 1977, s. 301.

<sup>23</sup> J. Warzeszak, *Kształtowanie się nauki o Eucharystii w średniowieczu*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. 4, 1991 [1993], s. 113–133; K. Dola, *Problemy kościelno–duszpasterskie w diecezji wrocławskiej w XV w.*, „Sobóitka”, R. 41, 1986, nr 4, s. 525–527; M. T. Zahajkiewicz, op. cit., s. 97–98; Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red.: M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1973, s. 97–156; W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Cz. 1: *Initiatio christiana: Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962, s. 108–110.

<sup>24</sup> Z. Zalewski, *Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej*, „Studia Liturgiczne”, t. 5, 1988, s. 63–72.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 73–90; M. Tschuschke, *Ofiara mszalna w piśmiennictwie teologicznym okresu Reformacji w Polsce*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 5, 1984, passim.

<sup>26</sup> W. Schenk, op. cit., s. 110–111; idem, *Ślužba Boża*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red.: B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1 do roku 1764, cz. 2 od roku 1506, Poznań–Warszawa 1974, s. 367; E. Gieysztor–Milobędzka, *Ze studiów nad wnętrzem kościelnym. Program, funkcja — wybrane zagadnienia z genezy i wkład reformy trydenckiej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, R. 25, 1987, nr 1, s. 51–59; eadem, *Nabożeństwo czterdziestogodzinne a sztuka*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. 47, 1985, nr 1–2, s. 3–13.

<sup>27</sup> M. T. Zahajkiewicz, op. cit., s. 89–91; K. Dola, op. cit., s. 530–531; W. Schenk, *Liturgia...*, s. 111. Pośrednio dowodzi tego również wzrastająca liczba procesów o znieważenie hostii; Z. Guldon, W. Kowalski, *Between Tolerance and Abomination: Jews in Sixteen-Century Poland*, w: *The Expulsion of the Jews. 1492 and After*, ed. R. B. Waddington, A. H. Williamson, New York–London 1994, s. 168, 174–175; Z. Guldon, *Żydzi wśród chrześcijan w miastach maiopolskich XVI–XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość” (dalej NP), t. 78, 1992, s. 210 oraz kradzież komunikantów w Ostrowcu w 1631 roku; AKMK, AV Cap 44, k. 159; por. Z. Etin Rokéah, *The Jewish church–robbers and host–desecrators of Norwich (ca. 1285)*, „Revue Etudes Juives”, vol. 141, 1982, s. 331–362.

<sup>28</sup> Kalwinka Krystyna Dębicka w 1676 r. „voluit [...] sensu et oculis corporeis hoc capere, quod fide tenendum est”. W tym celu odwiedzała katolickie świątynie starając się być możliwie blisko ołtarza; *Stopnicki rejestr konwertytów XVII–XX w.*, opr. W. Kowalski, NP, t. 76, 1991, s. 235–237; por. W. Schenk, *Ślužba...*, s. 367.

nauczano w Szydłowcu w interesującym nas zakresie<sup>29</sup>. Dla większości zgromadzonych w kościele dobrze widoczna była jednak przede wszystkim nie sama hostia, lecz ustawiony na głównym ołtarzu baldachim, pod którym umieszczano Najświętszy Sakrament<sup>30</sup>. Z końcem XVI w. wizytator lustrujący opisywaną farę odnotował „ciborium in muro excisum”. Miejsce przechowywania Eucharystii było więc typowe dla murowanych kościołów nie tylko diecezji krakowskiej. Odnotowano też baldachim<sup>31</sup>, przy czym przyjąć wypada, że właśnie jego kontury nanoszono na ściany świątyni<sup>32</sup>. Przemawia za tym m.in. lokalizacja tych inskrypcji (głównie zewnętrzna ściana muru apsydy), przydawane im, jak wspomniano, krzyże i litery IHS. Nie bez znaczenia jest również fakt, iż zwyczaj przechowywania Eucharystii bez przerwy na głównym ołtarzu upowszechnia się od połowy osiemnastych lat XVI w., czyli w tym samym okresie, z którego pochodzą pierwsze interesujące nas znaki<sup>33</sup>.

Niektóre nazwiska pojawiają się więcej niż raz. M.in. MARTINVS MELOSEK wpisany został w dwu kolejnych latach 1634 i 1635; podobnie ALBERTVS BORKOWIC — 1670 i 1671. Być może bliscy dokumentowali w ten sposób złożenie ofiary za zmarłego. Ofiary takie składano nie tylko podczas mszy św. żałobnych, tzw. żałosz<sup>34</sup>. Owa oblatio składana na wielkim ołtarzu (in maiore altari) wyjaśniać może obecność wyrazu MAIOR, który przydany jest kilku nazwiskom — m.in. Wojciecha Borkowica (1670), Adama Kokolskiego (po 1690) i nieznanego bliżej Józefa (1652). Śmierć członka rodziny skłaniać mogła do złożenia ofiary w intencji tych, którzy wcześniej zeszli z tego świata. ALBERT ZAWIALSKI występuje raz z datą 1672 i ponownie z datą 1677 obok Józefa o tym nazwisku. Adam i Kazimierz Stąporkowicowie zapisani zostali w dwu różnych polach wyznaczonych konturami czworokąta i trójkąta. Dodane tam sygły DM rozwiązać można m.in. jako D[OS] M[AIOR] lub D[CESSIT] M[AIOR], przy czym ostatnie ze znaczeń przypisane być może i innym wymienionym już mieszkańcom Szydłowca zesłym z tego świata po osiągnięciu dojrzałości. Spośród wszelkich zakładanych tłumaczeń słowa MAIOR oraz syglii DM hipotezy przedstawione wyżej wydają się najbardziej prawdopodobne, choć i one pozostają poza weryfikacją z braku ksiąg zmarłych. Na składanie ofiar czy też modlit-

<sup>29</sup> Z końcem XVI w. biblioteka parafialna liczyła tylko nieco ponad dwadzieścia pozycji. Był to zbiór w zdecydowanej większości jeszcze średniowieczny i dość przypadkowy. Liturgia była już jednak raczej rzymska, gdyż odnotowano dwa takie mszały, a wizytator nie zgłaszał zastrzeżeń w tym względzie. Nie mamy natomiast informacji o prywatnych księgozbiorach księży i ich wykształceniu. Barwny i skandalizujący obraz miejscowego kleru przekazany w 1617 r. oparty jest głównie na pomówieniach, zaś kolejny zachowany protokół wizytacji powstał dopiero sto lat później. Zaznaczyć warto, iż proboszcz z przełomu XVI/XVII w. cieszył się dobrą opinią kard. Radziwiłła i pełnił obowiązki oficjała radomskiego; W. Kowalski, *Dzieje parafii...*, s. 43–46.

<sup>30</sup> W. Schenk, *Służba Boża...*, s. 364.

<sup>31</sup> AKMK, AV Cap 14, k. 6–6v; T. Długosz, *Sprawy liturgiczne w XVI w. w diecezji krakowskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, R. 4, 1951, s. 301–303; W. Wójcik, *Przechowywanie Eucharystii na Śląsku w wieku XVI i XVII*, w: *Pastori et magistro*, Lublin 1966, s. 186–188, 194; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 371–372.

<sup>32</sup> Wizytacja nie wspomina bowiem tabernakulum w kształcie szafki czy wieżyczki, które dość często ustawiano przy ścianie prezbiterium; por. T. Długosz, op. cit., s. 302–303; W. Wójcik, op. cit., s. 188–190.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 190; W. Góralski, *Reforma trydencka w diecezji i prowincji kościelnej mediolańskiej w świetle pierwszych synodów kard. Karola Boromeusza*, Lublin 1988, s. 328–329.

<sup>34</sup> Opłaty za pogrzeby oraz wszelkie inne dochody kościoła notować mieli osobno księża i witrycy. Kardynał Radziwiłł starał się wprowadzić taką praktykę jako stałą zasadę; AKMK, AV Cap 14, k. 12 oraz passim; zob. też P. Sezaniecki, *Służba Boża...*, s. 232; idem, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 87–103; por. S. Stuczeń, *Ze starych inwentarzy kościelnych*, „Przegląd Katolicki”, R. 33, 1892, nr 38, s. 598.

wy w intencji, być może, krewnych wskazują nadto występujące sporadycznie formy, jak np.: FRANCISKO PACZINSKI 1641 czy MARTINO MSKOWIC A D 1674, gdzie także znak krzyża. Na ciosach południowej strony apsydy dostrzec można pola wyznaczone przez niekształtne, owalne linie. Dookolnie po obu stronach naniesione punkty („groszkowanie”) tworzą quasi perspektywę, zaś centralną część pola wypełnia krzyż. Szkice te symbolizują zapewne groby zmarłych, których nazwiska naniesiono obok.

Rysujący na murze kontury tronu wystawienia hostii, czy raczej okrywającego ją baldachim, wpisywać mogli w nie też swe nazwiska. Mogli to czynić również m.in. uczniowie szkoły parafialnej. Założenie, iż to jej budynek, stojący na cmentarzu od dwudziestych lat XVI w. do schyłku XVIII stulecia, upamiętniany był tym sposobem nie daje się jednak utrzymać<sup>35</sup>.

Przyjąć wypada, iż istotne znaczenie dla utrwalenia się opisywanego lokalnego zwyczaju miała nauka, jak skądinąd wiadomo, powszechnie płynąca z ambon w tamtych czasach. Zgromadzeni w kościołach słuchali, iż Msza św. ustanowiona na Ostatniej Wieczerzy uobecnia śmierć Chrystusa na krzyżu i rozdziela owoce tej śmierci zarówno na żywych jak i umarłych<sup>36</sup>. Podkreślano także, o czym wyżej, realną obecność Syna Bożego pod postaciami eucharystycznymi. Tak w świątyniach jak i podczas częstych procesji na cmentarzach przypomniano o rzeczach ostatecznych człowieka i świata<sup>37</sup>. Obok zachęty do częstego komunikowania nie bez znaczenia było też pojmowanie go w kategoriach pobożności prywatnej, czemu sprzyjała komunია duchowa oraz rozdzielenie Stołu Pańskiego od mszy<sup>38</sup>.

Kultywowanie tradycji rycia nazwisk na ciosach kościoła nie byłoby zapewne możliwe bez aprobaty tamtejszych księży. Możliwe, iż sami brali w tym udział<sup>39</sup>. Sugerują to podobne, acz wcześniejsze chronologicznie praktyki, których ślady przetrwały w kaplicy pw. św. Stanisława bpa. Pierwszy z nich to sznur o dwu chwastach znamionujący, zgodnie z zasadami heraldyki, przynależność do stanu duchownego. Obok — również żółtawą gliną — naniesiono inskrypcję: „Hic erat albertus De Schidlo: / wiecz A[nno] D[omini] 1563”. Całość otacza prostokątna rama (jak gdyby z zawieszeniem), przy czym tym razem rysunek gliną jak wyżej pogrubiony został

<sup>35</sup> Hipotezę taką wysunął K. Dumala, *Przyczynek do dziejów kamieniarstwa w Szydłowcu*, „Studia z Dziejów Rzemiosła i Przemysłu”, t. 4, 1964, s. 57–58; idem, *Z dziejów kultury i obyczajów mieszczan Szydłowca w XVI i XVII w.*, RMS, t. 2, 1964, s. 217 wzmiankuje jednak, że w 1614 r. budynek szkoły był w ruinie. W siedemdziesiątych latach XVI w. nauka, być może, nawet odbywała się w kaplicy p.w. św. Stanisława bpa. Z tego okresu zachował się bowiem alfabet malowany brunatną gliną na północnej ścianie przez bliżej nieznanego Aleksiego z Warki. Kontury wielokątów zaopat zone są w detale jak m.in. wspomniane chorągiewki, krzyże i litery IHS. Brak na nich natomiast jakichkolwiek szczegółów sugerujących, iż mamy do czynienia z budynkiem. O tym, iż naniesienie ich było możliwe, przekonuje szkic na szkarpie południowej kaplicy. Ukazuje on m.in. dwie wieże połączone murem, na których czytelne są schody, drzwi i okna; zob. też J. Kuczyński, op. cit., s. 301–308; por. W. Wójcik, op. cit., s. 192, gdzie o zdobieniu tabernakulów.

<sup>36</sup> M. Tschuschke, op. cit., passim.

<sup>37</sup> P. Szczaniecki, *Slużba Boża...*, 1962, s. 38–43, 79–80; A. Labudda, *Liturgia Dnia Zadusznego w Polsce do wydania Rytuału piotrkowskiego (1631) w świetle ksiąg liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, w: *Studia z Dziejów Liturgii...*, s. 356–370.

<sup>38</sup> W. Schenk, *Slużba Boża...*, s. 367; idem, *Z dziejów liturgii sakramentów w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, t. 9, 1966, nr 1–2, s. 73; Z. Zalewski, op. cit., passim. Znałe być mogły w Szydłowcu zwyczaje, o których R. Gansiniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, t. 44, 1957 [1959], s. 75–117.

<sup>39</sup> Jednoznaczne stwierdzenie nic jest tu możliwe, gdyż nie znamy wszystkich duchownych w Szydłowcu XVI–XVII. Liczba rytych imion i nazwisk z tego okresu przekracza zaś sto, przy czym część graffiti jest już bardzo słabo czytelna.

położoną nań warstwą glinki brunatnej. Kompozycja ta przypomina tabliczkę wotywną. Obok słowami Symeona<sup>40</sup> modlił się Jakub z Wąchocka (Wachocius, de Sancto Adalberto). Z kontekstu przekazanego przez św. Łukasza wynika, iż jest to podziękowanie za długo oczekiwaną łaskę, największą jakiej mógł w swym mniemaniu dostąpić. Kształtne, kunsztownie kładzione litery wzorowane raczej na kancelaresce niż italice (szczególnie majuskuła) oraz fakt, iż inne datowane inskrypcje w kaplicy sporządzono tą samą techniką w sześćdziesiątych — siedemdziesiątych latach XVI w. pozwalają hipotetycznie datować ten napis na ostatnią wymienioną dekadę a quo<sup>41</sup>. Brak też pewniejszej argumentacji źródłowej dla przypuszczenia o związkach Jakuba jako duchownego z bliżej nieokreślonym ołtarzem lub kościołem dedykowanym św. Wojciechowi.

Wskazując na niektóre możliwe motywy utrzymywania się opisywanego zwyczaju przypomnieć wypada, że nie byłyby one bez precedensu<sup>42</sup>. Wyryte na murze nazwiska dotyczą, rzecz jasna, jedynie nieznacznego procentu całej parafialnej populacji, która spoczęła wokół świątyni przez pierwsze dwa wieki jej istnienia. Analogicznie jednak nie dla wszystkich atrakcyjne były przykościelne bractwa. Brak imion kobiet<sup>43</sup> do pewnego stopnia tłumaczy ich niższą niż mężczyźni pozycją społeczną, czego wyrazem m.in. rzadsza wśród mieszczanek znajomość sztuki pisania<sup>44</sup>.

Jak wspomniano, imiona i nazwiska zapisywane były w tej formie jedynie do schyłku XVII w. Późniejsze są rzadkością, zaś konturów zidentyfikowanych tu jako schematyczne przedstawienie baldachimu okrywającego Eucharystię nie rysowano już w ogóle. Nieznane są przyczyny i okoliczności odstąpienia od tych praktyk. Możemy jedynie wskazać na czynniki, które prawdopodobnie nie były tu bez znaczenia. W ostatnich dziesięcioleciach XVII w. stale wzrasta liczba ludności napływowej, która zastępuje rody z dawna osiadłe w Szydłowcu. Te uległy zagładzie lub zostały rozproszone w kolejnych dekadach po „potopie”<sup>45</sup>. W 1680 r. umiera ks. Hieronim Szeligowski, który na szydłowieckim probostwie spędził blisko pół wieku<sup>46</sup>. Z końcem lat dwudziestych XVII stulecia ustawiono nowy późnorennesansowy ołtarz główny, a prace w parafialnej świątyni prowadzone były także w kolejnych latach<sup>47</sup>. Przypuszczalnie na jednym z etapów modernizacji wewnątrz usunięto cyborium, baldachim zwieńczony trójkątnym szczytem, na którym osadzona była kula z zatkniętym krzyżem. Nie wspomina go już bowiem kolejna wizytacja<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> Nunc dimittis servum tuum, Domine (Luc 2, 29).

<sup>41</sup> Przy uwzględnieniu chronologii występowania kancelareski ustalonej przez J. Słowińskiego, *Rozwój pisma łacińskiego w Polsce XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 106. Występująca tam data roczna nie daje się już obecnie odczytać z wyjątkiem zamykającej ją cyfry 2. Jakub z Wąchocka święcenia otrzymać mógł przed 1573 r. Nie wymieniają go bowiem Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573–1614, opr. Z. Pietrzyk, Kraków 1991, wg indeksu.

<sup>42</sup> Zob. J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Kraków 1898.

<sup>43</sup> Jest on charakterystyczny dla większości zespołów graffiti; zob. za W. Kowalski, *Przedrozbiorowe graffiti...*, s. 51–52.

<sup>44</sup> Zob. W. Urban, *Sztuka pisania w województwie krakowskim w XVII i XVIII wieku*, „Przegląd Historyczny”, t. 75, 1984, z. 1, s. 39–80.

<sup>45</sup> K. Dumala, *Studia...*, s. 253–255.

<sup>46</sup> J. Wiśniewski, *Dekanat konecki*, Radom 1913, s. 295.

<sup>47</sup> Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, t. 3. Województwo kieleckie, red. J. Z. Łoziński i B. Wolff, z. 10. Powiat radomski, Warszawa 1961 (dalej KZSz. 3/10), s. 44; W. Kowalski, *Dzieje parafii...*, s. 49.

<sup>48</sup> AKMK, AV Cap 59, k. 14.



Jednostkowym, niestety, potwierdzeniem wspomnianego nauczania o darach Eucharystii jest inskrypcja na siedemnastowiecznym kielichu: „Najświętszey krwiewi i ciału Pana Jezusa z krwawych prac swoich Magdalena Przekupka”<sup>49</sup>. Źródło to wskazuje, iż trudy związane z codzienną walką o byt przedstawiano z ambony jako naśladowanie Chrystusa<sup>50</sup>.

Rozpamiętywanie Jego Męki utrzymywać musiano lokalnie nadal jako jedną z głównych form dewocji. Instruktywne jest tu nie tylko pozostawienie licznych stosownych przedstawień, będących pierwotnym wyposażeniem nowo wzniesionego kościoła (m.in. późnogotyckich rzeźb Chrystusa Bolesciwego i Matki Boskiej Bolesnej, takiego krucyfiksu, czy też tryptyku fundowanego przed 1531 r. i zaadaptowanego blisko wiek później do nastawy nowego ołtarza głównego). Prawdopodobnie w tym czasie umieszczono również na ścianie nad otworem tęczy rzeźbiony krucyfix w otoczeniu czterech aniołów, zbierających krew z ran Chrystusa<sup>51</sup>.

Propagowanie w siedemnastowiecznym Szydłowcu kultu krwi Zbawiciela sugeruje nie tylko powyższe źródło, czy też wzmiankowany wyżej kielich<sup>52</sup>. Krucyfix nad tęczą stanowić mógł inspirację dla inwentora epitafium zmarłej w 1677 r. Doroty Strzemboszówny Ninkowskiej z Damniowic. Płaskorzeźba i uzupełniająca ją inskrypcja wbudowane są obecnie w mur okalający cmentarz parafialny, przy czym nie sposób definitywnie stwierdzić, czy jest to lokalizacja in situ. Zmarła ukazana została jako klęcząca pod krzyżem, nad którym w trójkątnym szczycie umieszczono herb Jastrzębiec. Z prawego boku Chrystusa tryska krew zbierana przez anioła do trzymanego przezeń kielicha. Epigraficzny tekst przybliży kres życia siedemdziesięcioletniej szlachcianki. „Chara coniunx, Altissimi et religionis pia cultrix” godnie stawiała czoło przeciwnościom śmierci pośród zgromadzonych wokół niej córek oraz synów: Krzysztofa, starosty miejsca i Waleriana, dominikanina. „Ultimum vale dixit, triumphale Redemptoris adventum ei nobiscum, quae sumus benignum resuscitanda corpore hic praestolatur ab anno salutis nostrae 1677”<sup>53</sup>.

Kompozycja ta nawiązuje do obrazu rozpowszechnianego naówczas w utworach traktujących o tematyce dobrego umierania<sup>54</sup>. Jako taka nie jest, oczywiście, wyjątkiem. Nie jest też jednak ani wiernym, ani najpełniejszym przykładem wykorzystania stosownych zaleceń w epigrafice i plastyce sepulkralnej. Oto bowiem, *exempli gratia*, w nieodległym od Szydłowca Odrzywole (archidiaconat kurzelewski archidiecezji gnieźnieńskiej) w 1640 r. pochowany został piszący się z tej miejscowości Abraham

<sup>49</sup> J. Wiśniewski, op. cit., s. 283; KZSz. 3/10, s. 46 datuje go na drugą połowę XVII w.

<sup>50</sup> Nie byłby to odosobniony przypadek; zob. J. Związek, *Katolickie poglądy polityczno-społeczne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku w świetle kazań*, w: *Studia Kościelnohistoryczne*, t. 2, 1977, s. 76–77. O nawoływaniach z tego okresu do jednoczenia się świeckich z Męką Chrystusa H. D. Wojtyśka, op. cit., s. 65.

<sup>51</sup> KZSz. 3/10, s. 42 i n. datuje jego powstanie na XVII w.

<sup>52</sup> Wg K. Górskiego, *Życie wewnętrzne i religijność ogółu społeczeństwa*, w: *Historia Kościoła...*, s. 359; idem, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 206 w XVII w. znikło osobne nabożeństwo do Krwi Chrystusowej. Trwać mogło ono jednak w pobożności prywatnej. Nie wygasła natomiast adoracja ran Ukrzyżowanego; H. D. Wojtyśka, op. cit., *passim*. Nie jest znane zupełnie oddziaływanie w zakresie praktyk religijnych i formacji duchowej cystersów wąchockich jak i radomskich bernardynów (to ostatnie, zdaje się, o wiele bardziej obiecujące poznał).

<sup>53</sup> J. Wiśniewski, op. cit., s. 288, 290; KZSz. 3/10, s. 46.

<sup>54</sup> Zob. przede wszystkim: M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XVI i XVII w.*, Kraków 1987; G. Huszał, *Przygotowanie do śmierci w X/II w.*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 31, 1983, z. 2, s. 105–149; A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśń czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 331–345.

Mikołaj. Ukazano go jako rycerza modlącego się pod krzyżem, za którym stoi anioł. Po drugiej stronie krucyfiksu przedstawiony jest zakonnik, a nad całością czuwa z obłoków Matka Boska z Dzieciątkiem Jezus. Scenę wieńczy herb Nałęcz wywyższony ponad krzyż, a uzupełniam umieszczona w dole inskrypcja<sup>55</sup>. Akcentuje ona przygotowanie do śmierci (śmierć spodziewana, częste przyjmowanie komunii zmniejszające pokutę „wiary prawdziwej gorącego wyznawcy”)<sup>56</sup>.

Z kilkunastu epitafiów zinwentaryzowanych w północno-zachodniej Małopolsce ukazujących orantów pod krzyżem jedynie dwa wykraczają metryką poza połowę XVII w., przy czym zabytek w Szydłowcu jest najmłodszy. Również dolna cezura wyznaczona na wspomnianym terenie na schyłek XVI w. odpowiada wcześniejszym ustaleniom<sup>57</sup>. Źródła powyższe oraz inne wspólne im czasem powstania o skromniejszej dekoracji plastycznej jak choćby proste tablice naścienne są jednakowo reprezentatywne dla poznania niejednostkowych przecież poglądów na pośmiertne losy duszy i ciała. Sprowadzają się one do wyboru między dwoma rozwiązaniami: wyczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa i zbawienie, o które zmarły zadbał swym życiem doczesnym, lub wyrażenia przekonania, „że dusza [...] żywie i niebieskich rozkoszy zażywa prawdziwie”<sup>58</sup>. Utrzymywanie takich schematów, a także powielanie w nagrobkowych tekstach konwencji stylistycznych<sup>59</sup>, nie ułatwia oceny indywidualnych postaw. Zarazem jednak nie może świadczyć przeciw autentyzmowi wiary np. Doroty Strzemboszówny czy jej rodziny. Faktem jest nadto, iż przez większą część XVII stulecia, w ciągu życia przynajmniej dwu pokoleń, niemała część społeczeństwa, i to ta znacząca opiniotwórczo, uważała za stosowne głosić tą drogą nadzieję w miłość Boga do człowieka. Ocena powszechności takiej postawy nie jest możliwa choćby i z tego względu, że bez odpowiedzi pozostać musi dziś pytanie o znaczenie tej części ogólnej spuścizny, która uległa już zatracie na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej<sup>60</sup>. Stwierdzić jednak należy, że powszechne epatowanie śmiercią w XVII w. nie wykluczało równie może powszechnie wyrażanej, szczególnie w pierwszej połowie stulecia, wiary w zbawienie. Można też zaryzykować opinię, że ewentualny strach przed zgonem, perspektywa rozkładu doczesnej powłoki, nie budziły wątplenia w zapowiedź Nowego Testamentu. Tym samym nawet perspektywa czyścica nie przeczyła przekonaniu, że śmierć cielesna jest początkiem nowego życia. Taki wniosek wypływa z analizowanych tu źródeł epigraficznych. Jego ewentualna korekta, ocena głębokości zakładanego kryzysu

<sup>55</sup> Inskrypcja akcentuje m.in. udział rodziny w ostatnich chwilach zmarłej wbrew zasadom „dobrego umierania”; por. G. Huszał, op. cit., s. 128–129.

<sup>56</sup> J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński*, Radom 1913, s. 103.

<sup>57</sup> Zob. M. Karpowicz, *Rzeźba około roku 1600–1630*, w: *Sztuka około roku 1600*, Warszawa 1974, s. 62–66; W. Tatariewicz, *Nagrobki z figurami klęczącymi*, „Studia Renesansowe”, t. 1, 1956, s. 274–328.

<sup>58</sup> Cytat za CIP, t. 1. Województwo kieleckie, red. J. Szymański, z. 4. Miechów i Pińczów wraz z regionem, wyd. B. Trelińska, Kielce 1983, nr 193. Szerszą dokumentację przytacza W. Kowalski, *Inskrypcje z XII–XVIII wieku na terenie północnej Małopolski. Pochodzenie, treści i funkcje przekazów*, Kielce–Kraków 1988, mps pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem Z. Guldona w Bibliotece WSP im. KEN w Krakowie.

<sup>59</sup> Zob. J. Recko, *Literackie epitafium barokowe. Geneza i teoria gatunku*, Zielona Góra 1992, s. 56–78.

<sup>60</sup> Zwrócił na to uwagę St. Grzybowski, *Skamieniałe zale. Staropolskie inskrypcje nagrobne*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 35, 1990 [1991], s. 82.

ducha, zasadności przyjmowania tu „potopu” jako cezury, możliwe będą dopiero po zapoznaniu się z bogactwem kazań różnych środowisk, ale i z księgami sądowymi<sup>61</sup>.

Nie tylko w opisanym wyżej względzie sytuacja w Szydłowcu odpowiadała szerszej praktyce. Uproszczeniem byłoby wnioskowanie o chrystocentryzm tamtejszego lokalnego Kościoła, co można by odczytać z przedstawionych wyżej źródeł. Równoległe bowiem w typowy sposób rozwijano kult maryjny. Świadectwem tego są nie tylko wymienione wyżej dzieła sztuki. Trwałość nabożeństwa do współpatronki parafii zaświadcza kolejno: trzy przedtrydenckie krakowskie mszały pergaminowe<sup>62</sup>, obowiązki mszalne kolegium mansonarzy, bractwa św. Anny, różańcowe i szkaplerza istniejące już przynajmniej w drugiej — trzeciej dekadzie XVII stulecia<sup>63</sup>. W połowie XVIII wieku odnotowano około stu srebrnych tabliczek wotywnych i analogicznych kommemoracji innych kształtów — głównie z wizerunkami Maryi Częstochowskiej<sup>64</sup>. Zbiór ten jest niedatowany i trudno cokolwiek sądzić o jego metryce. Wiadomo jedynie, że z Szydłowca na Jasną Górę pielgrzymowano już przynajmniej w połowie XVI w.<sup>65</sup>. Bliżej nieznane więzy łączyły też szydlowieckich parafian z cudownym obrazem o ponadregionalnej sławie w Studziannie w powiecie opoczyńskim<sup>66</sup>.

Czas na krótkie podsumowanie tego, w co i jak wierzono w Szydłowcu w XVI–XVII w. Przyjmując za Karolem Górskim, że stara (tj. przedtrydencka) religijność miała trzy cechy: przewagę elementów wyobraźniowych i uczuciowych, oparcie się o liturgię oraz kult maryjny<sup>67</sup> założyć można, iż w centrum hrabstwa Radziwiłłów występowały one przynajmniej jeszcze przez wiek od roku polskiej recepcji ustaw soborowych (1577). Obok typowego dla tamtej epoki nabożeństwa do Matki Zbawiciela notujemy trwanie silnie akcentowanej potrzeby przybliżania Jego Męki, a także adoracji pod postaciami eucharystycznymi. To ostatnie wystąpiło, zdaje się, głównie pod wpływem przemian z połowy XVI w.

Wykorzystane tu źródła — głównie lokalne przekazy epigraficzne, zabytki malarstwa i rzeźby — znacznie ograniczają precyzję formułowanych sądów. Ich konfrontacja z lakonicznymi zapisami akt wizytacyjnych oraz z ogólniejszym stanem wiedzy pozwala mniemać, iż co do rozwijanych kierunków i form pobożności mamy tu do czynienia z sytuacją typową. Trudno natomiast obecnie wartościować rozłożenie

<sup>61</sup> Postulat taki inspirowany jest również wynikami dociekań A. Nowickiej-Jeżowej (*Feniks w popiołach...*, *Pieśń czasu śmierci...*, *Sarmaci i śmierć*, Warszawa 1992). Rzecz warta jest dalszych systematycznych badań czynionych dla węższych okresów na pełniejszej podstawie źródłowej. Skrajna polaryzacja nastrojów bywa bowiem widoczna nawet w zbiorze kazań jednego autora, czego przykładem rękopiśmienna kolekcja Franciszka Rychłowskiego w bibliotece konwentu OO. Franciszkanów-Reformatów w Krakowie. Por. też I. Dąbska, *Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej*, „Znak”, R. 38, 1986, nr 374, s. 50–71.

<sup>62</sup> W. Kowalski, *Dzieje parafii...*, s. 43 za wizytacją 1598 r.; zob. też P. Szczaniecki, op. cit., 1962, s. 68.

<sup>63</sup> W. Kowalski, *Dzieje parafii...*, s. 41, 59; por. E. Wiśniowski, *Parish Clergy in Medieval Poland*, w: *The Christian Community of Medieval Poland. Anthologies*, ed. J. Kłoczowski, Wrocław 1981, s. 134.

<sup>64</sup> Przyczyny wyjaśniają przede wszystkim: St. Litak, *Z dziejów kultu Matki Boskiej Częstochowskiej w XVII–XVIII wieku. Sprawa zasięgu społecznego*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 447–454; J. Tazbir, *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, w: *Wiek XVII — Kontrreformacja — Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 7–37; idem, *Polonizacja...*, s. 114–129; A. Witkowska, *The cult of the Virgin Mary in Polish religiousness from the 15th to the 17th century*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, vol. 2, Florence 1982; AKMK, AV 38, k. 77v–78.

<sup>65</sup> A. Witkowska, *Kult jasnogórski w formach pątniczych do połowy XVII wieku*, „Studia Claromontana”, t. 5, 1984, s. 205, 208, 215.

<sup>66</sup> AKMK, AV 38, k. 77v. Początki kultu w 1660 r., zatwierdzenie w 1671 r.; A. Kasprzycki, *O obrazach cudami i łaskami słynących w diecezji sandomierskiej*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, R. 26, 1933, nr 4, s. 116–118.

<sup>67</sup> K. Górski, *Zarys dziejów...*, s. 85.

akcentów, brak bowiem jest szerszych badań porównawczych. Wykorzystywać wypada w nich nie tylko szczupłe liczebnie, mało zróżnicowane i obciążone formalizmem źródła diecezjalne. Szansą mogą być tu inskrypcje, które powstawały „aby świadczyć zaprzeczonej prawdzie, dopomóc zmierzyć jednolitość Kościoła od dnia jego urodzin aż do naszych czasów, stwierdzić tożsamość jego dogmatyczną, liturgiczną i moralną. Jak pomniki sztuki całkiem słusznie nazwaliśmy biblią analfabetów, osnutą na motywach poruszających miliony i patrologią ilustrowaną, tak znowu epitafy składają razem teologię i patrologię lapidarną, rytą na kamieniach. Wprawdzie grobowa ta literatura ciągle się jeszcze rekonstruuje i zaledwie część jej zapisków dotychczas wyszło na światło dzienne; jednak już między tem, co dotychczas posiadamy i znamy, są rzeczy, idące na wagę złota”<sup>68</sup>.

### **Aus der Geschichte der altpolnischen Frömmigkeit (Pfarrei in Szydłowiec und seine Umgebung im 16.–17. Jahrhundert)**

Die uns bekannten Inhalte und Formen der Massendevotion an der Wende des Mittelalters und der Neuzeit erfordern gegenwärtig einer Konfrontation mit dem religiösen Leben in den Pfarreien der Dörfer und Kleinstädte. Das Forschungsgebiet über die Verwertung der Lehren der Theologen in der pastoralen Praxis solcher Milieus wird durch die knappen Quellen beträchtlich beschränkt. Die Skulpturen, darunter die Grabskulpturen, Tafelmalerei und die Inskriptionen sind, neben den Visitationsakten, die wichtigsten Übermittlungen von Informationen über die religiösen Haltungen in Szydłowiec, einem mittelgroßen Handwerker- und Handelszentrum in Zentralpolen.

Einige Jahrzehnte im 16.–17. Jahrhundert wurden auf den Außenwänden der Apsis der dortigen Pfarrkirche Konturen eines Baldachins aufgetragen, der das Allerheiligste Sakrament umhüllte. Diese Skizzen, die mit Namen der verstorbenen Bürger ausgefüllt wurden, mußten unter dem Einfluß der Lehre von der Eucharistie sowie den letzten Dingen entstehen. Die Mühen des Ringens mit der Alltäglichkeit stellten die Geistlichen als Nachahmung Christi dar. Die Betrachtungen über Seine Leiden wurden als eine der Hauptformen der Devotion gehalten. Der Glaube an die individuelle Erlösung wurde in der Epigraphik und den Grabskulpturen vor allem in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ausgedrückt — und selbstverständlich nicht nur in Szydłowiec. Hervorzuheben ist, daß die Passions- und Eucharistieprobleme auf typische Weise dort mit dem Gottesdienst an die Mutter des Erlösers verbunden wurden.

Die Überlegenheit der Phantasie- und Gefühlselemente, die Anlehnung an die Liturgie und den Marienkult, d.h. die typischen Merkmale für die Religiosität vor Trient, blieben dort noch mindestens ein Jahrhundert seit der offiziellen Rezeption des Trienter Konzils durch die polnische Geistlichkeit erhalten (1577).

<sup>68</sup> J. Bilczewski, op. cit., s. 213.