

## POLEMIKI, RECENZJE I OMÓWIENIA

**Z dziejów i dorobku „szarych mnichów”. *Dzieje i kultura cystersów w Polsce 1*, red. Marcin Starzyński i Dariusz Tabor CR, seria: *Cistercium Mater Nostra. Studia et documenta 3*, red. serii O. Marek Piotr Chojnacki, Marcin Starzyński, Maciej Zdanek, Kraków 2016, wyd. „Societas Vistulana”, ss. 213.**

Omawiana pozycja nawiązuje do inicjatywy mającej swój początek w latach 80. XX w. Wówczas to na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu powstał Zespół do Badań nad Historią i Kulturą Cystersów w Polsce. Dzięki niemu zorganizowano konferencje, które odbyły się w Błażewku w roku 1985, w Gnieźnie (1987), w Poznaniu (1993), w Mogile (1998) oraz w 2002 r. w Trzebnicy (s. 7). Ich pokłosiem było pięć zbiorowych publikacji, które ukazały się w latach 1987 – 2004<sup>1</sup>. Ten rejestr należałoby uzupełnić o trzy inne konferencje – w 2000 r. w Koronowie i dwie następne w Pelplinie – w 2001 oraz w 2008 roku, z których materiały zostały opublikowane drukiem<sup>2</sup>. Jeśli chodzi o Seminarium dotyczące Sztuki i Kultury Duchowej Cystersów, to odbywają się one w Krakowie w Katedrze Historii Sztuki Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II – pierwsze już od 2010 r., drugie w 2011, trzecie w 2012, zaś czwarte w roku 2014 (s. 8–10). To dowodzi, że Seminarium Sztuki i Kultury Duchowej Cystersów stały się trwałym zjawiskiem w naukowym pejzażu.

Recenzowana publikacja jest pokłosiem IV Seminarium Sztuki i Kultury Duchowej Cystersów, które miało miejsce w Krakowie w dniach od 4 do

---

<sup>1</sup> *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1987, 550 ss.; *Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. tenże, Poznań 1992, 416 ss.; *Dzieje, kultura artystyczna i umysłowa polskich cystersów od średniowiecza do końca XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość”, t. 83, 1994, red. tenże, 527 ss.; *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, 826 ss.; *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, red. A. M. Wyrwa, ks. A. Kielbasa SDS, ks. J. Swastek, Poznań 2004, 1117 ss.

<sup>2</sup> D. Karczewski, A. M. Wyrwa, *Przedmowa*, „Nasza Przeszłość”, t. 96, 2001, s. 5–10; A. Słyszewska, *Duch cystersów żyje w Pelplinie*, w: *Pelplin. 725 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. A. Dekański, O. Bernard A. Grenz, A. Słyszewska, A. M. Wyrwa, Pelplin–Tczew 2002, s. 453–438; też: Podsumowanie konferencji naukowej „Biblioteki i skrytoria cysterskie na Pomorzu”. Pelplin 23–28 maja 2008, w: *Biblioteki i skrytoria cysterskie na Pomorzu*. Pelplin 23–25 maja 2008, red. A. Słyszewska, ks. A. Nadolny A. Wałkowski, Pelplin 2010, s. 171–175.

5 czerwca 2014 r. Niestety objęła ona jedynie część wygłoszonych referatów, których liczba przerosła ogół poprzednich konferencji (s. 10). Autorzy starali się znaleźć jakiś wspólny mianownik, który łączyłby różne zagadnienia życia i twórczości cystersów. Nie chodziło jednak o „jakiś jeden wspólny rdzeń” (s. 13). Poszukiwania dotyczyły raczej wielu wątków i warstw tworzących to, co określa się mianem cysterskiego charyzmatu. Ten charyzmat można rozumieć właśnie jako wielopoziomowy system wartości, które są dorobkiem zakonu i określają jego tożsamość umożliwiającą wchodzenie w interakcje ze społeczeństwem (s. 13–14). Poszczególne dyscypliny badawcze mogą wskazać niektóre aspekty chryzmatu, ale pojedynczo nie opiszą jego całości (s. 14). Natomiast konfrontacja wyników badań tych dyscyplin pod kątem cystersów umożliwi dokonanie próby zarysowania ich charyzmatu.

Zwraca uwagę dość szeroki zakres chronologiczny i geograficzny. Pierwszy z nich obejmuje okres od XII w. uwzględniając czas genezy omawianych klasztorów cysterskich w Obazine i Grosbot (s. 20–21) do czasów twórczości artystycznej Juliusza Matuszewskiego na przełomie XX i XXI w. (s. 118). Zakres geograficzny obejmuje głównie ziemie polskie, ale nie zabrakło też klimatów francuskich w związku z prezentacją wspomnianych opactw w Obazine i Grosbot (s. 17).

Celom recenzowanego opracowania służy jego struktura. Pierwsza część dotyczy dziejów cysterskiej architektury i jej „zakotwiczenia” w krajobrazie. Następna odnosi się do sztuki i liturgii, trzecia do piśmiennictwa, zaś czwarta najmniejsza (tylko jeden referat) wiąże się z historią i dziedzictwem cystersów. Tym samym zebrano następujące wątki – architekturę, sztuki piękne, liturgię, piśmiennictwo i dziedzictwo zakonu. Porównanie wyników badań w tych obszarach pozwoli na wskazanie w nich tych wartości, które tworzą cysterski chryzmat.

Przechodzimy do pierwszej części, poświęconej architekturze oraz krajobrazowi (s. 16–71). Otwiera ją tekst Ewy Łużynieckiej *Badania architektury francuskich klasztorów cysterskich w Obazine i Grosbot – etap wstępny* (s. 17–35). Autorka zalicza się do najwybitniejszych polskich (i nie tylko) znawców architektury cysterskiej, o czym świadczą m.in. Jej trzy książki<sup>3</sup> a przecież jest to tylko fragment znacznego dorobku Ewy Łużynieckiej. Rozważania nad architekturą klasztorną w Obazine i Grosbot są kontynuacją wcześniejszych badań, które miały wskazać analogie i różnice w ramach budownictwa cystersów. Klasztory te są ze sobą powiązane. Znajdują się one w centralnej Francji i oba opactwa w podobnym okresie inkorporowano do wspólnoty cysterskiej (s. 17). Same badania rozpoczęto w roku 2011 (s. 18). Autorka omówiła początki klasztorów (s. 19–22), budowę kościołów klasztor-

---

<sup>3</sup> E. Łużyniecka, *Architektura klasztorów cysterskich na Śląsku*, Poznań 1998, 198 ss.; tejsze, *Architektura klasztorów cysterskich. Filie i inne cenobia śląskie*, Wrocław 2002, 583 ss.; tejsze, *Pelplin i Doberan. Architektura opactw cysterskich spokrewnionych filiacyjnie*, Wrocław 2014, 804 ss.

nych (s. 23–28) i klauzury (s. 29–33). Najciekawszą częścią jest jednak generalne zarysowanie problemów badawczych (s. 33–35). Autorka wskazała na podstawową trudność, jaką stanowi problem odróżnienia „elementów autentycznych od rekonstruowanych podczas głównie dziewiętnastowiecznych prac konserwatorskich” (s. 33). Prowadziły one, niestety, do zbyt daleko posuniętej ingerencji w strukturę budowli, czego skutkiem było niszczenie części jej elementów (s. 34–35).

Anna Bojės-Białasik i Dariusz Niemiec skupili się na opactwie w Mogile. Ich tekst *Strefa domu opackiego w klasztorze Cystersów w Mogile w świetle badań archeologiczno-architektonicznych w latach 2013–2014* (s. 37–59) przedstawia najnowsze ustalenia z tego zakresu. Autorzy zaznaczyli, że klasztor cysterski w Mogile jest od około 150 lat w centrum zainteresowań badaczy różnych dyscyplin ale – jak dotąd – nie ma współczesnej, pełnej, interdyscyplinarnej monografii „na miarę tej opublikowanej w 1867 r.” (s. 37). Zdaniem Autorów dotychczasowe badania przestrzenno-architektoniczne prowadziły do hipotez opierających się głównie na zewnętrznych obserwacjach. Brakowało należytych badań źródłowych (s. 38). Prowadzone obecnie badania archeologiczno-architektoniczne pozwoliły zweryfikować część dotychczasowych hipotez. Szczególnie dotyczyło to początkowej fazy budowy klasztoru i zasięgu zabudowy w czasach fundatora. Od roku 2013 badania skupiono w południowej części opactwa, określanej jako przeorat i pałac opacki. Ta część zabudowy jest zdaniem Autorów dość niespójna w związku z przebudowywaniem jej kolejnych fragmentów (s. 39–40). Wyniki badań przyniosły następujące ustalenia. Obszar na styku pałacu opata i wschodniej części przeoratu był dość długo niezabudowany (s. 57). Zachowana klatka schodowa obsługująca nadbudowane w XV w. piętro budynku, dołączonego do południowej ściany wschodniego skrzydła, powstała najwcześniej w końcu XV lub na przełomie XV i XVI stulecia (s. 58). Ujawniono zamurowane wejście okolone kamiennym, dwuramiennym portalem o stylistyce późnego gotyku. To wejście powstało w związku z istnieniem gospodarczego pieca, który znajdował się w miejscu dzisiejszego wejścia do części przyziemnej przeoratu (s. 59).

Bogusław Krasnowolski napisał artykuł *Działalność osadnicza Cystersów z Koprzywnicy a lokacyjne układy urbanistyczne Koprzywnicy i Jasła z około 1268 roku* (s. 61–71) stanowiący rozwinięcie Jego wcześniejszych badań, które dotyczyły zagadnień kształtowania się sieci miast ziemi krakowskiej (s. 62). Autor wyszedł od stwierdzenia, że proces lokacji wsi i miast na prawie niemieckim został zainaugurowany za panowania księcia Bolesława Wstydliwego po pierwszym najeździe mongolskim w roku 1241 (s. 61). Szczególną rolę odegrały na tym polu zakony, a ich efekty widoczne w źródłach pisanych były przedmiotem zainteresowań m.in. Feliksa Kiryka (s. 61–62). Bogusław Krasnowolski ustalił, że lokacje Cystersów koprzywnickich były typowe dla zgromadzeń posiadających znaczne uposażenia ziemskie. To wyni-

kało z ich misji cywilizacyjnej rozumianej w kategorii *sacrum*. Regularnie zaplanowane miasta i wsie (podobnie jak geometrycznie funkcjonalne zespoły klasztorne) miały być odbiciem planu samego Boga. Bogusław Krasnowolski udowodnił, że tym kierowali się Cystersi z Koprzywnicy, którzy z góry w planach osadniczych wydzielali przestrzeń przeznaczoną dla *sacrum*, domów mieszkalnych, użytku publicznego i pod działalność rolniczą (s. 70–71).

Część poświęconą sztuce i liturgii zaczyna tekst Dariusza Tabora CR *Uczeń i mistrz w śląskich miniaturach – cysterski paradygmat kontemplacji* (s. 75–85). Autor wyszedł z założenia, że istnieje niedosyt interpretacji miniatur obecnych w średniowiecznych kodeksach. W tym układzie artykuł Dariusza Tabora jest ponownym spojrzeniem na wybrane miniatury w celu odsłonięcia ich nieznanych dotąd znaczeń (s. 76). Autor zwrócił uwagę na wyobrażenia przedstawiające opata i podległych mu zakonników. Relacja między nimi polega na tym, że opat jest aktywny, ponieważ przekazuje treści duchowe, zaś mnisi są odbiorcami (s. 78). Taka relacja mistrz–uczeń jest typowa dla monastycyzmu i w środowisku cysterskim stanowi punkt wyjścia dla rozwoju osobowości zakonnika. Jest to pierwsze doświadczenie, bez którego nie dojdzie do pozostałych – doświadczenia Pisma Świętego i mistycznego przeżycia (s. 84–85). W tym układzie Dariusz Tabor dochodzi do wniosku, że miniatury prezentujące mistrza i ucznia wskazują na szczególnie istotne treści dla życia w zakonie – *lectio divina* oraz *consideratio*. Nauki mistrza kierują myśli zakonnika ku pobożnej lekturze i rozmyślaniom oraz kontemplacji. Autor wskazał na trudności interpretacyjne, na które mogą natrafić badacze miniatur. Stanowią je miejsca ich umieszczenia w kodeksach. Prowadzi to do pytania o ich funkcję w określonych księgach (s. 85).

Mateusz Kawa OCist w referacie Święty Bernard z Clairvaux – najbardziej rozpowszechnione typy ikonograficzne (s. 87–96) postanowił przyjrzeć się charakterystycznym i wyobrażeniom Doktora Miodopłynnego. Ikonografia św. Bernarda jest związana z miejscami aktywności cystersów. Autor wyróżnił cztery typy jego przedstawień, stanowiące cztery zagadnienia omawianego referatu. Pierwszy typ obejmuje najwcześniejsze przedstawienia o charakterze portretowym, drugi wizerunki św. Bernarda z Chrystusem Ukrzyżowanym, trzeci postać świętego z Matką Boską, a czwartym są sceny z jego życia (s. 88). Pierwszy typ obejmuje wizerunki wierne wyglądowi i powstałe za życia św. Bernarda. Drugi rodzaj wizualizacji nosi cechy portretu, ale jest wyidealizowanym, topicznym przedstawieniem bez podobieństwa portretowego. Wizerunki powstałe za życia św. Bernarda mogą mieć cechy portretu historycznego. Te najwcześniejsze pochodzą z XII w. i powstały za jego życia. Są nimi iluminacje w kodeksach, które ukazują Doktora Miodopłynnego w pozycji frontalnej, z atrybutami władzy opata, ewentualnie z księgą (s. 88–89). Natomiast jeśli chodzi o wiek XV, Mateusz Kawa zauważył, że charakterystyczną cechą było przedstawienie Bernarda jako fundatora z modelem kościoła w dłoni (s. 89). Jeśli chodzi o drugi wizerunek,

to Autor słusznie wiąże go z tradycją mówiącą o tym, że św. Bernard z Clairvaux był wielkim czcicielem Ukrzyżowanego Chrystusa. Wyobrażenia ukazują, jak podtrzymuje on ciało Jezusa lub Chrystus sam wyciąga do niego ramiona uwolniwszy je z krzyża. Trzeci rodzaj prezentacji Miodopłynnego Doktora związany jest, zdaniem Mateusza Kawy, z ikonografią maryjną. Podczas modlitwy do Matki Boskiej z jej piersi płynie struga mleka, którą Bernard pije jako pokarm duchowy (s. 93). Autor zauważył, że na ziemiach polskich ten rodzaj prezentacji św. Bernarda nie cieszył się popularnością (s. 94). Jeśli chodzi o czwarty rodzaj typów ikonograficznych osoby świętego, to były nimi sceny z jego życia rozpowszechnione w zbiorze 54 rycin Antonia Tempesty wydane w 1587 r. Na pierwszym planie jest ukazana bezpośrednio scena z życia Doktora Miodopłynnego, na drugim inne postacie, a na trzecim pejzaż lub architektura (s. 95). Na koniec Mateusz Kawa postawił słuszny postulat. Wskazał On na ikonograficzne cykle mówiące o życiu św. Bernarda, które znajdują się w Gdańsku-Oliwie, Henrykowie, Koprzywnicy i Mogile, które – Jego zdaniem – wymagają odrębnych badań (s. 96).

Beata Frey-Stecowa opracowała *Malowidła ścienne Stanisława Samostrzelnika* w kościele opactwa Cystersów w Mogile i rola grafiki w ich powstaniu (s. 97–115). Powstały one w budynku kościoła i klasztoru w latach 30. XVI w. Autorka postanowiła wskazać archetypy graficzne wykorzystane w dekoracjach zespołu klasztorowego (s. 110). Samostrzelnik naśladował je wiernie lub dokonywał pewnych modyfikacji, a nawet daleko idących przeróbek (s. 113). W wyniku przeprowadzonych analiz Beata Frey-Stecowa udowodniła, że korzystał on z co najmniej trzech drzeworytów wykonanych przez Albrechta Dürera (s. 114).

Adam Organisty w referacie *Malarstwo religijne Janusza Matuszewskiego w kręgu sztuki i duchowości cysterskiej* (s. 117–127) przybliżył nam twórczość polskiego malarza średniego pokolenia. Twórca ten, urodzony w 1963 r. ukończył w roku 1989 Wydział Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Po uzyskaniu dyplomu związał się z tą uczelnią prowadząc pracę artystyczną i dydaktyczną. Od roku 2010 jako profesor kieruje tam pracownią malarstwa (s. 118). W początkach XXI w. Janusz Matuszewski rozpoczął malarski cykl „Figur barokowych” – wielkoformatowych obrazów, wśród których pojawiły się tematy religijne (s. 119). W 2008 r. artysta ofiarował klasztorowi Cystersów w Mogile obraz św. Bernarda z Clairvaux. Jest on wzorowany na dziele El Greco. Św. Bernard został ukazany portretowo w kukulli, z pastorałem w prawej i Ewangelią w lewej dłoni (s. 117). Sięgnięcie do El Greca, zdaniem Adama Organisty, wynikało z uzgodnień zakonników z malarzem. Nie bez znaczenia – zdaniem Autora – była fascynacja nowożytnym malarstwem hiszpańskim w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie (s. 122). Ponadto El Greco może być uważany za prekursora sztuki współczesnej, ponieważ nie naśladował natury, ale starał się wyrazić wewnętrzne treści mistyczne. Według Autora, ekspresyjny język artystyczny El Greca łączy sztu-

kę tradycyjną i nowoczesną (s. 122–123). Adam Organisty zauważył, że do motywów malarstwa Janusza Matuszewskiego zalicza się autoportret, przy czym w ostatnich swoich pracach artysta pojawia się w cysterskim habicie (s. 123). Ostateczny wniosek autora jest następujący: współczesne malarstwo religijne może mieć charakter sakralny i służyć jako wyposażenie architektury cysterskiej, czego przykładem jest obraz św. Bernarda z Clairvaux dla klasztoru w Mogile pędzla Janusza Matuszewskiego, подарowany opactwu przez jego twórcę w 2008 r. (s. 127).

Część trzecią, poświęconą piśmiennictwu, rozpoczyna artykuł Marka Piotra Chojnackiego OCist *Metafora gołębic w pismach św. Bernarda z Clairvaux na podstawie „Żywota świętego Malachiasza”* (s. 131–140). Opracowanie Marka Piotra Chojnackiego nawiązuje do Jego wcześniejszej pracy, w której jednak nie dokonano analizy samego sensu metafory (s. 131). Sam motyw gołębia często spotykamy w literaturze. W Piśmie Świętym symbol gołębia (gołębic) oznacza Ducha Świętego, ale w pismach Ojców Kościoła i średniowiecznych pisarzy sprawa nie jest tak jednoznaczna (s. 131). Autor nawiązał do fragmentu Żywota świętego Malachiasza pióra Bernarda z Clairvaux, w którym pojawia się topos gołębic i światła. Ukazują się one podczas odprawiania mszy przez biskupa Malachiasza (s. 132). Zrozumienie tego fragmentu, zdaniem Marka Piotra Chojnackiego, wymaga rozważań dotyczących znaku w postaci gołębic. Przeprowadzona analiza źródłowych przykładów doprowadziła Autora do następujących wniosków: gołębic symbolizuje czystość i prostotę ofiary duchowej, którą składają duchowni o wysokich standardach moralnych (s. 133). Poprzez gołębicę można przedstawić wierną Bogu duszę, którą On przywołuje. Gołębic może stanowić symbol Kościoła i jednocześnie ludzkiej duszy. Tym samym staje się ona Oblubienicą Boga, czyli może być widziana jako Kościół i jako dusza (s. 134). Podczas chrztu w Jordanie Chrystusowi towarzyszy gołębic – symbol zstąpienia Ducha i objawienia Boga. Ukazanie się gołębic (czyli Ducha) potwierdza głos Ojca, czyli wzrok potwierdza wiarę, która pochodzi ze słuchania (s. 136). W opisywanym przez św. Bernarda wydarzeniu – mszy odprawianej przez Malachiasza – widać gołębicę i światło. Zdaniem Marka Piotra Chojnackiego, wspólna wizja światłości i gołębic była typowa dla patrystycznego i średniowiecznego piśmiennictwa (s. 137). Jednak ich obecność w czasie sprawowania Eucharystii świadczy, zdaniem Autora, nie tylko o samej obecności Ducha Świętego. Duch Święty jest obecny w osobie świętego, który sprawuje zlecony przez Boga ryt. Tutaj – zdaniem Marka Piotra Chojnackiego – ujawnia się cysterska duchowość. Sakrament nie jest tylko czystym rytuałem, ale jest spójny z wysoką postawą moralną człowieka. Tym samym św. Bernard z Clairvaux zaleca wiernym aktywny i autentyczny udział w obrzędach, tak aby zbliżyli się do Boga (s. 139). Marek Piotr Chojnacki dochodzi do następujących wniosków: topos gołębic łączy w sobie wiele znaczeń. Gołębic jest nie tylko oblubienicą Boga, ale zawiera szereg aspektów

eklezyjologicznych. Są nimi zjednoczenie obrządków z Kościołem, co należy rozumieć jako zaistnienie bliskiej relacji człowieka z Bogiem. Gołębica jako symbol Ducha Świętego prowadzi Kościół do zjednoczenia z ogółem wiernych. Jednak święty Bernard z Clairvaux podkreślał, że symbol ten świadczy o szczególnych walorach celebrującego Eucharystię. Gołębica pojawiająca się w czasie mszy świętej i towarzyszący jej świetlny nimb dowodzą, zdaniem Marka Piotra Chojnackiego, obecności Ducha Świętego, w celebrowanej mszy przez biskupa o cechach świętości są symbolem Kościoła prowadzącego wiernych ku Bogu. Wierni jako społeczność i jednostki ulegają duchowej przemianie, dzięki której uzyskują zdolność dawania świadectwa wiary (s. 140).

Historiografii poświęcono tekst Marcina Starzyńskiego „*Nicolaus historicus*”. O warsztacie pisarskim cysterskiego kronikarza u schyłku średniowiecza (s. 141–154). Autor na początku swojego referatu zaznaczył, że już w czasach Jana Długosza panowała opinia w kołach intelektualnych Małopolski o szczególnej dbałości klasztoru cystersów w Mogile co do zachowania pamięci o własnej przeszłości (s. 142). Marcin Starzyński zaznaczył, że Mikołaj z Krakowa jako pierwszy w źródłach zakonnik z Mogiły rozpoczął prace nad utrwaleniem dziejów swojego opactwa w kronice, w oparciu o erudycję, jaką dały mu kwerendy archiwalno-biblioteczne. Miał katalog opatów, który był podstawą jego dzieła. Jednak był to inny katalog opatów niż ten, którego kopia znalazła się w *Księdze uposażeń diecezji krakowskiej* (s. 143–144). Autor przypuszcza, że w maju 1461 r. kiedy Piotr Hirsberg został opatem zlecił Mikołajowi ważne i czasochłonne zadanie. Były nimi kwerendy w bibliotekach klasztorów cysterskich, dzięki czemu powstała kolekcja tekstów *de sanctis*, zawierających kazania i żywoty świętych, które miały służyć głośnej lekturze w refektarzu opactwa. Zdaniem Marcina Starzyńskiego, Mikołaj penetrował „archiwa i biblioteki różnych klasztorów cysterskich. Nie jest natomiast wiadome, czy były to tylko domy małopolskie” (s. 145). Autor nie uzasadnia swojego poglądu, że kwerendy te prowadzono w bibliotekach klasztorów cysterskich, w innych opactwach niż Mogiła (s. 145)<sup>4</sup>. Poszukiwania dotyczyły biblioteki klasztoru w Mogile, „gdzie przez rok uzupełniał przeprowadzoną poza klasztorem kwerendę” (s. 146)<sup>5</sup>. Zdaniem Marcina Starzyńskiego dopiero wtedy zapoznał się z rękopisami bibliotecznymi i archiwalnymi swojego klasztoru oraz ze zbiorami innych zgromadzeń (lecz Autor nie wskazał jakich). Uzasadnia natomiast swój pogląd tym, że w sporządzonej przez niego kolekcji jest relacja krakowskiego prepozyta kanoników regularnych św. Ducha *de Saxia* (duchacy), „który w 1471 roku dotarł do klasztoru św. Katarzyny na Górze Synaj i opisał widziane tamże *loca sacra*” (s. 146). Tymczasem klasztor szpitalników *de Saxia* znajdował się koło

<sup>4</sup> Na s. 145–146 podał mający ilustrować to cytat z rękopisu Archiwum Cystersów Mogilskich (dalej cyt. ACM), Rękopisy biblioteczne (dalej cyt., Rkp. bibl.), sygn. 624, pag. 3 i 11.

<sup>5</sup> Na s. 146 podaje dotyczący tego cytat z rękopisu ACM, Rkp. bibl., sygn. 624, pag. 11.

miejskiego dworu opata cystersów z Mogiły, co – zdaniem Autora – ułatwiało kontakty obu zgromadzeń. Przystępując do opracowania kopiarza opactwa Mikołaj z Krakowa miał wstępną informację o zawartości zasobu archiwum dzięki dorsalnym streszczeniom dokumentów sporządzonych w XIV w. Nie wiadomo dlaczego sporządzając własny kopiarz nie wprowadził na dokumentach swoich sygnatur, ale zdaniem Marcina Starzyńskiego nie musiał tego robić. Autor ten twierdzi, że prace nad kopiarzem ukończył Mikołaj przed 1504 r. Ten rękopis, stanowiący archetyp kopiarza Andrzeja Tymowskiego z XVII w<sup>6</sup>, zaginął. Zdaniem Marcina Starzyńskiego, prace nad kopiarzem były dobrym przygotowaniem Mikołaja do pisania kroniki opactwa (s. 148). Na końcu artykułu Marcin Starzyński umieścił (s. 153–154, przyp. 48) informację dotyczącą mojej i Zbigniewa Domżała pracy poświęconej kronice Mikołaja z Krakowa i personelowi skryptorium klasztoru cystersów w Mogile do początków XVI w.<sup>7</sup> Całą ocenę naszej pracy, którą uważam iż Marcin Starzyński powinien był wykorzystać, ograniczono do stwierdzenia: „Ustalenia poczynione przez autorów względem osoby kronikarza i jego warsztatu pracy są jednak znacznie węższe niż w prezentowanej rozprawce” (s. 154). Moim zdaniem jest odwrotnie. To ustalenia Marcina Starzyńskiego są na ogół uboższe niż nasze. Badacz ten ponadto nie przyjrzał się starannie naszemu opracowaniu, skoro twierdzi, że osobnym autorem części poświęconej *Kronice Mikołaja z Krakowa* był Andrzej Wałkowski, a część dotyczącą personelu skryptorium napisał samodzielnie Zbigniew Domżał (s. 154). Tymczasem obaj autorzy wspólnie napisali obie części<sup>8</sup>. Cytowana przez Marcina Starzyńskiego nasza pozycja ukazała się już w 2015 r., zaś w 2016 r. doszło do jej drugiego, poprawionego i zmodyfikowanego wydania<sup>9</sup>. Ponieważ recenzowana przeze mnie pozycja ukazała się w 2016, a faktycznie wydrukowano ją wiosną 2017 r., było dostatecznie dużo czasu aby wykorzystać chociaż wydanie pierwsze. Marcin Starzyński jak sam stwierdził miał aż dwa lata (s. 153–154, przyp. 48), aby uwzględnić nasze wnioski, które zostały opisane i szerzej uzasadnione niż spostrzeżenia w Jego referacie. Ponadto w naszej pracy znalazło się wiele wątków dotyczących *Kroniki Mikołaja z Krakowa*, których Marcin Starzyński w ogóle nie poruszył. Dokonajmy porównania. Najpierw te wątki, które poruszam ze Zbigniewem Domżałem i wspomina o nich (nie cytując nas) Marcin Starzyński. Ponieważ w/w Badacz wskazał jedynie pierwsze wydanie naszej pracy (s. 153–154, przyp. 48) dlatego będziemy się do niej<sup>10</sup> odwoływać, porównując nasze wnioski z ustaleniami Marcina Starzyńskiego.

<sup>6</sup> ACM, Rękopisy archiwalne, sygn. 25.

<sup>7</sup> Z. Domżał, A. Wałkowski, *Imię róży inaczej... Ze studiów nad skryptorium klasztoru cystersów w Mogile do początków XVI wieku*, Łódź 2015, 194 ss.

<sup>8</sup> Tamże, s. 9–11.

<sup>9</sup> Tychże, *Imię róży inaczej... W tajemniczym świecie pisarzy i rękopisów klasztoru cystersów w mogile do początków XVI wieku*, Łódź 2016, 190 ss.

<sup>10</sup> Tychże, *Imię róży inaczej... Ze studiów nad...*, 194 ss.



Pierwsza kwestia dotyczy osoby kronikarza. Autor przedstawia podstawowe fakty z jego życiorysu, jak przypuszczalną datę urodzin, czas wstąpienia do klasztoru cystersów w Mogile i pokrewieństwo z opatem Piotrem Hirszbergiem (s. 144–145). Porusza kwestię jego dorobku dotyczącego innych dzieł niż kronika i kwerend prowadzonych przez Mikołaja (s. 146–147) oraz daty śmierci (s. 151–152). Sprawy te omówiliśmy w naszej książce opatrując je szerokim uzasadnieniem (szerszym niż w artykule Marcina Starzyńskiego). Zaznaczyliśmy przy tym, że Mikołaj podkreślił, iż jest Polakiem. Ponadto obaliliśmy jako nieuzasadniony źródłowo pogląd Wojciecha Kętrzyńskiego jakoby kronikarz w młodości przebywał w Bawarii i Wirtembergii oraz w klasztorach cysterskich – Maulbronn, Raitenhaslach i Waldsassen<sup>11</sup>. Oczywiście są także wątki omówione przez Marcina Starzyńskiego, których nie poruszyliśmy. Np. nie wskazaliśmy błędnego poglądu Jana Fijałka jakoby brat Piotra Hirszberga był ojczymem Mikołaja z Krakowa, podczas gdy analiza tekstu jego kroniki wskazuje, że był on ojcem (s. 144, przyp. 7). Ponadto Marcin Starzyński wskazał na ewentualność pokrewieństwa Mikołaja z innym iż opat Piotrem o nazwisku Hirszberg – ławnikiem i rajcą krakowskim, która stanowi osobny temat badawczy (s. 144–145). Jeśli chodzi o dorobek kronikarza, to Marcin wskazuje na dwa jego rękopisy, zawierające kolekcję kazań i żywotów (s. 145). Zaznacza przy tym, że Mikołaj chciał wspomnianą kolekcję uzupełnić o trzeci wolumin, ale swojego zamiaru nie zrealizował lub tom ten zaginął (s. 147). Natomiast Marcin Starzyński nie zajął się słowami Mikołaja z Krakowa zawartymi w jego kronice: [...], *qui et duo volumina, hec et alia plura, scripsi* [...], które zgodnie z kontekstem sugerowałyby, że składała się ona z dwóch części<sup>12</sup>. Możliwe jest także inne wytłumaczenie tych słów. W kodeksie, który zawiera *Kronikę Mikołaja z Krakowa*<sup>13</sup> znajduje się także kopiarz bulli papieskich i dokumentów opackich oraz biskupich<sup>14</sup>, przy czym obie części spisała jedna i ta sama ręka brata Mikołaja z Krakowa<sup>15</sup>. Być może używając słów *qui et duo volumina* miał je na myśli. Teksty te są oprawione razem, ale sama oprawa jest znacznie późniejsza. Czyżby zamierzano je oprawić osobno, a może pierwotnie tak było? *Sprawa wymaga oświetlenia poprzez osobne studia nad wszystkimi zachowanymi rękopisami Mikołaja z Krakowa.*

Przejdźmy do drugiego zarzutu Marcina Starzyńskiego, jakoby ustalenia w naszej książce dotyczące kroniki były „znacznie węższe” niż w jego artykule (s. 154, przyp. 48). Jeśli chodzi o cele, jakie postawił sobie Mikołaj z Krakowa w kronice klasztornej, Marcin Starzyński przytacza fragmenty

<sup>11</sup> Tamże, s. 35–36.

<sup>12</sup> Tamże, s. 37.

<sup>13</sup> Muzeum Narodowe w Krakowie, Biblioteka Czartoryskich (dalej cyt. BCzart.), Dział Rękopisów, sygn. 3061 IV, pag. 1–113.

<sup>14</sup> Tamże, pag. 114–126.

<sup>15</sup> Z. Domżał, A. Walkowski, *Imię róży inaczej... Ze studiów nad...*, s. 59–60.

prologu. Mikołaj jako pierwszy chciał zebrać wiadomości o dawnych opatach. Głównym celem narracji były ich dzieje (s. 149). Tymczasem Marcin Starzyński nie zauważył, że cele opisane w prologu kroniki miały często bardziej retoryczny charakter i mogły się różnić z rzeczywistością, na co zwracaliśmy uwagę korzystając z licznych przykładów w literaturze przedmiotu<sup>16</sup>. Jednocześnie należy uściślić, że głównym celem były nie tylko dzieje opatów, ale opowieść o rozwoju klasztornej majątku, przez co dzieło Mikołaja nabiera charakteru kroniki fundacyjnej<sup>17</sup>. Jeśli chodzi o opowieść o opatach to trzeba podkreślić, że Mikołaj opisując ich zdolności do kierowania klasztorem wskazywał na *exempla bona* oraz *exempla mala* – przełożonych godnych naśladowania i niegodnych. Tym samym nie chodziło tylko o samo utrwalenie wydarzeń, ale o ukształtowanie współczesnego kronikarzowi środowiska<sup>18</sup>. Nie oznacza to, że dzieło Mikołaja nie jest wiarygodne. Kronika była dziełem przeznaczonym do użytku wewnętrznego w klasztorze, a prezentując uporządkowane informacje o dobrach i dochodach opactwa stanowiła narzędzie dla ich ochrony. Mikołaj nie miał więc powodu do wprowadzania czytelników w błąd<sup>19</sup>. Jeśli chodzi o źródła, to Marcin Starzyński stwierdził, że Mikołaj z Krakowa informacje dotyczące biografii opatów znalazł w dokumentach oraz rękopisach. Dotarł do klasztornej księgi zmarłych, skąd zaczerpnął imiona 15 opatów. Znał natomiast imiona pozostałych siedmiu, których nie wymienił nekrolog, ale *mógł korzystać jeszcze z jakiegoś katalogu opatów, lecz niedokładnego, ponieważ pomijał on Piotra Lipkę*. Być może dysponował jakimiś notami na luźnych kartach lub w księgach. Noty te mogły być rocznikarskie lub komemoracyjne. W księgozbiornie natrafiał na noty proveniencyjne z chronologią. Korzystał także z inskrypcji nagrobnych (odpisy epitafiów – Piotra Odrowąża ze *Sprowy i Jakuba z Dębna*). Wykorzystał relacje starszych zakonników, czyli tradycję *klasztorną* oraz informacje zewnętrzne z Krakowa i spoza granic Królestwa Polskiego. Był zakonnikiem, który w swoich czasach najlepiej poznał zbiory archiwalne i biblioteczne klasztoru (s. 149–150 oraz 153). O tym pisaliśmy w naszej książce zaznaczając, że szczególną rolę jako źródła odegrały dokumenty ze względu na fundacyjny charakter kroniki<sup>20</sup>. Marcin Starzyński jako źródła nie wymienił zaginionego obecnie mszału, zawierającego wiersz o jego donatorze Kacprze *Krügelerze* (Krugilu), mieszczeniu krakowskim<sup>21</sup>. Pisząc o inskrypcjach nagrobnych (s. 150) Marcin Starzyński nie wspominał, że chodziło nie tylko o epitafia Piotra Odrowąża i Jakuba Dembińskiego także z rodu Odrowążów, ale i o synów Piotra: Andrzeja oraz Jana<sup>22</sup>. Jeśli chodzi o meto-

<sup>16</sup> Tamże, s. 44.

<sup>17</sup> Tamże, s. 45.

<sup>18</sup> Tamże, s. 42.

<sup>19</sup> Tamże, s. 44–45.

<sup>20</sup> Tamże, s. 38 oraz 45.

<sup>21</sup> Tamże, s. 69–72.

<sup>22</sup> Tamże, s. 76–80 oraz 83–83.

dę pracy kronikarza to Marcin Starzyński dopuszcza możliwość popełniania błędów przez Mikołaja z Krakowa w przypadku określania chronologii wydarzeń, ponieważ do dat nie przywiązywał on większej uwagi (s. 149). W zasadzie ograniczał się do podawania w kronice początku i końca pontyfikatu opatów (s. 149–150). Bardzo dokładnie streszczał dokumenty dotyczące spraw majątkowych klasztoru i niekiedy cytował fragmenty rękopisów – np. notę w kodeksie sporządzonym przez Jana Wartenberga na polecenie opata Piotra Lipki (s. 150). Zdaniem Marcina Starzyńskiego Mikołaj z Krakowa nie władał po mistrzowsku piórem, ale jednak nad swoim materiałem panował (s. 153). Ponadto zaznaczył w utworze własną osobowość, ukazując siebie jako człowieka ciekawego świata, który do opowieści o klasztorze wprowadził wiele wątków dodatkowych, wyłamując się z typowej konwencji *gesta abbatum* na rzecz „kroniki lokalnej” (s. 153–154). Jednak Marcin Starzyński nie omówił budowy i charakteru prologu kroniki, który zawiera obietnice uczciwej pracy pisarza i pewien akcent skromności, kiedy Mikołaj stwierdza, że jego tekst posłuży jako materiał dla lepszego niż on kronikarza. Marcin Starzyński nie zauważył, że konstrukcja prologu ukazuje dobre opanowanie przez Mikołaja z Krakowa retorycznego schematu<sup>23</sup>. Nie wspomniał, że razem z prologiem cały tekst kroniki da się podzielić na 26 części. Po prologu umieszczono wiersz dotyczący fundacji klasztoru cystersów w Mogile, zaś pozostałe 24 części są poświęcone pontyfikatом kolejnych opatów od Piotra do Jana IV. Poszczególne części opisujące każdego z przełożonych klasztoru są poprzedzone liczbą lat jego pontyfikatu, a dalej wydarzenia omówiono w porządku chronologicznym. To zbliża kronikę Mikołaja z Krakowa do katalogu dostojniczego, formy typowej dla późnego średniowiecza, w której przyjęto *ordo naturalis* – chronologiczny w formie liniowej opis wydarzeń<sup>24</sup>. Marcin Starzyński stwierdził, że zbliżając się do siedemdziesiątki, a zatem dość późno, w 1504 r. rozpoczął *Mikołaj z Krakowa* pracę nad kroniką (s. 148). Autor przytacza cytat wskazujący ramy chronologiczne dzieła (s. 148–149). Kronikę doprowadził do roku 1505, opisując m.in. trzęsienie ziemi w Bolonii, które miało miejsce w tymże roku (s. 151). Wówczas najpewniej zakończył życie, na co – zdaniem Marcina Starzyńskiego – wskazuje notatka na ostatniej stronie rękopisu kroniki klasztornej *Hucusque chronicon monasterii Clarae Tumbae, quo morte praeventus frater Nicolaus non finivit* (s. 151–152). To ważne i cenne spostrzeżenie, ponieważ wskazuje ono na to, że kronikę uważano za dzieło niedokończone. Trzeba także zgodzić się z Marcinem Starzyńskim, że zamieszczone w kronice Mikołaja wyciągi z dokumentów i listów arcybiskupów, biskupów oraz bulli papieskich nie mogą być traktowane jako nieistotne i bez znaczenia, tak jak to robił Wojciech Kętrzyński. Jako przykład, że są to przekazy wartościowe, Marcin Starzyński podał dwa doku-

<sup>23</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>24</sup> Tamże, s. 40–41 oraz 47–48.

menty – jeden z 1453 r. Jana Kapistrana, franciszkańskiego kaznodziei, a drugi z 1481 r. Salvusa Casetty z Palermo, generała Zakonu Dominikanów (s. 152–153). Moim zdaniem, problem wartości poznawczej ekscerptów z bulli papieskich, dokumentów oraz listów arcybiskupów i biskupów może zostać rozstrzygnięty w oparciu o wyniki przyszłych, kompleksowych studiów nad rękopisami Mikołaja z Krakowa. Marcin Starzyński uważa, że „zgodnie z zamysłem autora kodeks został ozdobiony wykonanymi przy pomocy pióra, w części lawowanymi, w części kolorowanymi pędzlem wizerunkami kolejnych opatów, niewykluczone, że wzorowanymi na starszych malowidłach ściennych”. Mimo że są one parodystyczne, to opatów Mikołaj tak nie opisał (s. 152). *W naszej pracy sprawę potraktowaliśmy szerzej i wskazaliśmy, że rysunki te sporządził jeden i ten sam człowiek, o czym świadczy następujący schemat kompozycyjny, który polega na tym, że na jednej stronie są przedstawieni dwaj opaci. W większości przypadków są oni do siebie zwrócenii twarzami i każdy z nich trzyma tak samo narysowany pastorał. W górnej i dolnej części rysunków zamieszczono imię opata i informacje o pontyfikacie papieża, przy czym napisy te wykonano tym samym pismem, który stosowano w tekście kroniki*<sup>25</sup>. Tego Marcin Starzyński nie poruszył w swoim artykule, stanowiącym część recenzowanej pracy, podobnie jak samego pisma rękopisu zawierającego *Kronikę Mikołaja z Krakowa*. Tymczasem w naszym opracowaniu ustaliliśmy, że zawierający ją kodeks w całości spisała jedna ręka (bez późniejszych dodatków), kursywnym gotykiem. Datacja paleograficzna pozwala datować pismo tej ręki na schyłek XV i początki XVI w. Datacja paleograficzna potwierdza czas powstania kroniki ustalony na podstawie jej treści, który mógł mieć miejsce około 1505 r. Tym samym czas datacji pisma kroniki jest paralelny z okresem aktywnej działalności Mikołaja z Krakowa. Biorąc po uwagę stwierdzenie w kronice, że to on napisał jej tekst i obecność tylko jednej ręki w rękopisie, można przyjąć iż mamy do czynienia z jego autografem<sup>26</sup>. Tego Marcin Starzyński nie poruszył w swoim artykule, tak jak pominął sprawę papieru, na którym ją spisał, czy jej oprawy. Tymczasem te problemy zostały przez nas dokładnie omówione i szeroko udokumentowane ilustracjami znaków wodnych oraz oprawy kroniki<sup>27</sup>. Jest szereg innych jeszcze problemów dotyczących kroniki Mikołaja z Krakowa, których nie poruszył Marcin Starzyński, a które znalazły szerokie omówienie w naszej książce. Tym samym nie można się z Nim zgodzić, że nasze ustalenia są „znacznie węższe” niż w jego artykule (s. 154, przyp. 48). Uważamy, że jest dokładnie odwrotnie.

Artykuł pióra Zofii Kozłowskiej *Kronika koprzywnicka* (s. 155–171), wydany pośmiertnie, przygotował do druku Marcin Starzyński. Wyżej wymieniona kronika zawiera cenne informacje dotyczące opactwa w Koprzywnicy

<sup>25</sup> Tamże, s. 58–59.

<sup>26</sup> Tamże, s. 57–58.

<sup>27</sup> Tamże, s. 50–58.

w czasach XV, XVI oraz pierwszej połowy XVII stulecia (s. 155). Tekst powstał w związku z pracą doktorską Zofii Kozłowskiej *Dzieje opactwa Cystersów w Koprzywnicy do końca XIV wieku*, ukończoną około 1922 roku. Dodatkiem do tej pracy było źródłoznawcze studium dotyczące kroniki. Pracę wydano drukiem po upływie ponad ... 60 lat od jej zakończenia, tj. w roku 1983, ale bez dodatku o kronice (s. 155–156). W tym układzie wydanie go po śmierci Autorki w postaci artykułu w materiałach z sesji poświęconej dziejom i kulturze cystersów jest jak najbardziej słuszne. Zofia Kozłowska wykorzystowała tzw. rękopis sandomierski kroniki w postaci papierowego zeszytu spisane w XVII w., prezentującego dzieje opactwa do pontyfikatu opata Hieronima Ossolińskiego. Autorka zaznaczyła, że ten rękopis jest uszkodzony – urywa się w środku opisu pontyfikatu Ossolińskiego – reszta kart zagięła. Ponieważ w rękopisie są wzmianki o wydarzeniach pochodzących z 1644 r., Zofia Kozłowska przyjmuje, że powstał on w tym czasie (s. 157). Autorem kroniki był cysters z Koprzywnicy, człowiek czytany m.in. w „Regule św. Benedykta”, Biblii, pismach św. Bernarda z Clairvaux, Jana Długosza, kronikach Kromera i Miechowity (s. 157). Nie unikał on w swoim dziele moralizatorskich dygresji, chwając czyny dawnych zakonników lub ubolewając nad ich błędami (s. 158). Zdaniem Zofii Kozłowskiej, źródłami sandomierskiego rękopisu była tzw. „Stara kronika” stanowiąca katalog opatów, epitafia oraz dokumenty z archiwum klasztornego i miasta Koprzywnicy. Jednak główną podstawą dzieła była „Stara kronika”. Wspomniany przez Autorkę rękopis sandomierski był od 1911 r. w rękach księdza prałata Stanisława Pułaskiego w Koprzywnicy, który w tamtym czasie chciał go wydać drukiem. Zofia Kozłowska korzystała z kopii wypożyczonej od księdza prałata (s. 171).

Do powyższego artykułu nawiązuje tekst Macieja Zdanka pt. *Stan i perspektywy badań nad „Kroniką koprzywnicką”* (s. 173–188). Źródło to, powstałe w klasztorze Cystersów w Koprzywnicy w połowie XVII w. jest obecnie tak zdefektowane, że nie posiada karty tytułowej. Anonimowy kronikarz w przedmowie przytoczył tytuł starszej, średniowiecznej kroniki *Chronica sive cathalogus abbatum nostrii monasterii*, zwanej krócej: *Chronica antiqua*. Maciej Zdanek słusznie zauważył, że dzieło to należy „do tak zwanych kronik katalogowych, w tym wypadku *gesta abbatum*. To jeden z ulubionych w kręgu monastycznego piśmiennictwa” (s. 173). Pierwszym jej badaczem był ksiądz Stanisław Celestyn Puławski (stosował także pisownię nazwiska: Pułaski). Określił ją jako „Katalog czyli kronika Opatów XX. Cystersów w Koprzywnicy”. Zdaniem Macieja Zdanka, najwierniejsza forma tytułu brzmiałaby: „Kronika czyli katalog opatów klasztoru Cystersów w Koprzywnicy”. Jednak Autor w swoim artykule przyjął skróconą wersję „Kronika koprzywnicka”. To słuszny zabieg, ponieważ ułatwia pisanie i recepcję tekstu. Świadczą o tym przytoczone przez Macieja Zdanka analogie – np. „Kronika oliwska” (s. 174–175). Wspomniany ksiądz Stanisław Puławski

przepisał i przetłumaczył kronikę na język polski i chciał wydać całość drukiem. Ten zamiar nie powiódł się i ks. Stanisław Puławski wydał w 1911 roku na temat „Kroniki koprzywnickiej” opublikował tylko artykuł. Maciej Zdanek sprecyzował datację tej kroniki. Jego zdaniem mogła ona powstać w roku 1647. Przytacza ona fałszywą bullę papieża Bonifacego z 1259 r. i pisze o jej transumowaniu w roku 1644. Podaje jednak także informację o umieszczeniu jej treści na marmurowej tablicy w 1647 r. Autor przytacza wyniki badań Stanisława Puławskiego, zgodnie z którymi treść kroniki składa się z opisu pontyfikatów 34 koprzywnickich opatów, ale dla lat 1259–1319 kronikarz nie znalazł *żadnego przełożonego klasztoru w Koprzywnicy* (s. 177). *Ciekawe były losy oryginału* kroniki, który przez około 50 lat XX w. uważano za zaginiony. Tymczasem znajdował się on w zasobie Archiwum Kapituły Katedralnej w Sandomierzu i został odnaleziony przez Feliksa Kiryka. „Kronika koprzywnicka” jest obecnie dostępna do badań w zbiorach Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu (s. 187).

Ostatnia część recenzowanej publikacji nosi tytuł *Historia i dziedzictwo*. Zawiera tylko jeden artykuł, napisany przez Tomasza Graffa, *Patronat Cystersów mogińskich nad kościołem pw. Wszystkich Świętych w Wadowicach i problem jego statusu parafialnego w XIV–XVIII wieku* (s. 191–213). Autor wyszedł od poglądu, na ogół przyjmowanego przez historyków, że kościół wadowicki był objęty patronatem klasztoru cysterskiego w Mogile. Autor wykazał słuszność tego poglądu i określił, że patronat ten trwał od pierwszej połowy XIV stulecia do lat 70. XVIII w. Nie stanowiło to jednak o jakimś wyjątkowym charakterze parafii wadowickiej. Mimo że miejscowe źródła dokładnie odnotowały istnienie patronatu klasztoru w Mogile, to Tomasz Graff wykazał, iż nie pozostawił on istotnych śladów w życiu religijnym wadowickich parafian.

Podsumowując całość rozważań trzeba stwierdzić, że recenzowana pozycja przybliżyła różnorodne oblicza charyzmatu cystersów. Opisała je w architekturze i sztukach plastycznych, liturgii, jak również w piśmiennictwie teologicznym i historycznym oraz w aktywności duszpasterskiej. Omówione materiały z IV Seminarium Sztuki i Kultury Duchowej Cystersów w sposób istotny wzbogaciły naszą wiedzę o tym tak bardzo zasłużonym dla cywilizacji zakonie.

Andrzej Wałkowski  
(Łódź)