

Z. Guldón, K. Krzystanek, **Ludność żydowska w miastach lewobrzeżnej części województwa sandomierskiego w XVI—XVIII wieku. Studium osadniczo-demograficzne.** Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, Kielce 1990, ss. 3, nlb. 252.

Omawiana praca sumuje dotychczasowe wyniki badań Zenona Guldóna i jego współpracowników nad dziejami ludności żydowskiej w przedrozbiorowym województwie sandomierskim. W założeniu Autorów najważniejsze aspekty tych dziejów sprowadzają się do rozwoju osadnictwa oraz stanu i struktury ludności izraelskiej. Praca ma więc charakter studium osadniczo-demograficznego. W dwu pierwszych rozdziałach skupiska starozakonnych ukazano według chronologii ich powstawania oraz kryteriów własnościowych (miasta królewskie, prywatne i kościelne). Rozdział trzeci przedstawia liczebność i strukturę tej mniejszości na tle rezultatów szacunków demograficznych poczynionych dla całej Rzeczypospolitej. Całość uzupełnia 60 tabel porządkujących informacje źródłowe.

Autorzy wykorzystali bogatą dokumentację, na którą złożyły się przede wszystkim źródła rejestracyjne proveniencji państwowej i kościelnej, dyplomy oraz księgi urzędów miejskich i kościelnych. Imponująco przedstawia się również bibliografia obejmująca głównie literaturę o tematyce miejskiej oraz publikacje poświęcone historii Żydów tak o zakresie lokalnym, jak i ponadregionalnym. Umożliwiło to szczegółowe zestawienie faktów poświadczających osadnictwo tej ludności i jego rozmiary w poszczególnych ośrodkach miejskich, zaś zachodzące w nich przemiany demograficzne pozwoliło ukazać na tle ogólniejszych uwarunkowań. Z ustaleń Autorów wynika, iż u schyłku średniowiecza w 52 miastach lewobrzeżnej części województwa sandomierskiego istniały zaledwie 4 skupiska ludności izraelskiej. Liczba takich osiedli w drugiej połowie XVI stulecia wynosiła już 19 (na 81 miast), a do końca XVIII wieku wzrosła do 75. Żydzi mieszkali wówczas we wszystkich miastach królewskich, prawie wszystkich szlacheckich, a nadto w ponad połowie miast kościelnych.

Jednym z istotniejszych zagadnień wymagających komentarza

pozostaje, w jakim stopniu osadnictwo żydowskie w miastach wiąże się z ich koniunkturą gospodarczą. Zagadnienie to można sprowadzić do następującego pytania: kiedy miasta sandomierskie przyciągały Żydów swą atrakcyjnością, kiedy zaś sami właściciele miast zabiegali o tych osadników. Chodzi mianowicie o poczynienie ważnych, wydaje się, uogólnień, za którymi stoi bogaty materiał źródłowy i także doświadczenie w badaniach nad historią społeczno-gospodarczą. Konkretyzacja taka mogłaby być cenna dla dotychczasowej ogólniejszej wiedzy w tym zakresie. Antyżydowskie postawy i dekrety są tu sprawą wtórną, do czego jeszcze przyjdzie powrócić.

Sądzić można, iż tak jak świadectwem znaczenia poszczególnych ośrodków miejskich w XIII—XIV stuleciu są zakładane w nich konwenty mendykanckie, tak równie instruktywne są informacje o starozakonnych ze schyłku średniowiecza i początku czasów nowożytnych¹. Stawianie precyzyjnych wniosków znacznie utrudnia tu skąpa dla tego okresu podstawa źródłowa. Postępujący przyrost osiedli żydowskich od drugiej połowy XVI stulecia Autorzy łączą z ekspansją demograficzną tej ludności. Przywołują wyniki najnowszych badań G. D. Hunderta. Wyznacza on dwa okresy szybkiego rozwoju ludności izraelskiej. Pierwszy, przypadający na czasy dobrej koniunktury gospodarczej w latach 1525—1630, i drugi, w dobie trudności ekonomicznych, trwający od około 1670 do co najmniej 1740 roku.

Autorzy ukazują, w jaki sposób Żydzi starali się omijać zakazy przenikania do niektórych miast królewskich i kościelnych — m. in. osiedlając się w pobliskich miasteczkach jak np. Przytyk pod Radomiem, czy też na tamtejszych terenach starościńskich, nie podlegających jurysdykcji miejskiej. Starostowie doceniali rolę Żydów jako czynnika ożywczego dla gospodarki miasta, jak świadczy choćby nadanie Zbigniewa Oleśnickiego dla starozakonnych w Opocznie (1646). Dodać warto, iż miasto to posiadało już wtedy przywilej *de non tolerandis Iudaeis*. Przykład ten, jak wiele jemu podobnych, o których wspomina się w omawianej pracy, w pełni potwierdza tezę, że sam fakt posiadania takiego przywileju jeszcze nic nie znaczył i że robiono z niego użytek wtedy, gdy uznano to za stosowne². Co więcej, posiadanie formalnego przy-

¹ Zob. J. Kłoczowski, *Dominicans of the Polish Province in the Middle Ages*, w: *The Christian Community of Medieval Poland. Anthologies*, ed. idem, Wrocław 1981 s. 78 i n.; por. M. Sobieraj, *Fundacje klasztorów męskich w regionie świętokrzyskim (XII—XVIII w.)*, w: *Księga Jubileuszu Stulecia diecezji kieleckiej (1883—1983)*, Kielce 1986 s. 257—267. Do przypuszczeń takich uprawnia praca J. Cohena, *The Friar and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca 1982.

² Opinię taką wygłosił prof. dr J. Bardach w dyskusji na sesji po-

wileju wcale nie było konieczne, by zamknąć przed Żydami bramy np. biskupich Kielc. Dotychczasowa literatura często traktowała wspomniany przywilej, jako obowiązujący *eo ipso*, toteż powyższe ustalenia Autorów są tym bardziej znaczące.

Stosunki między ludnością żydowską i chrześcijańską wynikały z postaw i dążeń zarówno starozakonnych jak i miejscowego duchowieństwa, mieszczan, właścicieli i administratorów miast. Stosunki te kształtowały się więc w wymiarze lokalnym i na ogół nie sprowadzały się do jednolitego frontu antyżydowskiego. Z omawianej pracy wynika ponadto, że wyroki sądu biskupiego, a tym bardziej mandaty królewskie, będąc reakcją na zaistniałą sytuację konfliktową, nie zawsze odnosiły zamierzony skutek. Konfirmacje przywilejów, dekrety nakazujące burzenie bożnic raczej nie wynikały z osobistych stosunków władców do *gentis Iudaicae*, czy też z polityki wyznaniowej³. W o wiele większym stopniu zdają się one być odpowiedzią na miejscowe potrzeby. Powoływane w pracy Z. Guldon i K. Krzystanka pro- i antyżydowskie decyzje Zygmunta III, Władysława IV i Augusta II⁴ wymagają jednak oceny wykraczającej poza jedno województwo. Obok ekscesów, będących reakcją mieszczan na gospodarczą konkurencję Żydów, omawiana praca przytacza nie mniej liczne przykłady z XVIII stulecia, kiedy to tolerancję zyskiwano płacąc lub rezygnując z części posiadanych przywilejów. Przypomnieć jednak należy, że podobnie widziano w miastach i odczuwano obecność zakonów⁵. Stefan Bidziński, znany ze swej wrogości do różnowierców, jako starosta chęciński obdarza tamtejszych Żydów w 1668 r. bardzo dla nich dogodnymi uprawnieniami. Wszystko to pozwala sądzić, iż na ogół z obecności starozakonnych starano się korzystać, jeśli tylko ci byli skłonni nie wykraczać poza nadane im przywileje oraz świadczyć na rzecz miasta i Kościoła.

Wykorzystane przez Autorów akta wizytacyjne i episcopalia ukazują stosunek duchowieństwa do Żydów od strony przestrzegania przez nich prawodawstwa kościelnego w tym zakresie, w jakim na ogólnie przyjętych zasadach określało ono kontakty między

święconej 500-leciu osadnictwa żydowskiego na Podlasiu (Białystok 1987).

³ Por. J. Tazbir, *Stosunek protestantów do Żydów*, w: Tegoż, *Świat panów Pasków*, Łódź 1986 s. 208.

⁴ Por. J. A. Gierowski, *Blichtr i nędza. Społeczeństwo polskie doby Augusta II*, w: *Sztuka 1 poł. XVIII wieku*, Warszawa 1981 s. 30; J. Feldman, *Sprawa dysydencka za Augusta II*, „Reformacja w Polsce”, R. 3: 1924 nr 9—10 s. 108.

⁵ Zob. J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI—XVII wieku*, w: *Kościół w Polsce, T. 2: wieki XVI—XVIII*, Kraków 1969, s. 625; J. Tazbir, *Żydzi w opinii staropolskiej*, w: Tegoż, *Świat s.* 227.

oboma grupami ludności⁶. Siłą rzeczy akta te informują więc o sytuacjach konfliktowych, a wizytacje — także o ich braku. Przykład kanonika Szymona Zelowskiego, którego w 1639 r. biskup zesał na trzymiesięczne rekolekcje za to, że przewodził niszczeniu nagrobków na cmentarzu żydowskim w Opatowie, wskazuje, iż prawo nie działało tylko w jednym kierunku. Być może biskup liczył się tu z opinią właściciela miasta, w którym Żydzi cieszyli się szerokimi przywilejami. Możliwe też, że pasterzowi diecezji zależało na nienagłaśnianiu faktu profanacji, mającego miejsce krótko po sprawie ariańskiego Rakowa. Pełniejsze naświetlenie tego wydarzenia i jego konsekwencji wymaga jednak dalszych poszukiwań archiwalnych, co m. in. pozwoli, być może, szerzej ocenić podejście sądownictwa kościelnego do wyznawców mozaizmu.

Akta sporządzane dla celów sądowych czy administracyjnych, dokumenty poświadczeniowe składają się na jednostronny, a co za tym idzie niepełny, obraz stosunków między ludnością żydowską a duchowieństwem świeckim i zakonnym. Są podstawy, by sądzić, iż wzajemne współzycie nie opierało się li tylko na korzyściach finansowych, jakie Żydzi przysparzali instytucjom kościelnym, oraz na obopólnych uprzedzeniach. Warta jest tu uwagi kronika, przytaczająca doświadczenia klasztoru franciszkanów-reformatów w Stopnicy w okresie szwedzkiego „potopu”. Ma ona zalety i wady źródła powstającego wkrótce po wypadkach, które dokumentuje. Relacja oddaje więc klimat tamtych dni, ale też miejscami nie do końca jasno i wyczerpująco przedstawia przebieg wydarzeń. Szwedzi, którzy 15 sierpnia 1656 r. stanęli w Stopnicy „ne unicum hominem catholicum offenderunt praeter Iudaeos et quinque fratres relictos pro custodia conventus”. Z dalszej narracji wynika, iż około 10 kwietnia 1657 r. miasto dwukrotnie nawiedziły wojska Rakoczego. Z nadejściem kohorty Wołochów (prawdopodobnie za pierwszym razem) Żydzi schronili się wraz z kobietami i dziećmi do klasztoru i otoczeni zostali opieką gwardiana. Sytuacja taka — jak należy sądzić — powtórzyła się krótko później. Najeźdźcy zamordowali jednak tym razem w murach konwentu trzech Żydów — w tym rabina Borucha. Gdy następnie szykowali się do egzekucji zakonników, Żydzi przekupili dowódców, by ci darowali życie braciom.

⁶ Por. Tamże, s. 228—229; W. Góralski, *Reforma trydencka w diecezji i prowincji kościelnej mediolańskiej w świetle pierwszych synodów kard. Karola Boromeusza*, Lublin 1988 s. 309—310.

⁷ Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, Akta konwentu w Stopnicy, *Numerus conversorum haereticorum ad fidem Romanam et absolutorum ab haeresi per fratres nostros in hac ecclesia, et Iudaeorum ac Arianorum baptizatorum*, b. sygn., s. 3—5. O społeczności żydowskiej w Stopnicy nie wspomina natomiast L. Lewin, *Die Judenverfolgungen im zweiten schwedisch-polnischen Kriege 1655—*

Inną, szczególną sytuację, mającą również miejsce w chwilach zagrożenia, odnotowano w konwencie reformatów w Pińczowie. Podczas pożaru miasta w 1738 r., który objął również część zabudowań klasztornej kościoła, franciszkanie wynieśli na ulicę Najświętszy Sakrament i żegnali Nim żywiół. Żydzi i katolicy, padszy na kolana, prosili Boga o odwrócenie nieszczęścia. Następnego dnia gwardiana odwiedził Żyd Jakub uważany przez swych za świętobliwego. Opowiedział on o tym, co podczas pożaru dane było widzieć starozakonnym, ale nie — katolikom. Opisał mianowicie trzy osoby, które ukazały się nad kościołem, a które zakonnik zidentyfikował jako NMP, św. Franciszka i św. Prospera, lokalnego patrona. Gdy następnie gwardian przeszedł do wykładu zasad swej wiary, Żyd zakończył rozmowę⁸. Relację tę, przynajmniej w części, w której sugeruje adorowanie przez mozaistów Hostii, traktować można cum grano salis. Niemniej powstanie jej, a tym bardziej szukanie przez starozakonnych opieki w klasztorze, nie byłoby możliwe, gdyby codzienne współzycie obu społeczności nie układało się co najmniej poprawnie⁹. Od powyższych faktów do uogólnień droga jeszcze bardzo daleka. Wskazują one jednak na konieczność wykorzystywania dla takich badań źródeł narracyjnych kościelnej proveniencji. M. in. dla przybliżenia wzajemnych stosunków między Żydami i katolikami w Pińczowie, dla dziejów lokalnego Kościoła przytoczone wyżej zdarzenie ma większą wagę, niż wzmiankowane przez Autorów, a oparte na niepełnych obliczeniach J. Goldberga, informacje o tamtejszych konwersjach z judaizmu¹⁰.

Wydarzenia takie J. Tazbir widzi, zdaje się, w zbyt jaskrawych barwach, pisząc iż „zdobywano się na nią (tj. konwersję — W.K.) jedynie w momentach śmiertelnego niebezpieczeństwa”. Autor ten dodaje, że „nie jest rzeczą przypadku, iż większość konwertytów, jacy występują w polskich źródłach kościelnych XVI—XVII w., to osoby zagrożone widmem śmierci na stosie, którą zazwyczaj poprzedzały tortury”¹¹. Znane mi franciszkańskie spisy nawróconych oraz księgi metrykalne parafii północno-zachodniej Małopolski na ogół nie podają motywów odstąpienia od dotychczasowego wyznania. Nadmienając o nich, sugerują, że decyzje takie

1659, „Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” Bd. 16: 1901.

⁸ J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Pińczowskim, Skalbmierskim i Wiślickim*, Mariówka 1927 s. 281—282.

⁹ Za J. Kłoczowskiem, *Zakony męskie*, s. 638 warto przypomnieć, iż klasztory wspólne transakcje ekonomiczne wołały często prowadzić z Żydami niż ze szlachtą.

¹⁰ Zob. *Pińczowski spis konwertytów XVII—XIX wieku*, opr. W. Kowalski, NP t. 73: 1990 s. 5—33.

¹¹ J. Tazbir, *Stosunek protestantów*, s. 210.

podejmowano w sytuacjach trudnych czy nawet krytycznych, o czym szeroko pisał już J. Goldberg. Okoliczności zagrożenia życia odnotowywane są jednak bardzo sporadycznie, a do wniosków jak wyżej milczenie źródeł nie uprawnia. W sumie łagodzą one znacznie obraz nakreślony w powyższym cytacie¹².

Pogromy oraz procesy o rzekome mordy rytualne Z. Guldon i K. Krzystanek widzą jako wynik rywalizacji gospodarczej oraz jako okoliczności sprzyjające usuwaniu Żydów z miast. Tłumaczenie takie nie w pełni jednak wyjaśnia przyczyny i skutki wspomnianych wystąpień. Brak badań szczegółowych spowodował, iż wzmianki o mordach rytualnych, bezczeszczeniu symboli wiary katolickiej posłużyły Autorom w zasadzie jedynie do rekonstrukcji ciągłości osadnictwa. Niechęć do Żydów *ob perfidiam*, a pojemność tego terminu wykazał w pełni J. Tazbir, przydawała tej mniejszości wszelkie cechy typowe dla marginesu miejskiego z wszystkimi tego konsekwencjami. Byłyby to: system ograniczeń, czy zakazów wzajemnych kontaktów, widzenie gentis Iudaeorum jako zagrożenia dla układu społecznego, który mniejszość narusza już przez to, że istnieje. Stan taki zaś, nawet jeśli nie podlega represji prawnej, w potocznym pojęciu na nią zasługuje¹³. Tłumaczy także, dlaczego niekorzystne zmiany koniunktury gospodarczej i wzrosty kosztów utrzymania nie zawsze odpowiadały natężeniu rozruchów antyżydowskich — tj. nie zawsze bywały ich jedynym powodem¹⁴. Opisany wyżej stan podlegał ewolucji w zależności od miejsca i czasu. Wzrost napięcia miał charakter lokalny, mógł trwać latami i prowadził do sytuacji, kiedy katolicka większość, dziedzicznie przeświadczona o swej dominacji, uświadamiała sobie, iż sama tworzy miejski margines. Taka przykra konstatacja (zob. wypowiedź ks. Stefana Żuchowskiego, proboszcza sandomierskiego na przełomie XVII/XVIII w.¹⁵) stanowiła punkt krytyczny. Nie musiało to oznaczać gwałtownej erupcji zbiorowego gniewu. Sytuację konfliktową rozładować mógł edykt ograniczający prawa Żydów czy wypędzający ich z miasta, lub też consensus dwu społeczności. Często były to rozwiązania tymczasowe. Wolno też sądzić, iż nakazy wydalające Żydów, w tym następujące po rzekomych mordach rytualnych i tym podobnych oskarżeniach, by-

¹² Synody nie zalecały tu przemocy, a wręcz przeciwnie — nakażywały zyskiwanie neofitów nauką; W. Góralski, *dz. cyt.*, s. 311. Oczywiście, praktyka bywała różna.

¹³ Za H. Zaremską, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV—XVI w.*, Warszawa 1986 s. 105 i n. Mieszczanie zwolęńscy, którzy zbrojnie wystąpili przeciwko tamtejszym Żydom, tłumaczyli się z tego, twierdząc, że egzekwowali jedynie wyrok sądowy z 1767 r. ograniczający ekspansję starozakonnych; s. 24 omawianej pracy.

¹⁴ Por. A. Mac-Kay, *Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile*, „Past and Present”, no. 55, 1972 s. 58—59.

¹⁵ S. 16 omawianej pracy.

wały ze strony właścicieli miast próbami tamowania eskalacji napięć.

Z powyższych względów rywalizacja gospodarcza ma znaczący wpływ na zakładanie procesów o mordy rytualne tylko w ogólnym i pośrednim sensie. Z najnowszych badań R. Po-chia Hsia wynika, iż ich przeprowadzanie było możliwe głównie dzięki masowemu przeświadczeniu o dzieciobójstwie Żydów, szybkiemu obiegowi informacji w stosunkowo nielicznej społeczności lokalnej, jej mało zróżnicowanej mentalności oraz prawu zwyczajowemu, na którym procesy te były oparte¹⁶. Stąd też sprawy takie nie musiały wpływać w okresach szczególnych napięć między ludnością chrześcijańską i żydowską, choć bywało i tak. Nawet jednak mimo istnienia szczegółowych akt procesowych niezmiernie trudno bezspornie dowieść związek między tymi faktami¹⁷.

Według Hsia zasadniczą przyczyną ograniczenia liczby procesów o mordy rytualne w Rzeszy po 1570 r. była polityka Habsburgów, zmierzająca do wzmocnienia ich władzy imperialnej. Dalі oni temu wyraz nie tylko w edyktach zabraniających wszelkich wystąpień przeciwko Żydom (Karol V na sejmie 1544 r. i mandaty konfirmacyjne z lat 1562, 1566, 1577). Akty te uzupełniała praktyczna, profesjonalna realizacja zasad prawa rzymskiego w cesarskich sądach apelacyjnych. Skuteczność tej protekcji była największa w krajach rządzonych bezpośrednio przez Habsburgów¹⁸.

Z badań J. Tazbira wynika, iż po śmierci Stefana Batorego położenie wyznawców mozaizmu, tak jak i różnowierców, uległo częściowemu pogorszeniu. Zygmunt III Waza bowiem, w przeciwieństwie do swego poprzednika, nie sprzeciwiał się wszczynaniu procesów o mordy rytualne¹⁹. Nasuwa się pytanie o to, w jakim stopniu zmiana ta była wynikiem ograniczania suwerennej władzy monarchy w państwie, jaki był w tym udział odrębności systemów prawnych poszczególnych stanów. Wreszcie, należało by określić praktyczną możliwość ingerencji panujących w te sprawy. Swą wagą i kwalifikacją prawną wykraczały one poza zwykłe konflikty między ludnością katolicką a żydowską rozstrzygane przez króla i reprezentujące go sądy. Częściową choćby odpowiedź może dać tu analiza akt procesowych. O istnieniu takiej dokumentacji

¹⁶ R. Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, Yale UP. New Haven—London 1988.

¹⁷ Przykładem jest proces w Wormacji w 1563 r. W 1558 r. Ferdynand I wyraził zgodę na propozycję rady miejskiej, która wystąpiła o usunięcie Żydów. Przeciwwstawił się temu biskup, rozpoczynając wieloletni spór sądowy. W opinii rady wspomniany proces o mord rytualny, który zdecydowała się wytoczyć, mógł jej bardziej zaszkodzić niż pomoc w tych staraniach. Zdania mogły być tu jednak podzielone; zob. *Tamże*, s. 163—196.

¹⁸ *Tamże*, s. 4, 12, 160—209, 226—230.

¹⁹ J. Tazbir, *Stosunek protestantów*, s. 208.

odnośnie do rzekomych sandomierskich mordów rytualnych z lat 1698 i 1710 wspominają Autorzy.

Wydaje się, iż badania takie winny wyjść poza rekonstrukcję przebiegu wydarzeń i wskazanie ich uczestników. Miejmy nadzieję, że umożliwią one jak najpełniejsze naświetlenie przyczyn wysuwania takich oskarżeń jako wyniku postaw i poczynań osób oraz instytucji współuczestniczących w życiu miejskiej społeczności. Analogicznie skutki takich procesów należałoby widzieć jako wykraczające poza sam wyrok. Np. o ile dobrze znany jest już wpływ kultu Chrystusa eucharystycznego, paraliturgii i zwyczajów związanych z kultem Męki Pańskiej na podtrzymywanie obrazu Żydów-bogobójców,²⁰ to brak szerszych obserwacji idących w odwrotnym kierunku. Interesujące jest w jakim stopniu ofiary rzekomych mordów rytualnych oddziaływały ożywczo na lokalną religijność. Do takiego postawienia problemu uprawniają nie tylko wyniki badań Hsia²¹, ale przede wszystkim istnienie polskiej literatury zbierającej informacje o tych faktach.

Przechodząc do zagadnień szczegółowych związanych z dziejami osadnictwa ludności żydowskiej w miastach województwa sandomierskiego wspomnieć warto, iż 31 lipca 1594 r. kardynał Jerzy Radziwiłł ochrzcił w kieleckiej kolegiacie Reginę i Annę z Dalezyc nawrócone z judaizmu²². Tenże posład źródłowy traktować można jednak jako świadectwo okresowego zamieszkiwania starozakonnych jeśli nie w samym mieście, to w jego okolicy. Wątpliwe jest bowiem, by dziewczęta przebywały tam tylko dla odbycia katechumenatu, skoro pod każdym względem lepsze warunki zapewniały w tym względzie pobliskie Kielce. Wzmianka ta byłaby jedynym świadectwem prób przenikania Żydów do sandomierskich miast biskupów krakowskich przed schyłkiem XVIII stulecia. Wolno sądzić, że nie był to przypadek odosobniony i że znacznie częściej starano się nie respektować odnośnych zarządzeń administratorów diecezji²³.

²⁰ M. in. J. Tazbir, *Żydzi w opinii staropolskiej*, s. 231; H. D. Wojtyńska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI—XVIII w.*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, pod red. H. D. Wojtyłki, J. J. Kopia, Lublin 1981 s. 72.

²¹ Hsia, dz. cyt., s. 217—223 notuje stosunkowo nieliczne przypadki powstawania od poł. XVII w. miejsc kultu, ośrodków pielgrzymkowych, gdzie dewocja koncentrowała się wokół z tym związanych przedmiotów o średniowiecznym jeszcze pochodzeniu.

²² Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta kolegiaty kieleckiej, Anno Domini Milesimo Quingentesimo Nonagesimo Quatro, Die vero Ultima Mensis Iulii incipit Metrica Baptizatorum Ecclesie Collegiate Sancte Marie Kielcensis, sygn. 1 (współprawne), s. 181.

²³ Jak informują Autorzy (s. 68) w 1721 r. sąd biskupi polecił wydaląć starozakonnych z dóbr dobrowodzkich. W 1748 Żydzi jednak prowadzili tamtejsze karczmy; E. Wiśniowski, *Prepozytura wiślicka do*

Autorzy, stwierdzając istnienie starozakonnych w Rakowie już od początku XVII w., dodają, że szybki rozwój osadnictwa żydowskiego nastąpił tam w połowie tego stulecia, po wypędzeniu arian. Tymczasem J. Tazbir przypuszcza, iż wśród mieszkańców ariańskiego Rakowa przedstawiciele religii mojżeszowej stanowili grupę liczebnie wcale znaczną pośród innych wyznań²⁴. Powyższe założenie oraz ustalenia W. Urbana²⁵ prowadzą do hipotezy, iż przynajmniej u swego schyłku ariański Rzym był osadą głównie katolików i mozaistów. Z powołanego przez Z. Guldoną i K. Krzyżankę opracowania St. Malanowicza nie wynika jednak, iżby rakowscy Żydzi, jak piszą Autorzy, domy i place budowlane kupowali w latach 1616—1637 od katolików.

W cytacie z episkopaliów dotyczącym Żydów opatowskich, którzy „— processionem huiusmodi spectaverint, ritus, cachinnas et illusiones exereverint —” (s. 116, przypis 78) w miejsce „ritus” powinno być, zdaje się, „risus”. Kończy to krótką listę uściśleń.

Przedstawiona praca doczeka się zapewne jeszcze fachowej oceny historyków-demografów. Opracowanie to ma jednak także znaczenie dla badań nad stosunkami wyznaniowymi w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Odnośnie do relacji między ludnością chrześcijańską i żydowską w miastach sandomierskich dla badań takich jest niezbędną podstawą.

Dodatkowo ocenić należy również rzetelne opracowanie redakcyjne oraz szatę graficzną książki. Jest ona rzadkim przykładem wzbijania się małej poligrafii ponad edytorską mierność.

schyłku XVIII wieku. Materiały do struktury organizacyjnej, Lublin 1976 s. 181.

²⁴ J. Tazbir, *Miejsce Rakowa w ruchu ariańskim*, w: *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, pod red. L. Szczuckiego, Warszawa 1971 s. 52—53.

²⁵ W. Urban, *Zmierzch ariańskiego Rakowa*, „Sobótka” R. 30: 1975 nr 2 s. 257. Ustalenia tegoż autora przyjmuje J. Kracik, *Raków katolicki*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 30: 1985 s. 97.