

**Piśmiennictwo
sakralne
w dziejach Polski
do końca XVIII wieku
na tle powszechnym**

**Piśmiennictwo sakralne
w dziejach Polski do
końca XVIII wieku na tle
powszechnym**

pod redakcją Stanisława Bułajewskiego,
Jana Gancewskiego,
i Andrzeja Wałkowskiego

Józefów 2012

**Wyższa Szkoła Gospodarki Euroregionalnej im. Alcide De Gasperi
w Józefowie, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie przy
współpracy Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego
w Olsztynie**

Recenzja

prof. Kazimierz Bobowski
ks. prof. Zdzisław Kropidłowski

Komitet wydawniczy

Magdalena Sitek – przewodnicząca
Stanisław Bułajewski
Aleksandra Ukleja

Opracowanie redakcyjne

Anna Westfeld

Korekta

Kinga Müller, Sławomir Kozłak

Projekt okładki

Zdzisław Skóra

© Copyright by Wyższa Szkoła Gospodarki Euroregionalnej
im. Alcide De Gasperi w Józefowie. All Rights Reserved / Wszelkie prawa
zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione.

ISBN 978-83-89151-47-6

Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej

im. Alcide De Gasperi w Józefowie

05-410 Józefów, ul. Sienkiewicza 2

tel./fax +48 022 789 19 03

wydawnictwo@wsge.edu.pl

www.wsge.edu.pl

Pracownia Wydawnicza „ElSet”

10-065 Olsztyn, ul. Lipowa 15

wydawnictwo@elset.pl

www.elset.pl

Skład, łamanie

Agencja Reklamowa Jankowski.media.pl

Druk, oprawa

P.H.U Multikram Krystyna Tuchalska

Nakład – 100 egzemplarzy

Andrzej Wałkówski

Uroczyste otwarcie konferencji

Szanowni Państwo, Koledzy Współpracownicy i Przyjaciele!

Przed czterema laty, bo w grudniu 2004 roku, spotkaliśmy się na naszej pierwszej konferencji dotyczącej dziejów piśmiennictwa. Traktowała ona o jego stronie pragmatycznej, użytkowej, czy jak kto woli - praktycznej¹. Jako człowiek praktyczny zapowiedziałem, że nie będzie to nasze ostatnie spotkanie. Powiedziałem wówczas – cytuję: *Dziś piśmiennictwo pragmatyczne! Jutro piśmiennictwo sakralne!* Zmobilizowany tymi słowy wobec uczestników konferencji z całej Polski, wobec swojego olsztyńskiego środowiska historyków, zachęcony przez swoich mocodawców, wspólnie z Panem Doktorem Janem Gancewskim i naszymi młodszymi Kolegami ze studenckiego koła naukowego, dotrzyaliśmy obietnicy.

Tak oto spotykamy się w jeszcze młodych murach naszego Wydziału. O ile wcześniej korzystaliśmy z gościnności uniwersyteckiego ośrodka w pięknej Ostródzie, dzisiaj możemy cieszyć się ze spotkania w nowej siedzibie Wydziału Humanistycznego na nie mniej pięknym Kortowie. Czas, który upłynął od ostatniej konferencji, wykorzystaliśmy dobrze. Wydano materiały z sesji w Ostródzie. Nawiązano nowe kontakty, w tym zagraniczne – chodzi o ośrodek naukowy w Brnie – mamy stamtąd dwóch referentów.

Nasza obecna konferencja stawia sobie następujące cele. Pierwszy, to sprecyzowanie pojęcia piśmiennictwa sakralnego i jego zakresu, analiza tego, co jest na pograniczu między piśmiennictwem sakralnym i pragmatycznym oraz ukazania w przypadku tego ostatniego obecności w nim *sacrum*. Musimy rozważyć inspiracyjną rolę Świętych Ksiąg,

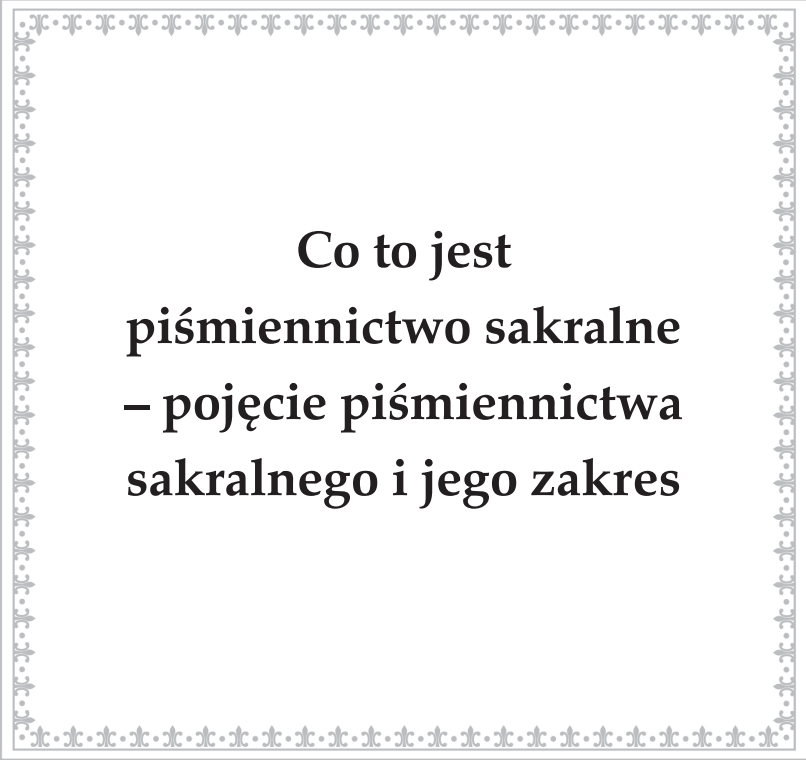
1) Por. Edward Gigiliewicz, Pojęcie „piśmiennictwo pragmatyczne”. Rozważania leksykograficzne, [w:] Piśmiennictwo pragmatyczne w Polsce do końca XVIII wieku na tle powszechnym, red. Jan Gancewski, Andrzej Wałkówski, Olsztyn, s. 25 – 31 (gdzie dalsza literatura na ten temat).

które przecież mogą stanowić podmiot badań. Trzeba poznać kościelną historiografię, religijną literaturę piękną, hagiografię i opisy cudów oraz odpowiedzieć sobie na pytanie, czy możemy poddawać wyżej wymienione dzieła krytyce zarezerwowanej dla źródeł historycznych². W tym kontekście mieści się kwestia wykorzystania jako źródła historycznego kaznodziejstwa z homiletyką.

Wymienionym celom służy struktura naszej konferencji. Na początek zrealizujemy problem dotyczący definicji sakralnego piśmiennictwa i poznamy jego granice. Nowy dzień konferencji zaczniemy tak, jak trzeba to robić, lekturą Świętej Księgi – posłuży nam ona jako inspiracja do dalszych obrad. Przekonamy się o wartościach poznawczych historiografii kościelnej, religijnej literatury pięknej, hagiografii i opisów cudów. Przed obiadem czeka nas kazanie – i to nie jedno – ciekawe co te dzieła wnoszą do warsztatu historyka? Posileni obiadem poddamy się medytacji, dzięki której uświadomimy sobie, do czego jesteśmy zdolni w wyniku pobożnej lektury – do ucieczki od świata, czy też do jego naprawy?

Kończąc, chciałbym zapowiedzieć nową konferencję – specjalną, rzekłbym nawet bardzo specjalną: *Falszerstwa, donosy, paszkwile i inwigilacja w piśmiennictwie polskim od najdawniejszych czasów po dzień dzisiejszy*. Obecną konferencję: *Piśmiennictwo sakralne* ogłaszam za otwartą.

2) Por. Zbysław Wojtkowiak, *Nauki pomocnicze historii najnowszej. Źródłoznawstwo. Źródła narracyjne*, cz. 1: Pamiętnik, tekst literacki, Poznań 2001, s. 185 – 191.



**Co to jest
piśmiennictwo sakralne
– pojęcie piśmiennictwa
sakralnego i jego zakres**

Edward Gigilewicz

Zakres i znaczenie terminu „sakralność” w piśmiennictwie polskim

W ramach rozważań terminologicznych czy leksykograficznych na gruncie wielu dziedzin współczesnej nauki pojawia się problem definiowania poszczególnych pojęć. Rozstrzygnięcie tego rodzaju problemów jest zawsze o tyle ważne, że determinuje wszelkie systematyki zagadnień formułowane w ramach określonej dyscypliny badawczej oraz istotnie wpływa na działania translatorskie. Jest to szczególnie istotne w kwestii pojęć, które funkcjonują we wspólnej, europejskiej spuściznie piśmienniczej, a w różny sposób zaczynają funkcjonować w poszczególnych, narodowych tradycjach językowych. Właściwością języka polskiego staje się nadawanie starym pojęciom nowych znaczeń. Do takich właśnie należy przywołana w tytule mojego wystąpienia „sakralność”. Przystępując do rozważań nad tym terminem postrzeganym w kontekście – wyeksplikowanego w tytule konferencji – wyrażenia „piśmiennictwo sakralne”, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na kwestię jego znaczenia. To właśnie ze względu na „znaczenie” słowa pełnią funkcję poznawczą i komunikacyjną. Obecne słowniki zwykły przymiotnik „sakralny” definiować dwojako: w znaczeniu podstawowym jako „mający związek z kultem religijnym, służący kultowi religijnemu”, a w szerszym jako „kościelny” i „religijny”¹. Jak się wydaje, to rozszerzenie zakresu znaczeniowego pojęcia „sakralny” nastąpiło na gruncie języka polskiego dopiero w 2. połowie XX wieku. Piśmiennictwo łacińskie okresu I Rzeczypospolitej nie daje podstaw do tak szerokiego rozumienia tego terminu. W dawnej terminologii kościelnej wokół podstawowego pojęcia „sacralis” oznaczającego: świętość, świętą czynność, święty przedmiot, budowane są jedynie wyrażenia

1) Słownik Języka Polskiego, pod red. W. Doroszewskiego, t. VIII, Warszawa 1966, s. 14-15 (odnotowano następujące konteksty: obrzędy, sztuka, architektura, szaty); Mały słownik języka polskiego, wyd. 9, Warszawa 1989, s. 731.

odnoszące się bezpośrednio do służby Bożej i rzeczywistości nadprzyrodzonej, zwłaszcza sakramentów świętych². Pojęcia pochodne od *sacrum* dość długo pozostawały terminami funkcjonującymi głównie (a może jedynie) w źródłach łacińskich.

Dopiero rozwój badań religioznawczych doprowadził do przyjęcia go w polskojęzycznej literaturze specjalistycznej na oznaczenie rzeczywistości najświętszych w poszczególnych religiach. Wraz z rozwojem fenomenologii religii zaczęto nim określać fakt, moment, zjawisko, wydarzenie spotkania człowieka z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Na gruncie tych badań pojęcie „*sacrum*” pojawia się głównie w kontekście epifanii bóstwa i przeżyć mistycznych. Jako podstawowe pojęcie religioznawcze stało się komponentem najprostszej, a jednocześnie najszerzej definicji religii, sprowadzającej się do wyrażenia uznającego ją za „doświadczenie *sacrum*”. Czy też mówiąc inaczej, religia jest odpowiedzią człowieka na objawiające się *sacrum*. Z zastrzeżeniem jednak, że ta sakralność w ogóle manifestuje się człowiekowi. We współczesnym polskim piśmiennictwie religioznawczym pojęcie to możemy spotkać w kontekście omawiania wartości religijnych, kierujących człowieka do Boga jako transcendentalnego *sacrum*. Tak rozumiane jest również źródłem refleksji podejmowanej na gruncie estetyki, filozofii i teologii, czy w ogóle nauk zajmujących się różnymi aspektami szeroko rozumianej kultury.

Niezwykle cenne, o wysokim walorze poznawczym, wyrażenie „sakralność cywilizacji” do języka polskiego wprowadził prof. Feliks Koneczny (1862-1949)³. Mówi on o dwóch cywilizacjach sakralnych – bramińskiej i żydowskiej. Charakteryzując je, podkreśla, że w obu tych cywilizacjach pojęcie sakralności pozostaje w swojej istocie niezmiennie. Można nawet powiedzieć, że owa niezmiennność należy do natury sakralności. Tak rozumiana sakralność nie podlega ewolucji, przenika całe życie jednostkowe i wspólnotowe. W konsekwencji ulega ono stagnacji. W cywilizacjach sakralnych wszystkie normy etyczne i zasady współżycia społecznego wynikają z jednego źródła, którym jest tekst święty. Co jest

2) M.in.: *sacralis* – święty, *sacramentale* – rzecz święta, *sacramentalis* – mistyczny, *sacramentum* – tajemnica, objawienie, *sacrarium* – miejsce święte, *sacratio* – ofiarowanie, *sacrificialis* – ofiarny, *sacrilegium* – świętokradztwo, *sacrosanctus* – najświętszy. Por. A. Jogan, Słownik kościelny łacińsko-polski, Warszawa 1992, s. 597-598.

3) Zob. F. Koneczny, O wielości cywilizacji, Kraków 1935; Cywilizacja żydowska, London 1974.

jednak istotne, normy wyprowadzone ze ściśle określonego tekstu sakralnego mają charakter ekskluzywny, to znaczy obowiązują tylko wewnątrz samej wspólnoty.

Na istnienie związku między typem kultury a jej sakralnym wymiarem zwrócił uwagę Walter Ong. Przy czym dowartościował znaczenie słowa mówionego jako wspólnototwórczego czynnika objawiającego *sacrum*. Stąd też za zasadniczy nośnik sakralności uznał kulturę oralną. Akcentując znaczenie słowa mówionego, wyciągnął wniosek, że „pismo i druk izolują”, łamiąc jedność audytorium, co nieuchronnie prowadzi do zagubienia wymiaru sakralnego⁴. Doszedł do takiego wniosku, gdyż stoi on na stanowisku, że komunikacja oralna łączy ludzi, a pisanie i czytanie jako czynności samotnicze nie są wspólnototwórcze. W jego przekonaniu rzeczywistość sakralna może się objawiać jedynie we wspólnocie, z czym jednak niekoniecznie trzeba się zgodzić. Zwrócił też uwagę na fakt, że w wielu starożytnych religiach istniał prymat słowa mówionego, przy czym wytworzenie świętych tekstów, czyli związanie sakralności z tekstem pisanym, nie przełamało tego prymatu. Jako przykład na poparcie tej tezy przywołał zwyczaj głośnego czytania *Pisma Świętego* podczas liturgii chrześcijańskiej. Istota tak pojmowanej sakralności polega na nadaniu jej znaczenia słowa Bożego, gdyż Bóg przede wszystkim przemawia do człowieka, a nie pisze do niego⁵. Najpełniej ukazuje to tradycja starotestamentalna, gdzie wspólnota wierzących określana jest „świętym zwołaniem”⁶. Księga sakralna (w znaczeniu tekstu objawionego) jest więc wtórna wobec objawienia przekazanego w formie mówionej czy doświadczonej.

W opisie religii niepiśmiennych, czyli naturalnych czy inaczej mówiąc tradycyjnych, pojęcie „sakralność” zbliża się do koncepcji „tabu”. Wśród tego rodzaju rzeczywistości pojawia się na przykład „sakralność ziemi”, co polega na zakazie uprawiania roli. Jego złamanie jest równoznaczne z pogwałceniem praw natury⁷. Gdyby tak rozumianą sakralność odnieść również do piśmiennictwa, to niechybnie byłoby to równoznaczne z zakazem pisania, a może nawet czytaniem tego, co napisane.

4) W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 108.

5) Tamże, s. 109.

6) W języku hebrajskim odpowiednikiem łacińskiego *sacrum* jest *kadosz* – podstawowy atrybut Boga. Słowo to tłumaczone jest na język polski jako „świętość”.

7) H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998.

Następny obszar piśmiennictwa polskiego, na którym eksploatowany jest interesujący nas termin, stanowią badania nad „tekstami sakralnymi”. Kwestię funkcjonowania tego rodzaju tekstów w kręgu kultury chrześcijańskiej podjęto na konferencji zorganizowanej w 1993 roku w Łodzi⁸. W przyjętej wówczas definicji zauważono, że „termin sakralny (święty) oznacza całą sferę obejmującą bóstwo oraz wszystko to (ludzi, rzeczy, miejsca), co do niego przynależy, jest mu ofiarowane, i na skutek tego związania ma odmienny od całej »reszty« status ontyczny”⁹. Tak ujęta definicja sięga etymologii omawianego terminu, gdyż łacińskie *sacer* pierwotnie znaczyło „wyłączony”, a dopiero następnie nabrało znaczenia „święty”, w sensie „poświęcony Bogu”, a więc oddzielony od tego, co nie jest święte.

Wyrażenie „tekst sakralny” należy również do komponentów definicji „ksiąg świętych”, a z drugiej strony występuje jako ich nazwa oboczna. Tym samym można określić je jako „pisma o charakterze religijnym lub religijno-filozoficznym, oparte na objawieniu, posiadające szczególną wartość jako słowo pisane i stanowiące w określonych religiach lub wspólnotach religijnych zbiory prawd wiary, modlitw oraz norm moralnych i organizacyjnych”¹⁰. Na gruncie bardziej szczegółowych analiz religioznawczych, za „tekst sakralny” uznaje się zwłaszcza teksty kultyczne¹¹. Trzeba tu zauważyć, że zabytkiem piśmiennictwa bezpośrednio kojarzącym się, w sferze werbalnej, z piśmiennictwem sakralnym jest *liber sakramentorum*, czyli sakramentarz. Dlatego można uważać, że określenie „piśmiennictwo sakralne” oznacza przede wszystkim dzieła zawierające normy dotyczące sprawowania samego kultu. W konsekwencji na gruncie ojczywej nauki pojawiło się też rozumienie tekstu sakralnego jako tekstu inspirowanego liturgią¹².

8) Tekst sakralny w kręgu kultury chrześcijańskiej. Historia, język, poetyka, Łódzkie Studia Teologiczne 3(1994) s. 5-270 (publikacja w internecie – <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelnia/studia/studia.html#H5>).

9) J. Bartyzel, Świętość w teatrze i w dramacie poetyckim, Łódzkie Studia Teologiczne 3(1994), edycja internetowa – j.w., s. 2.

10) R. Dziura, Księgi Święte, w: Encyklopedia katolicka, t. X, Lublin 2004, kol. 111.

11) M.in.: J. Wierusz-Kowalski, Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego, Studia Religioznawcze 4(1973) s. 5-158; A. Wójtowicz, Tekst sakralny. Pytania i hipotezy socjologiczne, Przegląd Religioznawczy (1996) nr 4, s. 117-125; Manichejskie teksty sakralne, Sandomierz 2005.

12) Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią, pod red. Grażyny Habrajskiej, Łódź 1997.

Każdy tekst jest wyrażony językiem, a w konsekwencji tego pojawia się kolejny obszar badań sięgających po pojęcie sakralny, jest to oczywiście wyrażenie „język sakralny”. Najogólniej można go określić jako język służący do spisywania tekstów świętych, operujący specyficznym słownictwem. W tej grupie mieści się na przykład język hebrajski i grecki jako podstawowe języki *Pisma Świętego*, ale także łacina, ze względu na tekst Hieronimowej *Wulgaty*. Z bardziej egzotycznych języków sakralnych można natomiast przywołać język gurbani, w którym zostały spisane święte księgi kanoniczne sikhizmu, zwł. *Adi Granth*. Znaki tego języka, uformowanego w XVI wieku, a więc jednego z młodszych języków sakralnych, występują w zapisie współczesnego języka pendżabskiego¹³. Znaczenie języka sakralnego dobrze oddaje jego koncepcja funkcjonująca na gruncie islamu, gdzie uznaje się, że walor natchnienia przysługuje jedynie tekstowi *Koranu* w języku arabskim. Tym samym każde tłumaczenie jest uznawane jedynie za jego interpretację, a w konsekwencji odmawia mu się nawet nazwy *Koran*, a nawet określenie „przekład” uznaje się za coś niestosownego.

Obserwując współczesne piśmiennictwo polskie, można zauważyć, że w ostatnich latach następuje proces gwałtownego rozszerzania się zakresu pojęcia „sakralność”. Staje się elementem wielu nowych wyrażen, przez co przeobrażeniu ulega także samo jego znaczenie. Do bardziej oryginalnych wyrażen tego typu należy określenie „przestrzeń sakralna”. Jeszcze bardziej interesujące od samego sformułowania jest to, co mieści się w jego zakresie. Według Waldemara Rozyńkowskiego, który zbadał „przestrzeń sakralną” miasta Torunia, tworzą ją: pieczęć i herb miejski, obiekty sakralne i sanktuaria, dzwony, nazwy miejsc i ulic, a także wyposażenie kościołów¹⁴. Można też mówić o przestrzeni sakralnej jako o miejscu sprawowania liturgii czy w ogóle obrzędów świętych, jak to się czyni na gruncie liturgiki i poddawać je analizie w różnych aspektach, a wówczas można wytworzyć wyrażenie „wnętrze sakralne”¹⁵.

Zwrot ten prowadzi do kolejnego obszaru funkcjonowania omawianego terminu, czyli do „architektury sakralnej”. Wyrażenie to szczególną po-

13) Z. Igielski, *Gurbani. Sakralny język sikhizmu*, Warszawa 2004, s. 25.

14) W. Rozyńkowski, *Kilka uwag o symbolicznej przestrzeni Torunia*, w: *Nadprzyrodzone*, pod red. E. Przybył, Kraków 2003, s. 226-237.

15) R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej. Przewodnik po współczesnej architekturze wnętr sakralnych według soborowych dokumentów Kościoła i aktualnego prawa kościelnego*, Poznań 2005.

pularność zdobyło w okresie PRL. Nagminnie występuje w słownictwie dokumentów tworzonych przez Wojewódzkie Wydziały d.s. Wyznań. Dopiero wtórnie pojawiło się w opracowaniach naukowych¹⁶, a jeszcze później weszło do słownictwa używanego w wydawnictwach katolickich. Do tej ostatniej sfery dopiero w ostatnich kilku dziesięcioleciach¹⁷. Dość długo nie chciano go zaakceptować na gruncie nauk kościelnych, zwłaszcza w Historii Kościoła, gdzie paradoksalnie uznawano go za przejaw „desakralizacji” terminologicznej, właśnie ze względu na wspomniany kontekst funkcjonowania. W końcu jednak pojawiło się nawet w tytule jednej z homilii Ojca Świętego Jana Pawła II¹⁸. Terminologia tego rodzaju nie jest oczywiście odnośzona jedynie do zabytków sztuki chrześcijańskiej, a obecnie obejmuje wszelkiego rodzaju obiekty architektoniczne przeznaczone do kultu religijnego¹⁹.

Można odnieść wrażenie, że w polskiej współczesnej terminologii, stosowanej w badaniach z kręgu historii sztuki, wszystko, co znajduje się w przestrzeni sakralnej, a zwłaszcza we wnętrzach obiektów zaliczanych do sakralnej architektury, musi być także sakralne²⁰. Na wyższym poziomie uszczegółowienia zagadnień z tego zakresu pojawiają się wyrażenia w rodzaju: „złotnictwo sakralne” – obejmuje naczynia przeznaczone do sprawowania kultu²¹; „malarstwo sakralne” – głównie obrazy kultu religijnego, ale również wszelkie obiekty malarskiego wystroju kościołów²². Jednak

16) M.in. B. Bieniewska-Lenard, *Problematyka badań gotyckiej architektury sakralnej Mazowsza*, Biuletyn Historii Sztuki 25(1963) z. 2, s. 119-129; Ch. Zieliński, *Sztuka sakralna*, Poznań 1960; J. Jarzewicz, *Gotycka architektura Nowej Marchii. Budownictwo sakralne w okresie Askańczyków i Wittelsbachów*, Poznań 2000; Litwa i Polska. Dziedzictwo sztuki sakralnej, Warszawa 2004.

17) S. Bogdanowicz, *Dzieła sztuki sakralnej bazyliki Mariackiej w Gdańsku*, Gdańsk 1990; A. Wach, *Pejzaż sakralny Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź, 2002.

18) *Kościół to nie tylko budynek sakralny. Homilia Ojca Świętego na Mszy świętej konsekracyjnej, Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej 7 czerwca 1997*, Warszawa 1997.

19) T. Kelm, *Architektura sakralna Sahary*, Warszawa 2000.

20) *Zabytki sakralne wobec szczególnych zagrożeń. Materiały z konferencji państwowych służb konserwatorskich i konserwatorów diecezjalnych, Warszawa, 11 października 2000 roku*, pod red. M. Guzowskiej, Warszawa 2000; W. Świerżawski, *Przestrzeń sakralna i misterium liturgii*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 35(1982) s. 269-276.

21) A. Bender, *Krakowskie złotnictwo sakralne i świeckie w XVII wieku*, Zeszyty Społeczne KIK 14(2006) s. 135-141; J. Piskorska, *Złotnictwo sakralne na Warmii w okresie baroku*, Olsztyn 2007.

22) *Sztuka sakralna w Polsce. Malarstwo*, Warszawa 1958; W. Bałus, *Malarstwo sakralne*, Wrocław 2001; T. Kukiz, *Wołyńskie Madonny i inne obrazy sakralne w diecezji łuckiej*, Biały Dunajec 1998; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski. Suplement*, Warszawa 2002.

już wyrażenie „obrazek sakralny”, w odniesieniu do pamiętki wydarzenia religijnego (a może nawet kolędy duszpasterskiej) w formie niewielkiego kawałka papieru, w zderzeniu z podstawowym kontekstem funkcjonowania omawianego terminu wydaje się być jeżeli nie nadużyciem, to przynajmniej pewną niestosownością²³. Natomiast należące do tej grupy „hafciarstwo sakralne” obejmuje zasadniczo obszar szat liturgicznych²⁴. Dawniej funkcjonowało wyrażenie „szatnictwo liturgiczne”²⁵.

Przestrzeń sakralna dla pełnego obrazu sakralności musi być wypełniona „muzyką sakralną”. Wyrażenie to ma bardzo bogate tradycje. W podstawowym znaczeniu dotyczy muzyki przeznaczonej do stosowania podczas liturgii czy świętych obrzędów. Czasami mówi się nie tyle o samej muzyce sakralnej, co o jej sakralnych źródłach, a zatem odnoszących się zwłaszcza do tekstów liturgicznych²⁶. W tym zakresie polska terminologia współczesna współbrzmi ze słownictwem angielskim²⁷, ale zdaje się odchodzić od rodzimych tradycji terminologicznych, w których funkcjonowało wyrażenia „muzyka liturgiczna” oraz „śpiew liturgiczny”²⁸. W tej grupie skojarzeń mieści się też „czas sakralny”²⁹.

W ścisłym związku z tym obszarem występowania interesującego nas terminu pojawia się sfera „dramatu sakralnego” czy, ujmując to szerzej, „teatru sakralnego”³⁰. Pozostając w kręgu sztuk pięknych, trzeba odnotować jeszcze jedną kategorię terminologiczną – „topos sakralny”, który może być dostrzegany w różnych wymiarach działalności twórczej³¹.

Z tej wielości obszarów, w których funkcjonuje pojęcie „sakralność”, wyłania się wreszcie obraz „sakralności życia ludzkiego” jako „sakralności natu-

23) Np. M. Parzuchowska, *Obrazek sakralny pamiętką szczególną*, Warszawa 2006.

24) A. Sieradzka, *Hafciarstwo sakralne XIII-XVI w. Spotkania z Zabytkami* (1999) nr 8, s. 40.

25) L. Żarnowiecki, *Ozdoba Domu Bożego. Dzieło ilustrowane, poświęcone szatnictwu liturgicznemu i kunsztom, w służbie Kościoła zostającym*, t. I-V, Warszawa 1904-1913.

26) J. Szczyrba, *Cykliczne formy muzyki chóralnej i ich sakralne źródła*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 10(2001) s. 317-332.

27) H.M. Górecki, *Two sacred songs*, London 1993.

28) A.J. Nowowiejski, *Śpiew liturgiczny. Muzyka i chóry Kościoła katolickiego*, Warszawa 1888.

29) S. Nagy, *Sakralny charakter niedzieli*, *Communio* 2(1982) nr 3/9, s. 12-27.

30) *Dramat i teatr sakralny. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Dramatu i Teatru oraz Zakład Badań nad Literaturą Religijną, Lublin 2-5 maja 1983*, pod red. I. Sławińskiej, Lublin 1988.

31) K. Cichocka, *Toposy sakralne chrześcijańskiej Jerozolimy*, *Saeculum Christianum* 11(2004) nr 1, s. 5-19.

ralnej". Tego rodzaju koncepcja została przedstawiona w *Karcie Pracowników Służby Zdrowia*, wydanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, w której zawarto stwierdzenie: „Ponieważ życie należy do Boga, a nie do człowieka, posiada przez to charakter sakralny, który budzi postawę głębokiego szacunku: »bezpośrednią konsekwencją Boskiego pochodzenia życia jest nierozporządzalność nim, jego nietykalność, to znaczy jego sakralność«. Życiem nie można rozporządzać i jest ono nietykalne, ponieważ jest święte; jest to sakralność naturalna, którą może uznać każdy prawy rozum, także abstrahując od wiary religijnej”³².

Także na polu badań literackich narosła wcale niebagatelna literatura przedmiotu poświęcona zagadnieniu *sacrum*. W toku rozwoju badań literaturoznawczych zaczęto z czasem wyodrębniać i charakteryzować problematykę religijną, co ujmowano pod różnie rozumianym wyrażeniem: „motyw sakralny”. W ramach badań nad literaturą piękną wiele owych motywów sakralnych można dostrzec w twórczości Henryka Sienkiewicza. Warto też zauważyć, że właśnie wpływ dzieł tego pisarza, według ankiety przeprowadzonej w latach 1951-1952 na łamach czasopisma „Znak”, uznano za najistotniejszy z całej polskiej literatury pięknej na kształtowanie światopoglądu religijnego.

Zagadnienie obecności problematyki sakralnej w twórczości tego pisarza zostało podjęte na konferencji naukowej pt. *Motywy sakralne w twórczości Henryka Sienkiewicza*, zorganizowanej w ramach VIII Ogólnopolskich spotkań Sienkiewiczowskich (14-15 X w 1992 r.). Z referatów tam zaprezentowanych szczególnie istotny dla analiz na gruncie piśmiennictwa sakralnego wydaje się artykuł Lecha Ludorowskiego, *Fuit homo missus a Deo...*³³. Ten badacz literatury wskazał na opisy hetmana Jana Sobieskiego zawierające terminologię właściwą językowi sakralnemu. Na przykład ukazujące go jako „kapłana świętej sprawy” i „natchnionego proroka”, „żołnierza bożego”, a co ważniejsze, on sam jawi się „jako swoisty znak sakralności”³⁴. Zwrócić należy także uwagę na, podkreślane przez Sienkiewicza, skojarzenie imienia Jan z Janem Chrzcicielem – wysłanni-

32) Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, nr 43.

33) L. Ludorowski, *Fuit homo missus a Deo...*, w: *Motywy sakralne w twórczości Henryka Sienkiewicza. VIII Ogólnopolskie Spotkania Sienkiewiczowskie 14-15 X 1992 r.*, Zamość 1992, s. 11-29.

34) Tamże, s 17-18.

kiem Boga. Z postacią wielkiego hetmana związana jest też w utworach Sienkiewicza symbolika „światła sferycznego, objawiającego jakby potęgę boskiej istoty, światła sakralnego, światła zorzy, światła zwycięstwa”³⁵.

W ramach tej samej sesji nieco inaczej motywikę sakralną ujęła Anna Chomiuk, która w artykule „*Pan Kmicic na Jasnej Górze*” skoncentrowała się na kwestii przeżycia religijnego³⁶. Zwróciła ona m.in. uwagę na następujący opis: „Z Kmicica dusza nieomal wyszła; czuł tylko, że ma przed sobą niezmierność, której nie pojmie i nie ogarnie, a wobec której wszystko niknie”³⁷. Jest to przecież opis bezpośredniego doświadczenia *sacrum*, czyli element piśmiennictwa sakralnego w najbardziej ścisłym rozumieniu. Jeszcze inaczej do kwestii „sakralności” odniósł się profesor Marceli Kosman, który w wystąpieniu *Postać duchownego w Krzyżakach Henryka Sienkiewicza* przedstawił po prostu opisy osób duchownych: biskupów, księży i zakonników³⁸. Natomiast Teresa Świętosławska skoncentrowała się na ukazaniu w powieści *Quo vadis* procesie wzajemnego oddziaływania na siebie religii rzymskiej i chrześcijańskiej oraz ukazaniu przeżyć religijnych, jakich dostępują jej bohaterowie³⁹.

Mimo tej różnorodności w kwestiach rozumienia interesującego nas terminu nie wyczerpano oczywiście całego bogactwa motywów sakralnych kryjącego się w obszarach literatury pięknej. Trzeba jeszcze dokonać spostrzeżenia, że przy analizie utworów literackich można dostrzegać wątki toczące się w czasie sakralnym i w czasie rzeczywistym. Klasycznym tego przykładem jest *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa, ale tego rodzaju badania można także prowadzić nad innymi utworami z zakresu literatury pięknej, co wykazały zwłaszcza prace Doroty Szagun poświęcone twórczości Cypriana Norwida⁴⁰ i Kornela Ujejskiego⁴¹. Termin „sa-

35) Tamże, s. 22.

36) A. Chomiuk, „*Pan Kmicic na Jasnej Górze*”. Motyw przeżycia religijnego w „*Potopie*” Henryka Sienkiewicza, w: *Motywy sakralne...*, s. 31-42.

37) Tamże, s. 39.

38) M. Kosman, *Postać duchownego w Krzyżakach Henryka Sienkiewicza*, w: *Motywy sakralne...*, s. 43-64.

39) T. Świętosławska, *Quo vadis Domine. O religii i religijności w chrześcijańskim eposie Henryka Sienkiewicza*, w: *Motywy sakralne...*, s. 65-84.

40) D. Szagun, *Sakralność upotocznioma – powszedniość w służbie sakralności. Potoczność leksyki religijnej w poezji Cypriana Norwida*, w: *Przejawy potoczności w tekstach artystycznych*, *Studia o Języku i Stylu Artystycznym* t. 3, Zielona Góra 2001, s. 125-132.

41) D. Szagun, *Czas historyczny a czas sakralny w „Melodiach biblijnych” Kornela Ujejskiego*, w: *Czas – język – kultura*, pod red. Anny Dąbrowskiej i Alicji Nowakowskiej, *Język a Kultura*, t. 19, Wrocław 2006, s. 235-240.

kralność” zdaje się też być dość intensywnie eksploatowany w obszarze analiz poświęconych poezji współczesnej⁴².

Konsekwencją tej wszechobecności *sacrum*, przynajmniej na poziomie werbalnym, jest dostrzeganie jego znaczenia jako „odmienności” w stosunku do tego, co zwykle, codzienne. W efekcie odwołania do niej tworzą dualistyczny, dobrze rozpoznany układ *sacrum* – *profanum*. Dzieje się to głównie na gruncie nauk socjologicznych, gdzie wszystko co związane z mistyką czy sakralnością, jest uznawane za reakcję na ekspansję kultury masowej. Z drugiej jednak strony mówi się też o dyfuzji sakralności i kultury masowej we współczesnym świecie, czego przejawem może być cała ideologia *New Age*, ezoteryka, zainteresowanie w kulturze zachodu religiami Dalekiego Wschodu i Indii. Także wiele współczesnych widowisk zdaje się czerpać inspiracje z misterii religijnych, a centra handlowe, w odczuciu socjologów, w licznych funkcjach społecznych zdają się zastępować sanktuaria. W tym kontekście warto dostrzec termin „Sacroexpo” – to oficjalne określenie organizowanej w naszym kraju cyklicznej Wystawy Budownictwa i Wyposażenia Kościołów, Sztuki Sakralnej i Dewocjonaliów. W tym roku odbyła się po raz ósmy.

Wśród nowości pojęciowych, jakie przynoszą czasy współczesne, trzeba też odnotować termin „hipersakralność”, który można uznać za dowód na to, że kiedy wszystko jest sakralne, to już nic nie wydaje się być wystarczająco sakralne. Wystąpił on w artykule Włodzimierza Marciniaka *Wolność przeciwko prawu*. Został użyty w kontekście omawiania rosyjskiej myśli politycznej: „Sakralność, a nawet hipersakralność, była ważną cechą tradycji storuskiej. Zgodnie z tą tradycją wszystko powinno być uświęcone, a tym samym wyrwane spod władzy zła i przywrócone do swej pierwotnej i czystej postaci”⁴³.

W pewnym stopniu za miarodajne w badaniach nad polskim współczesnym językiem religijnym, a do jego komponentów bez wątpienia można zaliczyć także interesujący nas termin, można uznać terminologię stosowaną w *Encyklopedii Katolickiej*, wydawanej od niemal 40 lat przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W wydawnictwie tym

42) S. Cieślak, *Hierofanie sacrum w poezji współczesnej*, *Życie i Myśl* 28(1978) nr 5, s. 62-78; S. Sawicki, *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981.

43) W. Marciniak, *Wolność przeciwko prawu. Władza i wolność w rosyjskiej myśli politycznej*, *Civitas* (2001) nr 5, s. 275.

termin „sakralny” pojawia się głównie w kontekście zabytków architektury, a co najważniejsze, nie tyle w tekstach samych haseł, ile w dołączonych do nich bibliografiach. W wymiarze statystycznym przedstawia się to następująco: W tomie IX (wydany w 2002 r.) „sakralność” w różnych odmianach pojawia się zaledwie 43 razy, w tomie X (wydany w 2004 r.) – 50 razy, a w tomie XI (wydany w 2006 r.) – 32 razy. Na liczbę ok. 1700 jednostek hasłowych w jednym tomie, zwłaszcza przy uwzględnieniu charakteru tego wydawnictwa, wykazane wartości liczbowe trzeba uznać za znikome. Należy tu także zauważyć, że dość oszczędnie stosowany jest również termin „sacrum”. Wynika to ze związania w tej tradycji piśmienniczej pojęcia „sakralność” jedynie z obszarem spraw najświętszych (Boga, bóstwa, doznania mistycznego).

Zbadanie relacji i zakresów znaczeniowych pojęć „sacrum” i „sakralność” zdaje się mieć fundamentalne znaczenie dla wymiany poglądów między badaczami uprawiającymi określoną dyscyplinę naukową czy podejmujących zagadnienia w ramach jednej problematyki badawczej.

Przechodząc do kwestii wyrażenia „piśmiennictwo sakralne”, zaryzykowałbym twierdzenie o jego dość szczególnym statusie na gruncie naukowym, zdeterminowanym faktem funkcjonowania w kontekście ściśle związanego z nim terminu „piśmiennosc praktyczna” lub „piśmiennictwo pragmatyczne”⁴⁴. W swojej genezie oba terminy zostały ukonstytuowane na gruncie badań nad piśmiennictwem uprawianym w kręgach klasztornych. Oddają one dwa podstawowe zakresy działalności skryptoriów zakonnych w średniowieczu. Wyjaśniając ich wzajemne relacje, należy zauważyć, że piśmiennosc uprawiana w perspektywie eschatologicznej, ukazująca religijny sens istnienia człowieka była w wymiarze chronologicznym znacząco uprzednia wobec piśmiennosci pragmatycznej, przeznaczonej do regulowania spraw życia doczesnego. Można powiedzieć, że funkcjonowała niemal od początku istnienia chrześcijaństwa. Na ogół podkreśla się, że jej pierwszym przedmiotem był tekst *Biblii* – tekst objawiony, a następnie jego egzegeza, wreszcie liturgia chrześcijańska⁴⁵. Natomiast aspekty, cele oraz treści pragmatyczne

44) Szerzej na ten temat zob.: E. Gigilewicz, *Pojęcie „piśmiennictwo pragmatyczne”. Rozważania leksykograficzne*, w: *Piśmiennictwo pragmatyczne w Polsce do końca XVIII wieku na tle porównawczym*, pod red. J. Gancewskiego i A. Wałkowskiego, Olsztyn 2006, s. 25-31.

45) E. Potkowski, *Pragmatyczna piśmiennosc w średniowiecznym Tyńcu*, w: *Benedyktyni tyńscy w średniowieczu. Materiały z sesji naukowej Wawel – Tyńiec 13-15 X 1994*, pod red. K. Zurowskiej, Kraków 1995, s. 72-73.

piśmienności pojawiły się znacznie później. Można powiedzieć, że dopiero w pełnym średniowieczu (XII-XIII w.), gdy w środowiskach kościelnych, zwłaszcza klasztornych, zrodziła się potrzeba utrwalenia na piśmie zasad postępowania, porad praktycznych i wskazówek do zastosowania w życiu codziennym. Do tego momentu ta sfera działalności człowieka obywatela się bez regulacji zachowanych w formie pisemnej⁴⁶.

Do spopularyzowania w historiografii piśmienniczej dychotomii „piśmienność pragmatyczna” – „piśmienność sakralna” walenie przyczynił się prof. Andrzej Wałkowski, który rozróżnienie to wprowadził w swoich badaniach nad piśmiennictwem skryptoriów cysterskich⁴⁷. Według jego analiz, poczynionych na przykładzie skryptoriów cysterskich (lubiąskiego i henrykowskiego), „piśmiennictwo sakralne” – rozumiane w sensie szerokim, a więc jako „religijne” – obejmuje: kazania (głównie homilie), księgi liturgiczne (graduály, antyfonarze, lekcjonarze, psalterze, mszały, rytuały, martyrologia), teksty biblijne, egzegezy tekstu biblijnego, apokryfy, dzieła z zakresu moralistyki, traktaty filozoficzno-religijne i medytacyjne, nekrologi (czy szerzej wszelką twórczość obituarną), modlitwy, hagiografie, a wreszcie religijną literaturę piękną.

Rodzi się jednak problem czy ukazana delimitacja obejmująca wytwórczość piśmienniczą tworzoną w kręgach klasztornych może być odnoszona także do ogółu piśmiennictwa okresu staropolskiego. Można też postawić pytanie o to czy oba wyrażenia dookreślające spuściznę piśmienniczą jako „pragmatyczną” i „sakralną” mają być faktycznie stosowane do ukazania dwóch zakresów działalności pisarskiej⁴⁸, czy też mają jedynie służyć do wstępnej, bardzo ogólnej, charakterystyki treści wytworów piśmienniczych.

Bez względu na kierunek rozwiązania tego dylematu, pozostaje problem: czy rozwiązania właściwe dla kręgu zakonnego, jednak dość specyficznego, można w ogóle zastosować do opisu bądź systematyki całego

46) Tamże, s. 78-79.

47) A. Wałkowski, *Piśmiennictwo sakralne skryptoriów klasztorów cysterskich w Lubiążu i Henrykowie do końca XIII wieku*, w: *Cystersi w społeczeństwie Europy środkowej*, Poznań 2000, s. 378-390; tenże, *Piśmiennictwo pragmatyczne skryptoriów cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia” 152(2001) s. 87-91.

48) Może to prowadzić do sformułowania systematyki, według której określony zabytek piśmienniczy powinien zostać zaliczony do jednego z tych działów.

piśmiennictwa powstałego w okresie staropolskim. W moim przekonaniu – nie, gdyż świat zakonny to świat wysublimowany, świat *de facto* w całości przeniknięty sakralnością, tak szczelnie odgradzony od *profanum*, że nawet to, co w nim było (i jest) pragmatyczne, jest podporządkowane paradygmatawi sakralności, ma zasadniczo służyć jej ochronie.

Jednak w pełni uzasadnione jest mówienie o treściach, elementach, motywach zarówno praktycznych (pragmatycznych), jak i sakralnych występujących w różnego rodzaju przejawach piśmienności. Tak rozumiana sakralność w treściach wyrażonych na piśmie koegzystuje z pragmatycznością, stanowiąc dwie różne, być może nie jedyne, warstwy tworzywa literackiego.

Jeżeli piśmienność sakralną będziemy rozumieć jako obecność problematyki „sakralnej” w wytworach piśmiennictwa, a „piśmienność praktyczną”, analogicznie, jako występowanie w zabytkach literatury wskazówek przydatnych do zastosowania w praktyce życia codziennego, to wówczas będziemy mówić raczej o celach piśmiennictwa niż o jego systematyce. Szukając najlepszego sposobu pisania na te tematy, można przywołać jedną z prac prof. Edwarda Potkowskiego, w której tytule pojawiło się sformułowanie: „książka w kręgu *sacrum*”⁴⁹. Zdaje się on najlepiej ujmować kwestię owego modelu piśmienności sakralnej. Zakłada też specyficzne spojrzenie na cały kontekst funkcjonowania tego piśmiennictwa, uwzględniający chociażby fakt, że bogato iluminowane ewangelizacje „ludziom średniowiecza – o czym pisze Gerald z Walii – wydawały się [...] dziełem powstałym w niebie, a nie w prostych, prymitywnych celach klasztornych wczesnego średniowiecza”⁵⁰.

Interesujący sposób analizowania piśmiennictwa tworzonego w kręgach zakonnych przedstawiła prof. Anna Pobóg-Lenartowicz, omawiając elementy pragmatyczne w twórczości zakonnej⁵¹. Na bazie tego samego materiału źródłowego można także przeprowadzić analogiczne badania ukierunkowane na poszukiwanie elementów sakralnych.

Podział wyraźnie recypujący schemat *sacrum* – *profanum* może okazać się niewystarczający, gdybyśmy faktycznie chcieli użyć go do systematyki

49) E. Potkowski, *Książka w kręgu *sacrum* – przykład Irlandii we wczesnym średniowieczu*, *Przegląd Humanistyczny* 40(1996) nr 1, s. 53-68.

50) Tamże, s. 68.

51) A. Pobóg-Lenartowicz, *Elementy piśmiennictwa pragmatycznego w twórczości śląskich kanoników regularnych w średniowieczu*, w: *Piśmiennictwo pragmatyczne...*, s. 32-42.

piśmiennictwa, gdyż można przywołać wiele zabytków piśmiennictwa wymykających się nie tylko spod przedstawionej dychotomicznej klasyfikacji, a w ogóle spod wszelkiej klasyfikacji. Za przykład niech posłuży *Dialogus de Nativitate Domini*. Dzieło rękopiśmienne z XVII wieku, zachowane w Bibliotece Ossolińskich we Wrocławiu. Zgodnie z charakterem ówczesnej sztuki misteryjnej wykazuje ono znaczną swobodę w zakresie łączenia treści z obu światów: *sacrum* i *profanum*, czy mówiąc inaczej – treści religijnych i niereligijnych (świeckich, a nawet żartobliwych). Do wyrażenia tych treści autor użył dwóch odmian języka – pochodzących z języka kultycznego oraz codziennego. Szczegółową, bardzo kompetentną, filologiczną analizę tego utworu przeprowadziła Joanna Kamper-Warejko⁵². Mówiąc o materiale językowym, wyodrębniła ona słownictwo sakralne oraz potoczne. W ramach języka sakralnego w tym utworze pojawiło się słownictwo z *Ewangelii* w formie licznych cytatów, terminologia teologiczna, np. „nieskończony Boski majestat”, „Mesjasz zrodzony”⁵³, jak i znane z pieśni religijnych. Ponadto „wypowiadane przez pasterzy porzekadła i wykrzyknienia”, w rodzaju: „Pomagabóg”, „Dalibóg”, „Przebóg”⁵⁴.

Ten ostatni dział można potraktować jako motyw do rozszerzenia obszarów funkcjonowania „piśmiennictwa sakralnego” na wszelkiego rodzaju motta występujące np. w emblematyce, a zwłaszcza o dewizy heraldyczne obecne w herbach biskupich, zwłaszcza w herbach przyjętych, gdzie stają się one nośnikami ważnych treści religijnych i to bezpośrednio odnoszących się do rzeczywistości sakralnej⁵⁵. Wiele tego rodzaju sformułowań kryje się także w średniowiecznych dokumentach, zwłaszcza w ich inwokacjach, intytulacjach i arengach⁵⁶.

Jeszcze „drobniejszym” przejawem „piśmienności sakralnej” jest znak pisarski rozumiany jako symbol. W klasycznej filozofii języka zwykło się mówić o tzw. diadycznym rozumieniu znaku – jako elementu znaczącego

52) J. Kamper-Warejko, *Słownictwo sakralne i potoczne w misterium „Dialogus de Nativitate Domini”*, Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska 48(1997) s. 141-154.

53) Tamże, s. 143-144.

54) Tamże, s. 146.

55) E. Gigilewicz, *Dewizy herbowe w heraldyce współczesnego episkopatu polskiego*, w: *Polska heraldyka kościelna – tradycja i współczesność. Konferencja naukowa 11 grudnia 2006 roku. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Kraków 2007*, s. 23-36.

56) M. Stawski, *Pragmatyczna działalność skryptorium klasztorne w Czerwińsku w średniowieczu*, w: *Piśmiennictwo pragmatyczne...*, s. 176-177.

i znaczeniowego⁵⁷. Dla potrzeb badań prowadzonych na gruncie piśmiennictwa istotne wydaje się tylko to, co w nośniku znaczenia (znaku, napisie, słowie) jest rozpoznawalne w sferze intelektualnej. To rozróżnienie można też sprowadzić na grunt filozofii klasycznej (arystotelesowskiej), gdzie pytanie o naturę znaczenia prowadzi zawsze do postawienia kwestii natury pojęcia i jego genezy. Pojęcie jawi się tutaj jako naturalny znak realnie istniejącej rzeczy, a słowa ujmowane są jako konwencjonalne znaki pojęć.

Istnieją jednak znaki piśmiennicze, które zdają się przede wszystkim poruszać sferę wolitywną człowieka, emocjonalną, czy szerzej pozazmysłową, prowadząc go do wartości metafizycznych, do tego, co nadprzyrodzone. Zatem są to znaki, które wprowadzają człowieka w sferę *sacrum*. Są znakami, a właściwie symbolami sakralnymi (ponieważ symbol tym się różni od znaku, że odsyła do innej rzeczywistości niż sam przedstawia), uobecniają *sacrum* i prowadzą do niego.

Wśród symboli sakralnych można rozróżnić przedstawienia figuratywne⁵⁸ i monogramowe. Szczególną uwagę należy poświęcić temu drugiemu rodzajowi, gdyż bezpośrednio wiąże się on z zagadnieniem piśmiennictwa. Znak może być rozważany zarówno na poziomie kodowym, co dotyczy jego wartości semantycznej oraz na poziomie tekstowym, odnoszącym się do „sposobu funkcjonowania tekstu sakralnego”⁵⁹. Na poziomie kodowym już sama budowa znaku literowego może mieć znaczenie ezoteryczne. Tak jest w przypadku liter alfabetu arabskiego, gdzie nawet najmniejszy grafem może ulec nacechowaniu semantycznemu i stać się elementem określonej doktryny metafizycznej⁶⁰. Niezmierzone bogactwo takich idei kryją na przykład arabskie tугry. Na poziomie tekstowym najlepszym przykładem jest znaczenie hebrajskiego tetragramu YHWH.

W kulturze chrześcijańskiej tego rodzaju pismo sakralne reprezentują liczne monogramy Chrystusa, m.in. Chrystogram, Stautogram, Trygram. Czy sam znak jest zabytkiem piśmiennictwa sakralnego, czy powinien być przedmiotem zainteresowania innych dyscyplin historycznych, pozosta-

57) J. Buczkowska, *Znaczenie a system znaków*, *Studia Philosophiae Christianae* UKSW 37(2001) nr 1, s. 69, przypis 1.

58) L. Kostuch, *Sakralny charakter węża jako symbolu walki w kulturze antycznego świata*, *Rocznik Teologiczny*, 48(2006) z. 1-2, s. 165-178.

59) T. Sikora, *Uwagi o specyfice języka sakralnego w kontekście tradycji mistyczno-ezoterycznych*, *Przegląd Religioznawczy* 181(1996) nr 3, s. 63.

60) Tamże, s. 65.

je kwestią otwartą. Jednak piśmiennictwo poświęcone znaczeniu tego znaku bez wątpienia mieści się w zakresie „piśmiennictwa sakralnego”, nawet w jego najwęższym rozumieniu. Bo przecież piśmiennictwo podejmujące to zagadnienie rozwijało się w średniowieczu, w kręgach zakonnych i było związane z kultem imienia Jezus. Autorem najbardziej znanego zabytku piśmiennictwa z tego zakresu jest św. Anzelm z Cantenbury (zm. 1106), autor popularnej *Modlitwy do imienia Jezus*. Trzeba tu także wymienić dzieło św. Bernarda ze Sieny, największego propagatora Trygramu Chrystusa w formie IHS. Nie tylko głosił on stosowne kazania na ten temat, ale rozdawał obrazki z wyobrażeniem tego Trygramu – czy był to zbytek piśmiennictwa sakralnego, czy nie był? Jego działalność doprowadziła do poważnych kontrowersji teologicznych. Spór o ortodoksję kultu imienia Jezus został zakończony w Rzymie, przed obliczem pap. Marcina V. Ustalono wówczas, by uniknąć zarzutów o bałwochwalstwo czy uprawianie praktyk magicznych, że należy dodać do niego znak krzyża.

Na gruncie polskim spór teologiczny wokół tego znaku, a w właściwie w kwestii kultu Imienia Bożego, stoczyli we Wrocławiu w 1427 roku franciszkanin Mikołaj Turgau (gwardian klasztoru) i dominikanin Piotr Wichman, zastępca inkwizytora. Dominikański przeciwnik trygramu opublikował dzieło *Determinatio*, a franciszkański zwolennik tego symbol traktat: *Responsio I. Conclusiones de nomine Jesu*. W drugiej fazie sporu powstały dzieła Piotra Wichmana – *Replicatio Tractatus de Nomine Jesu* oraz Mikołaja Turgau – *Responsio*⁶¹. W moim odczuciu są to – w najwłaściwszym rozumieniu – zabytki „piśmiennictwa sakralnego”.

W konsekwencji pewnego rodzaju dewaluacji pojęcia „sakralność”, na gruncie współczesnego polskiego piśmiennictwa naukowego podejmowane są próby zastępowania go rodzimymi odpowiednikami. Do najbardziej interesujących wyrażen tego typu należy bez wątpienia słowo „nadprzyrodzone”. Zabieg objęcia nim zagadnień związanych z różnie rozumianą „sakralnością” został zrealizowany w tytule pracy zawierającej materiały z interdyscyplinarnej konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa UJ⁶².

Ze względu na niezwykle szeroki zakres funkcjonowania terminu „sa-

61) Na ten temat zob.: B. Buliszak, *Cześć imienia Jezus w trygramie IHS w dobie rozkwitu i schyłku średniowiecza*, Przegląd Religioznawczy 181(1996) nr 3, s. 97-107.

62) *Nadprzyrodzone*, pod red. E. Przybył, Kraków 2003.

kralność”, jego znaczenie uległo faktycznemu rozmyciu. Stał się on wieloznaczny, a o jego walorze poznawczym zaczął decydować wyłącznie kontekst, w którym jest używany. Mimo całego przyzwolenia ze strony współczesnej literatury przedmiotu na szerokie rozumienie „sakralności”, można jednak wyrazić opinię, że termin ten powinien być używany przede wszystkim do opisywania spraw świętych, właściwie najświętszych, czyli związanych bezpośrednio z *sacrum*.

Marek G o l e m s k i
Gdańsk

Formularz czy teologia? Dokumenty odpustowe biskupów polskiej prowincji kościelnej do końca XIII wieku

Przedmiotem artykułu są dokumenty odpustowe, które biskupi polskiej prowincji kościelnej wystawili do końca XIII wieku. W części wstępnej artykułu przedstawimy ogólną charakterystykę odpustów średniowiecznych. Następnie omówimy najważniejsze ustalenia obecne w literaturze przedmiotu, ze szczególnym uwzględnieniem opinii historyków polskich. Kolejnym problemem, który poruszymy będzie tzw. kontekst ideowo – prawny praktyki odpustowej, który tworzyły przepisy prawa kanonicznego, dekrety soborowe i teorie teologiczne dotyczące odpustów. Część zasadniczą artykułu będzie stanowiła analiza dyplomatyczna dokumentów odpustowych, przy czym dyktat dokumentów wystawionych w I poł. XIII wieku omówimy dokładnie, a z dyktatu dokumentów wystawionych w II poł. XIII wieku poświęcimy uwagę tylko arengom i formułom licencyjnym, dokładne wyjaśnienie tej nazwy nastąpi w dalszej części artykułu. Nasze rozważania będą zmierzały do odpowiedzi na pytanie, czy na formularz polskich dokumentów odpustowych do końca XIII wieku miała wpływ jedynie *ars dictandi*, czy może w treści tych dokumentów znajdował swoje odbicie kontekst ideowo – prawny praktyki odpustowej.

1. Praktyka odpustów w średniowieczu z perspektywy prawno – kanonicznej i teologicznej

Doktryna Teologiczna, doktryna odpustów w XIII wieku nie była jeszcze dostatecznie skodyfikowana¹, możemy zatem przypuścić, że doku-

1) Aleksandra Witkowska OSU, *Przemiany w ruchu pielgrzymkowym i praktyce odpustów w Kościele zachodnim w XIV – XV wieku*, Znak miesięcznik, nr 205 – 206 (7-8), 1971, s. 898

menty zawierające nadania odpustów były kształtowane przez zasady *ars dictandi* i *ars scribendi*, które regulowały bieżącą produkcję kancelarii wystawców. Pobieżnie oceniając zgromadzony materiał w postaci dokumentów odpustowych, możemy zauważyć dość dużą dowolność w zakresie doboru formuł tworzących dyktat konkretnych dokumentów. Ten rodzaj dokumentów zawierał jednak w swojej treści odniesienia teologiczne, w przeciwieństwie do innych rodzajów, które biskupi wystawiali, korzystając ze swojej władzy *in temporalibus*.

Średniowieczna teologia odpustów rozwijana była w postaci doktryny dotyczącej „skarbnicy zasług Kościoła”, powstałej z nadmiaru zasług Chrystusa i świętych, z których Kościół zapewniał sprawiedliwy rozdział². Teologowie rozwijali poglądy, które polegały na uznaniu „mechanicznej teorii zasług”, która z kolei zracjonalizowała korzystanie z sakramentów i odpustów³; teologia średniowieczna przypisywała odpustom wielkie znaczenie w cechującej każdego człowieka trosce o zbawienie⁴. Praktyka odpustów służyła kształtowaniu postaw chrześcijańskich⁵.

Prawo udzielania odpustów przysługiwało *jure proprio et ordinario* papieżowi⁶. Prawo to przysługiwało także biskupom oraz innym duchownym, jeżeli występowali jako zastępcy (legaci) Stolicy Apostolskiej⁷. Odpusty, których udzielali biskupi, wynikały z ich władzy kapłańskiej⁸. Udzielenie odpustu i wystawienie dokumentu odpustowego nie wymagało *consensu* kapituły⁹, w przeciwieństwie do innych czynności biskupa, które wynikały z jego władzy *in temporalibus*. Arcybiskupi i biskupi

2) Jean Chelini, *Dzieje religijności w Europie zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996, s. 265.

3) John M. Todd, *Marcin Luter. Studium biograficzne*, Warszawa 1970, dodatek *Odpusty*, s. 276 – 277.

4) Tomasz z Akwinu napisał „A więc grzechy są odpuszczone nie tylko co się tyczy winy p rzez skruchę, ale także co się tyczy kary przez spowiedź i odpusty”, tenże, *Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 84.

5) Jerzy Rajman, *Odpusty*, w: Tegoż, *Encyklopedia średniowiecza*, Kraków 2006, s. 706.

6) *Odpust*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. Ks. Michał Nowodworski, tom 8, Warszawa, s. 104.

7) Tamże, W wykazie odpustów klasztoru Św. Wincetego we Wrocławiu znajduje się notatka *Item abbas Meczaniensis legatu Innocentii pape quarto dedit quadraginta dies*. Zob. *Das Indulgenzregister*, w: *Mitteilungen des Instituts fuer Oesterreichische Geschichtsforschung*, XV, Innsbruck 1947, s. 289.

8) O zakresach władzy biskupów w wiekach średnich, zob. m.in. Anzelm Weiss, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977, s. 67 i Maciej Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283 – 1320*, Kraków 2007, s. 9.

9) O czynnościach biskupów przy których zgoda kapituły była konieczna zob. Stanisław Zachorowski, *Rozwój i ustroj kapitul polskich w wiekach średnich*, Kraków 2005, s. 166 – 170.

udzielali odpustów tylko na terytoriach, na których rozciągała się ich jurysdykcja¹⁰.

Stan dowolności w zakresie kształtowania formularza dokumentów odpustowych trwał do XIV wieku, kiedy w dziedzinie odpustów nastąpiła normalizacja polegająca na jasnym sprecyzowaniu zasad korzystania z odpustów¹¹. Ponadto w ciągu XIII wieku wyodrębnia się prawnie jako osobny urząd *penitentiaria*, czyli agenda dworu papieskiego zajmująca się wydawaniem zezwoleń na odpusty i wystawianiem dokumentów odpustowych, czego konsekwencją było ujednoczenie formularza tych dokumentów¹². W tym też czasie ostatecznie sprecyzowana została oficjalna doktryna Kościoła dotycząca odpustów, oparta na pojęciu skarbnicy Kościoła, do którego papież ma klucze¹³.

Innym aspektem stanowiącym o specyfice dokumentów odpustowych była obecność wykładni kościelnej na temat odpustów w ich formularzu. Przez kościelną wykładnię na temat odpustów będziemy rozumieć nie tylko teologiczną teorię odpustów, którą przedstawiliśmy wyżej, ale także przepisy prawa kanonicznego i konstytucje soborowe.

Na treść dokumentów odpustowych wpłynęło prawo kanoniczne. Dekrety papieża Grzegorza IX zawierały ogólny kanon *Ac haec, quia per indiscretus et supelfluas indulgentias, quia ecclesiarum prelati facere non verentur*¹⁴, czyli zastrzeżenie, że nie należy nadmiernie szafować tym środkiem częściowego odkupienia, co musiało być częstą praktyką w czasie jego pontyfikatu. Odpustów udzielanych przez biskupów dotyczy rozdział XVI, w którym ustawodawca uregulował szczegółowe kwestie prawne dotyczące odpustów, których będą udzielać biskupi *Episcopus et alii, de quibus In littera, possunt sine licentia superiorum sibi eligere providum confessorum*¹⁵. W tym kanonie chodzi o sytuację, w której biskup udzielał odpustu poza macierzystą diecezją; w rejestrze odpustów wrocławskiego

10) *Odpust*, w: op. cit.

11) Aleksandra Witkowska OSU, *Przemiany w ruchu pielgrzymkowym i praktyce odpustów w Kościele zachodnim w XIV – XV wieku*, Znak miesięcznik, nr 205 – 206 (7-8), 1971, s. 898.

12) Karol Maleczyński, Maria Bielińska, Antoni Gąsiorowski, *Dyplomatyka wieków średnich*, Warszawa 1971, s. 52.

13) Aleksandra Witowska, op. cit., s. 898.

14) *Decretales Gregorii P. IX Liber sextus decretalium*, w: *Corpus iuris canonici*, Bd. II, hrsgb. Emil Friedberg, Leipzig 1881, s. 889.

15) Tamże, s. 889.

opactwa norbertanów znajduje się m.in. wzmianka *Item Procopius episcopus Cracouiensis dedit XL dies omnibus ferii sextis cum licencia episcopus Wratislaviensis*¹⁶ i wszystkie podobnie brzmiące formuły, jeżeli znajdują się one w tekstach dokumentów odpustowych, na użytek naszych rozważań będziemy nazywać je formułami licencyjnymi.

Regulację prawną praktyki odpustów wniósł także Sobór Laterański IV z 1215 roku, co znalazło materialny wyraz w konstytucji 62, 2 tego soboru: „Ponadto, nierozważne i nadmierne odpusty, których nie wstydzą się udzielać niektórzy zwierzchnicy kościołów, jest lekceważeniem [władzy] kluczy Kościoła oraz osłabieniem pokutnego zadośćuczynienia.

Dlatego postanawiamy, że z okazji konsekrowania bazyliki odpust nie może przekraczać okresu jednego roku, niezależnie od tego, czy dokona jej jeden biskup, czy wielu; w rocznicę zaś poświęcenia złagodzenie nakazanych pokut nie może przekroczyć czterdziestu dni. Chcemy także, ażeby listy odpustowe wydawane przy rozmaitych okazjach podawały właśnie tę liczbę dni, ponieważ biskup Rzymu, posiadający pełnię władzy, zachowuje zazwyczaj w tych sprawach takie ograniczenie”¹⁷. Postanowienia konstytucji soborowej były reakcją na rozmiary zjawiska odpustów, które musiały być znaczne¹⁸. Przytoczone dokumenty regulowały głównie sprawy formalne dotyczące kwestii szczegółowych, takich jak ilość dni, na które odpust jest udzielany.

Średniowieczne dokumenty odpustowe stanowiły przedmiot zainteresowania nielicznych historyków. Najobszerniejszą monografię poświęconą odpustom w średniowieczu napisał Nikolaus Paulus¹⁹. Autor zinterpretował m.in. niektóre formuły pojawiające się w tekstach dokumentów odpustowych²⁰, ale nie zajmował się dokumentami odpustowymi wystawionymi przez biskupów polskich²¹. W Polsce najobszerniej ten rodzaj dokumentów przedstawił Roman Stelmach, który zbadał śląskie dokumenty odpustowe

16) Leo Santifaller, *Indulgenzregister*, [w:] *op. cit.*

17) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom III (869 – 1312), układ i opracowanie Ks. Arkadiusz Baron, Ks. Henryk Pietras SJ, Kraków 2003, 307.

18) *Odpust*, [w:] Ks. Michał Nowodworski, *Encyklopedia kościelna*, t.8, Warszawa 1874, s. 104.

19) Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, tomy 1–3, Paderborn 1922 - 1923

20) Tamże, tom 2, s. 72 – 100.

21) W rozdziale *Bischoefliche Ablesse von 1216 bis 1350* nie wymienia biskupów polskich, zob. tamże, tom 2, s. 61 – 72.

do końca XV wieku²². Zaletą tego opracowania jest to, że jego Autor po raz pierwszy w polskiej literaturze dyplomatycznej zwrócił uwagę na dokumenty, które stanowiły niewielką wprawdzie liczbę, które wyszły z kancelarii biskupstw polskich do końca XIII wieku, ale zdecydowanie różniły się od innych swoją specyfiką. Stanowiące przedmiot artykułu R. Stelmacha śląskie średniowieczne dokumenty odpustowe stanowią – według opinii Autora artykułu – wysoce reprezentatywny materiał dla tego typu źródeł²³, dodajmy, że biskupi wrocławscy wystawili do końca XIII wieku najwięcej dokumentów odpustowych ze wszystkich biskupów polskiej prowincji kościelnej²⁴. R. Stelmach ogólnie opisał cele, które przyświecały wystawcom dokumentów odpustowych i ogólnie scharakteryzował ich formularz. Na podstawie tych ustaleń doszedł do wniosku, że ten typ dokumentów charakteryzuje uproszczony styl redagowania²⁵. Badacz także zwrócił uwagę na dwie arengi, które pojawiają się w śląskich dokumentach odpustowych i ogólnie określił ich proveniencję²⁶. Pozostali autorzy opracowań poświęconych polskiej dyplomatyce kościelnej w średniowieczu traktowali dokumenty odpustowe jedynie marginalnie. Karol Mieszkowski w swoim opracowaniu kancelarii biskupów krakowskich²⁷ opisał ogólnie dokument odpustowy wystawiony przez biskupa krakowskiego Pawła dla kościoła w Trzebnicy w 1270 roku²⁸. Badając dyktat tego dokumentu, uznał, że pochodzi on od odbiorcy. Mieszkowski swoją opinię odniósł także do dokumentu odpustowego wystawionego przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Janusza dla tego samego odbiorcy w 1269 roku i do dokumentu biskupa wrocławskiego Wolimira z 1270 roku, również dla Trzebnicy²⁹. W kwestii formularza dokumentu Mieszkowski stwierdził, że został on w całości zaczerpnięty

22) Roman Stelmach, *Śląskie dokumenty odpustowe do końca XV w.*, w: *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*. Red. Marek Derwich i Anna Pobóg – Lenartowicz, Opole – Wrocław 1996, s. 181 – 189.

23) Tamże, s. 182.

24) R. Żerelik, *Kancelaria biskupów wrocławskich do 1301 roku*, Wrocław 1991, zestawienie tabelaryczne na s. 321, 333, 357, 374.

25) R. Stelmach, *op. cit.*, s. 188.

26) Tamże, s. 188.

27) Karol Mieszkowski, *Studia nad dokumentami katedry krakowskiej XIII wieku. Początki kancelarii biskupiej*, Wrocław 1974.

28) Tamże, s. 123.

29) Tamże, s. 73.

z indulgencyjnych dokumentów papieskich opublikowanych w I tomie *Kodeksu dyplomatycznego Małopolski* (dokumenty od 34 – 36)³⁰.

Maria Bielińska w swoim klasycznym opracowaniu dotyczącym kancelarii i dokumentów wielkopolskich XIII wieku³¹, w aneksie, który stanowi integralną część pracy i w którym zamieściła regesty dokumentów wielkopolskich, w tym arcybiskupów gnieźnieńskich i biskupów poznańskich, pominęła niektóre dokumenty odpustowe³² i nie wyodrębniła ich z ogółu dokumentów, które wyszły z kancelarii arcybiskupów gnieźnieńskich i biskupów poznańskich. Formularz dokumentu odpustowego, który biskup mazowiecki Piotr III Niedych (1261 – 1275) wystawił dnia 16 października 1269 r. dla kościoła w Trzebnicy³³ stanowił przedmiot zainteresowania Ewy Suchodolskiej³⁴.

Pewne ustalenia do charakterystyki dokumentów odpustowych wystawionych przez biskupów lubuskich wniósł Lambrecht Kuhn³⁵, chociaż jego praca realizowała inny cel badawczy. Kuhn zwrócił uwagę na ogólną prawidłowość dotyczącą odpustów. Według badacza każdy odpust funkcjonował w trzech wymiarach jako konkretne działanie, które towarzyszyło jakiejś sakralnej fundacji³⁶, jako element typowo konfesyjny i dla wzmocnienia pobożności. Autor kroczył tutaj śladem krótkiego opracowania Nicolausa Paulusa na temat znaczenia duchowego i ekonomicznego odpustów³⁷.

30) Tamże, s. 73.

31) Maria Bielińska, *Kancelarie i dokumenty wielkopolskie XIII wieku*, Wrocław 1967, s. 303 – 330.

32) Np. dokument odpustowy wystawiony przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Henryka Kietlicza dla klasztoru w Trzemesznie w 1214 roku. Dokument opublikowano w: *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (dalej: KDW), wyd. J. Zakrzewski, t.1 (984 – 1287), Poznań 1877, s. 102. Pominęła też dokument odpustowy wystawiony przez biskupa poznańskiego Jana dla kościoła w Czerwieńsku 27 marca 1280 r. Dokument opublikowano w *Kodeksie dyplomatycznym Polski* (dalej: KDP), opr. Leon Rzyszczewski i Antoni Muczkowski, t.1 Warszawa 1847, s. 112.

33) *Wiadomości do dziejów polskich z Archiwum Prowincji Szląskiej*, zebrał A. Mosbach, Wrocław 1860, s. 30.

34) Ewa Suchodolska, *Regesty dokumentów mazowieckich z lat 1248 – 1345*, Warszawa – Łódź 1980, s. 27 – 28.

35) Lambrecht Kuhn, *Das Bistum Lebus. Das kirchliche Leben im Bistum Lebus In den letzten zwie Jahrhunderten (1385 – 1555) seines Bestehens unter besorder Beruecksichtigung des Johannitesordens*, Leipzig 2005

36) Tamże, s. 180.

37) Nicolaus Paulus, *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Koeln 1920.

Leo Santifaller zestawiał dokumenty odpustowe, które różni duchowni wystawili w średniowieczu dla klasztoru i kościoła norbertanów we Wrocławiu³⁸ i scharakteryzował najważniejsze tendencje teologiczne występujące w tych dokumentach³⁹.

Dokumenty odpustowe stanowiły bardzo specyficzny rodzaj dokumentów. W ich formie i treści – jak już wspomniano - odzwierciedlały się tendencje stylistyczne, które były charakterystyczne dla kancelarii ich wystawców.

2. Dokumenty odpustowe biskupów polskiej prowincji kościelnej

Pierwszym znanym dokumentem odpustowym wystawionym przez biskupa polskiej prowincji kościelnej jest dokument arcybiskupa gnieźnieńskiego Henryka Kietlicza (1199 – 1219), działającego jako legat papieski, mocą którego nadał on odpust 80-dniowy dla wszystkich odwiedzających klasztor w Trzemesznie z roku 1214⁴⁰. Ponieważ dyktatu tego dokumentu nikt nie badał, poświęcimy temu zagadnieniu nieco uwagi. Dokument rozpoczyna datacja utrzymana w stylu kościelnym: *Anno Incarnationis Dominice MCCXIII*, po której następuje intytulacja: *ego Henricus Dei gratia Polonie archiepiscopus, eodem Anno constitutus apostolice sedis legatu*. Dalej następuje inskrypcja wraz z promulgacją: *universis presentibus et posteris notum facio, quo* wraz z krótką narracją: *In principio legacionis mee In chremesnam veniens, ad petitionem dilecti filii M. prepositi et fratrum eiusdem loci altare In honorem sancte Catherine Quinto kalendas octobris consecravi*, po czym następuje narracja wraz z zasadniczą częścią prawną, czyli dyspozycją dokumentu *consideratoque In eadem ecclesia concursu et devocione populi statui, ut In revoluzione festivitatis eiusdem virginis, populus ibi conveniens a preposito sive a fratribus ex auctoritate mea octuoginta diarum indulgenciam percipiat*. Część tego zwrotu *ex auctoritate mea octuoginta diarum indulgenciam percipiat*, czyli odpust stanowi o istocie treści dokumentu odpustowego. Dokument zamyka formuła *Et Ne cui id minuere vel celere volenti prebeat*ur occasio, *ex auctoritatis potestate michi tradite presentem cartu-*

38) Leo Santifaller, *op. cit.*

39) Tamże.

40) KDW t.1, nr 83.

lam impressione sigilli mei firmo in hibens et stabiliter perpetuum haberi volens. Dyktat tego dokumentu cechuje prostota i zwięzłość. Kancelaria arcybiskupów gnieźnieńskich w czasie pontyfikatu Henryka Kietlicza nie miała jeszcze w pełni wykształconych cech indywidualnych⁴¹.

Tenże arcybiskup gnieźnieński, Henryk Kietlicz i biskupi Wawrzyniec wrocławski (1207 – 1232) i Wawrzyniec lubuski (1203/8 – 1233) nadali w 1214 roku wszystkim, którzy odwiedzili kryptę w kościele świętego Bartłomieja w Trzebnicy, w rocznicę konsekracji 40-dniowy odpust⁴². Dokument wystawiony z tej okazji jest krótki, rozpoczyna się promulgacją *Noverrint presentes et futuri, quo*, po której następuje intytulacja wymieniająca wszystkich wystawców dokumentu. Pewnym novum jest formuła motywująca jego wystawienie, poprzez odwołanie się do argumentów teologicznych: *argumentum christiane religionis* i dalej *de misericordia dei et de patrociniis omnium sanctorum, quorum reliquie habentur. In inferiori cripta (...) et de meritis dominarum ad eandem ecclesiam deo clientelam exhibens configi convenientibus.* W formule tej odnajdujemy echa teologicznej wykładni na temat odpustów; przywołani są w niej święci, których relikwie znajdują się w krypcie kościoła. Sam odpust biskupi nadali formułą *indulgentiam XL dierum unusquisque nostrum singulariter concedimus.* Dokument zawiera też koroborację, której poświęcimy nieco uwagi. W recenzji pracy Jeanie Vieillard H. Polaczkówna podkreśliła wybitnie francuskie pochodzenie tej formuły. Koroboracja dokumentu brzmi: *presens scriptum sigillorum nostrorum karactere communimus.* Zdaniem Polaczkówny formuła stanowi dowód przenikania wzorów francuskich do Polski, może za pośrednictwem zakonu cysterskiego⁴³, jednakże Andrzej Wałkowski nie zaliczył tego dokumentu do dokumentów proveniencji trzebnickiej, czyli cysterskiej⁴⁴. Dokument zamyka datacja *Actum est hoc Dominice incarnationis Anno millesimo CCXIII.* Ta formuła ma też religijny charakter, podobnie jak formuła pierwszego z analizowanych przez nas dokumentów.

Biskupi Wawrzyniec wrocławski, Paweł poznański (1212 – 1242), Wawrzyniec lubuski, Barto kujawski (1213 – 1222), Konrad, niegdyś bi-

41) Maria Bielecka, *op. cit.*, s. 139.

42) *Schlesisches Urkundenbuch* (dalej: SUB), t.1 (971 – 1230), hrsg. H. Appelt, Graz – Koeln 1963 – 1971, nr 141.

43) Stella Maria Szacherska, *Z dziejów kancelarii książąt kujawskich w XIII wieku. Dwa nieznanne dokumenty szpetałskie*, Studia Źródłoznawcze, V, 1960.

44) Andrzej Wałkowski, *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, Zielona Góra – Wrocław 1996, s. 65 – 66.

skup halbersztadzki i Krystian pruski nadali 26 czerwca 1219 roku wszystkim odwiedzającym kościół świętego Bartłomieja w Trzebnicy. Dokument, który biskupi wystawili z tej okazji, uznany został przez Henryka Appelta za zredagowany według zwykłego formularza listu odpustowego⁴⁵, natomiast R. Żerelik dostrzegł wpływ formularza cysterskiego na jego dyktat⁴⁶. Tę opinię A. Wałkowski zanegował, uważając, że brak podstaw do uznania obu listów odpustowych za dokumenty zredagowane w klasztorным skryptorium w Trzebnicy⁴⁷. Inwokacja dokumentu *In nomine sancte trinitatis* została uznana przez K. Maleczyńskiego za unikalną wśród dokumentów śląskich przed rokiem 1227⁴⁸. Po inwokacji występuje formułka promulgacyjna *Posterorum noticie duximus exprimendum, quod...*, po której następuje intytulacja wymieniająca wszystkich wystawców dokumentu, narracja wymieniająca okoliczności, które spowodowały jego wystawienie i fragment, który zawiera teologiczne uzasadnienie odpustu *divina dispositione adunati de divie pietatis habundantia confisi et famularum dei ibidem degentium orationibus subfulti*. Samo nadanie odpustu odbyło się formułą *concedimus indulgentiam*. Datacja, podobnie jak w przypadku dwóch poprzednich dokumentów, ma charakter religijny *Actum In Trebnic, Anno Dominice incarnationis MoCCoXVIIIo, VIIIo kal. septemb*. Dokument odpustowy wystawiony przez biskupa wrocławskiego Tomasza I (1232 - 1268) dla kościoła klasztorного Św. Wincentego we Wrocławiu w 1243 roku⁴⁹ i dokument odpustowy wystawiony przez tego samego wystawcę dla tego samego odbiorcy 30 października 1248 r.⁵⁰ wykazują znaczne podobieństwa w stylizacji narracji, co świadczy, że wcześniejszy z nich został wykorzystany jako wzór do spisania późniejszego⁵¹.

Druga połowa XIII wieku nie przynosi stabilizacji, jeżeli chodzi o formę i treść dokumentów odpustowych. W tym względzie obserwujemy znaczne zróżnicowanie.

45) Komentarz do dokumentu SUB II, nr 189.

46) R. Żerelik, *Kancelaria*, s. 75.

47) A. Wałkowski, *op. cit.*, s. 207.

48) *Kodeks dyplomatyczny Śląska. Zbiór dokumentów i listów dotyczących Śląska* (dalej: KdŚ), tom 2 (1205 – 1220), wyd. K. Maleczyński i A. Skowrońska, Wrocław 1959, komentarz do dokumentu nr 220.

49) SUB t.2, nr 256.

50) SUB t.2, nr 351.

51) R. Żerelik, *op.cit.*, s. 136.

Krótki dokument indulgencyjny wystawił biskup kujawski Wolimir (1252 - 1275) dla kościoła w Sadlnie w diecezji wrocławskiej 15 czerwca 1265 r⁵². Dokument rozpoczyna się promulgacją *Nouwerint uniuersi Christi fideles presens scriptum inspecturi, quod...*, po tej formule następuje intytulacja *nos Wolimirus Dei gracia Ecclesie Wladislaviensis Episcopus*. Dalej następuje formuła licencyjna, ponieważ nadanie odpustu odbywało się poza terenem diecezji, której biskup Wolimir był ordynariuszem: *accedente ad hoc gratuito assensu venerabilis patris nostri domini Tome Wratislaviensis Episcopi*. Po formule licencyjnej następuje krótka narracja zakończona formułą nadania odpustu *De omnipotentis dei misericordia configi, quadraginta dierum indulgenciam misericorditer condonamus* i formuła korroboracyjna *In cuius rei testimonium presens scriptum nostri sigilli munimine fecimus roborari*. Dokument zakończony jest datacją, której stylizacja jest typowo kościelna *In Cristino bb. Petri et Pauli Apostolorum*.

Dokument odpustowy wystawiony przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Janusza (1259 – 1271) dla kościoła klasztorowego w Trzebnicy w 1269 roku⁵³ jest także krótki. Rozpoczyna się od inwokacji *Janusius diuina misericordie Gneznensis Ecclesie Archiepiscopus*, po której następuje promulgacja z narracją i formuła nadająca odpust *quadraginta dies de iniuncta penitentia misericorditer relaxamus*. O formularzowym pochodzeniu tej formuły świadczy jej powtarzanie się w innych dokumentach odpustowych, na które jeszcze zwrócimy uwagę. Dokument kończy datacją w stylu kościelnym *In die beati Galii confessoris*. Nie we wszystkich dokumentach odpustowych wystawionych przez biskupów polskiej prowincji kościelnej do końca XIII wieku występują arengi. Dotyczy to zwłaszcza dokumentów wystawionych w I połowie XIII wieku. W dalszych rozważaniach skupimy się przede wszystkim na tej formule, której w formularzu dokumentów przypadła rola uzasadnienia dokonanej czynności prawnej wystawcy dokumentu⁵⁴.

Formularz dokumentu odpustowego, który biskup mazowiecki Piotr III Niedych (1261 – 1275) wystawił w tym samym roku dnia 16 paździer-

52) *Wiadomości do dziejów polskich z Archiwum Prowincji Szląskiej*, zebrał A. Mosbach, Wrocław 1860, s. 26.

53) Tamże, s. 29.

54) Anna Adamska, *Treści religijne w arengach polskich dokumentów średniowiecznych*, Studia Źródłoznawcze 2000.

nika dla tego samego kościoła w Trzebnicy⁵⁵, stanowił – jak wspomniano – przedmiot zainteresowania Ewy Suchodolskiej⁵⁶. Badaczka uznała, że dokument został sporządzony w kancelarii wystawcy, tzn. w trzebnickim skrytorium. W jego stylu widać wpływ formularza kościelnego (brak inwokacji, formuła dewocyjna – *divina misericordia*, salutacja). Dokument spisany został przez pisarza biskupiego, co nasunęło badaczce domysł, iż biskup Piotr podróżował z własnym pracownikiem kancelaryjnym⁵⁷. Tekst dokumentu rozpoczyna intytulacja *Petrus divina misericordia Episcopus Mazoviensis*, po której następuje promulgacja i salutacja. Po tych formułach występuje arenga *Licet hiis de cuius munere venit a fidelibus suis sibi digne ac laudabiliter seruiatur de habundantia piasatis Sue que merita supplicum excedit et vota bene seruiantibus multo maiora tribuat quam valeant promereri*. Na podstawie ustaleń Anny Adamskiej możemy ogólnie ustalić funkcję tej arengi⁵⁸. Formuła ta uzasadnia czynność prawną, czyli pełni funkcję perswazyjną i zarazem funkcję katechetyczną, zachęcając do większej pobożności⁵⁹. Uzasadnieniem odpustu jest tutaj wskazanie na obowiązki biskupa.

Dokument na pewno zredagowany został w oparciu o jakiś wzorzec trzebnicki, ponieważ dokument wystawiony w dniu 8 maja 1270 r. przez biskupa płockiego Wolimira ma identyczny dyktat⁶⁰. Identyczny dyktat ma także dokument indulgencyjny wystawiony przez biskupa krakowskiego Pawła z Przymankowa 9 maja 1277 roku dla tego samego odbiorcy⁶¹. Dyktat tych trzech dokumentów dla kościoła klasztorowego w Trzebnicy wzorowany jest na dokumentach odpustowych papieża Innocentego IV dla tegoż odbiorcy z 15 marca 1253 r.⁶², który zawiera arengę o funkcji perswazyjnej i katechetycznej zaczynającą się od incipitu

55) Tamże, s. 30.

56) Ewa Suchodolska, *Regesty dokumentów mazowieckich z lat 1248 – 1345*, Warszawa – Łódź 1980, s. 27 – 28.

57) Tamże, s. 28, A. Wałkowski, nie zaliczył tego dokumentu do dokumentu o proveniencji trzebnickiej, zob. A. Wałkowski, *op. cit.*, s. 65 – 66.

58) Anna Adamska, *op. cit.* s. 28.

59) Tamże, s. 29.

60) *Wiadomości do dziejów polskich...*, s. 30.

61) Tamże, s. 32, dokument ten został pominięty w regestach załączonych do pracy Karola Mieszkowskiego; por. K. Mieszkowski *op. cit.*, s. 104 – 134.

62) SUB t.3, hrsg. W. Irngang, Wien – Graz – Koeln 1984, dokument nr 66.

Licet is, de cuius munere venit. Klasztor w Trzebnicy otrzymał dokument odpustowy od biskupa wrocławskiego Tomasza II w 1271 roku, zredagowany w kancelarii biskupiej⁶³. Posiada on arenę *Cum ex debito nostrii officii*. Formuła ta mówi o obowiązkach biskupa, a zatem pełni funkcję perswazyjną, jest to typowa arena powinnościowa. Biskup wrocławski Tomasz II wystawił w roku 1278 dokument odpustowy dla kościoła klasztornego św. Wincentego we Wrocławiu, zredagowany w kancelarii biskupiej⁶⁴. Dokument ten posiada arenę o treści typowo teologicznej, która stanowi odzwierciedlenie poglądów XIII – wiecznych teologów na temat odpustów⁶⁵ *Sanctorum meritis inclita Gauda fideles Christi assequi minime dubitamus qui per cendigne devotionis obsequia eum venerantur in illis, quorum Gloria ipse est et retribution meritorum.* Dokument odpustowy biskupa wrocławskiego Tomasza II dla kościoła w Brnie⁶⁶ zawiera arenę *Cum ea seminare debeamus in terris, que cum multiplicato fructo a domino recolligere valeamus in cellis, debeamus diem messionis extreme pietatis operibus pervenire cum pietas valeat ad omnia repromissionem vite in se habens presentis secundum apostolum et future.* Charakteryzując funkcjonalnie tę arenę, można przypisać jej funkcje perswazyjną, katechetyczną i dydaktyczno-moralizatorską. Dokument odpustowy wystawiony przez tego samego biskupa dla klasztoru NMP na Piasku z 29 sierpnia 1288 r. zawiera arenę *Vite perhennis gloria qua mira benignitas conditoris omnium beatam koronat aciem cuium supernorum a redemptis precio sanguinis fasi de redemptoris corpore precioso meritorum acquiri debet virtuti Inter que illud grande esse dignoscitur, quo ubique maiestas altissimi et precipue In sanctorum Ecclesiis colaudentur.* Została ona określona jako religijna⁶⁷. Charakteryzując dokładniej funkcję tej formuły, trzeba zwrócić uwagę na jej typowo teologiczną treść, którą możemy rozumieć jako teologiczne uzasadnienie odpustu. Zwrócimy uwagę na arenę dokumentu wystawionego przez biskupa krakowskiego Pawła z Przemankowa (1266 – 1292) z dnia 6 października 1277 r., w którym nadał kościołowi parafialnemu w Kamieniu dziesięciny ze wsi Koszęcin oraz

63) SUB t.4, hrsg. W. Irgang, Wien – Graz – Koeln 1988, dokument nr 143.

64) R. Żerelik, *op. cit.*, s. 220 z powołaniem się na dokument AP Wrocław, rep. 67 nr 101.

65) Jean Chelini, *op. cit.*, s. 265.

66) SUB t. 4, dokument nr 384.

67) R. Żerelik, *op. cit.*, s. 220.

odpust⁶⁸. Arenga dokumentu mówi o tym, że biskupi powinni kierować się duszpasterską gorliwością, konsekrując świątynie, udzielając odpustu i wykonując inne czynności religijne, formuła zaczyna się od incipitu *Quemadmodum est antistitis debito pontificalis officii exponnte*. Mamy tu do czynienia z typową arenką powinnościową, skupiającą się na władzy kapłańskiej biskupa. Arenga przedstawiająca obowiązki biskupa nie tylko stanowi uzasadnienie prawnej treści dokumentu, pełniąc funkcję perswazyjną. Jest ona także głęboko zakorzeniona w teologii urzędu biskupiego. Dyspozycja tego dokumentu połączona została z intytulacją i brzmi *quia nos Paulus Dei gratia episcopus Cracuuiensis sincero pie devotionis zelo accensi (...). In honore et nomine beatissimorum aposolorum Petri et Pauli culum Omnipotentis ampliante dedicavimus et consecravimus personaliter anno Domini millesimo ducesimo septuagesimo [septimo] quinto kalendas februarii ad decus et gloriam Altissimi et salutem populi promerendam*. Datacja dokumentu jest typowo kościelna. Z 27 marca 1280 r. pochodzi dokument, którym biskup poznański Jan (1278 – 1286) nadawał 40 dni odpustu nawiedzającym kościół w Czerwieńsku i świadczącym na jego potrzeby⁶⁹. Dokument ten zawiera arenkę *Licet is, de cuius munere venit, ut sibi a fidelibus suis digne ac laudabiliter seruiatur, de habundantia pietatis sue, que merita supplicum excedit et vota, bene seruiantibus multo maiora tribuat, quam valeant promereri*. Później następuje narracja i formułka nadająca odpust *de misericordia Omnipotentis Dei xL dies de iniuncta penitentia misericorditer relaxamus*. Dokument kończy się datacją. Arenga tego dokumentu prawdopodobnie pochodzi z formularza papieskiego. W Polsce najpierw pojawiła się na Śląsku, w dokumencie dla wrocławskiego kościoła św. Wojciecha z dnia 16 stycznia 1252 r.⁷⁰, w dwóch dokumentach odpustowych wystawionych przez Innocentego IV dla kościoła w Trzebnicy 15 marca 1253 roku⁷¹ i w dokumencie odpustowym dla wrocławskiego kościoła św. Wincentego, który papież Innocenty IV wystawił 5 kwietnia 1253 r.⁷² Treści typowo teologiczne zawiera arenga dokumentu odpustowego wy-

68) *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, część I: 1063 – 1415, wydał Stanisław Kuraś, Lublin 1965, s. 17 – 18.

69) KDF, t. 1, s. 112.

70) SUB t. 3, dokument nr 30.

71) SUB t. 3, dokument nr 65, 66.

72) SUB t. 3, dokument nr 78.

stawionego przez biskupa lubuskiego Wilhelma II (1275 – 1284) dla wrocławskiego kościoła klasztornego Klarysek między 26 kwietnia a 1 maja 1282 r.⁷³. Formuła ta zawiera motyw zasługi świętych i brzmi *Deum In sanctis suis, quo coronavit gloria et honore, concedet devote ac venabiliter collaudare, ad quod etiam faciendum fidelem perpetuum fideliter excitans ipsum premiis quibusdam spiritualibus indulgentiis scilicet et remissionibus, ad solempnitates invitamus sanctorum, ut eo libencius ad laudandum deum convenient quo dona divine gracie se speravint percipere largiora*. Arenga zawierająca motyw zasługi świętych pochodzi z dokumentu indulgencyjnego wystawionego przez biskupa wrocławskiego Tomasza II dla klasztoru św. Wincentego z 16 listopada 1278 roku *Sanctorum meritis inclita gaudia fideles Christi assequi minime dubitamus qui per condigne deuotionis obsequia eum venerantur in illis, quorum Gloria ipse est et retributio meritorum*⁷⁴. Identyczną arengę posiada dokument odpustowy wystawiony przez biskupa lubuskiego Konrada (1285 – 1299) dla konwentu cysterek w Pełczycach dnia 4 listopada 1290 roku⁷⁵: *Sanctorum meritis inclita Gauda christifideles minimo assaqui dubitamus, qui per condigne deuotionis absequia cum venerantur in illis, quorum ipse Gloria et corona est et retributio meritorum*. W tej arendze uzasadnia się teologię odpustów poprzez wskazanie na zasługi męczenników i świętych jako skarbnicy kościoła. Świadczy to o pewnym ujednoczeniu praktyki uzasadniania odpustów, która została zakończona na przestrzeni XIV wieku. Podobne idee zawiera arenga dokumentu wystawionego dla kościoła klasztornego NMP na Piasku we Wrocławiu z dnia 29 sierpnia 1288 r. *Vite perhennis gloria qua mira benignitas conditoris omnium beatam koronat aciem cuium supernorum a redemptis corpore preciso meritorum acquire ubique maiestas altissimi et precipue in sanctorum Ecclesiis colaudatur*⁷⁶. Ostatnim problemem, który poruszymy, jest obecność w tekście dokumentów odpustowych śladów prawa kanonicznego, a zwłaszcza przepisu, który dotyczył biskupów udzielających odpustów. Zwrócimy uwagę na formuły licencyjne, w których wystawcy dokumentów odpustowych, którzy odpust nadawali poza terenem własnej diecezji, informowali, że nadanie

73) SUB t.5, hrsg. W. Irgang, Wien - Graz Koeln 1990, dokument nr 12.

74) Rościszlaw Żerelik, *Kancelaria biskupów wrocławskich do 1301 roku*, Wrocław 1991, s. 220, powołując się na dokument AP Wr. Rep. 67 nr 101.

75) H. Brandt, *700 – Jahre der Stadt Lebus*, Goeritz s. 44.

76) Tamże, s. 220. Z powołaniem się na dokument AP Wr. , Rep. 55 nr 11.

odpustu odbyło się za wiedzą właściwego ordynariusza diecezji. Formułę taką m.in. zawiera dokument biskupa Wolimira z 30 czerwca 1265 roku dla kościoła w Sadlnie *ad hoc gratuito essensu venerabilis patris nostri*⁷⁷. Dokument wystawiony dla kościoła klarysek przez biskupa lubuskiego Wilhelma II także zawiera formułę licencyjną *Hiis consensus prebiut venerabilis dominus Thomas Wratislaviensis episcopus*⁷⁸. Następca Wilhelma II na biskupstwie lubuskim, Konrad I dnia 4 listopada 1290 roku w Górzycy wystawił dokument odpustowy dla kościoła cysterek w Pełczycach. Pełczyce leżały w diecezji kamieńskiej, dlatego w tekście dokumentu znalazła się formuła licencyjna po formule nadania odpustu *quadreginta dies de inniuncta eis penitentia miseridorditer In domino relaxamus ad consensus die sem accerint et voluntas*. W zakończeniu dokumentu czytamy *quadreginta dies de inniuncta eis penitentia miseridorditer In domino relaxamus ad consensus die sem accerint et voluntas*. Biskup lubuski Konrad I 22 lipca 1299 roku wystawił dokument odpustowy dla szpitala Św. Ducha w Salzwedel⁷⁹. Miejsowość ta leżała poza terenem diecezji lubuskiej w diecezji brandenburskiej i znalazło to swoje odbicie w dyktacie dokumentu w formule licencyjnej. Dyktat dokumentu składa się z intytulacji *Conradus, miseratione divina Episcopus Lubucensis*, inskrypcji *Universis Christifidelibus presentem literam inspecturis salutem* narracji, formuła odpustowa *ibidem magnum porrexerit adjutricem XL dies de injuncta sibi penitentia misericorditer relaxamus* – formuła licencyjna dokumentu jest złożona i oddaje sytuację prawnokanoniczną biskupa lubuskiego *presentibus quam diu venerabili In Christo patri domino nostro Verdensi Episcopo placuerit valituris, quasi sine ipsius retiohabitatione irritas decernimus et inanes, quibus etiam uti sine ipsius licentia districtu inhihemus*, potem następuje datacja.

W świetle przeprowadzonych rozważań widać, że praktyka udzielania odpustów, a zatem także wystawiania dokumentów odpustowych podlegała na przestrzeni XIII stulecia w polskiej prowincji kościelnej znacznym zmianom. W I połowie XIII wieku dokumenty odpustowe charakteryzowały się uproszczonym formularzem, w którym teologiczne uzasadnienie odpustów redukowano do niewielu słów albo nie podawano go w

77) Mosbach, s. 26.

78) SUB V, nr 12.

79) *Codex Diplomaticus Brandenburgensis*, hrsg. von A. F. Riedel, cz. A, bd 14, Berlin 1845, nr 52, s. 44.

ogóle. Sytuacja zmieniła się w II połowie stulecia, kiedy zaczęły pojawiać się arengi odwołujące się do gorliwości duszpasterskiej biskupów oraz do zasług świętych jako okoliczności uzasadniających nadanie odpustów. W tym też czasie formularz dokumentów indulgencyjnych wzbogacał się o nowe elementy, np. o formuły licencyjne, zgodnie z wymogami prawa kanonicznego. Wydaje się, że na kształt językowy i treść tych dokumentów wpływały wymogi formularza kancelaryjnego i kontekst ideowo – prawny praktyki odpustowej.

Na zakończenie tylko zasygnalizujemy pewien problem, który warto rozwinąć w dalszych badaniach. Fichtenau zauważył podobieństwo areng do formuł liturgii⁸⁰. Charakterystyka liturgii, mówiąca że jest to pisemnie ustalony porządek mszalny z modlitwami, czytaniem i śpiewem oraz aktów ceremonialnych⁸¹ implikuje pytanie o liturgiczny wymiar odpustów, o to, jakie rytury kapłana towarzyszyły nadawaniu odpustów. Źródła narracyjne przekazały wiadomości o obrzędzie ekskomunikowania⁸². Z pewnością warto ustalić przy pomocy źródeł narracyjnych i ikonograficznych, jak wyglądał obrzęd nadania odpustu w średniowieczu.

80) Zbigniew Perzanowski, *Ze studiów nad areną Kazimierza Wielkiego*, [w:] *Historia i archiwistyka. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Andrzeja Tomczaka*, Toruń – Warszawa 1992, s. 138.

81) Xavier Barral i Altet, *Wczesne średniowiecze. Od późnego okresu antycznego do roku tysięcznego*, Warszawa 1998, s. 181.

82) Np. *Kanonik Wyszechradzki*, w: *Kronikarze czescy*, Warszawa 1978, s. 60.

Piotr R a b i e j

Zastosowanie kalendarza rzymskiego i chrześcijańskiego do oznaczania dnia w dokumentach małopolskich XIII wieku

W moim wystąpieniu postaram się przedstawić zgodnie z sugestią organizatorów tezy wstępnych obserwacji nad sformułowanym w tytule zagadnieniem. To zastrzeżenie jest konieczne, bowiem z różnych względów historiografia polska jest nader uboga w prace z zakresu chronologii i przy istniejącym stanie badań nie sposób pretendować do całościowego ujęcia tematu kalendarzy stosowanych w datacji średniowiecznych dokumentów. W związku z tym zasadniczym celem mojego referatu będzie ponowne zwrócenie uwagi na perspektywy tego typu badań i dla jego zrealizowania posłużę się wybranymi dokumentami małopolskimi z XIII w.

Zorganizowana w 1975 roku IV konferencja w Wiśle została w całości poświęcona zagadnieniom chronologicznym w nadziei ożywienia zainteresowania tą jedną z najstarszych nauk pomocniczych historii. Wówczas Kazimierz Jasiński, autor części poświęconej chronologii historycznej w *Chronologii polskiej* pod redakcją Bronisława Włodarskiego z 1957 roku, pisał 18 lat po wydaniu tego podręcznika o katastrofalnym stanie polskich badań w dziedzinie chronologii¹. Dziś po przeszło 30 latach od tego spotkania sformułowana wtedy opinia pozostaje w znacznym stopniu wciąż aktualna. Dość powiedzieć, że opracowanie K. Jasińskiego z 1957 roku pozostaje wciąż jedyną próbą syntetycznego ujęcia wielu aspektów funkcjonowania sposobów mierzenia czasu, z jakimi spotyka się w źródłach historyk polskiego średniowiecza. Warto zaznaczyć próbą, z której sam autor nie był do końca zadowolony, tłumacząc po latach swój udział w tym przedsięwzięciu przypadkowością losu, który sprawił, że zaledwie 4 lata po obronie magisterium powierzono mu podręcznikowe opracowanie tego zagadnienia².

1) K. Jasiński, *Chronologia w dydaktyce uniwersyteckiej* [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii Katowice – Wisła 20 – 22 V 1975*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 151, Katowice 1976, s. 199.

2) K. Jasiński, *Głos w dyskusji* [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii Katowice – Wisła 20 – 22 V 1975*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 151, Katowice 1976, s. 239-240.

Do zagadnienia datacji średniowiecznych dokumentów historycy i dyplomatycy podchodzili i podchodzą do dziś z czysto pragmatycznego punktu widzenia, a więc problemu rozwiązania konkretnej daty i umieszczenia opisywanych w źródle wydarzeń w stosowanej przez nas rachubie czasu. Obserwacje czynione przy okazji zmagania ze średniowiecznym sposobem mierzenia czasu zostały w całości podporządkowane dyplomatycznemu kwestionariuszowi badań. Rozważano więc, czy datacja odnosi się do akcji prawnej dokumentu, czy też do momentu spisania świadectwa tej akcji, jakim był dokument. Wciągano datację do rozważań nad kształtem formularza, a stylizacja i konstrukcja formuły datacyjnej służyły do określenia proveniencji dyktatu dokumentu. Choć niektórzy badacze mieli świadomość mnogości kwestii, jakie można było poruszyć przy okazji rozważań nad sposobem datowania dokumentów, zwykle wąskie i utarte ramy opracowań monograficznych z zakresu dyplomatyki nie pozostawiały miejsca na uogólnienia i rozwijanie tych interesujących wątków.

Wspominany wcześniej Kazimierz Jasiński pokusił się o sformułowanie pewnych ogólnych wniosków na temat sposobu oznaczania dnia miesiąca w polskich źródłach okresu średniowiecza. Jego zdaniem w źródłach dyplomatycznych kalendarz rzymski dominował co najmniej do połowy XIII wieku, a w niektórych kancelariach nawet do połowy XIV wieku. Kolejnym spostrzeżeniem tego badacza było stwierdzenie wypierania rachuby rzymskiej przez kalendarz chrześcijański w ciągu XIII w. sformułowane na podstawie rozpoznania dokumentów wielkopolskich i wschodniopomorskich. Według jego obliczeń: na 53 dokumenty Władysława Odonica (14 ma datację rzymską, 10 chrześcijańską a 4 łączoną według obydwu sposobów), wśród 160 dokumentów Przemysła I i Bolesława Pobożnego datacja chrześcijańska występuje w 54 przypadkach, rzymska w 49 a łączona w 5. W kancelarii Przemysła II na 185 dyplomów – aż 110 ma rachubę chrześcijańską, 49 rzymską a 4 łączną. W kancelarii Świętopelka (+1266) pomorskiego na 49 dokumentów mamy 18 przykładów z rachubą rzymską, 13 z chrześcijańską i 2 ze wspólną datacją, ale za panowania Mszczuja II przeważa już datacja chrześcijańska występująca w 76 dokumentach, podczas gdy rzymska wystąpiła 46 razy a wspólna czterokrotnie. Na Śląsku i w interesującej mnie przede wszystkim Małopolsce, zdaniem Jasińskiego, rachuba rzymska utrzymywała się dłużej, dominując przez cały XIII w. m.in. w kancelariach Bolesława Wstydliwego i Leszka Czarnego oraz w dokumentach powstałych w środowiskach klasztornych (Tyńcu i Mogile)³.

3) *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 2007, s. 81-82 i przyp. 182.

Z kolei według szacunków Karola Maleczyńskiego rzecz wygląda nieco inaczej. Otóż w pierwszej połowie XIII wieku w dokumentach z ziem polskich stosunek datacji rzymskiej do chrześcijańskiej ma się jak 60 do 40 (a więc teza o dominacji tej pierwszej została postawiona nieco na wyrost); w latach 1251–1275 w samej Wielkopolsce stosunek między datacją rzymską a chrześcijańską wynosi 52 do 48 – co nie koresponduje z wyliczeniem Jasińskiego mówiącym o stopniowym wypieraniu rachuby rzymskiej przez rachubę chrześcijańską⁴.

Trzeba z całą mocą zaznaczyć, że dane przytaczane przez obydwu autorów to jedynie zestawienia szacunkowe, nieudokumentowane referencjami źródłowymi, prezentowane jedynie w przypisach ich prac – a więc na marginesie głównych rozważań. Ich wartość ma jedynie charakter orientacyjny i z pewnością ulegnie zmianie, jeśli uwzględni się późniejsze wyniki badań nad dyplomatyką wielkopolską uzyskane przez Marię Bielińską i Franciszka Sikorę⁵.

Więcej zaufania budzą ustalenia zaprezentowane przez Agnieszkę Gut w pracy nad formularzem dokumentów ksiąząt zachodniopomorskich. Według Autorki do połowy XIII w. na Pomorzu Zachodnim kalendarz kościelny był stosowany bardzo rzadko (3 razy), zaś w drugiej połowie pomimo coraz częstszego posługiwania się nim w poszczególnych kancelariach nadal dominował kalendarz rzymski. W tym okresie 261 dokumentom z datacją rzymską odpowiada 138 dokumentów z datacją kościelną. Dopiero I poł. XIV stulecia przynosi przewagę w datowaniu rachubie chrześcijańskiej⁶.

Niewątpliwą заслуżą wspomnianej Autorki jest fakt, że w obserwacji datacji w dokumentach zachodniopomorskich poszła dalej niż jej poprzednicy, próbując powiązać sposób oznaczenia dnia z dyktatem wystawcy lub odbiorcy badanych dokumentów, a w niektórych przypadkach udało się jej wskazać na indywidualne predylekcje pracowników kancelaryjnych. Nie uchyliła się również od próby interpretacji zjawiska zanikania użycia kalendarza rzymskiego.

Oznaczenie dnia w dokumentach małopolskich najogólniej można przedstawić na przykładzie funkcjonowania dwóch najważniejszych i najbardziej aktyw-

4) K. Maleczyński, Rec. z: *Chronologia polska...*, „Kwartalnik Historyczny” 65, 1958, s. 530, przyp. 1.

5) M. Bielińska, *Kancelaria i dokumenty wielkopolskie XIII wieku*, Wrocław 1967, Aneks z regestami dokumentów wielkopolskich, s. 235-330; F. Sikora, *Dokumenty i kancelaria Przemysła I oraz Bolesława Pobożnego 1239-1279 na tle współczesnej dyplomatyki wielkopolskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 165-166.

6) A. Gut, *Formularz dokumentów ksiąząt zachodniopomorskich do połowy XIV wieku*, Szczecin 2002, s. 219, 223-224.

nych ośrodków kancelaryjnych, tzn. dworów książęcego i biskupiego. W pierwszym przypadku praktycznie uwzględnić należy kancelarie Bolesława Wstydlivego, którego 36-letnie rządy w Krakowie stanowią najbardziej stabilny politycznie okres sprawowania władzy w Małopolsce XIII wieku oraz jego następcy Leszka Czarnego, którego panowanie zamyka się w zaledwie 9-letnim okresie. Spośród 147 znanych obecnie dokumentów Bolesława ponad 2/3 pochodzi z całą pewnością bądź dużym prawdopodobieństwem z kancelarii wystawcy (łącznie 101 dokumentów). Dla porównania przypomnę, że z okresu rządów Leszka Białego (1202–1227) znamy jedynie 41 dokumentów, przy czym bezpośrednio jedynie 17 a 24 dokumenty znane są tylko ze wzmianek w późniejszych dokumentach.

Nie we wszystkich datacjach występowało oznaczenie dnia miesiąca. Ten element pominięto w 15 dokumentach⁷. Pracownicy kancelaryjni zapisywali datyienne przede wszystkim za pomocą kalendarza rzymskiego (54 dokumenty – 62,7%)⁸. Jednak w niektórych okresach na równi z nim lub nawet częściej były stosowane inne kalendarze. W latach 1243–1250 częściej używano do zapisu datyiennej *consuetudo Bononiensis* i kalendarza chrześcijańskiego⁹. Ten drugi sposób zapisu wystąpił łącznie w 22 dokumentach¹⁰ i pojawiał się przez cały okres panowania Bolesława, lecz jedynie w latach 1271–1275 był stosowany równie często jak kalendarz rzymski. W 7 dokumentach koncyienci zapisali daty za pomocą dwóch systemów: rzymskiego i chrześcijańskiego oraz chrześcijańskiego i *consuetudo Bononiensis*¹¹.

7) KDP I 40, KDM I 37, 51, 71, 72, 80, 92, KDM II 429, 436, 445, 476, KDKK I 39, KDP III 36, 38, 43.

8) Datyienne za pomocą kalendarza rzymskiego zapisano w 54 dokumentach, bez uwzględniania tych datacji, w których obok kalend, id i non posłużono się innym sposobem zapisu daty (KDM I 31, 40, 53, 57, 60 - dwa odrębne dokumenty, dla mieszkańców Koprzywnicy i Jasła - 63, 77, 78, 82, 83, 88, 93, 94, KDM II 412, 431, 439, 446, 447, 449, 452, 470, 471, 473, 483, 485, 626, KDKK I 40, 42, 43, 59, 60, 62, 63, 65, 81, 83, KDP I 55, KDP III 28, 32, 35, 44, 53, KDMk I 1, ZDM I 1), J. Mitkowski, *Początki klasztoru Cystersów w Sulejowie. Studia nad dokumentami, fundacją i rozwojem uposażenia do końca XIII wieku*, Poznań 1949, s. 327-328, KDTyn 20, 21, 24 A, 28, ZDM IV 876, 877, ZDMog 27, 33.

9) *Consuetudo Bononiensis* spotykamy w 4 dokumentach (KDKK I 24, ZDMog 18, 21, KDP III 23). W pierwszym dokumencie tej grupy, obok włoskiego sposobu zapisu, wystąpił też zapis dnia według święta liturgicznego. Datacja według kalendarza chrześcijańskiego pojawiła się w tym okresie w 5 dokumentach (ZDM IV 875, KDP III 25, KDP I 35, KDKK I 30 i wspólnie z *consuetudo* w KDKK I 24).

10) Kalendarzem chrześcijańskim dla oznaczenia dnia posłużono się w 22 dokumentach, nie uwzględniając tych datacji, w których występował on obok *consuetudo Bononiensis* i kalendarza rzymskiego (KDP I 35, 50, 59, 62, KDP III 13, 25, KDKK I 30, 58, 69, 72, 78, 81, KDM I 79, KDM II 434, 451, 454, 472, 481, ZDMog 31, KDTyn 27, ZDM I 6, ZDM IV 875).

11) KDKK I 24, 41, KDP I 44, KDM II 448, 480, KDM I 62, ZDMog 34.

Przy omawianiu sposobu oznaczenia dnia miesiąca w dokumentach Bolesława Wstydliwego warto zwrócić uwagę na kilka zaobserwowanych prawidłowości. Otóż możliwe okazało się wskazanie na predylekcje kilku koncypientów do konsekwentnego stosowania jednolitego zapisu daty (*consuetudo Bononiensis* w 2 grupie dyktatowej; rzymski sposób datowania u kleryka Marcina i w 3 grupie dyktatowej, chrześcijański w 1 grupie dyktatowej). Jednak znacznie częściej zaobserwowano zjawisko mieszania różnych systemów datacyjnych przez jedną osobę.

O zakorzenieniu zwyczaju oznaczania dnia miesiąca kalendarzem rzymskim w praktyce kancelaryjnej świadczy sposób zapisu dat majowych poprzedzających liturgiczne wspomnienie św. Stanisława oraz dat przypadających w oktawie tej uroczystości. Na 18 dokumentów z datą majową, wystawionych między 5 a 15 maja, datacja rzymska wystąpiła w 13 dokumentach¹², a chrześcijańska tylko w 6 (dwa razy 8 maja, dwa razy nazajutrz 9 maja, i dwa razy w oktawę 15 maja)¹³. Co ciekawe ten sam koncypient potrafił zredagować dwa dokumenty w przeciągu tygodnia tego samego roku i opatrzyć je raz datacją rzymską, a raz chrześcijańską (Twardosław - 10 i 15 maja 1264 r.)¹⁴ czy też tę samą datę 15 maja zapisać na dwa sposoby¹⁵.

Z kolei na 40 dokumentów wystawionych przez Leszka Czarnego jako księcia krakowskiego i sandomierskiego: 21 oznaczało dzień według kalendarza rzymskiego, zaledwie 4 wg kalendarza kościelnego, 1 wg obydwu wspomnianych kalendarzy, 1 wg datacji bieżącej, a w 14 w ogóle brak oznaczenia daty dziennej. Za panowania tego władcy mamy więc do czynienia z wyraźną niechęcią kancelistów do oznaczania daty dziennej w dokumencie i praktycznie zanikiem posługiwania się kalendarzem kościelnym¹⁶.

Natomiast w dokumentach biskupów krakowskich i duchownych związanych z kapitułą katedralną zredagowanych przez duchownych pochodzących z tego środowiska oznaczenie daty przedstawia się następująco:

Pontyfikat Wincentego (1208-1218): 4 dok. (2 s.d., 2 rzym.)

Pontyfikat Iwona (1219-1229): 9 dok. (3 chrześc., 3 rzym., 2 łącz., 1 s.d.)

12) KDM I 38, 40, 62, 63, KDM II 471, 480, KDKK I 63, 65, 79, KDȚyn 24 A, 28, ZDMog 27, 32.

13) KDM II 455 (9 maja), KDKK I 61 (8 maja), 69 (15 maja), 78 (9 maja), KDM II 472 (15 maja), 480 (8 maja).

14) KDM II 471, 472.

15) KDKK I 65, 69.

16) Z. Mazur, *Studia nad kancelarią księcia Leszka Czarnego*, Wrocław 1975, s. 104-105.

Pontyfikat Wisława (do 1243): 6 dok. (3 s.d., 2 rzym., 1 chrześc.)

Pontyfikat Prandoty (1243–1266): 11 dok (9 rzym., 2 chrześc.)

Pontyfikat Pawła (1266–1292): 28 dok. (15 rzym., 11 chrześc., 2 s.d.)¹⁷.

A więc także w kancelarii biskupiej mamy wyraźną przewagę datacji rzymskiej. Podobnie rzecz przedstawiała się w klasztorach cysterskich z terenu Małopolski, dla których zachowała się wystarczająca do obliczeń liczba dokumentów (Jędrzejów i Mogiła). Natomiast wyjątkową pozycję zajmuje klasztor Bożogrobców w Miechowie, gdzie już w XIII wieku dominuje wyraźnie kalendarz kościelny.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w kancelariach małopolskich w XIII w. oznaczanie dnia za pomocą kalendarza rzymskiego można uznać za regułę i w 2 poł. XIII wieku nie widać, aby ten zwyczaj zaczął wyraźnie ustępować datacji wg kalendarza chrześcijańskiego. Święta kościelne pojawiały się w datacjach łączonych i samodzielnie głównie przy okazji wspomnień liturgicznych głównych patronów kościoła krakowskiego takich jak św. Stanisław, Wacław i Florian czy też św. Michał, choć najlepiej udokumentowany przypadek św. Stanisława pokazuje, że proces ten postępował dość wolno.

Postęp badań dyplomatycznych oraz opracowanie monograficzne większej liczby kancelarii umożliwiają dokonywanie coraz bardziej precyzyjnych zestawień. Jednak w badaniach nad datacją chodzi o coś więcej, o interpretację tego policzalnego zjawiska, stąd nie mogą one ograniczyć się do formalnych zestawień.

Już niegdyś Barbara Trelińska zwróciła uwagę, że na sposób oznaczenia dnia można spojrzeć dwojako. Po pierwsze z perspektywy czysto dyplomatycznej, z definicji zawężonej do technicznego sposobu oznaczenia czasu wydarzeń, a niekiedy w sprzyjających okolicznościach do traktowania zapisu daty jako ważnego elementu krytyki źródłoznawczej.

Po drugie z perspektywy kulturowej, odwołującej się do kwestionariusza badań nad mentalnością, religijnością i historią społeczną¹⁸.

Jakie więc pytania należy postawić? Przede wszystkim zbadania i wyjaśnienia wymaga kwestia równoczesnego pojawiania się w treści dokumentów dwóch kalendarzy: rzymskiego dla oznaczenia daty dokumentu i chrześcijań-

17) K. Mieszkowski, *Studia nad dokumentami katedry krakowskiej XIII wieku. Początki kancelarii biskupiej*, Wrocław 1974, s. 89 oraz regesty, s. 104-134.

18) B. Trelińska, O datacji dokumentów ksiąg cieszyńskich, [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii Katowice – Wisła 20 – 22 V 1975*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 151, Katowice 1976, s. 156-157.

skiego przy określaniu np. terminów płatności¹⁹. Czy stosowanie kalendarza rzymskiego dla oznaczenia dnia w ślad za Józefem Szymańskim należy traktować jako wyraz erudycji, znajomości kultury rzymskiej, pewnego wykształcenia i określonej formacji intelektualnej (niewątpliwie tak można interpretować datację rzymską w XVI w., kiedy stanowi wyraz kultury humanistycznej), czy może należy dostrzegać tu wpływ, jaki wywierała na polski dokument kancelaria papieska, która konsekwentnie posługiwała się kalendarzem rzymskim; na ile za decydujący można uznać fakt, że kalendarz rzymski nie wymagał wielkiego wysiłku pamięciowego, zwalniał z konieczności posługiwania się kalendarzem kościelnym, co mogło mieć znaczenie przy objazdowym systemie pracy średniowiecznej kancelarii²⁰.

Kolejną sprawą, nad którą należy się zastanowić, są przyczyny zaniku stosowania kalendarza rzymskiego. Czy mamy tutaj do czynienia z przemijającym zwyczajem, by nie rzec modą, czy zanikiem znajomości kultury antycznej i co za tym idzie, umiejętności posługiwania się kalendarzem rzymskim, czy też o zmianie sposobu datowania zadecydowały względy praktyczne (liczne pomyłki w datacjach dokumentów, które można stwierdzić jedynie w przypadku datacji łączonej lub dokumentów wystawianych przez jednego wystawcę w bliskiej odległości czasowej). W końcu czy praktyka życia gospodarczego zarówno w mieście jak i na wsi, w której dla oznaczenia terminów płatności danin i zobowiązań, czy dla oznaczenia dni targowych stosowano kalendarz kościelny nie wymusiła zmiany sposobu datowania; na ile w końcu pojawienie się cyzjojanu mogło przyczynić się do zaniku rzymskiego sposobu datowania (najstarsze cyzjojany w Polsce z kon. XIV w.), w końcu na ile niewykształcony odbiorca dokumentu (prosty duchowny, rycerz, mieszczanin, wójt czy sołtys) był w stanie zrozumieć zapis daty rzymskiej.

Przy badaniu dat zapisanych wg kalendarza kościelnego pojawi się pytanie o relacje między tzw. kalendarzem dyplomatycznym czy kancelaryjnym a kalendarzem liturgicznym diecezji, w ramach której kancelaria funkcjonuje, czy też pytania o genezę pojawiania się danych świąt, w datacjach – czy ma ona związek np. z wezwaniem kościoła znajdującego się w miejscowości, gdzie wy-

19) Zob. A. Gut, *Formularz dokumentów...*, s. 220.

20) J. Szymański, *Średniowieczna kalendarjografia a sposoby oznaczania czasu w polskich kancelariach*, [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii Katowice – Wisła 20 – 22 V 1975*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 151, Katowice 1976, s. 93-96, 100-101.

stawiono dokument, z duchownym odbiorcą dokumentu. Dokonywanie akcji publiczno-prawnej w dzień patrona kościoła wydaje się czymś oczywistym. Świadczą o tym liczne dokumenty wystawiane w Poznaniu w dniu 29 czerwca w święto patronów tamtejszej katedry, w Gnieźnie w święto św. Wojciecha czy też w Krakowie na św. Stanisława, a więc mamy do czynienia z relacją między miejscowością a świętem.

Można zapytać, jaki był wpływ pozareligijnych okoliczności na dobór święta zastosowanego w datacji (np. років sądowych) – Janusz Bieniak niegdyś zwrócił uwagę na często pojawiające się w datacjach dokumentów kujawskich i łęczyckich święto św. Gawła (16 X) i wobec braku kultu i wezwań kościelnych dla tego świętego związał je z dawnym terminem років sądowych. Dziwi fakt, że po kanonizacji Jadwigi Śląskiej jej wspomnienie nie wyparło datacji wg św. Gawła – co przemawia za zakorzenieniem się pewnych określeń w świadomości piszących²¹.

W końcu trzeba też postawić pytanie zasadnicze, natury generalnej: na ile upowszechnienie się kalendarza kościelnego, a więc liturgicznego, należy wiązać z postępującą chrystianizacją ziem polskich, rozwojem duszpasterstwa i sieci parafialnej, nowymi tendencjami i zjawiskami w sferze pobożności (pobożność maryjna zakonów cysterskich; pojawienie się zakonów mendykanckich czy też nurtu *devotio moderna*). Anna Adamska w swoim studium o treściach religijnych w arengach polskich dokumentów średniowiecznych pokazała, że dokument jako akt prawny mógł pełnić funkcje propagowania treści religijnych, czy wręcz funkcje katechetyczną i apologetyczną²². Niejako naturalnie nasuwa się pytanie, czy sposób stylizacji poszczególnych części formularza, w tym i datacji nie odzwierciedlał przemian religijnych, mentalnych i kulturowych zachodzących w księstwach piastowskich. Przy takiej optyce historykom zajmującym się piśmiennością sakralną w średniowieczu przybędzie spora liczba źródeł mogących odpowiedzieć na niejedno pytanie.

21) J. Bieniak, *Głos w dyskusji [w:] Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii Katowice – Wisła 20 – 22 V 1975*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 151, Katowice 1976, s. 224-225.

22) A. Adamska, *Treści religijne w arengach polskich dokumentów średniowiecznych*, „Studia Źródłoznawcze” 38, 2000, s. 1-32.

Małgorzata Chudzikowska – Wołoszyn

De cultura hortorum Walahfrida Strabona — uwagi o organizacji wczesnośrednio- wiecznych ogrodów benedyktyńskich

Czterdziestoletnie życie benedyktyńskiego mnicha Walahfrida Strabona z Reichenau¹ bardzo ogólnie można zdefiniować jako byt osadzony w równie burzliwych, co twórczych realiach. Dla poszukującego umysłu, jakim obdarzony był Strabo, taki dystans był niewątpliwie zbyt krótki. Jednak — jak się okazuje — wystarczył, ażeby imię Walahfrida naznaczone zostało w historii dziejów ponadczasowym tytułem literackiego mistrza. Stało się jednocześnie synonimem geniuszu i indywidualnego temperamentu, który w dobie karolińskiego „naśladownictwa” stanowił fenomen i niespotykane nowatorstwo.

Strabona nazywa się najdojrzałszym uczonym ówczesnej Europy, wyprzedzającym czasy, w których przyszło mu żyć. Aleksander Gieysztor — wybitny polski mediewista XX wieku — nie chcąc w najmniejszym nawet stopniu wprowadzić usterki do biografii uzdolnionego benedyktyńskiego mnicha z Reichenau, wymienia jego postać pod eufemistycznym przydomkiem Kosookiego². Karoliński poeta dotknięty był mało efektowną i przykrą zmianą kąta patrzenia jednego oka względem drugiego. Defekt

1) Postać Walahfrida Strabona odnajdujemy w opracowaniach: F. J. E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford University Press 1934, s. 229–235; H. Waddell, *Mediaeval Latin Lyrics*, ed. IV, Constable 1933, s. 316–318; J. Standard, *Hortulus: The Little Garden by Walahfrid Strabo*, [w:] *Isis*, vol. 59, No. 1, The University of Chicago Press on behalf The History of Science Society 1968, s. 111–112; E. Shipley Duckett, *Carolingian Portraits. A Study in the Ninth Century*, The University of Chicago Press 1988, s. 161–201; F. von Bezold, *Kaiserin Judith und ihr Dichter*, „Historische Zeitschrift”, R. 10, 1923, s. 377–439; W. P. Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, tłum. T. Rybowski, Wrocław 1977, s. 60–61 i s. 127–128. Wydania źródłowe: *Walahfridi Strabi Carmina, Monumeta Garamiae Historica* (dalej MGH), *Poetae II*, s. 259–423; *PL*, t. 113–114; *Walahfrid Strabo, De cultura hortorum. Hortulus. Über den Gartenbau*, tekst łacińsko–niemiecki, tłumaczenie i objaśnienia Otto Schönberger, Stuttgart 2003.

2) A. Gieysztor, *Wstęp i objaśnienia*, [w:] Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, Wrocław 1950, s. 5.

ten bardzo powszechnie określa się mianem - zeza. *Strabo*³ więc, w dosłownym tłumaczeniu, to człowiek zezowaty. Jednak — co najważniejsze — „kąć postrzegania” nie stanowił żadnej przeszkody w dynamicznym rozwoju literackim frankońskiego wieszczca.

Najwcześniejsze lata życia Walhfrida są bardzo trudne do odtworzenia. Możemy wnioskować, iż urodził się około roku 808 lub 809 w Szwabii⁴ w rodzinie raczej niskiego pochodzenia. Poświęcony Bogu trafił - jako maleńkie jeszcze dziecko — na benedyktyńską wyspę Augia, położoną na malowniczym Jeziorze Bodeńskim. Augia, dzisiejsze Reichenau, stała się miejscem jego pierwszych inspiracji literackich. Ukochaną wyspę nazywał szczęśliwą (*insula felix*)⁵. Dla młodego mnicha była spokojnym ustroniem przepelnionym chwałą, postępem, zasługami i zaszczytami (*laude, profectu, meritis, honore, insula felix*)⁶. Pędząc bogobojne mnisze życie, znalazł się pod opieką klasztornych nauczycieli — Tattona, Wettina i Grimalda. Bezwzględny posłuszeństwem i autorytetem otaczał przełożonego klasztoru, opata Heito. U boku swych mistrzów przeszedł edukację w zakresie nauk wyzwolonych i zdołał w mistrzowski sposób rozwinąć sztukę języka łacińskiego i greckiego⁷.

Geniusz Walahfrida objawił się bardzo wcześnie. Już jako piętnastoletni oblat zajmował się komponowaniem łacińskich pieśni i automatycznie zdystansował wszystkich swoich współbraci parających się piórem. Mając lat siedemnaście, napisał historyczny poemat zatytułowany *Wizja Wettina* (*Visio Vettini*)⁸.

3) *Strabo, onis* — człowiek zezowaty, patrzący zezem.

4) *Strabo* kilkakrotnie w swej twórczości zaznaczał, iż wywodzi się z terenów Alemanii (później określanej Szwabią). Por. *De beati Blaiithmaic vita et fine*, v. 12, [w:] *MGH, Poetae II*, s. 297, *Ad Hlotharium imperatorem*, v. 54, *Poetae II*, s. 414.

5) *Versus in laude felicis Augiae*, [w:] *MGH, Poetae II*, s. 412–413.

6) Tamże, s. 412.

7) E. D mmler, *Walahfridi Strabi Carmina*, [w] *MGH, Poetae latini aevi II*, s. 260.

8) *Visio Vettini*, [w:] *MGH, Poetae II*, s. 301–344. Walahfrid w heksametrach zamknął widzenie, którego doświadczył mnich Wettin na trzy dni przed śmiercią. Treść objawienia była najpierw spisana prozą przez opata Haito, który towarzyszył konającemu Wettinowi i jednocześnie był świadkiem jego mistycznego transu. Jest to poetycki opis pielgrzymki tytułowego mnicha przez piekło, czyścić i raj. Ciekawe wyprzedzenie dantejskiej wędrówki, która miała się odbyć dopiero cztery wieki później. Walahfrid ukończony utwór zadedykował swemu największemu mistrzowi z Reichenau — Grimaldowi. Niewielki fragment *Wizji Wettina* przełożył na język polski E. Porębowicz, [w:] *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, oprac. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. 220–221.

Przed rokiem 826 Strabo opuścił wyspę Augia i udał się do klasztoru w Fuldzie, ażeby tam zgłębiać tajniki teologii u boku wybitnego nauczyciela Rabana Maurusa. Do Fuldy trafił z reputacją uzdolnionego poety i bardzo szybko stał się ulubionym uczniem Rabana. Klasztorna szkoła wypełniona była młodymi i ambitnymi miłośnikami nauki. Walafrid zaprzyjaźnił się z Gotszalkiem, którego późniejsze dysputy o podwójnej predestynacji zakwalifikowały do grona heretyków. Pośród utalentowanych uczniów Rabana znajdowali się także Lupus z Ferriers — autor wielu listów i Otfrid, który stworzył biblijny poemat w języku frankońskim.

Wykłady prowadzone przez Rabana Maurusa obfitowały w liczne polemiki teologiczne, wnikliwe komentarze *Biblii* i sporządzanie encyklopedycznych kompilacji. Każdy z uczniów Maurusa potwierdził jego doskonały nauczycielski talent. Zarówno Walafrid, Gotszalk, Lupus, jak i Otfrid miarą późniejszej twórczości udokumentowali skuteczność i rangę nauczania swego mistrza. Wszyscy reprezentowali trzecie, najzdolniejsze pokolenie renesansu karolińskiego i przeszli do historii literatury jako autorzy oryginalnych i niekonformistycznych myśli⁹.

Fulda okazała się tylko kolejnym przystankiem w dalszej wędrówce Strabona. Wieści o wszechstronnie utalentowanym benedyktyńskim mnichu dotarły na cesarski dwór w Akwizgranie. Rezydujący tam Ludwik Pobożny wydał polecenie, by sprowadzić Walafrida w jego najbliższe otoczenie. Tak od roku 829 uczeń Rabana Maurusa stał się zaufanym sekretarzem władcy i jego drugiej małżonki Judyty oraz osobistym nauczycielem ich syna Karola, nazwanego później Łysym.

Mnich z Reichenau nagle znalazł się w samym epicentrum pałacowego konfliktu, braterskiej walki o tron, która prowadziła do gwałtownego i tragicznego rozpadu cesarstwa. W historii państwa karolińskiego był to okres, gdy monumentalne dzieło Karola Wielkiego gwałtownie zaczęło chwiać się w swych posadach. Ludwik Pobożny nie potrafił realizować polityki imperialnej z taką ambicją i rozmachem jak jego ojciec Karol, dziad Pepin i pradziad Karol Młot. Zaprzepaścił mozolnie budowane dzieło austrazyjskich Arnulfingów. W czasie jednoczenia Europy w jeden potężny organizm, słaby i bigoteryjny Ludwik wraz z przejęciem korony naraził państwo na chaos i destrukcję.

Pod okiem Walafrida Karol był pilnie kształcony w naukach wyzwolonych, jednocześnie także przygotowywano go do roli władcy Franków.

9) Por. J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, tłum. I. Wyrzykowska, M. Wyrzykowska, Warszawa 1996, s. 118.

Ekscentryczna cesarzowa Judyta za wszelką cenę walczyła o jak największą schedę dla swego dorastającego syna. Ignorowała jednocześnie prawa do sukcesji, które posiadali trzej starsi synowie Ludwika pochodzący z małżeństwa z Irmingardą — Lotar, Pepin i Ludwik Niemiecki. Taka sytuacja bardzo szybko stała się zarzewiem bratobójczej walki.

Walahfrid Strabo mimowolnie był więc milczącym świadkiem narastającego buntu synów przeciwko ojcu. W okresie tak silnych przesileń dynastycznych pozostał jednak do końca lojalny wobec cesarza i cesarzowej, nieskory do podejmowania jakichkolwiek spekulacji politycznych. Wiernie trwał u boku Ludwika Pobożnego jako zaufany i oddany dostojnik, aby wreszcie w roku 838 opuścić Akwizgran. Jego piętnastoletni wychowanek Karol uznawany był już za pełnoletniego, a gwałtownie starzejący się cesarz Ludwik coraz bardziej stawał się bezwolnym świadkiem destrukcyjnych wydarzeń politycznych.

Decyzja o wyjeździe z Akwizgranu musiała być dla Walahfrida zbawiennym darem. Tym bardziej, że powracał do ukochanego przez siebie klasztoru na wyspie Augia. Sprawując tam funkcję opata, mógł oddać się już tylko i wyłącznie kontemplacji i pisarstwu. Około roku 849 Strabon niespodziewanie został posłany jako legat z Reichenau do Akwitanii, siedziby Karola Łysego. Długa i wyczerpująca podróż okazała się ostatnią wędrówką Walahfrida. Źródła podają, iż benedyktyński mnich podczas przekraczania Loary dostał się w niebezpieczne odmęty i zginął¹⁰.

Potomnym pozostawił bardzo zróżnicowany i bogaty dorobek literacki. Komentarze do *Pisma Świętego*¹¹, żywoty¹², pisma liturgiczne¹³, epitafia¹⁴, hymny¹⁵, liczne poematy religijne¹⁶ i obyczajowe¹⁷, w których — na wzór Boecjusza — potrafił zastosować wielką różnorodność metrycznych

10) *Epitaphium Walafredi Abbati*, [w:] MGH, *Poetae latini aevi* II, 423.

11) *Expositio in quatuor Evangelia; Expositio in viginti primos psalmos; Picturae historiarum Novi Testamenti*.

12) *De vita et fine Mammae monachi; De beati Blaithmaic vita et fine; De sancto Gallo; De sancto Ianuario martyre; Vita sancti galli confessoris*.

13) *De Ecclesiasticarum Rerum Exordiis Et Incrementis Liber Unus*.

14) *Epitaphium Bernaldi; Epitaphium Geroldi Comitiss*.

15) *In Natalem sancti Memmetis ymnus; De singulis festiuitatibus anni; Ymnus de Agaunensibus martyribus; Ymnus de Natale Domini; De ymno trium puerorum; Hymnus de sancto Sergio et Bacho*.

16) *Visio Vettini; Oratio Dominica; Rex venerande; Carmen De Sancto Michaelae*.

17) *Gotesscalcho monacho, qui et Fulgentius; De imagine Tetrici; Ad Iudith ineratricem; Hludowico imperatori; In adventu Caroli filii augustorum; Versus de laetitia*.

miar. W jego dorobku znalazły się wiersze adonijskie, asklepiadejskie, jambiczne, strofy safickie i metrum anakreontyjskie.

Niezapomniany jest wkład Strabona w wydanie pierwszego rękopisu — *Życie Karola Wielkiego (Vita Caroli Magni)* Einharda (770–840). Benedyktyński uczoney, przebywając na dworze w Akwizgranie, musiał zetknąć się Einhardem, nadwornym biografem Karola Wielkiego i późniejszym doradcą jego syna Ludwika Pobożnego. Niewątpliwie cesarski biograf wzbudzał respekt u młodego Walahfrida. Różnica wieku — sięgająca prawie czterdziestu lat — dzieliła uczonych i zapewne też uniemożliwiała wspólne przedsięwzięcia naukowe. Einhard zmarł w roku 840 i pozostawił ukończony panegiryczny życiorys swego ukochanego władcy Karola Wielkiego. Strabon na dowód dozgonnego szacunku dla starego mistrza zajął się zredagowaniem największego Einhardowskiego dzieła. To z jego inicjatywy biografia została podzielona na rozdziały, a te z kolei opatrzone tytułami. Dodatkowo pierwszy wydawca jest też autorem prologu, w którym oddaje swój wielki hołd Einhardowi¹⁸.

Spośród wszystkich dzieł Walahfrida Kosookiego zdecydowanie największą popularnością cieszy się jego poemat ogrodniczy *De cultura hortorum*¹⁹ — *O uprawie ogrodów*, znany także pod tytułem *Hortulus*, czyli *Ogródek*. Na poemat ten składa się XXVII rozdziałów obejmujących 444 wiersze spisane heksametrem, w których autor ukazuje czytelnikowi swój ponadczasowy zachwyt nad przyrodą. Światowej sławy historyk literatury Hellen Waddell w bardzo poetycki sposób podsumowała unikatowość dzieła Walahfrida. *Ogródek* — jej zdaniem — jest utworem wiecznym, sprawiającym wrażenie nieustannie „zielonego” i „świeżego”. Natomiast sporządzone przez tego samego autora tomy glosariuszy do *Biblii* gromadzą tylko i wyłącznie kurz i skazują się tym samym na zapomnienie²⁰.

De cultura hortorum powstała po roku 838, gdy Strabon ponownie trafił do klasztoru w Reichenau na Jeziorze Bodeńskim. Tym wydarzeniom niewątpliwie towarzyszyły entuzjazm i zachwyt wyzwolone z chwilą przy-

18) W języku polskim dostępne są dwa wydania *Vita Caroli Magni*. Pierwsze z roku 1935, które ukazało się nakładem Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych, Warszawa–Lwów. Autorem przekładu był Jan Parandowski. Druga edycja dzieła została udostępniona w roku 1950. Wcześniejszy przekład Parandowskiego uzupełniono wstępem i objaśnieniami Aleksandra Gieysztora. Pozycja została wydana przez Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

19) *De cultura hortorum*, (dalej jako *De cultura...*), [w:] MGH, *Poetae II*, s. 335–350.

20) H. Waddell, *Mediaeval Latin Lyrics*, s. 317.

bycia na ukochaną wyspę Augia. Odbicie znalazły w poemacie *Hortulus*, w którym uświęcona zostaje miłość i przywiązanie Strabona do opactwa w Reichenau. Dzieło benedyktyński mnich poświęcił swemu pierwszemu nauczycielowi i mistrzowi Grimaldowi, którego pamiętał z dziecięcych i szczęśliwych lat spędzonych na wyspie Augia (jemu także zadedykowany był pierwszy utwór Strabona *Wizja Wettina*). W ostatnim XXVII rozdziale utworu Walahfrid nakreślił apoteozę Grimalda. Przedstawił go w zapamiętanym z młodości lat sadzie, w którym gromadka uczniów zbiera dla mistrza brzoskwinie *o delikatnym miąższu i wielkie jabłka rosnące w cieniu dużych liści*²¹.

Po powrocie do klasztoru w Reichenau Strabo szukał wspomnień o swym nieżyjącym już nauczycielu w miejscach sprzyjających wyciszeniu i kontemplacji, którymi niewątpliwie były ogrody i wirydarze. Obcowanie z naturą stało się asumptem do napisania poetyckiego *Ogródka*. W poemacie autor, adorując piękno otaczającej go przyrody, wychwalił jednocześnie Boga.

Wierszowany utwór Walahfrida jest pierwszym średniowiecznym dziełem z gatunku literatury botanicznej. Jego twórca przedstawia nam benedyktyński ogród z wszelkimi jego odsłonami — nie tylko z perspektywy uczonego o wyłącznie encyklopedycznej wiedzy. Botaniczne studium Strabona jest — zaskakująco jak na tamte czasy — efektem empirycznego poznania świata. Autor to poeta-rolnik, który samodzielnie zajmuje się uprawą ogrodu i przy okazji poznaje jego wszelkie tajniki. Pojedynczo przedstawił wszystkie rosnące w nim rośliny, nakreślił głównie ich lecznicze właściwości, a dodatkowo także związane z nimi ciekawostki i alegorie.

Niebagatelny wpływ na benedyktyńskiego opata z Reichenau miała literatura klasyczna. Naśladowanie wzorców antycznych na trwałe wpisało się w myśl przewodnią renesansu karolińskiego. Walahfrid jako jego przedstawiciel doskonale kontynuował ideę zapoczątkowaną przez pierwszych akademików Karola Wielkiego. Tak więc podążał śladami wielkich mistrzów i w pełni doceniał ich dorobek. Komponując botaniczny poemat, dał dowód świetnej znajomości Kolumelli i jego *De re rustica*, tę pozycję z pewnością odnalazł w bibliotece w Fuldzie. Był pod ogromnym wpływem Wergiliusza. W *De cultura hortorum* odnajdujemy liczne

21) *De cultura...*, v. 433–437, s. 349–350.

analogie do *Georgik*, *Bukolik* i *Eneidy*. W poemacie ogrodniczym Strabo niejednokrotnie udowadniał, iż źródłem jego inspiracji były Owidiuszowskie *Metamorfozy* i *Kalendarz*. W kwestiach medycznych powoływał się na Serenusa Sammonicusa. Jak każdy wykształcony mieszkaniec cesarstwa karolińskiego doskonale znał Izydora. *Etymologiae* obok *Biblii* były najczęściej czytany i przepisywanym dziełem w całej średniowiecznej Europie Zachodniej.

Opactwo benedyktyńskie w Reichenau, którym Walafrid kierował od roku 838, wespół z klasztorami w Fuldzie i Sankt Gallen znajdowało się w czołówce najważniejszych duchownych ośrodków frankońskich. Był to wielki karoliński klasztor, który stanowił swoiste zakonne miasto. Tak wielkie opactwa musiały opierać się na regulaminach klasztornej gospodarki. Do opata należało przewidywanie wszelkich metod zaopatrzenia. Organizował on zasady działania takich miejsc, jak znajdujące się w obrębie opactwa noclegownie dla ubogich, piekarnie, browary, młyny i wreszcie także ogrody. Musiał więc stworzyć świetny system planowania i reglamentacji²². Benedyktyni, budując klasztory z dala od większych miast, musieli zapewnić sobie samowystarczalność.

Zaplanowanie spisu roślin, które miały być uprawiane w przyklasztornych ogrodach, podobnie jak i w tych położonych w dobrach koronnych, odbywało się według ściśle określonych reguł. Ten fakt potwierdzają powtarzające się w dokumentach karolińskich takie same nazwy botaniczne. Walafrid Strabo wymienia 23 gatunki uprawianych w jego opactwie warzyw, ziół i kwiatów. Osiemnaście z nich pokrywa się z tymi, które Karol Wielki nakazał uprawiać we wszystkich swych królewskich dobrach. Szczegółową listę 90 roślin zawarł w dokumencie *Capitulare de villis*²³ zredagowanym w końcówce VIII wieku. Dodatkowo botaniczny katalog Strabona aż w 14 miejscach jest analogiczny do listy, którą znajdujemy na słynnym benedyktyńskim planie klasztoru w Sankt Gallen²⁴. Plan tego zgromadzenia oddalonego od Reichenau o około 50 km narysowany został w roku

22) P. Riché, *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie (połowa VIII — koniec IX wieku)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, t. 4, Warszawa 1999, s. 562.

23) *Capitulare de villis*, [w:] MGH, *Leges, Capitularia regum Francorum I*, s. 82–91.

24) Plan klasztoru w Sankt Gallen jest jedynym zachowanym projektem architektonicznym wczesnego średniowiecza. *Codex Sangallensis 1092*, [w:] <http://www.stgallplan.org/de/manuscript.html>.

820 na prośbę opata Gozberta. Autorem szkicu był ówczesny zwierchnik Reichenau — Heito — mistrz Walahfrida Strabona. Pergaminowy projekt, który niestety nigdy nie został zrealizowany, jest wzorcowym przykładem benedyktyńskiej architektury klasztornej doby karolińskiej.

Szkic klasztoru w Sankt Gallen pozwala wyobrazić sobie planowanie benedyktyńskich ogrodów i po części ich funkcjonowanie. Na pergaminie odnajdujemy osobno rozrysowany ogród uprawny, warzywnik z ziołami leczniczymi — *herbularius*, sad, który jest połączony z cmentarzem, a także reprezentacyjny wirydarz otoczony krużgankami. Punktem centralnym opactwa był oczywiście kościół i klasztor. Obok nich usytuowane były: pałac opata, dom dla gości, szkoła i przeróżne budynki usługowo-gospodarcze. Do ścisłego klasztoru należał tylko maleńki wirydarz zamknięty w czworobocznych krużgankach. Inne tereny ogrodowe nie łączyły się z częścią klasztoru, która objęta była klauzurą. Dostęp do nich był możliwy tylko za zezwoleniem opata²⁵.

Ogród warzywny benedyktynów z Sankt Gallen przylegał do sadu i był położony na tyłach klasztornych zabudowań. W najbliższym sąsiedztwie usytuowano dom ogrodnika. *Herbularius* był o połowę mniejszy od warzywnika. Zaraz obok niego wznosił się szpital i dom klasztornej medyka. Wczesnośredniowieczny architekt, planując ogród uprawny i leczniczy, precyzyjnie naszkicował każdą grządkę z zachowaniem idealnego geometrycznego porządku. Odnotował on także, jakie rośliny mają być uprawiane na wyznaczonych rabatach. Wojskowe uporządkowanie, ład i harmonia doskonale wpisywały się w regułę świętego Benedykta.

Zaplanowany w Sankt Gallen ogród warzywny zamykał w sobie 18 kwater na planie prostokąta, na których uprawiano m.in. pasternak, kapustę, buraki, cebulę, czosnek, por i seler. Rabaty, jak i oddzielające je ścieżki były starannie i regularnie wydzielone. *Herbularius* przeznaczony wyłącznie do uprawy roślin leczniczych przewidywał 16 kwater na przeróżne zioła. Stał się on punktem wyjścia i zaczątkiem rozwoju późniejszych ogrodów botanicznych²⁶. Reguła zakonna określała także zagospodarowanie sadu. Drzewa owocowe sadzone były na cmentarzu klasztornym pomiędzy regularnie rozmieszczonymi mogiłami. Niezwykle ozdobny był znajdujący się w części klasztornej wirydarz. Ujęty czworobokiem

25) L. Majdecki, *Historia ogrodów*, t. 1, Warszawa 2007, s. 70.

26) Tamże, s. 68.

zabudowy i otoczony krążkami przypominał prywatne rzymskie ogrody zamykane w perystylach. Był miejscem wypoczynku i kontemplacji, nazywanym i porównywanym do raju. W wirydarzach uprawiano przede wszystkim rośliny kwiatowe, a czasami także zioła. Były to rośliny o znaczących walorach estetycznych i pięknym zapachu. Wirydarz z Sankt Gallen przedstawiony jest na planie idealnego kwadratu z dwoma krzyżującymi się drogami. Kwadrat już w starożytności uważany był za figurę doskonałą. W średniowieczu stał się formą uprzywilejowaną. Wirydarz założony na planie kwadratu przypominał o czterech rzekach w raju, czterech ewangelistach bądź o czterech cnotach kardynalnych²⁷. Tak rozplanowany „Eden” był idealnym miejscem wyciszenia, kontemplacji i modlitwy.

Strabon, nakreślając przed czytelnikiem ogród w Reichenau, nie wprowadził go w szczegóły architektoniczne. Nie poznajemy niestety planu opactwa na wyspie Augia. Trudno ustalić, na ile to benedyktyńskie zgromadzenie było podobne w zabudowie i organizacji do idealnego planu z Sankt Gallen. Istotne jest jednak, iż opactwa te znajdowały się w bardzo bliskim sąsiedztwie, a autorem planu dla Sankt Gallen był rezydujący w Reichenau opat Heito. Być może ów projekt był w dużym stopniu zainspirowany zabudową klasztorną na wyspie Augia, którą Heito znał w najdrobniejszym szczególe.

Niestety kształtowanie przestrzeni ogrodowej w otoczeniu klasztoru nie przebiegało wszędzie według takich samych reguł. Ogromny wpływ na usytuowanie i wielkość parceli uprawnych i ozdobnych miała lokalizacja klasztoru. Dodatkowo wygląd i planowanie ogrodu zależała od wielkości samego zgromadzenia.

Walahfrid Strabon w *De cultura hortarum* potwierdził przede wszystkim, że ogrody klasztorne i rosące w nich rośliny dawały ludziom nie tylko pożywienie, ale także przyjemność i rozkosz zmysłową²⁸. Benedyktyński mnich poprowadził czytelnika w głąb zaplanowanego warzywnika i wirydarza, kontemplując jednocześnie piękno każdej z 23 roślin, które napotkał na sąsiadujących ze sobą rabatach. Przy okazji zdradził tajniki wczesnośredniowiecznej wiedzy o botanice, medycynie i kulinariach. Niezwykle interesujące stają się wszelkie informacje na temat

27) Tamże, s. 64–65.

28) P. Hobhouse, *Historia ogrodów*, tłum. B. Mierzejewska, E. Romkowska, Warszawa 2005, s. 100.

wczesnośredniowiecznego rzemiosła ogrodniczego, które benedyktyński opat wpłótł pomiędzy wersami poematu. Wymienił glebę piaszczystą i tzw. tłustą, zaznaczył, iż wymagają one zróżnicowanego traktowania²⁹. W innym miejscu zwrócił uwagę, iż należy niszczyć legowiska kretów³⁰, wyrywać pleniące się chwasty³¹ i nawozić glebę³². Konieczne przy pielęgnacji roślin jest oczywiście odpowiednie nawadnianie. Tu Walahfrid opisywał z jaką dbałością podlewa własnymi dłońmi wzrastające, delikatne kielki roślin. Gwałtowne nawadnianie swym *nieokielznanym przyplływem* mogłoby zniszczyć młode pędy i rozproszyć nasiona³³.

Dzieło Walahfrida jest przede wszystkim poetyckim katalogiem botanicznym. Stanowi też prezentację i kontemplację roślin, które uprawiano w benedyktyńskim ogrodzie w Reichenau. Łagodny klimat wyspy Augia położonej na malowniczym Jeziorze Bodeńskim sprzyjał ogrodnictwu i czynił go naczelnym zajęciem zakonników.

Strabo, po trzech rozdziałach wprowadzających, otworzył swój roślinny przegląd, rozpoczynając od szalwii³⁴. Okazuje się, iż ten półkrzew o bardzo silnym aromacie stanowił podstawowe zioło każdego klasztornego ogródka leczniczego. W kapitularku *De villis* szalwia wymieniona jest na samym początku długiej listy roślin, które władca nakazywał uprawiać w koronnych latyfundiach. Na planie z Sankt Gallen umieszczona jest na pierwszej rabacie. Strabo zanotował, iż ta roślina w zapachu jest słodka, w skuteczności silna, a w spożywaniu użyteczna³⁵. Spośród wszystkich krzewów należących do tego gatunku wyróżnił odmianę *lelifagus* jako wybitnie piękną³⁶. Szalwia dotarła z Italii do Europy Środkowej dzięki

29) *De cultura...*, v. 4–8, s. 335.

30) Tamże, v. 44, s. 336.

31) Tamże, v. 51, s. 337.

32) *De cultura...*, v. 15–18, s. 335.

33) *De cultura...*, v. 58–61, s. 337.

34) *Salvia*, bot. *Salvia officinalis* — szalwia lekarska. Identyfikację roślin wymienionych w *De cultura hortorum* umożliwiły następujące pozycje: K. J. Strank, J. Meurers–Balke, *Obst, Gemüse und Kräuter Karls des Grossen*, Mainz 2008; M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin leczniczych*, Warszawa 1983; Z. Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych*, wyd. V, Warszawa 1985. Wprowadzona w niniejszym artykule prezentacja botaniczna w pierwszej kolejności uwzględnia nazwę rośliny, która stosowana jest przez Walahfrida. Na drugim miejscu podana zostaje współczesna terminologia botaniczna.

35) *De cultura...*, v. 77, s. 338.

36) *De cultura...*, v. 76, s. 338.

zakonnikom i około IX wieku rozpowszechniła się we wszystkich klasztornych wirydarzach. Nie mogło zabraknąć jej więc w Reichenau, gdzie, tak jak i w innych siedliskach karolińskiego imperium, stosowana była jako przyprawa do mięs, sosów i wina, a także lek na wiele dolegliwości³⁷.

Podążając w głąb przyklasztornego ogrodu, benedyktyński opat dokonał krótkiej charakterystyki ruty³⁸. Bardzo plastycznie odmalował ją jako roślinę ciemnej barwy o małych listkach i drobnych baldachimach. Zaznaczał, iż ta przy każdym nawet najdelikatniejszym dotyku rozpyła bardzo ciężki zapach³⁹. Swoje dociekania na temat ruty zamykał słowami: [...] *mówi się, że przeciwdziała tajemnym truciznom. I odpędza je z opanowanych wnętrzości*⁴⁰.

37) Lecznicze działanie szaławii opisywał już Pliniusz Starszy. Zalecał ją między innymi na kaszel i bóle w boku /por. *Naturalis Historia* XXVI, 31, 1–5/. Benedyktyńska Hildegarda z Binden /1098–1179/, autorka dzieł *Physica* i *Causae et curae*, w których dawała wskazówki dotyczące zdrowego sposobu życia, uważała, że szaławia pomaga odzyskać apetyt. Wszystkim borykającym się z tym problemem polecała: *Jeśli ktoś ma wstręt do jedzenia, niech weźmie szaławie, trochę tybuli ogrodowej i czosnku, posieka te przyprawy i włoży je do octu*. Tak spreparowaną miksturą należało doprawiać jak najwięcej potraw. Por. H. Kluge, *Wielka księga Hildegardy z Binden, tajemnice zdrowego życia*, tłum. M. Jałowicz-Sawicka, Kielce 2008, s. 41. Z szaławią dodatkowo łączono wiele przesądów i zabobonów. Aż do XVIII wieku wierzono, że zjadanie jej liści z wypisanymi na nich zaklęciami ochroni przed febrą i demonami. Ta pachnąca roślina kojarzona była także z nieśmiertelnością, jej spożywanie miało zagwarantować życie wieczne. Por. M. Nowiński, *Dzieje upraw...*, s. 49–50. W średniowieczu przypisywano szaławii wielką i uzdrawiającą moc. Piętnastowieczny botanik Hieronim Bock niezaprzeczalnie nazwał ją najszlachetniejszą. Leczyła nerwy i wszelkie słabości. Por. K. J. Strank, J. Meurers–Balke *Obst, Gemüse und Kräuter...*, s. 70–71.

38) *Ruta*, bot. *Ruta graveolens* — *Ruta* zwyczajna.

39) *De cultura...*, v. 84–87, s. 338. *Ruta* jest byliną o bardzo silnej woni. Jej liście zawierają zbiorniczki z olejkami eterycznymi. Charakteryzuje ją baldachokształtny kwiatostan. Por. Z. Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych*, s. 317.

40) *De cultura...*, v. 89–90, s. 338: *Dicitur occultis adprime obstaje venensis toxicaque invasis incommoda pellere fibris*. W starożytności *ruta* doceniana była zarówno jako przyprawa, jak i lek. Apicjusz przy opisie dań i potraw wymieniał ją prawie sto razy. Scribonius Largus na ból głowy radził, ażeby spreparować mieszanek składającą się z mirry, szafranu, gorzkich migdałów, zielonej ruty, barszczu zwyczajnego i lauru, por. *Compositiones* 5, 2. W trzynastowiecznej Anglii wierzono, że tylko za pomocą ruty można pokonać groźnego bazyliszka. Należało nią wcześniej nakarmić łasicę i tą posłać do pojedynku ze straszliwym smokiem. Por. M. Nowiński, *Dzieje upraw...*, s. 107. To wierzenie pochodziło już ze starożytności, Gargiliusz Marcjalis w III wieku przytaczał przesąd o rucie i jej zbawiennym wpływie na łasicę. Po zjedzeniu ruty zwierzęta te stawały się odporne na działanie jadu węży. Por. Gargilius Martialis, *Medicinae ex oleribus et pomis* 3. Według wspomnianego Gargiliusza również król Mitrydates codziennie spożywał na czczo dwadzieścia listków ruty. Łączył je z dwoma orzechami włoskimi, suszonymi figami i solą. Wszystko to czynił, ażeby uchronić się przed otruciem z rąk własnego brata. Por. Gargilius Martialis, *Medicinae ex oleribus et pomis* 3.

Obok gąszczu pachnącej ruty w Reichenau musiała wznosić się bylica boże drzewko. Tę Walahfrid Kosooki nazwał jako *abrotanum*⁴¹. Krzewy bożego drzewka — były jego zdaniem — jak najbardziej godne podziwu. Napisał: *tu urodzaj liści ostrzy się jak gdyby długimi kłosami i nasładuje swym wyglądem delikatne włosy*⁴². Abrotanum o intensywnie cytrynowym aromacie wykorzystywano we wczesnym średniowieczu jako lek na febrę, podejrzaną plamę i rany⁴³.

Długie wąsy dyni⁴⁴ zapewne rozciągały się pomiędzy większością rabat, których z pieczołowitością doglądał Strabon. Poeta nie ukrywał swego zachwytu nad tą rośliną. Na opis — niesamowitych jego zdaniem — kolejnych faz rozwojowych dyni, jej doskonałych walorów smakowych, a także innych użytecznych zastosowań, poświęcił aż 53 wersy. W przepiękny, metaforyczny sposób nakreślił sekwencyjną wędrówkę długich płozących łodyg dyni, które wzniosły się z tak *lichego* zarodka⁴⁵. Liście rośliny porównał do tarcz, a wąsy czepne, którymi opatrzona jest każda łodyga, do cugli, wideł lub szponów. Walahfrid informował czytelnika, iż dynia wznosi się na podobieństwo bluszczu lub winnej latorośli i podobnie do nich oplata każdą napotkaną na swej drodze przeszkodę. W tym miejscu opat-ogrodnik uczynił drobny ekskurs od głównego tematu i zajął się odmalowaniem piękna jednego ze wspinających się na drzewa gatunków winorośli⁴⁶. Posługując się plastyczną alegorią, uznał, iż delikatne zielone rusztowanie rośliny niewątpliwie podtrzymuje sam Bakchus.

Owoc dyni, to w antropomorficznym ujęciu autora *Ogródka*, wielkie ciało o cienkiej szyi. Okrągły korpus wypełniony jest jednym wielkim brzuchem. W dalszej kolejności Strabo zachwalał łagodny zapach cząstek dyni, które *upite tłuszczem trafiały wprost z gorących patelni na stoły*⁴⁷.

41) *Abrotanum*, bot. *Artemisia abrotanum* — Bylica boże drzewko. *De cultura...*, v. 91, s. 338.

42) *De cultura...*, v. 91–93, 338: *Nec minus abrotani promptum est mirarier alte pubentis frutices inspicas aristas ramorum obertas, tenues imitata capillos.*

43) *De cultura...*, v. 95–98, s. 338–339.

44) *Cucurbita*, bot. *Cucurbita pepo* — Dynia olbrzymia.

45) *De cultura*, v. 99 i następne.

46) O tym gatunku pisał Kolumella w *De arboribus* 4.

47) Rzymski kucharz Apicjusz polecał dynię na prawie 20 sposobów, między innymi z pieprzem, miętą polej, miodem i octem. Por. Apicius, *De re coquinaria* III, 7, 1. Dodatkowo sok z dyni miał też kojący wpływ na opuchliznę, por. Scribonius Largus, *Compositiones* 39, 2 i na anginę, por. *Compositiones* 67, 1.

Niezwykle przydatny był nie tylko miąższ dyni, ale jak się okazuje również jej wydrążona skorupa. Ta zakonserwowana smolnym klejem świetnie sprawdzała się jako amfora na wino.

Ogród karoliński obok dyni zawierał także pokrewne jej melony⁴⁸. Opat z wyspy Augia poinformował o wielkich urodzajach, które zdarzały się w jego ogrodzie za sprawą tej właśnie rośliny. Pisał, iż melon jest najpiękniejszym z owoców i stanowi prawdziwe bogactwo ogrodu. Kształtem mógł przypominać orzech albo jajko. Niezwykła rzeźkość kulistej nibyjagody melona przynosi zbawienną ulgę⁴⁹. Jej smak cieszy przełyki, a dobroczynne właściwości wspierały cały organizm.

Centiona przez zakonnych zielarzy była bylica piołun, którą Walafrid określa mianem *absyntu*⁵⁰. Obowiązkowo musiała znaleźć się we wszystkich klasztornych wirydarzach. Przełożony Reichenau podawał najbardziej rozpoznawcze cechy tej byliny, którymi były gorzki zapach i smak. Z orientacją doskonałego medyka donosił, iż piołun odpędza dreszcze i zawroty głowy. W tym miejscu poematu wprowadzał przepis na leczniczą miksturę, którą należało polewać obolałą głowę: [...] *Jeśli cię dręczy zawrót głowy, poznaj moc [bylicy], gotuj gorzki krzak zieleniącego się absyntu i następnie wylej ten napar z obszernej kotła na czubek głowy*⁵¹.

We wczesnośredniowiecznych klasztornych zielnikach wzrastała także szanta⁵² i o tym Walafrid donosił czytelnikowi w X rozdziale *De cultura hortorum*. Uprawiana była dla właściwości leczniczych. Społeczeństwo frankońskie wierzyło, że szanta wspomaga serce i przynosi ulgę przy różnego rodzaju zatruciach. *Jeśli dokuczliwe przyjaciółki dodały oszukańczą truciznę do napoju lub potrawy, natychmiast spożyty napar ze zbawiennej szanty zgniecie podejrzane niebezpieczeństwo*⁵³.

48) *Pepones*, bot. *Cucumis melo* — Melon. *De cultura...*, v. 152–180.

49) Orzeźwiający walory smakowe melonów opisywał już dużo wcześniej Pliniusz, por. Pliniusz Secundus, *Naturalis Historia* XX, 11, 1.

50) *Absinthium*, bot. *Artemisia absintium* — Bylica piołun. *De cultura...*, v. 181–196, s. 341–342.

51) *De cultura...*, v. 187–191, s. 342: *Si tibi praeterea caput aeri forte dolores pulsetur subito, vel si vertigo fatiget, huius opem rimare, coquens frondentis amaram absinthii silviam, tum iura lebetes capaci effunde [...]*.

52) *Marrubium*, bot. *Marrubium vulgare* — Szanta zwyczajna. Tamże, v. 197–207, s. 342.

53) *De cultura...*, v. 204–207, s. 342: *Si quando infensae quaesita venena novercae potibus inmiscens dapibusve aconita dolosis tristia confundunt, extemplo sumpta salubris potio marrubii suspecta pericula pressat.*

W sąsiedztwie szanty wznosił się słodki w zapachu koper włoski⁵⁴. Szeroka gama zastosowań leczniczych sprawiała, iż benedyktyni bardzo cenili sobie ten gatunek kopru. Stosowali go przy wzdęciach, zaparciach i duszącym kaszlu.

Wielobarwny mieczyk⁵⁵ zdecydowanie nie był, tak jak dzisiaj, uprawiany w celach ozdobnych. Walahfrid bardzo chętnie widział go w swoim ogrodzie. Opis rośliny rozpoczął od krótkiego etymologicznego wprowadzenia. Nazwa łacińska *gladiolus* — o czym doniósł autor — wywodzi się od słowa *gladius*, które oznacza miecz. Mieczowate w kształcie liście przyczyniły się do nadania nazwy tej roślinie. Autor poematu był niewątpliwie miłośnikiem kwiatów. Zanim zdecydował się na przybliżenie właściwości leczniczych mieczyka, nie mógł nie wspomnieć wcześniej o jego pięknie. Kwiat tej byliny metaforycznie określał darem wydanym na świat w wielobarwnych odstonach. W jego ogrodzie mieczyk zakwitał w kolorze purpury lub fiołka. Dla zakonników istotna była część korzeniowa rośliny. Strabon w poemacie zdradził tajniki klasztornych receptur opartych na bazie mieczyka. Podał, iż korzeń należy ususzyć i zmieszać z czystym winem. Uzyskana mikstura w formie okładu pomagała na przeróżne uderzenia, jak również przy dolegliwościach pęcherza moczowego. Ciekawe jest ostatnie zastosowanie mieczyka, które przybliżył czytelnikom Walahfrid, przekazywał, że kwiat ten jest niezwykle ceniony w sukiennictwie. Z jego pomocą — jak czytamy — każdy sukiennik mógł uzyskać połysk i wytrzymałość tkaniny, a także długotrwały słodki zapach.

Przyklasztorny ogród musiał być tak zorganizowany, żeby nie zabrakło w nim lubczyku⁵⁶ i tybuli⁵⁷. O lubczyku benedyktyński opat wzmiankował bardzo krótko i ogólnie. Zazaczył tylko, że ma szerokie zastosowanie w leczeniu. Zamykając rozdział, zdawkowo wtrącił jednak, iż ta roślina zasłużyła sobie na sławę z powodu zupełnie innego działania. Walahfrid więc zdawał się znać podania o lubczyku, który był pradawnym afrodyzjakiem.

54) *Foeniculum*, bot. *Foeniculum vulgare* — Koper włoski, Fenkuł włoski. Tamże, v. 208–216, s. 342–343.

55) *Gladiola*, bot. *Gladiolus* — Mieczyk. Tamże, v. 216–228, s. 343.

56) *Lybisticum*, bot. *Levisticum officinale* — Lubczyk ogrodowy. Tamże, v. 229–234, s. 343.

57) *Cerfolium*, bot. *Anthriscus cerefolium* — Tybula ogrodowa. Tamże, v. 235–247, s. 343–344.

Lilie⁵⁸ i maki⁵⁹ uprawiano nie tylko w ogrodzie w Reichenau. Nazwy tych kwiatów wymienione są w kapitularku gospodarczym Karola Wielkiego, a także na planie klasztoru w Sankt Gallen. Pozwala to wnioskować, iż na stałe znajdowały się we wczesnośredniowiecznym kanonie roślin, które uprawiano w przydomowych zielnikach. W średniowieczu lilie posiadały bardzo głębokie metaforyczne znaczenie. Były kwiatami Kościoła i symbolizowały jego czystość i niewinność. Jaśniejszego blasku lilii nie mógł — zdaniem Walafrida — przewyższyć nawet najbielszy marmur. Odurzający zapach tych kwiatów niedościgle pokonywał aromatyczny nard. Strabo w pełni zdawał sobie sprawę z wszelkich przymiotów lilii. Chcąc, żeby jego ogród zasługiwał na miano godnego i przepisowego zielnika, każdego roku dbał o urodzaj rosnących w nim lilii. Kwiaty te nie spełniały jednak tylko i wyłącznie funkcji estetycznych czy symbolicznych. Stanowiły doskonałe remedium na śmiertelny jad. W *De cultura* czytamy: [...] *jeśli zdradziecki węź wydobędzie — niezmiennym już swym podstępem — ze zgubnej paszczy zwarty jad, niosąc okrutną śmierć do najgłębszego serca poprzez niewidzialne skałeczenie, jest korzystne, ażeby w mózdzierzu utłuc lilie i jej soki pić razem z mocnym winem falerno*⁶⁰.

Zakonnicy, tak jak i całe społeczeństwo karolińskie, korzystali z dobroczynnych właściwości maku. Walafrid Kosooki dbał, ażeby w jego ogrodzie kwitł *papaver* „przynoszący sen”. Ten koił i uspokajał, a ponadto był doskonałym lekiem na gwałtowne wymioty. Przedstawiając mak, klasztorny poeta wprowadza mitologiczną metaforę. Nazywa mak zbożem Cerery, matki, która potrzebowała ukojenia w swej wielkiej rozpacz⁶¹. Mak okazywał się zbawiennym lekarstwem znieczulającym ból duszy.

58) *Lilium*, bot. *Lilium candidum* — Lilia biała. Tamże, v. 248–261, s. 344.

59) *Papaver*, bot. *Papaver somniferum* — Mak lekarski. Tamże, v. 262–274, s. 344–345.

60) Tamże, v. 253–257: [...] *necnon si perfidus anguis ingenitis collecta dolis serit ore venena pestifero, caecum per vulnus ad intima mortem corda feram mittens, pistillo lilia praestat commacerare gravi sucosque haurire Falerno*. Falerno — mocne i cierpkawe wino złocistej barwy pochodzące z winnic Kampanii i okolic Neapolu. Najlepsze wino starożytnej Italii. Nazwa od terenów zwanych w starożytności *Falernus Ager* w południowej Kampanii. Frankowie znali wiele mikstur leczniczych opartych na bazie korzeni, łądy i liści lilii. Liliowa papka zmieszana z tłuszczem stanowiła świetną pielęgnacyjną masę. Ta ceniona była przez kobiety chcące jak najdłużej dbać o swą urodę. Przydawała się także przy wysypkach, a nawet trądziku. Por. H. Kluge, *Wielka księga Hildegardy z Binden*, s. 189.

61) Cerera, Demeter — utraciła ukochaną córkę Prozerpinę, którą porwał do królestwa umarłych Hades. Zrozpaczona matka w cierpieniu i smutku dziewięć dni błądziła po świecie, szukając dziecka.

Pośród roślin przyprawowych, które hodowali benedyktyni, były: mięta zielona⁶², mięta polej⁶³ i szałwia muszkatołowa⁶⁴. Z całą pewnością mięta była bardzo ceniona już w starożytności⁶⁵, a następnie jej właściwości doceniono w średniowieczu. Dodawano ją do wina, piwa i przeróżnych dań. Podobnie jak i szałwia muszkatołowa była świętym środkiem przeciwdziałającym wzdęciom, pobudzała żołądek do działania. Walahfrid Strabo zachwycił się mnogością odmian mięty. Żadna inna roślina — jego zdaniem — nie posiadała tak intensywnego zapachu i cierpkiego smaku. Ten, kto zdołał przypomnieć sobie wszystkie właściwości i gatunki mięty, zgodnie z konkluzją opata, niewątpliwie wiedział także, ile ryb błąka się w Morzu Erytrejskim albo ile iskier wyrzuca Hefajstos z komina zniszczonej Etny.

O selerze⁶⁶, który rósł na rabatach w Reichenau, Walahfrid pisał wyłącznie w kategoriach leczniczych. Nie czynił żadnej wzmianki, która informowałaby o walorach smakowych selera bądź jego zastosowaniach kulinarnych. Tak więc starte nasiona tej jarzyny mogły okazać się świętym środkiem moczopędnym. Ugotowana bulwa selera działała oczyszczająco na żołądek. Na przykre i gwałtowne wymioty pomagał z kolei selerowy wywar zmieszany z octem.

Autor wczesnośredniowiecznego *Ogródka*, wykazując się doskonałą znajomością botaniki i ziołolecznictwa, zaprezentował opis kolejnej rośliny — bukwy lekarskiej⁶⁷. Zaczął od informacji, iż jej cenne skupiska zaobserwować można w górach, lasach i głębokich dolinach. Zakonnicy wprowadzili bukwicę do swych wirydarzy nie bez powodu. Zgodnie

62) *Menta*, bot. *Menta crispa* — Mięta zielona. Tamże, v. 284–299, s. 345–346.

63) *Puleium*, bot. *Mentha pulegium* — Mięta polej. Tamże, v. 300–326, s. 346.

64) *Sclarea*, bot. *Sclarea vulgaris* — szałwia muszkatołowa. Tamże, v. 275–283, s. 345.

65) Miętę wymieniali w swych dziełach Hipokrates, Dioskorides, Apicysz, Pliniusz i Cyceron.

66) *Apium*, bot. *Apium graveolens* — Seler zwyczajny. *De cultura...*, v. 327–336, s. 346–347. Już Celsus doradzał, aby seler przyjmować jako środek moczopędny, por. *De medicina* II, 31, 1 i IV, 16, 3. Scribonius Largus przypisywał go na podagrę, por. *Compositiones* 151, 4. Sporo miejsca na temat uprawy i właściwości selera poświęcili w swych dziełach Kolumella i Pliniusz. Kolumella w IX księdze *De re rustica* opisywał różne rodzaje selera i jego zastosowanie. Serenus Sammonicus uważał, że seler świetnie łagodzi ból brzucha, por. *Liber medicinalis* 25. Izydor z Sewilli zaliczał go obok rzodkwi do warzyw znoszących działanie trucizn, por. *Etymologiae* XVII, 10, 10.

67) *Veronica*, bot. *Betonica officinalis* — Bukwica lekarska. *De cultura...*, v. 337–358, s. 347.

z anonsem Walafrida roślinie tej, z tytułu wszechstronnego zastosowania, należała się niewysłowiona chwała. Zakonnik nazywał bukwicę dobrotliwym lekarstwem, które potrafiło doskonale oczyścić znękaną ciało. Współcześnie bylinę tę nazywa się także czyścem lekarskim i ta nazwa doskonale oddaje tak średniowieczne, jak i dzisiejsze zastosowanie rośliny. Bukwica jednak — zgodnie ze wskazówkami Strabona — była doskonałym remedium nie tylko na zaburzenia trawienne, dodatkowo [...] *jeśli znękana głowa jest utopiona w groźnej ranie wtedy umieść na niej liczne kwiaty świętej bukwicy, siła owej natychmiast zdziała cud, rana zostanie zamknięta*⁶⁸.

Prawidłowe zorganizowanie benedyktyńskiego ogrodu wiązało się z zaplanowaniem stanowisk dla rzepiku⁶⁹, ambrozji⁷⁰ i kocimiętki⁷¹. W katalogu Walafrida były to kolejne rośliny o zastosowaniu leczniczym. Przy ich opisie opat każdorazowo wprowadził do swego poematu klasztorne recepty sporządzone na bazie wymienionych ziół. Dowiadujemy się więc, iż zakonnicy używali rzepik na wypadek wszelakich niedyspozycji żołądkowych. Dodatkowo roślina ta, zmieszana z octem i stosowana w postaci kompresów, mogła uleczyć rany zadane w potyczkach. O ambrozji benedyktyński opat z Reichenau pisał niewiele. Nazwał ją błogosławioną, jednak nie sprecyzował, w jaki sposób i na jakie schorzenia była stosowana. Inaczej rzecz miała się z kocimiętką. W XXIV rozdziale *De cultura hortorum* dowiadujemy się, iż bylina ta była w stanie usunąć zranienia, blizny i skaleczenia ciała. Na tego typu niedyspozycje benedyktyni stosowali kocimiętkę w połączeniu z olejkiem różanym⁷².

68) Tamże v. 355-358, s. 347: [...] *Praeterea caput infesto Si vulnere fractum tabuerit, tum crebra terens imposito sacrae tegmina vettonicae, statim mirabere vires illius, in solidum fuerit dum clausa cicatrix.*

69) *Agrimonia*, bot. *Agrimonia eupatoria* — Rzepik pospolity. Tamże, v. 359-368.

70) *Ambrosia*, bot. *Ambrosia* — rodzaj roślin należących do rodziny astrowatych. Gatunkiem typowym jest *Ambrosia maritima*. Tamże, v. 369-374, s. 348.

71) *Nepeta*, bot. *Nepeta cataria* — Kocimiętka właściwa. Tamże, v. 375-386, s. 348.

72) Już w starożytności Dioskorides polecał picie herbaty z kocimiętki, która miała działanie moczopędne, przynosiła pomoc w razie drgawek, obniżała gorączkę i powstrzymywała biegunkę. Por. K. J. Strank, J. Meurers-Balke, *Obst, Gemüse und Kräuter...*, s. 221. Celsus uważał, że *nepeta* przywraca zmysły, por. *De medicina* II, 32, 1. Pliniusz sądził, iż posiada moc odstrasżającą węże, por. *Naturalis Historia* XX, 158, 3. Serenus Sammonicus przepisywał ją na różnego rodzaju krwotoki, por. *Liber medicinalis* 33, 646. Apiciusz docenił natomiast jej walory kulinarne i dodawał tę bylinę do sosów okraszających mięso ptaków (por. *De re coquinaria* VI, 5, 2), a także ryb (por. *De re coquinaria* X, 2, 3).

Walahfrid Strabo nie wyobrażał sobie ogrodów klasztornych bez uprawy rzodkwi⁷³. Roślina ta należy do rodziny kapustowatych i obok innych przedstawicieli tej kategorii systematycznej, takich jak kapusta warzywna, rukiew i kalarepa wspomniana jest w *Capitulare de villis* i na planie warzywnika klasztornego w Sankt Gallen. Uprawiano ją, według relacji Strabona, dla zwalczenia kaszlu i zarazy.

Ostatnią opisaną przez benedyktyńskiego opata–ogrodnika rośliną jest róża⁷⁴. Autor poświęca jej 37 chwalebnych wersów. Nazwał różę *kwiatem wszystkich kwiatów — florum flos*. Róża, obok wspomnianej już przez Walahfrida lilii, była symbolem Kościoła. W różach średniowieczni zakonnicy widzieli krew męczenników, a biała barwa lilii symbolizowała jaśniejącą wiarę. Czas wojen krzyżowych był czasem róż, a następujący potem pokój, pokojem łagodnej i lśniącej lilii. Jak pisał Fortunat, każdy stół chrześcijańskiego imperium *okryty był słodkim zapachem róż, z którymi konkurowały mlecznobiałe lilie*⁷⁵.

Strabon, aby w pełni oddać szacunek, jakim darzono różę w całym chrześcijańskim cesarstwie, wprowadził do strofy strzelistą inwokację skierowaną do Matki Bożej: *O Matko dziewico! Matko poprzez każdy bogaty [różany] pączek, dziewico–gałązko nienaruszona w wierze. Oblubienico od imienia oblubieńca, gołębico, królowo domu, wierna przyjaciółko. Rwij różę w czasie wojny, porywaj lilie w czasie pokoju. Te kwiaty należą się Tobie od pokolenia noszącego berło Jessego, autora i odnowiciela starożytnego rodu [...]*⁷⁶.

Lektura XXVI rozdziału *De cultura hortorum* pozwala poznać rodzaje i kolory uprawianych przez benedyktyńców róż. Opat z Reichenau najpierw opisał różę w odcieniu złota, te nazwał kwiatami wywodzącymi się wprost od kruszcza rzeki Paktol⁷⁷. Dalej rabaty klasztorne rozkwitały białymi pąkami, któ-

73) *Rafanum*, bot. *Raphanus sativus* — Rzodkiew zwyczajna. *De cultura...*, v. 387–391, s. 348. Wspominana przez Kolumellę i Pliniusza. Hildegarda z Bingen zaliczała rzodkiew do roślin służących oczyszczaniu organizmu. Por. K. J. Strank, J. Meurers–Balke, *Obst, Gemüse und Kräuter...*, s. 282. Ciekawe zastosowanie przytaczał Izydor, twierdził, że za pomocą korzeni rzodkwi wybielano kość słoniową, por. Isidorus, *Etymologiae* XVII, 10, 10.

74) *Rosa*, bot. *Rosa centyfolia* — Róża stulistna. *De cultura...*, v. 392–428, s. 348–349.

75) Venantius Fortunatus, *Carmina* XI, 11, [w:] MGH, *Auct. Ant.* 4.1, s. 263. Niekwestionowane i jedyne w swym rodzaju piękno róż opiewał już wcześniej Kolumella, por. Columella, *De re rustica*, 103, 180.

76) *De cultura...*, v. 419–424, s. 349: *O mater virgo, fecundo germine mater, Virga fide intacta, sponsi de nomine sponsa, Sponsa, Columba, domus regina, fidelis amica, Bello carpe rosas, laeta arripie lilia pace. Flos tibi sceptrigero venit generamine Iessae, Unicus antiquae reparator stirpis et auctor, [...]*.

77) Rzeka w Lidii, w której zgodnie z mitem wykapał się władca Frygii — Midas. Dzięki

re wczesnośredniowieczny poeta opiewał jako śnieżnobiałe, różane klejnoty Arabii. Kolejna odmiana to purpurowa róża germańska i ostatnia — galijska, ta — zgodnie z relacją zakonnika — odznaczała się mauretańskim blaskiem.

* * *

Rabaty z różami dopełniały wizerunek benedyktyńskiego ogrodu, który z niezwykłym pietyzmem naszkicował w swym botanicznym poemacie mnich Walahfrid z Reichenau. Wędrówkę po klasztornych zielnikach rozpoczął od leczniczej i zbawiennej szalwii, skończył na bezkonkurencyjnych pod względem piękna różach, które dla niego i jego współczesnych stanowiły symbol wiecznie rozkwitającej wiary.

Umiejscowione w obrębie klasztornych zabudowań ogrody, wirydarze i sady nie były tylko zwyczajowymi miejscami pracy mnichów zajmujących się ogrodnictwem i ziołolecznictwem. Dla zakonników stanowiły miejsca wyjątkowe. Służyły wyciszeniu, skupieniu, pobożnej modlitwie i duchowemu rozwojowi. Udowadnia to każdy wers *De cultura horticorum*, który jest głębokim zachwytem nad przyrodą i jej kontemplacją. Jest pobożną medytacją, która czerpie inspiracje z cudownego dzieła samego Stwórcy — z podziwu piękna przyrody.

Czarni mnisi w swym odosobnieniu szukali Boga w każdej dostępnej im ziemskiej odświeżeniu. Obcowanie z przyrodą mogło zapewnić „bycie” blisko Boga i kontemplowanie Jego wielkości. Głębokie zaangażowanie w pracę, której wymagały klasztorne ogrody i wirydarze, było jednocześnie jedną z form służby Bogu, przybliżaniem się do Absolutu. Poczucie Bożej obecności inspirowało do uczciwego pełnienia wszystkich obowiązków. Pracę klasztornego ogrodnika, którą cechuje trud i pasja (*labor et studium*), Walahfrid interpretował w myśl naczelnej benedyktyńskiej dewizy — *ora et labora*.

Tylko trud i pasja, na rzecz których niżej sobie cenię długi odpoczynek podczas dnia, pozwoliły mi poznać rzemiosło brudnego Priapa⁷⁸, którego nigdy nie ujawniłby mi ani pogląd wspólnoty, ani wiedza nabyta w starożytnych księgach⁷⁹.

kąpieli utracił moc przemieniania wszystkiego, czego dotknie w złoto. Paktol z kolei stał się od tego wydarzenia rzeką obfitująca w złoto.

78) Priap — bóg płodności zapewniający urodzaj. Opiekował się ogrodami, drzewami i winnicami.

79) *De cultura...*, v. 15–18, s. 335.

Elżbieta B a g i ń s k a

Instrukcje dotyczące organizacji życia religijnego w dobrach Ostafiego Wołłowicza, kanclerza litewskiego

Często w literaturze przedmiotu spotkać można opinie dotyczące różnic polskiego i zachodnioeuropejskiego protestantyzmu. Nie rosząc sobie pretensji do odpowiedzi na pytanie, jak znaczna była to różnica i czego była wynikiem bądź czy różnice pojawiły się już w XVI w., czy też zjawisko owo ewoluowało w czasie, spróbuję przyjrzeć się organizacji życia religijnego poddanych w duchu ewangelicko-reformowanym w dobrach Ostafiego Wołłowicza, kanclerza litewskiego w latach osiemdziesiątych XVI w., i porównać je ustawami Jana Kalwina z zaleceniami polskich postylografów z tego okresu.

Ostafi Wołłowicz wywodził się z rodziny mającej swe korzenie w powiecie oszmiańskim, choć już jego ojciec osiadł w powiecie grodzieńskim, a i on sam był związany był głównie z tym terenem. Karierę polityczną rozpoczął w kancelarii wojewody wileńskiego Jana Hlebowicza, w roku 1551 został pisarzem litewskim, w latach 1554-1557 był jednym z twórców ustawy generalnej o pomiarze włócznej, w 1561 r. został marszałkiem nadwornym i podskarbisem ziemskim, w 1566 – podkanclerzym, w 1569 – kasztelanem trockim, a w październiku 1579 r. – kasztelanem wileńskim i kanclerzem litewskim. Zmarł po 1 grudnia 1587 r.¹ Wołłowicz urodził się w rodzinie prawosławnej, a jego zainteresowania nowinkami religijnymi obserwujemy już w latach pięćdziesiątych XVI w., na co znaczny wpływ miała zapewne bliska współpraca z Mikołajem Radziwiłłem Czarnym a potem Radziwiłłem Rudym w kancelarii królewskiej, choćby przy pracach nad przygotowaniem III Statutu. Mikołaj Radziwiłł „Czarny” utrzy-

1) T. Wasilewski, *Testament Ostafiego Wołłowicza*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” (dalej OiRwP), t. VII, 1962, s. 164, Józef Wolff podaje datę 20 listopada 1587 r. jako datę śmierci Wołłowicza, (J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego 1386-1795*, Kraków 1885).

mywał stosunki korespondencyjne z Kalwinem, m.in. w gorącym okresie sejmu piotrkowskiego (1655), kiedy to decydować się miała sprawa Kościoła narodowego w Polsce². Podobnie też do Radziwiłła „Czarnego” przeszedł Wołłowicz typową dla magnatów litewskich drogę: od luteranizmu, poprzez kalwinizm do arianizmu, choć żaden z nich do końca nie zadeklarował się przy tej ostatniej konfesji. Do popularności tego ostatniego wyznania zapewne przyczyniła się działalność Jerzego Blandraty, przed którym przestrzegał protestantów litewskich sam Kalwin³.

Zainteresowanie Wołłowicza arianizmem musiało być jednak duże, bo w 1562 r. sponsorował wydanie dwóch dzieł Szymona Budnego w języku ruskim: *O opravdaniu grešnego čeloveka pered Bogom* i *Katichisis to est nauka starodavnaja christianskaja*. Ponadto wydał swoją siostrzenicę, Zofię Żyżemską, córkę Polonii Markówny Wołłowiczówny, pozostającej pod jego opieką, za swojego dworzanina, a jednocześnie działacza ariańskiego Wasyla Ciapińskiego. Oprócz tego jego ministrem był przez jakiś czas radykalny działacz ariański Jakub z Kalinówki. Wreszcie, kiedy po śmierci Mikołaja Radziwiłła „Czarnego” Wołłowicz objął po nim starostwo brzeskie - to dzięki jego poparciu arianizm miał tam bardzo wysoką pozycję⁴. Jednakże mimo niewątpliwych sympatii dla antytrynitaryzmu, formalnie do końca życia pozostał przy kościele ewangelicko-reformowanym. Kacper Niesiecki, nie dość że nazywał go *ostatnim przezacnego domu heretykiem*, co akurat nie było prawdą, bo kilku Wołłowiczów wyznania ewangelickiego-reformowanego działało jeszcze w początkach XVII w., to jeszcze wypomniał mu, że jako kanclerz nie chciał aprobować przywileju dla Kolegium Wileńskiego⁵. Tu akurat wielki heraldyk ma rację, bowiem Wołłowicz za największych swoich przeciwników uważał jezuitów. Na powstanie kolegium wileńskiego o profilu humanistycznym nie chciał się zgodzić z obawy o infiltrację katolicyzmu w szeregi różnowiercze za pomocą szkolnictwa. Szkoła ta bowiem miała kształcić nie tylko synów katolików, ale też ewangelików i arian, choć niekatolicy mieli być zwolnieni z praktyk religijnych, to jednak zobowiązani byli do słuchania kazań i wy-

2) E. Jelinek, *Kalwin a protestantyzm w Polsce*, „Jednota”, nr 5-6, 2008.

3) *List Kalwina do Kaznodziei i starszych zboru Wileńskiego z Genewy pod datą 9 października 1561 roku*, [w:] *Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae*, z. I, Wilno 1911 (dalej MRPL), s. 4-5.

4) T. Wasilewski, *Testament...*, s. 167.

5) K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, Lipsk 1842, t. IX, s. 415.

kładów o tematyce wyznaniowej. Zagrożenie zatem było duże i magnaci kalwińscy protestowali od początku przeciw utworzeniu Akademii⁶. Nie udało się im jednak zablokować jej powstania, zaś próby utworzenia w Wilnie własnej uczelni wyższej zakończyły się niepowodzeniem.

Wychowywanie młodzieży ewangelickiej poprzez system właściwie zorganizowanego szkolnictwa było jednym z priorytetowych zadań nie tylko litewskich kalwinów. Mając to jednak na uwadze, Ostafi Wołłowicz wzorem innych ewangelików przy fundowanych przez siebie zborach, plebaniach, szpitalach, cmentarzach (Sidra, Nowe Miasto, Wilno) fundował też szkołę *dla krewnych i poddanych*⁷.

Uważa się teraz, że choć koncepcje Kalwina wpłynęły w jakiś sposób na ukształtowanie się poglądów religijnych szlachty protestanckiej w Polsce i na Litwie, to dostępność jego dzieł, a tym samym i ich znajomość, była niewielka. Co prawda w 1558 r. opublikowano jego katechizm w tłumaczeniu na język polski, ale najważniejsze dzieło Kalwina *Institutio Christianae religionis* ukazało się we fragmentach już po śmierci Wołłowicza⁸. Mimo to interesująca nas tutaj Instrukcja organizacyjna zdradza doskonałą znajomość *Ustaw kościelnych* Kalwina z 1541 r. Można by zadać sobie pytanie o to, skąd Wołłowicz znał te ustawy. Zapewne mógł korzystać z nich w języku oryginalnym i być może wszedł w ich posiadanie dzięki bliskiej znajomości z Mikołajem Radziwiłłem „Czarnym”, a potem z „Rudym”.

Opierając się dokładnie na ustawach Kalwina i zapewne też postylografów, uważając, że zbawienie jego poddanych zależy od niego i że będzie z tego rozliczony kiedyś przed Bogiem, starał się w swych dobrach tak uporządkować życie społeczności chrześcijańskiej, aby w maksymalnym stopniu ograniczyć *opłakane skutki grzesznej natury ludzkiej* oraz nie dopuścić, aby poddani stali się nieposłuszni i leniwi, a wobec oporu byli upominani i przykładnie karani. Kalwin głosił, że należy strzec życia każdego człowieka, upominać uprzejmie błądzących i prowadzących nieuporządkowane życie, a w razie potrzeby udzielić braterskiej pomo-

6) M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław – Warszawa 1973, s. 143.

7) *Testament Ostafiego Wołłowicza*, wydał T. Wasilewski..., s. 169-172.

8) W. Kriegseisen, *Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi „Institutio Christianae religionis” Jana Kalwina, „OiRwP”*, t. L, 2006, s. 102.

cy w naprawie błędów⁹. Mając to wszystko na uwadze, 4 sierpnia 1583 r. w Nowym Mieście¹⁰, w powiecie upickim, w ziemi żmudzkiej opracował instrukcję dotyczącą tego, jak mają zachowywać się poddani w jego włości, aby wykorzenić z nich bałwochwalstwo, co zapewne oznaczać miało papieskie ceremonie, czarodziejstwo, wróżbictwo, pijaństwo i cudzołóznictwo. Próba walki z wróżbictwem i czarodziejstwem była, jak się wydaje, całkowicie uzasadniona na Żmudzi w końcu XVI w. W 1587 r. biskup żmudzki, książę Melchior Giedroyc pisał, że mieszkańcy (...) *po-wszechnie ofiarują gromom, czczą węże, szanują dęby jako święte, dusze zmarłych raczą ucztami*. Podobny stan stwierdzili w 1583 r. wysłannicy zakonu jezuitów, według których (...) *po wsiach niewielu znało choćby nazwę chrześcijańskiego człowieka. Trwały stare przesady: ów Jowisz gromowy, Perkunas, stare dęby, jarzębina*¹¹. Zgodnie z rozporządzeniem Wołłowicza przynajmniej jedna osoba z rodziny winna uczestniczyć w nabożeństwie niedzielnym. Oczywiście najlepiej byłoby, gdyby był to gospodarz domu, ale gdyby nie mógł z jakiegoś powodu, mogła go zastąpić żona, syn lub córka, w ostateczności nawet czeladnik. Tenże po przyjeździe do domu musiał domownikom opowiedzieć o tym, czego się nauczył. Gdyby jednak tak się stało, że z jakiejś przyczyny nikt z rodziny nie mógł przyjść na nabożeństwo, wówczas odpowiednio wcześniej musiał poinformować o tym ławnika albo dziesiętnika, ci z kolei informowali o tym kaznodzieję (ministra) w zborze. Następnie kaznodzieja z urzędnikiem mieli sprawdzić, czy podana przyczyna nieobecności była uzasadniona. Powodami usprawiedliwiającymi absencję mogła być choroba, ewentualnie zgubienie bydła, dopuszczano też inne równie ważne przyczyny. W przypadku jednak podania nieprawdziwego powodu bądź też braku jakiegokolwiek wyjaśnienia, gospodarz domu musiał zapłacić winę w wysokości 1 grosza. O

9) J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, Warszawa 1986, t. I, s. 85. Podobne treści spotykamy w postylli Krzysztofa Kraińskiego (J. Jelińska, „Sarmacki” wizerunek szlachcica – ewangelika w Postylli Krzysztofa Kraińskiego, Warszawa 1995, s. 61).

10) Kopia tego dokumentu sporządzona w języku polskim przechowywana jest w Lietuvos Nacionalinė Martyno Mažvydo Biblioteka, F 93, nr 14, oryginał (zapewne) sporządzony w języku ruskim wydany został drukiem w MRPL, s. 93-96.

11) Cyt. za: A. Brückner, *Starożytna Litwa, ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1984, s. 113-114; Porównaj też: P. Duodo, *Zdanie sprawy przed senatem weneckim z poselstwa do króla polskiego*, [w:] *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, opracował Jan Gintel, t. I, wiek X-XVII, Kraków 1971, s. 183.

wszystkim powiadomieni mieli być kaznodzieja i urzędnik, a pieniądze były przeznaczane na potrzeby szpitala. Następna nieuzasadniona absencja w zborze karana była winą w wysokości 2 groszy. Za trzecim razem osobę taką należało postawić przed wójtem, a następnie urzędnik miał go trzymać w kunie przy zborze przez cały dzień, a ponadto musiał zapłacić winę w wysokości 4 groszy, przy czym tak długo miał pozostawać w kunie, dopóki kara nie została uiszczona. Aparat kontrolny zorganizowany był w ten sposób, że cała społeczność wiejska podzielona była na dziesiątki, a wyznaczeni dziesiątnicy mieli w każdą niedzielę zaprowadzać poddanych do zboru, każdy z dziesięciu włók. Tenże dziesiątnik musiał potem sprawozdawać kaznodziei, kto i z jakiej przyczyny był nieobecny na nabożeństwie, a kaznodzieja musiał nieobecnych wciągnąć w rejestr.

System dziesiątników przejęty z dawnej milicji miejskiej w zamyśle Kalwina miał dopomóc w dyscyplinowaniu społeczeństwa, jego klerykalizacji i poddaniu zwierzchności zborowej. Taką samą rolę dziesiątnicy spełniać mieli w dobrach Wołłowicza, ale też spotykamy ich w majątkach Radziwiłłów birzańskich, gruzewskich i innych. Podobnie rzecz się miała z uczestnictwem w publicznych nabożeństwach, obowiązkowe w nich uczestnictwo wymagane było nie tylko w dobrach Wołłowicza.

Poza tym synody napominały szlachtę, aby zmuszała chłopów do słuchania słowa Bożego nie tylko na Litwie, ale też w Koronie, poza tym w Danii, Austrii, na Węgrzech, czy w Anglii, gdzie za nieobecność na nabożeństwie anglikańskim groziła wysoka, niekiedy rujnująca grzywna¹². Podobnie było we Francji czy Holandii, gdzie wymagano obecności bez względu na to, jak długą drogę należało pokonać. Wierni w dzień Pański wstrzymywali się tam od rozrywek, nie zachodzili też do gospody. Wróciwszy z kazania, ojciec wypytywał dzieci, co sobie zapamiętały, a potem odprawiał uzupełniające nabożeństwo rodzinne¹³.

Zgodnie z zaleceniami *Konfesji Sandomierskiej* „aby złoczyńcze jawne zgorzgliwie wyłączać, a nie przez szpary na ludzkie zbytki patrzeć”¹⁴ obec-

12) J. Tazbir, *Państwo bez stosów*, Warszawa 1967, s. 94, 143.

13) M. Richard, *Życie codzienne hugenotów od edyktu nantejskiego do Rewolucji Francuskiej*, Warszawa 1978, s. 41, P. Zumthor, *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*, Warszawa 1965, s. 83-84.

14) *Tarcza Wiary: Konfesja Sandomierska i Mały Katechizm K. Kraińskiego*, pod red. A. Woyde, M. Jastrzębskiego, K. Kurnatowskiego, Warszawa 1914-1920, art. V, s. 57.

ność niektórych osób uznał Wołłowicz za niepożądane w swojej włości. Zaliczył do takich: czarowników, złodziei, zbójców, pijaków, cudzołożników i osoby żyjące bez ślubu. Osoby takie jako zbędne miały być z włości wygnane, a uchodząc, mogły zabrać ze sobą tylko połowę majątku ruchomego, a resztę musiały zostawić. Co ciekawe, Wołłowicz zakładał, że niczemu nie są winne ich niedorośle dzieci, które w związku z tym należało oddzielać od dorosłych, chłopcy brani mają być na naukę do szkoły, a dziewczęta należało oddać na wychowanie jakiejś pobożnej kobiecie w mieście albo żonie kaznodziei, ewentualnie umieścić je w szpitalu, gdzie uczyć się miały pacierza i wyznania wiary. Oczywiście nie był to jego oryginalny pomysł, bo podobne zalecenia znajdujemy w tekstach postyllografów ewangelickich, m.in. Krzysztofa Kraińskiego.

W swoich włościach opracował też Wołłowicz program pomocy społecznej dla najuboższych. Osoby ubogie, stare lub chore wywodzące się z jego poddanych miały być przyjmowane do ufundowanego przez niego szpitala. Kryterium przyjęcia do takiego szpitala miała być pobożność (ewangelicka), nadto niepicie alkoholu i nienaganny styl życia. Wszelkie nałogi, a zwłaszcza nałóg pijaństwa był gorliwie piętnowany nie tylko przez Kalwina, ale też przez działających na Litwie postyllografów Krzysztofa Kraińskiego i Samuela Dambrowskiego. Kraiński, podobnie jak wcześniej Kalwin, przypominał także o obowiązku odrzucenia udziału w tańcach i przedstawieniach teatralnych, stanowiących szczególnie sprzyjające okazje do ujawnienia się grzesznych skłonności ludzkiej natury¹⁵. Właściwie prowadzące się osoby miały w szpitalu zapewnione wyżywienie (osiem korcy żyta na rok, mięso, warzywa, ryby, śledzie), ponadto na ubranie każdy miał otrzymywać pół kopy groszy oraz kozuch raz na dwa lata i siermięgę kosztującą dwadzieścia groszy raz w roku. Aby jednak być w zgodzie z doktryną, propagować kult pracy i nie dawać za darmo nic tym, którzy pracować mogą, do dyspozycji mieszkańców szpitala był ogród, w którym mogli sobie uprawiać warzywa. Drwa na opał dostarczać mieli mieszczanie, po jednym wozie z każdej włóki. Do szpitala przyjmować też miano ludzi obcych, przy czym kryterium przyjęcia było podobne wyżej omówionego. Przyjęta osoba musiała być człowiekiem pobożnym bądź chcącym nauczyć się prawdziwej wiary oraz charakteryzować się

15) J. Jelińska, „Sarmacki” wizerunek szlachcica – ewangelika w Postylli Krzysztofa Kraińskiego, Warszawa 1995, s. 63-64.

nienaganną moralnością. Ci z nich, którzy mogli przychodzić do zboru na nabożeństwo, mieli dostać kożuch, a inni mieli otrzymać taką tylko odzież, która by im była konieczna do pobytu wewnątrz szpitala. Wołłowicz precyzyjnie ustalił też menu pensjonariuszy szpitala. Otóż – w dni codzienne pić mieli kwas (zapewne chlebowy), zaś w niedziele należało ich zaopatrzyć w piwo na obiad i na kolację, w ilości 1 kwarty na osobę, poza tym w mięso (dwa funty) i jarzyny. W dni postne zaś wyżywienie stanowić miały śledzie, warzywa z konopiami(!) lub z makiem, ewentualnie z olejem. O żywność, zwłaszcza o mięso urzędnik starać się powinien już jesienią i wtedy miał kazać nasolić mięso wołowe i wieprzowe, a z Rygi sprowadzić śledzie w takiej ilości, aby wystarczyło do nowego roku, i aby pensjonariusze nie żebrali z powodu braku żywności. Protestantyzm odnosił się niechętnie do zjawiska żebractwa, niechętny był także rozdawanej jałmużnie. Zwolennicy reformatora z Genewy potępiali udzielanie wsparcia żebrakom utrzymując, że należy ich zmusić do pracy produkcyjnej¹⁶, z drugiej strony jednak miłosierdzie było wskazane: należało czuwać nad dobrem biednych, troszczyć się i opatrywać chorych oraz wydawać biedocie wikt¹⁷.

O sprawowaniu się pensjonariuszy urzędnik winien raz na kwartał składać sprawozdanie Wołłowiczowi, a w przypadku stwierdzenia nieprzystojnego zachowania pensjonariusz miał być ukarany w sposób później wyznaczony.

Protestanci wielką wagę przywiązywali do wychowania młodych ludzi. W 1542 r. Kalwin ułożył nowy katechizm dla dzieci. Napisany był w formie dialogu i odegrał ogromną rolę w upowszechnianiu kalwinizmu, przyczynił się też do wychowania kilku pokoleń protestantów¹⁸. Nie wiadomo, czy właśnie ten tekst posłużył nauczaniu religii w dobrach kanclerza litewskiego, niemniej nakazał on, aby kaznodzieja z katechistą codziennie uczyli pacierza i wyznania wiary nie tylko w kościele, ale i w szpitalu. Szczególną uwagę przykładał Wołłowicz do nauczania dzieci, szczególnie tych najuboższych. W związku z tym nakazał, aby ci poddani, którzy chcieli posyłać dzieci do szkoły, ale nie mieli możliwości zapewnienia im wyżywienia i ubrania, mogli otrzymywać wyżywienie

16) B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 213.

17) J. Delumeau, s. 85.

18) *Ibidem*, s. 86.

i odzież z dworu. Świadomość religijna poddanych musiała być jednak niska, bowiem nakazał również pod karą winy, aby jesienią, po zakończeniu prac polowych (po św. Michale) z każdego domu posyłano na naukę synów, którzy ukończyli lat osiem albo dziewięć. Edukacja miała polegać na nauce pacierza, wyznania wiary i dziesięciu przykazań. Po nauczeniu się chłopiec miał opowiadać w domu wszystkim domownikom łącznie z czeladzią, czego się nauczył. W celu utrwalenia wiadomości miał o swoich postępach w nauce i swojej rodziny opowiedzieć bakałarzowi. Nieco zdumiewa informacja o posyłaniu na naukę tylko chłopców, bowiem zazwyczaj obowiązek religijnego wychowania dzieci w równej mierze dotyczył również dziewcząt. Przekonanie to znajdowało też odbicie w pisarstwie wielu postylografów. Krzysztof Kraiński podkreślał obowiązki zwierzchności zborowej mającej wspomagać wysiłki rodziców w kształceniu dzieci płci obojga. Uważał też wzorem swoich współwyznawców, że należy zezwolić kobietom na samodzielną lekturę Biblii. Był też zdania, że znacznie większe pożytki płyną ze zborowego kształcenia dzieci i młodzieży w szkołach, co jego zdaniem daje lepsze efekty niż nauczanie prywatne pod okiem prywatnego nauczyciela¹⁹. Te rodziny, które nie chciałyby posyłać dzieci na naukę miały, podlegać winie w wysokości kopy groszy, a urzędnik musiał owo nieposłuszeństwo zgłosić swemu panu. Pieniądze z tych kar przeznaczone miały być na potrzeby szpitala.

Pieniądze na utrzymanie szpitala miały pochodzić z wyżej omówionych win. Ponadto Wołłowicz sugerował, aby urzędnik na ten temat przeprowadził rozmowy z mieszczanami i próbował ich skłonić do partycypowania w kosztach jego utrzymania.

Na mocy testamentu spisane go 1 grudnia 1587 r. w Miłejczycach obdarzył wolnością wszystkich niewolników i poddanych w swoich dobrach i poddał ich pod jurysdykcję sądów państwowych²⁰. Niewolnictwo w Wielkim Księstwie Litewskim istniało do III Statutu (1588), a była to głównie czeladź dworska²¹. Zdaniem Wasilewskiego z tekstu ostatniej woli Wołłowicza wynika, że do końca życia sprzyjał on poglądom głoszonym ongiś przez dawnego ministra, wspomnianego już radykalnego działacza

19) J. Jelińska, „Sarmacki” wizerunek szlachcica – ewangelika w Postylli Krzysztofa Kraińskiego, Warszawa 1995, s. 41, 45.

20) T. Wasilewski *Testament, Ostafiego Wołłowicza...*, s. 170.

21) G. Błaszczyk, *Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności 1492-1569*, Poznań 2002, s. 218.

ariańskiego Jakuba z Kalinówki²². Można byłoby z tym dyskutować, gdyż Jakub z Kalinówki został zmuszony do wyjazdu do Małopolski już w 1569 roku²³, a zatem niemalże dwadzieścia lat przed spisaniem testamentu przez Wołłowicza. Marceli Kosman zarzucił z kolei Wasilewskiemu, że deklarację kanclerza wziął za fakt, zapominając o tym, że testament zapewne pisany był przy udziale duchownych różnowierczych i odzwierciedlał raczej ich życzenia niż niezmienną wolę kanclerza. Ponadto, zauważa Kosman, spadkobiercy zazwyczaj ignorowali życzenia autorów testamentów odnoszące się do liberalizmu wobec poddanych²⁴. W tym konkretnym przypadku Kosman nie miał racji, gdyż wola kanclerza została uszanowana, zwłaszcza, że zabezpieczając się przed ewentualną zmianą wyznania w jego włości, zastrzegł, że gdyby tak stać się miało, to wówczas dobra przejść miały na rzecz Rzeczypospolitej. Niewykluczone zatem, że późniejszy właściciel dóbr, Stanisław Szczuka, podkanclerzy litewski w początkach XVIII w. z tego powodu zaniechał likwidacji zboru w Sidrze, choć według Merczynga stać się to miało za wstawiennictwem króla pruskiego. Szczuka zwrócił też zabrane zborowi folwarki funduszowe²⁵.

Wołłowicz znalazł potem naśladowców, którzy w następnym dziesięcioleciu również obdarowywali czeladź niewolną wolnością. Zjawisko było na tyle częste, że znawczyni tematu Ingė Lukšaitė nazwała to wręcz modą²⁶. Wydaje się jednak, że w przypadku kanclerza litewskiego decyzja ta wyniknęła z nieco innych powodów. Otóż Wołłowicz wchodził w skład komisji przygotowującej kodyfikację III Statutu. Faktem jest, że jej trzon stanowili wyłącznie ewangelicy²⁷, a w samym tekście znaleźć można idee głoszone przez reformacyjnych pisarzy politycznych, takich jak Andrzej Frycz Modrzewski czy Andrzej Wolan. Niewykluczone jest też to, że zajęcie się Komisji statutowej instytucją niewolnictwa w Wielkim Księstwie Litewskim nastąpiło pod wpływem tych idei. Stąd też w III Statucie nastą-

22) T. Wasilewski, *Testament...*, s. 167.

23) W. Urban, *Jakub z Kalinówki*, PSB, t. 10, s. 355-356.

24) M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973, s. 100-101.

25) H. Merczyng, *Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1904, s. 97.


26) I. Lukšaitė, *Reformacja Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje, XVI a. tris dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis*, Vilnius 1999.

27) W skład komisji wchodził: Mikołaj Radziwiłł „Rudy”, Ostafi Wołłowicz, Krzysztof Radziwiłł „Piorun” i Lew Sapieha (J. Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań 1988, s. 44).

piło znaczne ograniczenie niewoli, a w ostatecznej redakcji wyraz *niewolnik* uznano za kompromitujący i zmieniono brzmienie artykułu dotyczącego czeladzi nadwornej. Ostateczna wersja brzmiała: *w teraźniejszym Statucie tych ludzi na czeladź, którzy przedtem niewolnikami byli zwani, odmieniono nazwisko*, ale zastrzeżono, że nie miało to mieć wpływu na zakres władzy panów. Kosmetyczna w istocie poprawka prawnicza faktycznie przyspieszyła rozpląnięcie się w następnym stuleciu niewolników w masie ludności zależnej²⁸. Zatem zapis w testamencie Wołłowicza był w istocie tylko przepisaniem artykułu z tekstu Statutu, który ogłoszony został drukiem kilka miesięcy po śmierci kanclerza.

Podsumowując, wypada stwierdzić, że zasady regulujące życie poddanych w dobrach wołłowiczowskich niczym (z wyjątkiem darowania wolności poddanym) lub niewiele różniło się od podobnych regulacji w państwach zachodnioeuropejskich. Dopiero następny wiek pokazał, że zarówno panowie, jak i ich poddani już nie wytrwali konsekwentnie przy surowych zasadach reformatora z Genewy.

28) J. Bardach, s. 59.



**Święte Księgi
jako twórcza inspiracja
i przedmiot badań**

Franciszek Wolnik

Śląskie Libri Ordinarii

Wśród licznych śląskich rękopisów liturgicznych zachowanych z okresu przedtrydenckiego do czasów nam współczesnych¹ godne uwagi są księgi należące do grupy *Liber Ordinarius*. *Liber Ordinarius* jest to powszechnie wykorzystywana w średniowieczu księga prawno-liturgiczna służąca do przygotowania liturgii, zawierająca szczegółowe informacje dotyczące celebrowania liturgii godzin, mszy świętej i innych nabożeństw w ciągu roku liturgicznego.

W średniowiecznej liturgii korzystano z licznych ksiąg: gradualów, lekcjonarzy, ewangeliarzy, homiliarzy, psalterzy, hymnarzy, antyfonarzy, sermologów, pasjonatów, legendarzy, sakramentarzy, pontyfikałów, rytuałów, martyrologium a pod koniec średniowiecza pierwszych mszałów i brewiarzy zawierających teksty liturgiczne. Korzystając z wielu ksiąg, przed rozpoczęciem celebracji, liturgię należało zaplanować. Zadanie to należało do ceremoniarza, przewodniczącego chóru. Początkowo przewodniczący chóru ustnie przekazywał informacje o przebiegu liturgii². W okresie późnokarolńskim mogła powstać osobna księga zawierająca szczegółowe przepisy dotyczące sprawowanej liturgii, chociaż sprzed roku 1000 nie zachował się żaden rękopis³.

Księga ta podawała zwykle nie tylko rubryki, ale także incipity tekstów liturgicznych odmawianych w czasie liturgii brewiarzowej i mszalnej: an-

1) Śląskie rękopisy liturgiczne zestawili: W. SCHENK, *Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, cz. I: 2 (1961), s. 185-204; cz. II: 6(1963), s. 192-202; TENŻE, *Rękopisy liturgiczne dawnej Biblioteki Miejskiej we Wrocławiu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959), z. 3, s. 77-98; TENŻE, *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1959, s. 121-127; W. URBAN, *Rękopisy liturgiczne Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 6(1963), s. 155-190; S. ARASZCZUK, *Przedtrydenckie wrocławskie księgi liturgiczne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996), nr 1, s. 63-69.

2) J.W. BOGUNIEWSKI, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 215.

3) K. GAMBER, *Codices liturgici latini antiquiores*, Fribourg 1968, s. 555.

tyfon, psalmów, czytań, oracji, wersetów, responsoriów, niekiedy także podawała tony melodii czytań, oracji i innych śpiewów liturgicznych⁴. Treść księgi uwzględniała zasadniczo układ roku liturgicznego. Dobór tekstów zawartych w księdze ukazywał specyficzny charakter danej katedry, kolegiaty, zakonu czy klasztoru⁵. Opracowywane w poszczególnych diecezjach i klasztorach *Libri Ordinarii* wzorowały się zwykle na rzymskim *Ordo Romanus*, uwzględniając lokalne zwyczaje i kultury.

W literaturze przedmiotu brak jest jednolitej terminologii określającej tego rodzaju księgi. Jako synonimów używa się określeń: *Agenda*, *Agendarum liber*, *Ordo*, *Ordo divini officii*, *Ordines*, *Ordinarium*, *Rubrica*, *Rituale*, a kodeksy zakonne często nazywane były *Liber usuum*, *Liber consuetudines*⁶. W ostatnim okresie przyjęła się nazwa *Liber Ordinarius*. Kodeksy zakonne nazywano również zwyczajnikami. Nazwa ta jednak nie przyjęła się w literaturze przedmiotu.

Consuetudines klasztorne, obok zapisanej *Reguły* św. Benedykta, określały życie liturgiczne i religijne wspólnoty, kształtowały formy indywidualnej ascezy i duchowości mnichów⁷. Od X wieku coraz częściej zwyczaje klasztoru zaczęto spisywać, zwykle z polecenia opatów⁸. Jeszcze w XI wieku *Consuetudines* miały charakter elastyczny, mogły być zmieniane i korygowane, uzupełniane przez każdą wspólnotę klasztorną. Stopniowo jednak, w miarę tworzenia się silniejszych związków między klasztorami, monastyczna *consuetudo* stała się, podobnie jak *Reguła*, normą prawną. Była podstawą zachowania jedności i związków między klasztorami, wprowadzała jednolitość w najważniejszych dziedzinach życia klasztornego⁹.

4) W. SEMKOWICZ, *Paleografia łacińska*, Kraków 2002, s. 163-171; L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. I, Freiburg 1932, s. 103-111; B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, Poznań 1989, s. 70.

5) E. FOLEY, *The „Libri Ordinarii“: An introduction*, „Ephemerides Liturgicae” 102(1988), s. 129-137.

6) Por. W. DANIELSKI, J. ŚCIBOR, *Cystersi, Liturgia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, k. 735.

7) Por. K. HALLINGER, *Consuetuda. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt*, [w:] *Untersuchungen zu Kloster und Stift, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, 68, Göttingen 1980, s. 140-166; G. MELVILLE, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, „Fruhmittelalterliche Studien” 25(1991), s. 391-417; J. WOLLASCH, *Reformmonchtum und Schriftlichkeit*, „Fruhmittelalterliche Studien” 26(1992), s. 274-286.

8) J. WOLLASCH, *Reformmonchtum und Schriftlichkeit*, s. 277-278; F. ANGER, *Consuetudo und Reform*, [w:] R. KOTTJR, H. MAURER (wyd.) *Monastische Reform im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen 1989, s. 107-116.

9) E. POTKOWSKI, *Pragmatyczna piśmienność w średniowiecznym Tyńcu*, [w:] *Benedyktyni Tyńceccy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej, Wawel-Tyńiec, 13-15.10.1994*, Kraków 1995, s. 88-89.

W archiwach i bibliotekach, szczególnie w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, zachowały się i czekają na opracowanie liczne, tak ważne dla poznania średniowiecznej śląskiej liturgii diecezjalnej i zakonnej księgi. Wszystkie odkryte dotychczas kodeksy z terenu dawnej diecezji wrocławskiej zostaną przybliżone czytelnikowi.

W pierwszej części, w układzie chronologicznym zebrane zostaną kodeksy przedstawiające liturgię diecezjalną, sprawowaną w katedrze, a za jej wzorem w całej diecezji wrocławskiej¹⁰, w części drugiej przedstawione zostaną księgi podające przepisy do sprawowania liturgii w zakonach mających swe siedziby na terenie diecezji wrocławskiej.

1. Kodeksy opisujące liturgię katedralną

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I Q 173

Rękopis ten pochodzi z kolegiaty nyskiej¹¹. Jest to dzieło Mikołaja Halbyndorffa¹², nazywane także: *Liber ordinis ecclesiae wratislaviensis*¹³, czy mniej poprawnie *Rituale Wratislaviense*¹⁴. Powstał on przed 1430 rokiem. Wskazuje na to liturgia Wielkiego Piątku nie uwzględniająca zmian wprowadzonych na synodzie łączyckim dla całej metropolii gnieźnieńskiej¹⁵. Kodeks podaje liturgię nieco uproszczoną, dostosowaną raczej do praktyki

10) W diecezji wrocławskiej obowiązek opracowania całorocznego porządku liturgicznego dla katedry ciążył na wicedziekanie kapituły. Przygotowany tekst wicedziekan przedstawiał kapitule, która wyznaczała jednego lub dwu kanoników do sprawdzenia tekstu, por. K. DOLA, *Wrocławska kapituła katedralna w XV wieku*, Lublin 1983, s. 300. Po zatwierdzeniu przygotowanego tekstu przez kapitułę stawał się on obowiązującym porządkiem Służby Bożej w katedrze i w całej diecezji. Synody wrocławskie z 1406, 1410, 1446 i 1448 r. nakazywały proboszczom parafii i innym duchownym na terenie diecezji w sprawowaniu *officium divinum* i Mszy świętej dostosować się do zwyczajów katedralnych, por. J. SAWICKI (wyd.), *Concilia Poloniae*, t. X, *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963, s. 381, 388, 448, 476.

11) Świadczy o tym nota dopisana inną ręką na początku księgi: *Ecclesiae Colegiatae Nissensis sum proprius liber*.

12) Świadczy o tym nota umieszczona na ostatniej karcie (k. 83v) na zakończenie kodeksu, napisana tą samą ręką: *tunc debet ordinarii unus de canonicis semper a senioribus incipiendo. D(ominus) Nicolaus Halbyndorff scripsit*.

13) Taką nazwę nadaje temu rękopisowi za Katalogiem W. Göbera W. SCHENK, *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, Lublin 1959, s. 123.

14) Tak określa ten kodeks Katalog Göbera, t. 15, s. 103.

15) K. DOLA, *Liturgia Wielkiego Tygodnia w katedrze wrocławskiej w XV wieku*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 7(1979), s. 203-205.

kościółów parafialnych, brak jest w nim wzmianek o biskupie jako ewentualnym celebransie, o prałatach i kanonikach.

Kodeks składa się z 83 papierowych kart o wymiarach 22 cm x 16 cm. Oprawę stanowią deski pokryte brązową skórą, na niej wytłoczono ornament liniowy. Okładki posiadają okucia i pozostałości po dwóch klamrach.

Opis liturgii rozpoczyna się *proprium de tempore* (k. 1r-33v), następnie *proprium de sanctis* (k. 33v-66v), dalej *commune sanctorum* (k. 66v-69v) zawierające: teksty wspólne o apostołach, o jednym męczenniku, o wielu męczennikach, o wyznawcy biskupie, o jednym wyznawcy, o wielu wyznawcach, o jednej dziewicy, o wielu dziewicach i o jednej świętej. Kolejne karty (k. 69v-83v) zajmują przepisy dotyczące sprawowania Mszy świętej, nutowy zapis melodii oracji, lekcji i ewangelii.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr IV Q 223 (k. 272-310)**

Księga oznaczona sygnaturą BUWr IV Q 223 jest zbiorem różnych piętnastowiecznych tekstów. Wśród nich są dwa ordinarium, opisujące liturgię diecezjalną *secundum chorum s. Johannis*. Cała księga zawiera 374 karty o wymiarach 21,5 cm x 15 cm. Oprawiona jest w deski obłożone ciemnobrązową skórą. Pozostały ślady po klamrze.

Liber Ordinarius umieszczony na kartach 272-310 pochodzi z kościoła kolegiackiego w Głogowie, napisany został prawdopodobnie przed 1430 rokiem, nie zawiera bowiem zmian wprowadzonych w tym roku w liturgii Wielkiego Piątku w całej metropolii gnieźnieńskiej¹⁶. Autorem jest Mikołaj P!¹⁷.

Liturgia opisana w tym kodeksie jest liturgią katedralną¹⁸, wielokrot-

16) W 1430 r. ryt liturgii wielkopiątkowej został zmieniony w całej metropolii gnieźnieńskiej. Synod łączycki tegoż roku stwierdził wprowadzane przez proboszczów do liturgii Wielkiego Piątku innowacje graniczące nieraz z bałwochwalstwem. Innowacje te dotyczyły przede wszystkim modlitw i obrzędów sugerujących jakoby wino było konsekrowane. Nowy porządek *missae praesantificatorum* kilkakrotnie powtarza, że wino nie jest Krwią Pańską: *nec consecratur vinum per partem hostie immisam, nec credat sacerdos illud vinum in calice esse Sangwinem Christi, non (abluat) calicem, quia non fuit in eo sanguis Christi illa die*, por. K. DOLA, *Liturgia Wielkiego Tygodnia*, s. 204; J. SAWICKI (wyd.), *Synody diecezji wrocławskiej*, s. 126. Mandat wykonawczy metropolity gnieźnieńskiego wprowadzający powyższe zmiany został wysłany do Wrocławia 19 marca 1430 r. Nasz *Liber Ordinarius* na wklejonej współcześnie do kodeksu kartce przytacza dosłownie najważniejszy *passus* mandatu (por. k. 287).

17) Nota na końcu kodeksu (k. 310r): *Explicit Rubrica Wratislaviensis, in vigilia Omnium Sanctorum, Mariae Magdalene, per Nicolaum P.*

18) Por. notę na pierwszej karcie kodeksu (k. 272r): *Rubrica Wratislaviensis secundum chorum s. Johannis*.

nie wspomniani są biskupi, prałaci i kanonicy uczestniczący w liturgii¹⁹. Podanych jest tutaj wiele przepisów porządkowych, mniej jednak incipitów tekstów brewiarzowych.

Kodeks zawiera: *ordinarium de tempore*, rozpoczynające się od pierwszych nieszpórów Pierwszej niedzieli Adwentu (k. 272r-302v) i *ordinarium de sanctis* (k. 302v-310r).

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr IV Q 223 (k. 311-345)**

W tym samym klocku (BUWr IV Q 223) umieszczony został kolejny *Liber Ordinarius*. Pochodzenie i czas powstania kodeksu jest podobny do rękopisu poprzedniego - pochodzi z kolegiaty głogowskiej, powstał przed 1430 rokiem²⁰. Opis liturgii w tym kodeksie jest bardzo podobny, choć treściowo obszerniejszy w stosunku do poprzedniego²¹. Rękopis zawiera: *proprium de tempore* (k. 311r-336r) i *proprium de sanctis* (k. 336r-345). Ukazuje liturgię *secundum chorum s. Johannis*²².

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I O 54**

Księga określana jako *Ordo et rubrica*²³ pochodzi z kolegiaty w Głogowie²⁴, powstała po 1430 roku, prawdopodobnie w czasach biskupa Piotra Nowaka, który w 1448 roku na synodzie zobowiązał duchownych całej diecezji do odprawiania według wydanego przez siebie w tymże roku porządku liturgicznego²⁵. Kodeks opisowo odtwarza mandat metropolity gnieźnieńskiego wprowadzający reformy liturgii wielkopiątkowej w 1430 roku²⁶. Umieszczona na końcu rękopisu (k. 176r) nota: *Et sic est finis huius operis sub anno domini M CCCC 2 (1402 r.)*, wskazuje raczej na datę pierwowzoru, z którego korzystał autor.

19) Np. k. 258r, 287v, 288r.

20) K. DOLA, *Liturgia Wielkiego Tygodnia*, s. 181; H. SOBECZKO, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordinarius z 1563 roku*, Opole 1993, s. 34; F. WOLNIK, *Liturgia godzin w diecezji wrocławskiej w XV wieku*, Opole 1994, s. 35.

21) Np. kodeks podaje teksty na święto Narodzenia NMP (8 IX), k. 341v.

22) Por. notę: *Rubrica secundum chorum s. Johannis*, k. 311r.

23) *Iuxta sacrorum canonum decreta precipit mater ecclesia cathedralis ordinem et rubricam ab omnibus ecclesiarum parochialium, rectoribus et ceteris clericis equaliter custodiri et servari et in divinis officiis*, (k. 1r).

24) Por. nota proveniencyjna: *Aus der Bibliothek des Kollegiatstifts zu Glogau*.

25) J. SAWICKI (wyd.), *Concilia Poloniae X. Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, s. 476.

26) Por. k. 38v-39v.

Kodeks zawiera 176 pergaminowych kart o wymiarach 15 cm x 10 cm. Obłożony jest w okładkę pergaminową.

Treść księgi stanowi: *proprium de tempore* (k. 1r-79r), *proprium de sanctis* (k. 79r-158v) i *commune sanctorum* (k. 158r-167r), a w nim: teksty wspólne o apostołach, o jednym męczenniku, o wielu męczennikach, o wyznawcy i biskupie, o wyznawcy, o wielu wyznawcach, o jednej dziewicy, o wielu dziewicach i o jednej świętej. W końcowej części księgi (k. 167r-176r) umieszczono ogólne przepisy dotyczące sprawowania liturgii Mszy świętej, liturgii godzin, wraz z nutowym zapisem melodii oracji, lekcji, ewangelii i *Credo*.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I O 55**

Tekst tego kodeksu jest identyczny z omówionym wyżej rękopisem BUWr I O 54. Pochodzi z klasztoru kanoników regularnych w Żaganii²⁷, a powstał w 1496 r.²⁸

Rękopis zawiera 183 pergaminowe karty o wymiarach 15,5 cm x 10 cm. Oprawiony jest w deski obłożone ciemnobrązową skórą, ozdobioną liniowym ornamentem. Zachowały się ślady po jednej klamrze.

Liber Ordinarius podaje: *ordinarium de tempore* (k. 1v-88v), *ordinarium de sanctis* (k. 88v-165r), *commune sanctorum* (165r-173r) zawierające teksty wspólne: o apostołach, o jednym męczenniku, o wielu męczennikach, o wyznawcy biskupie, o wyznawcy, o wielu wyznawcach, o jednej dziewicy, o wielu dziewicach, oraz o jednej świętej. Dalej (k. 173r- 183r) w kodeksie umieszczono przepisy dotyczące sprawowania liturgii godzin i mszy świętej: zapis nutowy melodii oracji, lekcji, ewangelii, *Credo*.

***Liber Ordinarius*, rękopis Archiwum Diecezjalne w Opolu M 1**

Dokładnego opisu, analizy paleograficznej oraz edycji tekstu kodeksu dokonał H. Sobeczko²⁹.

Rękopis pochodzi z 1563 r.³⁰, z nyskiej kolegiaty św. Jana Chrzyciela na

27) Por. nota na k. 1r: *Canonicorum Regul. Sagani ad D. Virg.*

28) Wskazuje na to zreformowana w 1430 r. liturgia Wielkiego Piątku oraz nota na końcu kodeksu: *Et sic est finis anno incarnationis 1496. Finis adest operis, mercedem posco laboris*, a także dopisana inną ręką nota *Ordo et rubrica horarum canonicarum et Missae Sacrificii cum tono Epistolarum et Evangeliorum. 1496*, która umieszczona jest na wewnętrznej stronie okładki.

29) H. SOBECZKO, *Liturgia katedry wrocławskiej*, s. 44-55.

30) Tę dokładną datę powstania rękopisu znamy dzięki temu, że rok 1563 został zapisany kilkakrotnie: k. 1r, k. 5r, k. 162r, k. 171r, a także jest wytłoczony na skórze okładki tytułowej literami rzymskimi „M.D.LXIII”.

„Starym Mieście”³¹. Obecny stan badań nie pozwala dokładnie określić autora kodeksu. Z dużym prawdopodobieństwem można jednak stwierdzić, że zamawiającym kodeks, inspiratorem wydania lub jego właścicielem był Jakub Mese³². Prawdopodobnie kodeks napisany został we Wrocławiu, pisany jest kursywą gotycką, tzw. bastardą, stosowaną na Śląsku już od połowy XV wieku³³.

Kodeks zawiera 174 karty papieru czerpanego o formacie 14,5 cm x 19,5 cm. Poszczególne karty rękopisu ponumerowano współczesną ręką cyframi arabskimi (od 1 do 174). Pierwotne okładki, deski o wymiarach 15,5 cm x 21,2 cm, obłożono brązową skórą, na niej wytłoczono szesnastowieczną ornamentację. Na okładce wytłoczono plaketkę monogramu Chrystusa na krzyżu z napisem: *O CRUX AVE SPES UNICA*, nad monogramem napis *RUBRICA*, a pod obramowaniem datę sporządzenia oprawy: *M.D.LXIII*. Po bokach okładki znajdują się elementy dekoracyjne o tematyce biblijnej (postacie Dawida i Goliata) i roślinnej (liście winorośli).

W kodeksie na pierwszej karcie znajduje się nota proveniencyjna, kolejne trzy karty (k.2-4) są niezapisane, natomiast na karcie 5 inną ręką napisano tytuł książki: *Rubrica*. Od karty 6 rozpoczyna się opis sprawowania liturgii w ciągu roku liturgicznego: *ordinarium de tempore* (k. 6-94), następnie *ordinarium de sanctis* (k. 95-162). W końcowej części kodeksu podano ogólne przepisy sprawowania godzin kanonicznych (k. 163-164), dalej sposób komemorowania patronów katedry i diecezji: św. Jana Chrzciciela i św. Jadwigi (k.164v-165v), oraz inne dodatkowe uwagi o sposobie wykonywania śpiewów (k. 166-167) i odprawiania Mszy świętej (k. 167-171). Kolejne karty (k. 171v-174v) pozostają niezapisane.

31) Na pierwszej karcie kodeksu znajduje się nota proveniencyjna: *Liber Ecclesiae Collegiate S.S. Johannis et Nicolai antique Civitatis Nissensis*. Nota ta dopisana inną ręką niż sam kodeks, pochodzi jednak z tego samego okresu. Obok niej dopisano rok 1563.

32) Świadczy o tym inicjał „J M” na karcie 5r. Jakub Messe, wicedziekan kapituły katedralnej we Wrocławiu, w dniu 15 X 1551 r. został instalowany w kapitule nyskiej, *Ipsa die S. Hedwigis electa, quae fuit 15 mensis octobris hora tertia vel quasi, Jacobus Mese in realem et actualem possessionem canonicatui et prebendae adhibitibus sollempnitatibus introductus est*, por. Archiwum Kapitułne we Wrocławiu, Akta IV b 2, zest. J. von Zoffeln 1792.

33) Por. B. BISCHOFF, *Paleographiae des romischen Altertums und des abendlandischen Mittelalters*, Berlin 1979, s. 175-186; W. SEMKOWICZ, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 344-408.

2. Kodeksy ukazujące liturgię zakonną

2.1. Kodeksy cysterskie

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I Q 176

Kodeks pochodzi z biblioteki cysterskiego klasztoru w Henrykowie³⁴, z XIII wieku³⁵. Zawiera 127 pergaminowych kart o wymiarach 22 cm x 16 cm, karty 1v i 126v pozostają niezapisane. W 1616 roku rękopis został oprawiony w deski pokryte ciemnobrązową skórą, ozdobiony ślepo tłoczonym ornamentem. Posiada jedną klamrę, 5 zwięzów.

Pierwsze karty kodeksu zajmują konstytucje cysterskie (k. 1-12v). Opis liturgii rozpoczyna się od karty 12v³⁶. Autor opisuje liturgię całego roku liturgicznego, rozpoczynając od pierwszej niedzieli adwentu, bez wyraźnego podziału na *ordinarium de tempore* i *de sanctis*. W tym opisie mniej jest incypitów tekstów liturgicznych, więcej natomiast przepisów porządkowych. Życie mnicha cysterskiego podporządkowane było benedyktyńskiej zasadzie „módl się i pracuj”, dlatego należało określić szczegółowo rozkład obowiązków w klasztorze. Chociaż zachowywany był stały rytm, gdzie przeznaczony był czas na modlitwę, pracę i wypoczynek, to jednak rozkład dnia zakonników zmieniał się w zależności od pory roku, okresu liturgicznego i wewnętrznych świąt w danym opactwie³⁷. Kodeks określa obowiązki celebransa, diakona i subdiakona w czasie Mszy św. sprawowanej z ich udziałem (k. 47v), obrzędy procesji (k. 84v-85r), obowiązki opata (k. 111v), przeora (k. 112r), podprzeora (k. 113r) i kantora (k. 115v).

34) Por. noty: *Liber Monasterii Henrichowiensis* i *Liber sancte Marie in Heinrichov*, (k. 1r) oraz na karcie tytułowej: *Liber Usuum Sacri Ordinis Cisterciensis et Monastery Henrichowiensis* z późniejszym dopiskiem: 1687, Fr. Balthasar.

35) Katalog Göbera, t. 15, s. 106.

36) Por. *Incipiunt ecclesiastica officia. De adventu domini*.

37) Por. A.M. WYRWA, *Cystersi. Geneza, duchowość, organizacja życia w zakonie (do XV wieku) i początki fundacji na ziemiach polskich*, w: D. OLSZEWSKI (red.), *Cystersi w Polsce. W 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, Kielce 1990, s. 22.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I Q 178**

Księga pochodzi z klasztoru cystersów w Lubiążu³⁸, z XIII wieku³⁹, uzupełniona została w XVII wieku (papierowe karty I-III, 90, 117-121, które pozostają puste). Łącznie kodeks zawiera 124 karty o wymiarach 23 cm x 17 cm. Księga oprawiona została w 1622 r. w deski pokryte skórą w kolorze złotym. Oprawa posiada ornament ślepo tłoczony, zawierający elementy stylistyki roślinnej. Kodeks posiadał okucia metalowe i 1 klamrę.

Ordo divini officii Cisterciensium zawiera opis liturgii sprawowanej w Lubiążu według typowego podziału tego rodzaju księgi na *proprium de tempore* (k. 13r-47v), *proprium de sanctis* (k. 48r-76r) i *commune sanctorum* (k. 76r-84r). *Proprium de tempore* rozpoczynające się od pierwszej niedzieli adwentu podaje incipity wielu tekstów liturgicznych wykorzystywanych we Mszy świętej i liturgii brewiarzowej, niektóre oracje i kapituła przytacza w całości, zawiera także opis innych obrzędów, jak np. poświęcenie popiołu w Środę Popielcową⁴⁰. *Proprium sanctorum* rozpoczyna się od św. Szczepana⁴¹. *Commune sanctorum* podaje teksty na uroczystości: jednego apostoła, jednego męczennika, jednego męczennika biskupa, wielu męczenników, wyznawcy, wyznawcy biskupa, jednej dziewicy i na święto dedykacji kościoła.

Na początkowych kartach kodeks zawiera: modlitwy na wspólne wspomnienie świętych (k. 1r-2v), benedykcje, które należało odmawiać podczas liturgii godzin (k. 3v), kalendarz (k. 4r-9v) napisany przez Mateusza Gygantusa⁴². Końcowe karty zajmują benedykcje i inne modlitwy wykorzystywane w liturgii.

Pochodzący z I poł. (a może z I ćwierci) XIII wieku *Liber Ordinarius*, jak łatwo zauważyć, różni się od pozostałych znanych kodeksów śląskich cystersów, jak również od już opublikowanych ksiąg tego typu, powstałych w różnych ośrodkach w późniejszym średniowieczu.

Późniejsze kodeksy zawierają liczne przepisy porządkowe, teksty liturgiczne, które należy wykorzystać w czasie liturgii, korzystając z różnych

38) Por. dwie identyczne w treści noty: *Coenoby B.V.M. in Lubens. Sacri Ordinis Cisterciensis*, (k. 1r, 10r).

39) Na ten okres powstania wskazuje pismo, a także brak święta Nawiedzenia N.M.P. (od 1389 r.), święto św. Tomasza z Akwinu dopisane po kanonizacji (1323 r.): *Thome de Aquino, totum sicut dominici* (k. 54r).

40) k. 28r-28v.

41) *In natali sancti Stephani* (k. 48r).

42) Por. nota: *Scriptum est istud kalendarium per fratrem Matheum Gygantem de Dresden*, (k. 9v).

ksiąg liturgicznych, wskazywane są przy pomocy incipitów. Natomiast analizowany przez nas kodeks zawiera nieliczne polecenia porządkowe, podaje zaś pełny tekst przede wszystkim oracji, które należało śpiewać w liturgii. Powodem takiego stanu jest zapewne fakt, że w XIII i XIV wieku liturgia cystersów dopiero się kształtowała. Statuty corocznej kapituły generalnej obradującej w Citeaux, opublikowane przez Caniveza⁴³, wskazują, że w obradach kapituły w XIII i XIV wieku, wśród różnych problemów prawnych i porządkowych dotyczących zakonu cysterskiego, wiele czasu uczestnikom kapituły zajmowały sprawy liturgii. Był to okres, w którym centralne władze zakonu dążyły do ujednoczenia poszczególnych dziedzin życia we wszystkich opactwach. Jednolita miała być także cysterska liturgia, różniąca się od liturgii rzymskiej.

Niektóre postanowienia kapituły generalnej, dotyczące liturgii, często w wresji prawie dosłownej możemy zauważyć w późniejszych *Libri Ordinarii*.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I Q 177**

*Liber B. V. et s. Jacobi Gemielnicensis*⁴⁴ jest księgą powstałą w II połowie XIV wieku⁴⁵. Zawiera 140 pergaminowych kart o wymiarach 23,5 cm x 18 cm. Karty 140v-141v pozostawiono niezapisane. Kodeks został oprawiony w deski pokryte ciemnobrązową skórą, ozdobioną złoceniami i tłoczonym ornamentem. W centralnym miejscu okładki umieszczono scenę ukrzyżowania Chrystusa, z postaciami Maryi i św. Jana stojącymi pod krzyżem. Nad tą sceną widnieje inskrypcja „A A G”, a pod nią rok oprawy „1625”. Księga posiada dwie klamry i trzy zwięzy.

Księgę rozpoczyna opis zwyczajów klasztornych (k. 1v-15r)⁴⁶. Na kartach 15v-140r umieszczono opis liturgii klasztornej⁴⁷. Autor opisuje liturgię sprawowaną w ciągu roku, bez wyraźnego podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*.

43) CANIVEZ, *Statuta*, III, s. 541, c. 12:

44) Por. notę na pierwszej karcie rękopisu.

45) Por. Katalog Göbera, t. 15, s. 107.

46) *Incipiunt consuetudines Cisterciensium. Super exordium cenobii* (k. 1v); *Incipiunt liber usuum Cisterciensium monachorum* (k. 13r).

47) Por. noty: *Incipiunt ecclesiastica officia* (k. 15v); *benedicat potum servorum suorum. Amen* (k. 140r).

Liber Ordinarius (Consuetudines), rękopis BUWr IV Q 183

Księga pochodzi z cysterskiego opactwa w Krzeszowie⁴⁸, z I połowy XV wieku. Zawiera 146 pergaminowych kart o wymiarach 21 cm x 15 cm. Na pierwszych kartach kodeksu umieszczono opis zwyczajów klasztornych (k. 1r-15r)⁴⁹, a w dalszej części opis liturgii (k.15v-146v)⁵⁰.

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I Q 179

Rękopis pochodzi z klasztoru cysterskiego w Kamieńcu Żąbkowickim⁵¹, z 1465 r.⁵². Zawiera 75 kart (karty 1r-7v są papierowe, pozostałe pergaminowe) o wymiarach 21 cm x 14,5 cm. Oprawiony jest w deski, grzbiet księgi został obłożony skórą ozdobioną ornamentem liniowym. Pozostał ślad po jednej klamrze. Kodeks rozpoczyna *Directorium Chori Sacri Ordinis Cisterciensis* (k. 1r-7v) podający przepisy o sprawowaniu oficjum o Matce Bożej. Ten fragment jest różniącym się, także pismem, od pozostałej części kodeksu, późniejszym dodatkiem.

Od karty 8r, prologiem rozpoczyna się właściwa część *Ordinarium*⁵³. Autor nie wyróżniając *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*, opisuje liturgię od pierwszej niedzieli adwentu, łącznie z przypadającymi świętami. Omawia także różnice w rozkładzie dnia i obowiązków w klasztorze w dni robocze i w dni, w które nie pracowano fizycznie.

Liber Ordinarius (Consuetudines Cisterciensium), rękopis BUWr I O 63

Kodeks pochodzi z cysterskiego opactwa w Lubiążu⁵⁴. Jest dziełem Piotra Reymana z Jeleniej Góry, z 1476 r.⁵⁵ Na 199 pergaminowych kartach o

48) Por. notę: *Liber domus gratie BMV in Grissaw* (k. 1r).

49) *Incipiunt consuetudines Cisterciensium. Super exordium cenobii* (k. 1r).

50) *Incipiunt ecclesiastica officia. De adventu domini* (k. 15v).

51) Por. nota proveniencyjna: *Rubrica aus der Bibliothek des Klosters Camenz* i nota: *Liber Sanctae Mariae in Camentz*.

52) Por. notę: *... in omnibus operibus suis. Qui vivis et regnas Deus per seculorum secula. Amen. Anno mileno Christo de virgine nato, Quadringentesimo sexagesimoquoque quinto, kalen. Augusti decimo sicque iunginto nono, ob diei honorem genitricisque eius amorem, hunc finivi librum, ut me a crimine purum conservet hodie, cras, semper ac omni die. Per fratrem C.* (k. 75v).

53) *Incipiunt prologus in presens opusculum videlicet. Ordinarium sancte Marie secundum ordinem Cisterciensem* (k. 8r).

54) Por. noty: *Hic liber ostendit, qualiter agatur divinum officium monasterii Lubensis* (k. 1r); *Prologus in divinum ordinem monasterii Lubensis secundum rubrica et statuta ordinis Cisterciensis* (k. 17v).

55) Por. notę na k. 199r: *Anno domini MCCCCLXX sexto scripti sunt hec tabule in Slaup ordinis Cisterciensis, Wratislaviensis diocesis per me Petrum Reyman de Hirsbergk. Qua quidem excerpta. Et sunt finite XVIII die mensis Marcii. Amen.*

wymiarach 15,5 cm x 11 cm zawiera: cysterski kalendarz (k. 1r-11v), prolog do opisu liturgii (k. 18r)⁵⁶ i opis liturgii sprawowanej w ciągu roku, rozpoczynający się od pierwszej niedzieli adwentu, bez podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*⁵⁷.

***Liber Ordinarius (Consuetudines)*, rękopis BUWr I O 58**

Kodeks pochodzi z opactwa cystersów w Lubiążu, z II połowy XV wieku⁵⁸. Zawiera 155 pergaminowych kart o wymiarach 15 cm x 10,5 cm. Księgę rozpoczyna kalendarz (k.1v-9r) będący dziełem brata Jana Malla. Opis liturgii sprawowanej w ciągu roku, bez podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*, zawierają karty 16v-146r⁵⁹.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I O 59, (k. 46r-195v)**

Rękopis, BUWr I O 59, pochodzi z biblioteki cysterskiego klasztoru w Rudach Wielkich⁶⁰. Na 287 papierowych kartach, o wymiarach 15,5 cm x 10,5 cm umieszczono różne teksty z początku XVI wieku. Księga powstała w niemieckim klasztorze Walsassen⁶¹. Jednolite pismo wskazuje na jednego autora całej księgi. Wśród wielu tekstów znajdują się dwa różniące się treścią opisy liturgii cysterskiej: pierwszy na kartach 46r-195v, drugi na kartach 249r-287v.

*Libellus ordinarius Cisterciensis*⁶² poprzedzony jest kalendarzem cysterskim (k. 15-36v) i prologiem do *ordinarium* (k. 38r-38v). *Liber Ordinarius* jest

56) Por. *Prologus in divinum ordinem monasterii Lubensis secundum rubrica et statuta ordinis Cisterciensis. Sequitur Cap. primum. Ut sanctitati confratrum meorum fraterna caritati semper proficiens... post priora de ordine officii compendia diversis ac variis novitatibus viciata ea, que divinum respiciunt officium tam ex libra usuum quam libello diffinicionum anno domini Mo CCCCo XLVIIIo in unum libellum redactis et annalibus ab eo anno traditis in unum decrevi colligere..* (k. 17v-18r).

57) Por. notę: *De adventu domini. Adventus Domini singulis annis...* (k. 18v).

58) Por. Katalog Göbera.

59) Por. notę: *Adventus Domini singulis annis celebrandus est proxima dominica...* (k. 16r); *Et hic est finis huius operis* (k. 146r).

60) Por. notę: *Ex libris monasterii Cisterciensium Rauden* (k. 1r).

61) Por. k. 14v, 195v, 213r, 213v, 245r, 282v.

62) Por. notę: *Sequitur libellus ordinarius Cisterciensis nuncupatus tractans de peractione divini officii iuxta ipsius ordinis statuta atque laudabilem ritum feliciter inceptus 2a feria post Ambrosii episcopi. Anno domini 1502 in meridie hora undecima* (k. 45v-46r).

dziełem Mikołaja Forderssreutta, profesy klasztoru w Waltsassen⁶³ z 1502 r.⁶⁴ Autor opisuje liturgię cysterską, począwszy od pierwszej niedzieli adwentu, bez wyraźnego podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*. Więcej uwagi poświęca porządkowi Służby Bożej, przepisom liturgicznym, mniej umieszcza incipitów tekstów liturgicznych. Określa też dni, które w klasztorze były dniami pracy lub wolnymi od pracy, wylicza dni postu. Porządek *officium divinum* w klasztorze w dni świąteczne różnił się od porządku w dni robocze.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I O 59, (k. 249r-287v)**

Umieszczony we wspomnianej wyżej księdze *Liber Ordinarius* zatytułowany *Compendium divini officii*⁶⁵, napisany został ręką tego samego autora Mikołaja Forderssreutta, w 1507 r.⁶⁶ Sposób opisywania liturgii jest podobny do dzieła poprzedniego - bez podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I O 57**

Consuetudines Cistercienses pochodzi z biblioteki klasztoru cystersów w Kamieńcu Żąbkowickim⁶⁷. Powstał w cysterskim klasztorze w Lubiążu, w 1515 r.⁶⁸ Zawiera więc opis liturgii sprawowanej w Kamieńcu Żąbkowickim, wzorowanej na liturgii klasztoru z Lubiąża⁶⁹. Składa się z 150 pergaminowych kart o wymiarach 15 cm x 10 cm. Karta 81v pozostała niezapisana. Oprawiono go w tekturę, z płóciennym grzbietem. Oprawa jest dziełem późniejszym.

Kodeks opisuje liturgię, wraz z innymi zwyczajami zakonnymi, w ciągu roku liturgicznego, poczynając od pierwszej niedzieli adwentu (k.1r). Liturgia *proprium de tempore* i dni poświęconych świętym omawiana jest

63) Por. notę: *Explicit ordinarius Cisterciensis per me fratrem Nicolaum Forderssreutt sacerdotem et monachum monasterii Waltsassen profesum. Anno domini 1502 in die Inventionis sancte crucis, post completorium, sextam modice post horam feliciter exaratus* (k. 195v).

64) Por. k. 45v, 195v.

65) Por. notę: *Incipit compendium divini officii. Quando vel quomodo adventus domini celebratur* (k. 249r).

66) Por. nota: *Finit compendium ordinis per fratrem Nicolaum Forderssreutt sacerdotem et monachum Walt(sassen) in die s. Blasii, anno domini 1507, fauste opere Nicolaitarum* (k. 288v).

67) Por. notę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek des Kloster Camenz.*

68) Por. notę: *Finis Tabule quarte 15015 pridie nonas octobris in monasterio Lubens. (1515 r.), (k. 142v); Consuetudines cisterc. 1515 - nota na grzbiecie oprawy.*

69) Katalog Göbera, t. 23, 173, kodeksowi nadaje nazwę: *Ordo divini officii Cisterciensium in Leubus.*

łącznie. Na kartach 72r-80v umieszczono kalendarz, a w dalszej części kodeksu przepisy dotyczące sprawowania *officium divinum* (k. 82r-142v)⁷⁰ i czytań (k. 143r-150v).

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I Q 182**

Kodeks pochodzi z klasztoru cysterek w Trzebnicy⁷¹. Jest dziełem Sabiny Nassienn i Agnieszki Langnern, powstałym w 1573 r.⁷² Opisuje liturgię sprawowaną w trzebnickim konwencie, wzorowaną na liturgii cystersów z Lubiąża⁷³.

Kodeks składa się z 155 papierowych kart o wymiarach 20,5 cm x 15,5 cm. Oprawiony jest w deski pokryte ciemnobrązową skórą. Okładka ozdobiona jest tłoczonym ornamentem liniowym i roślinnym oraz medalem przedstawiającym Boga Ojca. Zachowały się 4 zwięzy i ślady po dwóch klamrach.

Na początku księgi umieszczono ogólne przepisy dotyczące liturgii sprawowanej w ciągu roku (k. 1r-6v), następnie kalendarz (k. 7r-15r), kolejne karty (k. 15v-16v) zajmują przepisy o wyborze czytań w okresie od uroczystości Trójcy Świętej do adwentu. Na karcie 17r rozpoczyna się *Liber Ordinarius* - opis liturgii w ciągu roku, począwszy od pierwszej niedzieli adwentu, łącznie z przypadającymi świętami, bez wyraźnego podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I Q 180**

Rękopis nazwany *Officiorum ecclesiasticorum ordinarium secundum s. ordinis Cisterciensis consuetudines tam de libro usuum quam diffinitionum capituli generalis collectum et in compendium redactum* (k. 7r) pochodzi z II połowy XVI

70) Por. notę: *Incipiunt tabulae de divino officio tam in nocte quam in die qualiter agatur* (k. 82r).

71) Por. notę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek des Jungfrauen Stifts zu Trebnitz, a także noty: Xiegi z libryej Trzebnicki* (na wewnętrznej okładce); *Sequitur qualiter solent peragere divina officia in monasterio Trebnicz* (k. 138r).

72) Por. notę: *Explicit libellus de ordine divinatorum officiorum more Cisterciensis ordinis secundum consuetudinem monasterii Lubensis, pro monasterio sanctimonialium in Trebnitz, ad honorem dei sancteque Marie, Bartholomei apostoli, sanctissimequoque patrone Silesie Hedwigis, comparatus per devotas virgines Sabinam Nassienn subcantricem, Agnetam Langnerne Wrathislaviensem. Anno domini Millesimo Quinquagesimo septuagesimo tercio. Scriptor mente pia petit unum Ave Maria. Orate pro eo* (k. 151v).

73) Por. k. 151v.

wieku⁷⁴, z cysterskiego klasztoru w Lubiążu⁷⁵. Zawiera 54 papierowe karty o wymiarach 18,5 cm x 15,5 cm. Oprawiony jest w tekturę obłożoną w jasno-żółtą skórę, bez ornamentu. Na początku (k. 1r-6v) umieszczono kalendarz, następnie na karcie 7r rozpoczyna się opis liturgii, począwszy od pierwszej niedzieli adwentu. W kodeksie, bez wyraźnego podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis*, opisywana jest liturgia sprawowana u cystersów w ciągu roku, łącznie z przypadającymi świętami. Na końcu umieszczono przepisy dotyczące mszy świętych: o Matce Bożej, odprawianej w soboty, o Trójcy Świętej i o kommemoracji Najświętszej Maryi Panny (k. 53r- 54r).

***Liber Ordinarius (Consuetudines Cisterciensium)*, rękopis BUWr I O 62**

Księga pochodzi z opactwa cystersów w Lubiążu⁷⁶, jest dziełem Fryderyka Uberusa, nowicjusza tegoż opactwa, z roku 1600⁷⁷. Zawiera 164 papierowe karty o wymiarach 16 cm x 9,5 cm. Treść kodeksu stanowi opis liturgii sprawowanej w ciągu roku, bez wyraźnego podziału na *proprium de tempore* i *proprium de sanctis* (k. 1r-142v)⁷⁸. W tej części *Ordinarius* opisano liturgię adwentu, okresu Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i okresu Wielkanocnego, jak również liturgię dni poświęconych świętym. Natomiast liturgia niedziel „w ciągu roku” opisana jest w dalszej części kodeksu (k. 148r-164r)⁷⁹.

2.2. Kodeksy kanoników regularnych

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I O 61**

Księga nazwana *Breviarium cum rubricis Saganensis* pochodzi z pierwszej połowy XV wieku, z klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu⁸⁰. Zawiera 285 pergaminowych kart o wymiarach 13,5 cm x 9 cm. Treść kodek-

74) Katalog Göbera, t. 15, s. 112.

75) Por. notę proveniencyjną: *der Bibliothek der Kloster Leubus*.

76) Por. notę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek des Kloster Leubus*.

77) Por nota: *Finis. Hunc libellum reverendo domino Georgio Fuchsio in perpetuum rei memoriam descripsit Fridericus Uberus ibidem novitius, anno 1600* (k. 142v).

78) Por. nota: *Consuetudines de tempore et de sanctis, Ordinarium Cisterciense. Audite haec omnes gentes...* (k. 1r).

79) Por. noty: *Ordo de „Domine ne in ira” et dominicalibus officiis ante septuagesimam* (k. 148r); *Incipit tabula ostendens, quomodo agatur divinum officium a festo Jahannis Baptiste usque ad Epiphaniam Domini* (k. 153v).

80) Por. noty: *Canonicorum Regul. Saganii ad D.V.* (k. 1r); *Breviarium cum rubricis Saganensibus* (na wewnętrznej stronie okładki), oraz notatkę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan*.

su stanowi: kalendarz⁸¹ (k. 1r-10v), rubryki o liturgii w święta maryjne (k. 10v-11v), *liber ordinarius*, rozpoczynający się od *proprium de tempore*⁸² (12r-167r), zapis melodii: *Kirie eleison*, *Sanctus*, *Agnus Dei* i *Benedicamus Domino* śpiewanych w święta rangi *triplex* (k. 167r-167v) i dalsza część opisu liturgii - *proprium de sanctis* (k. 171r-270r)⁸³ oraz anniwersaria (k. 275r-278v). Księgę kończą ogólne przepisy, niektóre dopisane późniejszą ręką, dotyczące sprawowanej liturgii w ciągu roku⁸⁴ (k. 279r-285v).

***Liber Ordinarius (Consuetudines)*, rękopis BUWr I O 69 (k. 1r-41v)**

Kodeks pochodzi z konwentu kanoników regularnych w Żaganiu⁸⁵, z pierwszej połowy XV wieku. Zawiera 150 pergaminowych kart o wymiarach 15 cm x 10,5 cm. Wśród licznych tekstów prawniczych⁸⁶, ascetycznych⁸⁷ i homiletycznych⁸⁸, w pierwszej części kodeksu nazwanej *Consuetudines* (k. 1r-41v) znajdują się także zapisy o treści liturgicznej, poświęcone szczególnie celebracji liturgii godzin⁸⁹.

81) W kalendarzu występuje ryt *triplex* oraz święta kalendarza śląskiego: św. Stanisława biskupa; św. Wojciecha, biskupa i męczennika; św. Wacława, męczennika; św. Jadwigi.

82) *Incipit breuiarius seu ordinarius choralis secundum rubricam Saganensem* (k. 12r).

83) *Incipit rubrica de sanctis. In vigilia s. Andree apostoli* (k. 171r).

84) Np. Nota: *quod festum dedicationis ecclesie Saganensis celebratur proxima dominica post festum sancti Martini et est confirmatum per suffraganeum Wratislaviensem anno domini M.CCCC.LXXXIXIII sub abbate Paulo Haugwitz. Si igitur festum duplex vel IX lectionum in die dedicationis euerit, disferatur in arastinum, et fecit memoriam in ipsius eiusdem dies, excepto festo sanctae Elisabeth que anticipatur in sabbatum praecedens* (k. 283r).

85) Por. notę: *Canonicorum Regul. Sagan ad D.V.* (k. 1r).

86) Por. np. *Argumenta iuris canonici et iuris civilis* (k. 42r-66r); *Incipit speculum iudiciale a magistro Guilelmo Durantis* (k. 66r-68v); *Rubricae decretalium* (k. 68v-71r); *Summa de sponsalibus* (k. 82r-98v).

87) *Meditationes piae pro singulis diebus hebdomadis* (k. 112r-127v); *Questio. Illud queri consuevit, utrum contritio sola sine confessione peccatum deleat, super quo varie sunt opiniones. Primi dicunt, quod sola contritio cordis non sufficit, si presbiter assit...* (k. 143r-150r).

88) *Sequitur de modo predicandi. Natiuitatis, Circumcisionis...* (k. 127v); *Communicaturus meis desideratibus hoc, quod modum predicandi ad populos multos per labores donauit altissimu...* (k. 128v); *Secuntur nunc paradogmata de sanctis* (k. 129v); *Expliciuunt paradogmata composita de arte predicandi* (k. 142v).

89) Por. *Inuitorium; Venite exultemus, cantare solus...* (k. 1r); *Qualiter se habeant fratres tempore lectionis. Fratres egressi de capitulo...* (k. 8r); *Regularibus horis omnes canonici interesse debent...* (k. 40r).

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I O 56

Rękopis nazywany *Consuetudines Saganensis*⁹⁰ pochodzi z klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu⁹¹. Świadectwem tego jest nota na pierwszej stronie kodeksu: *Catalogo inscriptus Saganensi ad D. V.* (k. 1r), z XV wieku⁹². Składa się z 97 papierowych kart o wymiarach 14,5 cm x 10,5 cm. Karty 35r-43v zapisano inną ręką. Oprawiony jest w deski pokryte ciemnobrązową skórą, ozdobioną ornamentem liniowym i roślinnym. Pozostały ślady po okuciach i jednej klamrze.

Treść księgi stanowi: *proprium de tempore* (k. 1r-43v), *proprium de sanctis* (k. 44r-88r), *commune sanctorum* zawierające teksty wspólne: o apostołach, o męczennikach, o wyznawcy, o dziewicy, o jednym męczenniku (k. 88r-89r). Kodeks kończą ogólne przepisy o celebracji mszy świętej i liturgii godzin (k. 89r-97r).

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I Q 174

Rękopis nazwany *Rituale Canoniorum regularium*⁹³ pochodzi z biblioteki kanoników regularnych we Wrocławiu⁹⁴, z II połowy XV wieku (k. 1-285r)⁹⁵ i XVII wieku (k. 286-330). Autorem pierwszej, piętnastowiecznej części jest Franciszek Knoffel⁹⁶. Kodeks składa się z 334 pergaminowych i papierowych kart o wymiarach 17,5 cm x 12 cm. Oprawiony został w XIX wieku w okładki tekturowe z płóciennym grzbietem.

Piętnastowieczna część kodeksu zawiera: *proprium de sanctis* (k. 1v-235r), *commune sanctorum* (k. 236r-265r), a w nim teksty wspólne: o apostołach, o wielu męczennikach, o męczenniku biskupie, o wyznawcy biskupie, o wyznawcy, o jednej dziewicy, o wielu dziewicach i o jednej świętej. Zarówno w *proprium*, jak i w *commune sanctorum* liturgia opisana jest bardzo szczegółowo. W dalszej części umieszczono *proprium de s. Maria, Augustinis, Hedwigis* (k. 266-285v).

90) Por. Katalog Göbera, t. 23, s. 172 i napis na grzbiecie okładki: *Consuetudines Saganensis*.

91) Por. notę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn Sagan i nota: Catalogo inscriptus Saganensi ad D. V.* (k. 1r).

92) Świadczy o tym pismo, a także występujący w kodeksie ryt *triplex* - najwyższa ranga święt w diecezji wrocławskiej w XV wieku.

93) Por. Katalog Göbera.

94) Por. notę: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau*.

95) Por. notę: *Explicit commune sanctorum feria IIII in IIIIor temporibus cinerum. Anno domini Millesimo CCCC quinquagesimo septimo* (k. 265r).

96) Por notę: *Iste liber est monasterii Beate Marie Virginis in Arena Wratislavie, quem procuravit Franciscus Knoffel de pecunia communitatis anno (14) L octavo* (k. 235r).

Siedemnastowieczna część kodeksu jest zbiorem psalmów i hymnów na różne uroczystości, nie ma więc charakteru *Ordinarium*.

***Liber Ordinarius (Liber Consuetudines)*, rękopis BUWr I Q 131 (k. 100-113)**

W zachowanym w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu kločku oznaczonym sygnaturą I Q 131, wśród różnych tekstów⁹⁷ znajduje się również na kartach 100-113 opis liturgii sprawowanej przez kanoników regularnych w Żaganiu⁹⁸.

Cała księga zawiera 276 kart o wymiarach 21,5 cm x 15 cm, z drugiej połowy XV wieku i pierwszej połowy XVI wieku.

***Liber Ordinarius (Consuetudines)*, rękopis BUWr IV F 201**

Kodeks zawiera 48 pergaminowych kart o wymiarach 6,5 cm x 11 cm, pochodzi z II połowy XV wieku z klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu⁹⁹. Oprawiony jest w deski obłożone ciemnobrązową skórą. Księga zawiera opis liturgii sprawowanej w żagańskim klasztorze, jednak treścią i sposobem opisywania liturgii różni się od kodeksów podobnego typu. Księga ta nie zawiera tradycyjnego opisu liturgii, zgodnego z rytmem roku liturgicznego, nie zawiera szczegółowego opisu liturgii godzin celebrowanej w poszczególne okresy liturgiczne czy święta, bardzo nieliczne są incipity poszczególnych tekstów liturgicznych. Prawie całą uwagę autor kodeksu poświęcił przepisom porządkowym, rubrykom, które należało zachować w liturgii. Znajdujemy więc w tym kodeksie: przepisy o postawie podczas śpiewu *matutinum*¹⁰⁰, o śpiewie komplety, przepisy o poszczególnych funk-

97) Księga zawiera: *Tractatus optimus de statu monachorum et canonicorum regularium* (k. 1r-7v); *Bulla sacri concilii Basiliensis* (k. 8r-67v); *Prologus regule sancti Benedicti abbatis* (k. 70r-99r); *Forma excommunicationis in die palmarum* (k. 99v); *Liber consuetudines* (k. 100-113); *Tractatus de stabilitate monachorum* (k. 113v-120v); *Prologus in regulam (secundam) et vitam fratrum minorum* (k. 121r-123v); *Interrogatoria in reformationibus monasteriorum* (k. 123v); *Catalogus omnium ordinum* (k. 127v-128v); *S. Hieronymus, Regula monachorum* (k. 129r-144r); *Thomas a Kempis, De imitatione Christi* (k. 144v-152v); *Tractatus de spiritualis edificii integritate et vita regia* (k. 153r-172v); *Tractatus contra proprietarios* (k. 172v-176v). Dalej kodeks zawiera na kartach 177r-276v liczne kazania do zakonników, w tym mowy Ludolfa, opata konwentu w Żaganiu (+ w 1422 roku) i Marcina Rinkinberga, opata żagańskiego z lat 1468-1489.

98) Por. notę: *Incipit prohemium libri consuetudinum, ceremoniarum et ordinationum canonicorum sub regula beati Augustini vivencium*, (k. 100r).

99) Por. notę: *Incipit libri consuetudinum in monasterio Saganensi observatarum*, (k. 1r) i nota proveniencyjna: *Aus der Bibliothek der Augustiner Corherrn Zagan*.

100) k. 1r: *Qualiter fratres surgant ad Matutinum*; k. 19v: *de vigiliis mortuorum*; k. 23r: *de completorio*.

cjach w liturgii i w klasztorze¹⁰¹, o mszy świętej¹⁰², o poświęceniach¹⁰³, o śpiewie kolekty, lekcji, ewangelii w czasie mszy świętej¹⁰⁴.

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I O 60

Kodeks pochodzi z biblioteki kanoników regularnych w Żaganiu¹⁰⁵, z II połowy XVI wieku. Zawiera 226 pergaminowych kart o wymiarach 13,5 cm x 9,5 cm. Księga zawiera opis liturgii: *proprium de tempore* (k. 1r-110v)¹⁰⁶, *proprium de sanctis* (k. 111r-176r)¹⁰⁷ i *commune sanctorum* (k. 176v-179r). W dalszej części kodeksu znajdujemy: *ordinarius missarum* rozpoczynające się od wigilii św. Andrzeja (k. 181r-208v), zasady dotyczące przenoszenia świąt (k. 209r-210v)¹⁰⁸, informacje o procesjach (k. 211r-214v) i officjum za zmarłych (k. 215r-216v). Kodeks kończą zapisy melodii hymnów: *Jam lucis orto sidere*, *Nunc sancte nobis Spiritus*, *Kirie eleison* i *Benedicamus Domino* (k. 216v-226v). Godny zauważenia w tym kodeksie jest zapis wskazujący na święta rangi *triplex*¹⁰⁹.

2.3. Kodeksy premonstratensów

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I Q 185, k. 1-82v

Księga pochodzi z wrocławskiego klasztoru premonstratensów¹¹⁰. Zawiera 161 pergaminowych kart o wymiarach: 21 cm x 15 cm. Oprawiona jest w deski pokryte jasnobrązową skórą, ozdobioną roślinno-liniowym ornamentem. Posiada trzy zwięzy i dwie kłamyry.

Kodeks rozpoczyna się kalendarzem (k. 1r-7r), na karcie 7v późniejszą

101) Por.: k. 26r: *de officio superioris*; k. 26v: *de officio cantoris et succentoris*; k. 27r: *de officio custodis*; k. 43r: *de missae abbatialibus*.

102) k. 7r: *de missa Beate Marie Virginis quotidiana*; k. 11r: *de summa missa*; k. 14v: *de statione ad missam*; k. 23v: *de missa pro defunctis conventualis*; k. 24v: *de missa Beate Marie Virginis sabbato*.

103) k. 37r-40v.

104) k. 43v.

105) Por. noty: *Liber prepositure Novicastris* (k. 1v); *Iste liber pertinet ad praeposituram Neoburgensis Canoniorum Regul. Saganis ad D. Virg.* (k. 228r); oraz notę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan*.

106) Por. noty: *Incipit breviarius sive ordinarius coralis per annum. De tempore. Festum semiduplex. Dominica prima adventus domini* (k. 1v); *Explicit de tempore* (k. 110v).

107) Na k. 167r kodeks o św. Jadwidze mówi: *Sancte Hedwigis nobilis ducisse nostre fundatrix*.

108) *De festis celebribus et de translatione festivitatum* (k. 209r).

109) Por. notę: *Subsequens nota in festibus triplicibus cantatur* (k. 216v).

110) Por. notę proveniencyjną: *Aus der Bibliothek des Stiftes Sct. Winzenz zu Breslau*.

ręką dopisano uwagi o liturgii w dzień świętego Norberta. Opis liturgii premonstratensów, tzw. *ordinarium premonstratensis antiquus*, mieści się na kartach 8r-82v¹¹¹ i zawiera przepisy o liturgii sprawowanej zarówno w dni poświęcone świętym, jak i w okresie *de tempore*.

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I Q 185, k. 83r-167r**

Kolejny opis liturgii, autorstwa brata Mateusza, z 1494 roku¹¹², zawierają karty 83r-167r tego samego kodeksu. Bez wyraźnego podziału na *ordinarium de tempore* i *ordinarium de Santis*, autor podaje przepisy o liturgii sprawowanej w konwencie¹¹³.

2.4. Kodeks dominikanów

***Liber Ordinarius*, rękopis BUWr I Q 184**

Księga nazwana *Rubrica pro divino officio et Missa* pochodzi z klasztoru dominikanów we Wrocławiu¹¹⁴, z I połowy XV wieku¹¹⁵. Składa się z 154 pergaminowych kart o wymiarach: 22,5 cm x 15,5 cm. Oprawiona jest w deski obłożone ciemnobrązową skórą, ozdobioną tłoczonym ornamentem roślinnym. Opis liturgii rozpoczyna się na karcie 1r od określenia pory dzwonienia na poszczególne godziny liturgiczne¹¹⁶, dalej następuje *ordinarium de tempore* rozpoczynające się od pierwszej niedzieli adwentu (do karty 106r) i *proprium de sanctis* (k. 106r-126v). Kończy się *ordinarium* na karcie 126v¹¹⁷.

W kolejnej części kodeksu umieszczono pochodzący od innego autora *List brata Humberta* (k. 127r-149r)¹¹⁸, pisaną tą samą ręką ewangelię na Wielki Czwartek i inne przepisy dotyczące Służby Bożej (k. 149r-154r)¹¹⁹.

111) Por. noty: *Incipit ordinarius Premonstratensis* (k. 8r); *Explicit ordinarius Premonstratensis antiquus de vero exemplari ecclesie* (k. 82v).

112) Por. notę: *Completus 1494 per me fratrem Mathiam* (k. 167r).

113) Por. nota: *Explicit ordinarius ordinis Premonstratensis. Ex vero originali ecclesie Premonstratensis et aliis statutis patrum eiusdem ordinis capitulariter congregatis assumptis nec non veris aliis exemplariis certitudinaliter pro ut nunc tenendus est magna diligencia conscriptus* (k. 167r).

114) Por. notę na wewnętrznej stronie okładki: *Ex Bibliotheca FF. Ord. Predicat. Wratisl. ad S. Adalb.*

115) Katalog Göbera, t. 15, s. 115.

116) *De pulsacionibus. Quando fratres debent ad divinum officium convenire* (k. 1r).

117) Por. notę: *Finito isto sit laus et gloria Cristo. Amen.*

118) Por. noty: *Incipit epistola fratris Humberti magistri quinti ordinis Predicatorum de tribus substantialibus ordinis et de quibusdam virtutibus quam per totum ordinem ad singulas provincias misit salutacio et exordium* (k. 127r); *Explicit epistola supra nominata* (k. 149r).

119) Por. noty: *Feria quinta in cena domini, secundum Johannem. Ante diem festum pasce sciens*

2.5. Kodeks bożogrobców

Liber Ordinarius, rękopis BUWr I Q 175

Kodeks ten dotychczas jest prawie niezauważony przez badaczy¹²⁰.

Rękopis pochodzi z klasztoru bożogrobców w Nysie. Proweniencję tę potwierdza napis na przedniej wyklejce kodeksu: *Conventus Cruciferorum cum duplici rubea Cruce Nissensis*, a także charakterystyczne dla średniowiecznej liturgii bożogrobców cechy: obchód uroczystości zdobycia Jerozolimy w dniu 15 lipca, zastąpionej w 1157 r. świętem poświęcenia kościoła Grobu Chrystusa¹²¹, praktykowanie w czasie liturgii wielkopiątkowej zwyczaju zanurzania Ciała Pańskiego w niekonsekwentnym winie w celu jego konsekrowania¹²², przeżywanie wszystkich niedziel w okresie od Wielkanocy do Wniebowstąpienia jako pamiątki Zmartwychwstania Pana, wspomnienie Zmartwychwstania Chrystusa w ostatnią niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego, procesje w trakcie liturgii godzin do Bożego Grobu, śpiew w liturgii wielkanocnej wersetu *Surrexit Dominus de „hoc” sepulcro*.

Kodeks powstał w pierwszej połowie XIV wieku¹²³, zawiera 133 pergaminowe karty o wymiarach 25 cm x 16,5 cm. Karty 81v-82v i 131v-132v pozostają niezapisane. Kodeks oprawiony jest w deski pokryte ciemnobrązową skórą, ozdobiony jest ornamentem liniowym ślepo tłoczonym, posiada metalowe okucia i ślady po klamrach.

Liber Ordinarius nyskich bożogrobców zawiera: kalendarz (k. 1r-6v)¹²⁴,

Jesus (k. 149r); *Et sic est finis huius operis* (k. 154r).

120) Z. Pęcowski wśród zachowanych zabytków liturgicznych bożogrobców polskich wlicza trzy nyskie rękopisy: BUWr I F 352; BUWr I F 386; BUWr I Q 222, nie wspominając o kodeksie BUWr I Q 175 por. tenże, *Bożogrobcy*, [w:] *Encyklopedia Katolicka* (1976) II, k. 881. Rękopis ten wykorzystał J. LEWAŃSKI w pracach o dramacie liturgicznym: *Dramat liturgiczny*, [w:] *Średniowieczne gatunki dramatyczno-liturgiczne*, Wrocław 1966, z. 1, 34; *Dramat i dramatyzacje w średniowieczu polskim*, [w:] „*Musica medii aevi*”, t. I, Kraków 1965, 128 - 129.

121) *Liber Ordinarius* BUWr I Q 175 opisuje liturgię na obydwie uroczystości (k. 115r-116v).

122) Por. k. 44r.

123) Na ten okres powstania wskazują: brak święta Nawiedzenia NMP. (od 1389 r.), święto św. Tomasza z Akwinu dopisane po kanonizacji (1323 r.), brak święta świętego Józefa (w liturgii rzymskiej święto to wprowadzono od 1479 roku, do śląskich kalendarzy święto to weszło wcześniej, za biskupa Przeclawa z Pogorzeli (1342 - 1376), por. A. SCHOENFELDER, *Geschichte des Festes Inventio pueri Jesu in Deutschland*, „*Histor. Jahrb.*”, 26(1970), s. 567-574); W. SCHENK, *W jaki sposób można ustalić czas powstania oraz miejsce pochodzenia i używania śląskich rękopisów liturgicznych*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*” 21(1970), s. 33 - 54.

124) Kalendarz opublikował F. WOLNIK, *Kalendarz nyskich bożogrobców według XIV-wiecznego Liber Ordinarius*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 15(1995), s. 311-333.

proprium de tempore rozpoczynające się od święta dedykacji kościoła (k. 7r), *proprium de sanctis* (k. 83r-129r) oraz *commune sanctorum* (k. 129v-131r) zawierające wspólne oficja: o jednej świętej, o jednym wyznawcy biskupie, o jednym wyznawcy, o wielu wyznawcach i o jednej dziewicy.

Liturgia opisana w tym kodeksie zawiera wyraźne wpływy liturgii jerozolimskiej, sprawowanej w macierzystym klasztorze bożogrobców: udział w liturgii patriarchy, wspomnienie Góry Kalwarii¹²⁵ i Góry Oliwnej. Z drugiej zaś strony można zauważyć wpływ liturgii śląskiej: obecność w kalendarzu i najwyższa w XIV wieku ranga - *duplex* - śląskich święt: św. Jana Chrzciciela i św. Jadwigi.

Dysponujemy dość bogatym zestawem podstawowych źródeł do badania przedtrydenckiej liturgii śląskiej, jakim są kodeksy należące do grupy *Liber Ordinarius*. Z terenu Śląska odnaleziono dotychczas 30 tych ksiąg. Przechowywane są one w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, a jeden w Archiwum Diecezjalnym w Opolu.

| L.p. | Sygnatura | Opisuje liturgię | Miejsce | Czas powstania | Ilość stron | Wymiary stron (w cm) |
|------|---------------------------|------------------|---------------------------|---------------------|-------------|----------------------|
| 1 | BUWr I Q 173 | diecezjalną | Kolegiata, Nysa | XV w. przed 1430 r. | 83 | 22 x 16 |
| 2 | BUWr IV Q 223, k. 272-310 | diecezjalną | Kolegiata, Głogów | XV w. przed 1430 r. | 38 | 21,5 x 15 |
| 3 | BUWr IV Q 223, k. 311-345 | diecezjalną | Kolegiata, Głogów | XV w. przed 1430 r. | 34 | 21,5 x 15 |
| 4 | BUWr I O 54 | diecezjalną | Kolegiata, Głogów | XV w. po 1430 r. | 176 | 15 x 10 |
| 5 | BUWr I O 55 | diecezjalną | Kanonicy regularni, Żagań | 1496 r. | 183 | 15,5 x 10 |
| 6 | ADOp ¹ M 1 | diecezjalną | Kolegiata, Nysa | 1563 r. | 174 | 14,5 x 19,5 |
| 7 | BUWr I Q 176 | cysterską | Henryków | XIII w. | 127 | 22 x 16 |
| 8 | BUWr I Q 178 | cysterską | Lubiąż | XIII w. | 124 | 23 x 17 |

125) W Wielki Piątek ten *Liber Ordinarius* poleca: *Interim quod laudes matutinas cantatur, sancta crux cum omnia reverencia clericis cum candelis et thuribus precedentibus in montem Calvarie, in loco ubi Christus pro nostra salute passus est deponitur* (k. 42v). Podobnie później: *Tunc patriarcha cum ministris (...) veniant in montem Calvarie, ubi missa est hodie celebranda* (k. 43v).

| | | | | | | |
|----|------------------------------|--------------------------|------------------------------------|-------------------|-----|----------------|
| 9 | BUWr I Q 177 | cysterską | Jemielnica | II poł. XIV w. | 140 | 23,5 x 18 |
| 10 | BUWr IV Q 183 | cysterską | Krzeszów | I poł. XV w. | 146 | 21 x 15 |
| 11 | BUWr I Q 179 | cysterską | Kamieniec Ząbkowicki | 1465 r. | 75 | 21 x 14,5 |
| 12 | BUWr I O 63 | cysterską | Lubiąż | 1476 r. | 199 | 15,5 x 11 |
| 13 | BUWr I O 58 | cysterską | Lubiąż | II poł. XV w. | 155 | 15 x 10,5 |
| 14 | BUWr I O 59, k. 46r-195v | cysterską | Rudy | 1502 r. | 149 | 15,5 x 10,5 |
| 15 | BUWr I O 59, k. 249r-287v | cysterską | Rudy | 1507 r. | 38 | 15,5 x 10,5 |
| 16 | BUWr I O 57 | cysterską | Lubiąż, Kamieniec Ząbkowicki | 1515 r. | 150 | 15 x 10 |
| 17 | BUWr I Q 182 | cysterską | Trzebnica | 1573 r. | 155 | 20,5 x 15,5 |
| 18 | BUWr I Q 180 | cysterską | Lubiąż | II poł. XVI w. | 54 | 18,5 x 15,5 |
| 19 | BUWr I O 62 | cysterską | Lubiąż | 1600 r. | 164 | 16 x 9,5 |
| 20 | BUWr I O 61 | kanoników regularnych | Żagań | I poł. XV w. | 285 | 13,5 x 9 |
| 21 | BUWr I O 69 k. 1r-41v | kanoników regularnych | Żagań | I poł. XV w. | 150 | 15 x 10,5 |
| 22 | BUWr I O 56 | kanoników regularnych | Żagań | XV w. | 97 | 14,5 x 10,5 |
| 23 | BUWr I Q 174 | kanoników regularnych | Wrocław | II poł. XV w. | 334 | 17,5 x 12 |
| 24 | BUWr I Q 131 k. 100-113 | kanoników regularnych | Żagań | II poł. XV w. | 13 | 21,5 x 15 |
| 25 | BUWr IV F 201 | kanoników regularnych | Żagań | II poł. XV w. | 48 | 6,5 x 11 |
| 26 | BUWr I O 60 | kanoników regularnych | Żagań | II poł. XVI w. | 226 | 13,5 x 9,5 |
| 27 | BUWr I Q 185, k. 1-82v | premonstra- tensów | Wrocław | 1494 r. | 82 | 21 x 15 |
| 28 | BUWr I Q 185, k. 1-82v | premonstra- tensów | Wrocław | 1494 r. | 84 | 21 x 15 |
| 29 | BUWr I Q 184 | dominika- nów. | Wrocław | I poł. XV w. | 154 | 22,5 x 15,5 |
| 30 | BUWr I Q 175 | bożogrob- ców. | Nysa | I poł. XIV w. | 133 | 25 x 16,5 |

Pod względem czasu powstawania śląskich *Librii Ordinarii* reprezentowany jest okres od XIII wieku do początku wieku XVII.

Najstarsze zachowane śląskie *Libri Ordinarii* pochodzą z XIII wieku: dwa kodeksy cysterskie - z Henrykowa BUWr I Q 176 i z Lubiąża BUWr I Q 178.

W XIV wieku powstały kolejne dwie księgi:

- *Liber Ordinarius* nyskich bożogrobców BUWr I Q 175
- i cysterski kodeks z Jemielnicy BUWr I Q 177.

Z XV wieku pochodzi osiemnaście zachowanych kodeksów:

- 5 diecezjalnych - BUWr I Q 173, BUWr IV Q 223 (k. 272-310), BUWr IV Q 223 (k. 311-345), BUWr I O 54, BUWr I O 55;
- 4 cysterskie - BUWr IV Q 183 z Krzeszowa, BUWr I Q 179 z Kamieńca Ząbkowickiego, BUWr I O 63 z Lubiąża, BUWr I O 58 z Lubiąża;
- 6 kanoników regularnych - 5 z Żagania: BUWr I O 61, BUWr I O 69, BUWr I O 56, BUWr I Q 131 (k. 100 -131) IV F 201 i 1 z Wrocławia kanoników regularnych z Wrocławia BUWr I Q 174;
- 2 kodeksy premonstratensów wrocławskich: BUWr I Q 185 (k. 1-82v), BUWr I Q 185 (k. 83r-167)
- i 1 dominikański z Wrocławia BUWr I Q 184.

Z XVI wieku pochodzą:

- 1 kodeks diecezjalny z kolegiaty nyskiej - Archiwum Diecezjalne w Opolu M 1;
- 5 kodeksów cysterskich: BUWr: I O 59 (k. 46r -195v) i BUWr I O 59 (k. 249r-287v) powstałe w Waltsassen, używane w Rudach Wielkich, BUWr I O 57 z Kamieńca Ząbkowickiego, BUWr I Q 182 z Trzebnicy, BUWr I Q 180 z Lubiąża;
- i 1 kanoników regularnych z Żagania: BUWr I O 60.

Najmłodszy kodeks BUWr I O 62 pochodzi z 1600 r. z opactwa cysterskiego w Lubiążu.

Księgi te były więc wykorzystywane do przygotowania liturgii w najważniejszych ośrodkach kościelnych średniowiecznego Śląska.

Pośród kodeksów opisujących liturgię zakonną prawdziwym bogactwem jest zestaw 13 ksiąg pochodzących ze śląskich opactw cysterskich. Najliczniej reprezentowane jest opactwo w Lubiążu - 5 kodeksów, po dwie księgi zachowały się z Kamieńca Ząbkowickiego i Rud Wielkich, a po jednej z Henrykowa, Jemielnicy, Krzeszowa i z klasztoru cysterek w Trzebnicy.

Wśród pozostałych ośrodków zakonnych reprezentowane są: klasztor kanoników regularnych w Żaganiu - 5 kodeksów, premonstratensi - 2 kodeksy, kanonicy regularni i dominikanie z Wrocławia oraz bożogrobcy z Nysy - po jednym rękopisie.

Sposób opisywania liturgii jest bardzo różnorodny: jedne księgi zachowują w opisie tradycyjny podział na: *proprium de tempore*, *proprium de sanctis* i *commune sanctorum*, inne opisują liturgię roku liturgicznego łącznie ze świętami, bez tego wyraźnego podziału. Są także księgi nie opisujące liturgii całego roku, nie podające incipitów tekstów liturgicznych, a skupiające swą uwagę tylko na rubrykach, przepisach porządkowych w czasie sprawowania liturgii godzin, mszy świętej, określające poszczególne funkcje w liturgii¹²⁶.

Liber Ordinarius źródłem do badań nad liturgia

Libri Ordinarii ukazujące liturgię diecezjalną, pisane dla katedry wrocławskiej, stały się wzorem i były wykorzystywane w liturgii sprawowanej w kolegiatach (Nysa, Głogów) i w parafiach, a także, jak świadczy miejsce pochodzenia, w klasztorze kanoników regularnych w Żaganiu. Zostały one już częściowo wykorzystane w badaniach nad wrocławską liturgią w średniowieczu¹²⁷, tekst jednego został opublikowany¹²⁸. W dalszym ciągu są one atrakcyjnym źródłem do szerokich badań nad średniowieczem.

Cysterskie kodeksy zostały już częściowo wykorzystane w badaniach nad liturgią śląskich cystersów¹²⁹, podobnie: śląskich premonstratensów¹³⁰,

126) Przykładem takiego kodeksu może być żagański rękopis BUWr IV F 201.

127) K. DOLA, *Liturgia Wielkiego Tygodnia w katedrze wrocławskiej w XV wieku*, 7(1979), s. 179-215. H. SOBEZCKO, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordinarius z 1563 roku*; F. WOLNIK, *Liturgia godzin w diecezji wrocławskiej w XV wieku*, Opole 1994.

128) H. SOBEZCKO, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordinarius z 1563 roku*.

129) F. WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, Opole 2002; TENŻE, *Służba Boża w rudzkim opactwie cystersów*, Opole 2006; TENŻE, *Matka Boska Rudzka. Dzieje sanktuarium w Rudach Wielkich*, Opole 1995; TENŻE, *Matka Boska Pokorna-Rudzka. Czytania na październikowe nabożeństwa różańcowe*, Gliwice-Opole 2008; TENŻE, *Kult świętego Stanisława, biskupa, u śląskich cystersów*, [w:] A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Kult św. Stanisława na Śląsku (1253-2003)*, Opole 2004, s. 61-71; TENŻE, *Liturgia w konwencie cysterek w Trzebnicy według Liber Ordinarius z 1573 roku*, [w:] A.M. WYRWA, A. KIELBASA, J. SWASTEK (red.), *Cysterki w dziejach ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 191-206; TENŻE, *Wpływ władców i wydarzeń politycznych na kształtowanie się liturgii cystersów w średniowieczu*, [w:] M. DERWICH, A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Klasztor w państwie średniowiecznym i nowożytnym*, Wrocław-Opole-Warszawa 2005, s. 387-398; TENŻE, *Służba Boża w rudzkim opactwie cysterskim*, Opole 2006; TENŻE, *Charakterystyczne cechy liturgii cysterskiej*, [w:] R. POŚPIECH, P. TARLINSKI (red.), *Johannes Nicius. Epoka, duchowość, życie i twórczość*, Opole 2008, s. 145-184.

130) F. WOLNIK, *Liturgiczny kalendarz wrocławskich premonstratensów według XV-wiecznego Liber Ordinarius*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 19(1999), s. 193-209;

kanoników regularnych¹³¹, bożogrobców¹³² i dominikanów¹³³.

Opracowano już i wydano liczne odmiany tej księgi ze znaczniejszych kościelnych ośrodków europejskich¹³⁴. Ukazano w ten sposób bogactwo lokalnych tradycji liturgicznych. Opublikowane źródła mogą stać się podstawą do badań porównawczych nad średniowieczną liturgią celebrowaną w różnych wspólnotach kościelnych na Śląsku, w Polsce i na Zachodzie Europy.

TENŹE, *Liturgia Wielkiego Tygodnia we wrocławskim konwencie premonstratensów w średniowieczu*, [w:] T. DOŁA, R. PIERSKAŁA (red.), *Ut mysterium paschale vivendo exprimat. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Helmutowi Janowi Sobeczce, Dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 60. rocznicy urodzin*, Opole 2000, s. 205-221; TENŹE, *Liturgia śmierci i pogrzebu w klasztorze wrocławskich premonstratensów w średniowieczu*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 20(2000), s. 351-369.

131) F. WOLNIK, *Liturgia Wielkiego Tygodnia w śląskich konwentach kanoników regularnych w średniowieczu*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 22(2002), s. 226-255; TENŹE, *Piętnastowieczny kalendarz liturgiczny kanoników regularnych z Żagania*, [w:] K. DOŁA, N. WIDOK (red.), *Crux Christi – Spes nostra. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, Opole 2007, s. 339-357; TENŹE, *Klasztor w konwentach śląskich kanoników regularnych w średniowieczu. Wybrane zagadnienia*. (referat wygłoszony na Międzynarodowej Konferencji Naukowej „*Hereditatem cognoscere*” w Krakowie w dniach 12-15 maja 2005 r. oddany do druku).

132) F. WOLNIK, *Kalendarz nyskich bożogrobców według XIV-wiecznego Liber Ordinarius*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 15(1995), s. 311-333; TENŹE, *Tajemnica Krzyża w liturgii nyskich bożogrobców*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 16(1996), s. 289-308; TENŹE, *Święci w zabytkach liturgicznych nyskich bożogrobców*, [w:] J. KOPIEC, N. WIDOK (red.), *Człowiek i Kościół w dziejach*, Opole 1999, s. 147-165; *Liturgia bożogrobców nyskich w średniowieczu*, [w:] M. DERWICH, A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, Wrocław-Opole 2000, s. 459-477; TENŹE, *Charakterystyczne cechy średniowiecznej liturgii (nyskich) bożogrobców*, „*Liturgia Sacra*” 2(2001), s. 239-261; TENŹE, *Dawna biblioteka bożogrobców w Nysie i jej liturgiczne rękopisy*. oddany do druku tekst referatu wygłoszonego na Międzynarodowej konferencji naukowej w Katowicach (31.05-3.06.2006 r.): „*Kultura umysłowa zakonów Europy środkowowschodniej X-XXI wiek*, I Konferencja: Historyczne księgozbiory klasztorne. Stan i perspektywy badań.

133) F. WOLNIK, *Liturgia Wielkiego Tygodnia w konwencie wrocławskich dominikanów w XV wieku*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 21(2001), s. 301-326.

134) Por. F. ARENS, *Der Liber Ordinarius der Essener Stiftskirche mit Einleitung, Erläuterungen und einen Plan der Stiftskirche und ihrer Umgebung im 14. Jahrhundert*, Paderborn 1908; Y. DELAPORTE, *L'Ordinaire chartrain du XIII siècle. Memoires de la Societe Archeologique d'Eure-et-Loire* 19, Chartres 1953; A. HANGGI, *Der Rheinauer Liber Ordinarius, Spicilegium Friburgense* 1, Freiburg 1957; A. KURZEJA, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche*, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 52, Münster-Aschendorf 1970; F. KOHLSCHHEIN, *Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie*. Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte, 11, Paderborn 1971; F. HOUT, *L'Ordinaire de Sion. Etude sur sa transmission manuscrite, son cadre historique et sa liturgie*, *Spicilegium Friburgense* 18, Freiburg 1973; A. ODERMATT, *Der liber Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz*, *Spicilegium Friburgense* 31, Freiburg 1987; M. FEROTIN, *Le Liber Ordinarium en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Roma 1996.

Samodzielną kategorię źródeł stanowią zawarte zwykle w *Libri Ordinarii* i w innych rękopisach liturgicznych kalendarze. Odznaczały się one dużą różnorodnością, ponieważ oprócz świąt ogólnokościelnych, zawartych w kalendarzu rzymskim, do kalendarzy, szczególnie zakonnych, wprowadzano kultury świętych patronów zakonu i innych świętych związanych z danym zakonem, patronów prowincji, w których zakony miały swą siedzibę. Włączano do kalendarzy również świętych, których relikwie czczone były w zakonie, czy w poszczególnych kościołach¹³⁵.

Kalendarz średniowieczny może być nie tylko źródłem do badań nad liturgią.

Specyficzną cechą kalendarzy diecezjalnych i zakonnych w okresie przedtrydenckim była klasyfikacja dni liturgicznych. Kalendarze oznaczały poszczególne święta stopniem, rytym, *dignitas* i zgodnie z tym stopniem należało sprawować w danym dniu liturgię¹³⁶. Klasyfikacja świąt według stopni, znana od XI w., została rozpowszechniona w XIII w. przez zakony franciszkańskie¹³⁷. W XIV i XV w. każda diecezja i każdy zakon posiadały własne, ustalone już hierarchie świąt¹³⁸.

W kalendarzach śląskich cystersów spotykamy zróżnicowaną klasyfikację dni liturgicznych, od prostej – dwustopniowej, do bardziej rozbudowanej – pięciostopniowej:

- I *duodecim lectionum, commemoratio*;
- II *duodecim lectionum due misse, duodecim lectionum una missa, duodecim lectionum, commemoratio*;
- III *duodecim lectionum tres misse, duodecim lectionum due misse, duodecim lectionum una missa, duodecim lectionum, commemoratio*.

135) F. WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, s. 203.

136) W. SCHENK, *Kult liturgiczny świętego Stanisława biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, Lublin 1959, s. 36.

137) H. KELLNER, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Freiburg 1911, s. 11.

138) Najczęściej używane stopnie świąt wylicza H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, t. I, Hannover 1891, s. 60: I. *Totum duplex, duplex majus, triplex, festum principale, summum festum, solenne festum*; II. *Duplex, duplex minus, celebre, bini, medium festum*; III. *Semiduplex, simplex, plenum officium, duplex inferius, IX lectiones* (w zakonach – XII lectiones); IV. *Trium lectionum, compulsatio, missa*; V. *Commemoratio, collecta, antiphona, oratio, memoria, suffragium, breves laudes*. Stopnie świąt różniły się nawet w ramach jednej diecezji. Przykładem może być diecezja wrocławska w XV w.; por. F. WOLNIK, *Liturgia godzin w diecezji wrocławskiej w XV wieku*, Opole 1994, s. 65.

Najczęściej cystersi stosowali czterostopniowy podział dni liturgicznych: *duodecim lectionum due misse, duodecim lectionum una missa, duodecim lectionum, commemoratio*.

Liturgiczny kalendarz może być również np. pomocą w liczeniu czasu, jak to zauważamy u cystersów. Rozkład dnia zakonników w zależności od pory roku, okresu liturgicznego i świąt ulegał pewnym modyfikacjom; inaczej kształtował się zimą, inaczej latem. Cystersi znali tylko dwie pory roku: „zimę”, która trwała u nich od święta Podwyższenia Krzyża Świętego (14 września) do Wielkanocy, i „lato” – obejmujące pozostałą część roku kalendarzowego. Również godziny cysterskie (jednostki pomiaru czasu) nie były równe ogólnie przyjętym jednostkom czasu. Był to według *Reguły* św. Benedykta, zapożyczony od Chaldejczyków, za pośrednictwem Rzymian, podział dnia i nocy na dwanaście części. Dzień liczono od wschodu do zachodu słońca. Dlatego to latem „godziny”, tzw. godziny temporalne¹³⁹, były dłuższe w ciągu dnia i krótsze nocą, zaś zimą odwrotnie. Pomocą w ustaleniu długości godziny temporalnej były wskazówki zamieszczone w niektórych kalendarzach, określające ilość godzin w ciągu dnia i nocą, np. *dies habet horas 9, nox 15* w dniu 19 stycznia, *dies habet horas 10, nox 14* w dniu 7 lutego, *dies habet horas 12, nox 12* w dniu 12 marca, *dies habet horas 13, nox 11* w dniu 27 marca, *dies habet horas 14, nox 10* w dniu 14 kwietnia, *dies habet horas 15, nox 9* w dniu 7 maja, *dies habet horas 16, nox 8* w dniu 14 czerwca, *dies habet horas 15, nox 9* w dniu 22 lipca, *dies habet horas 14, nox 12* w dniu 12 sierpnia, *dies habet horas 12, nox 12* w dniu 13 września, *dies habet horas 10, nox 14* w dniu 19 października, *dies habet horas 5, nox 15* w dniu 26 listopada i *dies habet horas 8, nox 16* w dniu 13 grudnia¹⁴⁰.

Chociaż podany wyżej zestaw śląskich *Librii Ordinarii* znacznie poszerza naszą wiedzę o tych bardzo istotnych dla średniowiecznej liturgii kodeksach, celowym wydaje się prowadzenie dalszych poszukiwań tych cennych średniowiecznych ksiąg prawnoliturgicznych, poddawanie już odkrytych kodeksów dalszej analizie a także edycji tekstu kolejnych śląskich rękopisów.

139) Por. E.G. RICHARDS, *Odmierzanie czasu*, tł. J. Skolimowski, Warszawa 1999, s. 53.

140) Por. kalendarz w *Liber Ordinarius* z Rud Wielkich, BUWr I O 59, k. 15r-20v. Podobne zapisy znajdujemy w kalendarzu w *Liber Ordinarius* z Lubiąży w BUWr I Q, k. 1r-6v, w kalendarzu z Breviarza z Henrykowa (BUWr I Q 244, k. 1v-7r), w kalendarzu z Breviarza z Kamieńca Żąbkowickiego (BUWr I Q 245, k. 2r-7v).

Marek S t a w s k i

Księgi liturgiczne jako źródło do poznania liturgii kanoników regularnych

...*Quia clericalis instituti praecipuus finis est divinas laudes cum cordis humilitate, ac puritate in Ecclesia persolvere, studeant nostrae Congregationis Canonici, tam acceptabile sacrificium ipsi Creatori sicut oportet, exhibere...*¹. Tak wypowiadały się konstytucje kanoników regularnych na temat roli liturgii w życiu klasztorным tego zgromadzenia. Liturgia była wszak zawsze najważniejszym elementem życia Kościoła, poprzez którą oddawano Bogu najwyższą cześć i uwielbienie, ale także dokonywano dzieła uświęcenia ludzi.

Takie też szczególne miejsce zajmowała liturgia w życiu wspólnotowym kanoników regularnych z opactwa w Czerwińsku, co pozwala stwierdzić zebrany materiał źródłowy. Najważniejszym jego elementem są oczywiście rękopisy liturgiczne, które, jak się przyjmuje, powstały w miejscowym skryptorium klasztorным². Na taką działalność tego skryptorium zwrócił już uwagę Władysław Semkowicz, stwierdzając, że już w XIII w. produkowano tam niewielką liczbę kodeksów, ale wystarczającą na pokrycie zapotrzebowania swoich zakonników³. Liczba wytwarzanych rękopisów przez czerwińskie skryptorium z pewnością zwiększała się wraz ze wzrastającą liczebnością konwentu i rozwojem sieci parafialnej a zarazem i działalności duszpasterskiej kanoników regularnych.

Najstarszym zabytkiem liturgicznym pochodzącym, jak się przyjmuje, z mazowieckiego opactwa i związanym z tamtejszą wspólnotą zakonną jest *Brewiarz Czerwiński*. Na tamtejszą, klasztorną proveniencję wska-

1) *Constitutiones Canoniorum Regularium Lateranensium*, wyd. S. DAMALEWICZ, Roma 1655, s. 20; zob. także *Constitutiones Canoniorum Regularium Lateranensium Ordinis Sancti Augustini Congregationes Cervenensis in Polonia ex vetero compilata*, pars I, cap. 8 *De Divino Officio*, rkps w Muzeum Parafialnym w Czerwińsku.

2) Szerzej zob. M. STAWSKI, *Opactwo kanoników regularnych w Czerwińsku*, Warszawa 2008, s. 214 nn.

3) W. SEMKOWICZ, *Paleografia łacińska*, Kraków 2007 (wyd. II), s. 309.

zuje m.in. zamieszczony w kodeksie kalendarz zawierający szereg informacji odnoszących się do wspólnoty kanoników z Czerwińska, a charakter pisma notatek we wspomnianym kalendarzu wykazuje wiele cech wspólnych z pismem samego tekstu brewiarza. Kalendarz pozwala także na przyjęcie daty *ante quem* spisania kodeksu. Bowiem w kalendarzu została zapisana data pożaru klasztoru, który miał miejsce w 1328 roku, zatem przyjęć należy powstanie brewiarza przed tą datą⁴. Rękopis ten został spisany na pergaminie, wyraźnym pismem kodeksowym o charakterze wczesnogotyckim, a był dziełem przypuszczalnie jednej osoby. Niektóre karty brewiarza ozdobione są inicjałami majuskułowymi wykonanymi czerwonym inkaustem, zdradzającymi jeszcze ślady stylu późnoromańskiego, z elementami dekoracji roślinnych i zwierzęcych. Kodeks składa się ze 111 kart pergaminowych, w niektórych miejscach iluminowanych, i reprezentuje rzadki, pełny typ brewiarza zawierający całe officjum wraz z notacją muzyczną. Pod kątem liturgicznym księga dzieli się na trzy zasadnicze części: psalmodię – czyli officjum całotygodniowe, *temporale* – teksty na różne części roku kościelnego, i *sanctorale* – officjum o świętych. Układ taki jest typowy dla brewiarzy średniowiecznych⁵. Sama psalmodia została zapisana w układzie tygodniowym z podziałem na godziny kanoniczne, tzn. na początku znajduje się psalmodia i hymny wigilii z całego tygodnia⁶, następnie jutrzni⁷, a na końcu officjum na nieszpory, mniejsze godziny i kompletę⁸.

Układ psalmów wskazuje wyraźnie na diecezjalny schemat brewiarza, różniący się znacznie od monastycznego⁹. Zawartość treściowa kodeksu wskazuje również na związek ze środowiskiem polskim, znajdują się w nim bowiem teksty liturgiczne związane z rodzimym kultem świętych, np. Wojciecha, Stanisława i Jadwigi, a ich imiona wymienione zostały również w litanii do wszystkich świętych¹⁰. Zaś hymn z officjum

4) *Breviarium*, BN II, 3304; kalendarz czerwiński z brewiarza wydany został w: MPH II, wyd. A. BIEŁOWSKI, Warszawa 1961, s. 945 – 946.

5) Por. J. HARPER, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, Kraków 1997, s. 81, 84.

6) BN II, 3304, k. 6.

7) *Ibidem*, k. 41.

8) *Ibidem*, k. 70 v nn.

9) Zob. J. HARPER, op. cit., s. 89, aneks nr 2 – psalterz.

10) BN II, 3304, k. 89a – 91.

o św. Stanisławie *Gaude Mater Polonia* według Teresy Mroczo byłyby najstarszym zapisem tego zabytku w polskich źródłach¹¹. Noty muzyczne umieszczone na wielu kartach brewiarza informują o ważnym miejscu śpiewu w liturgii czerwińskich kanoników. Tygodniowe officjum zaczynało się w brewiarzu antyfoną i psalmem *invitatorium* z podaną notacją muzyczną: *Regem magnum adoremus*, i hymnem *Primo dierum omnium*, potem następowały (zaczynano śpiewać) nokturny: (*Nocte surgemus vigilemus*¹²). W rękopisie umieszczone zostały po kolei teksty officjum wigilii wraz z nutami na każdy dzień tygodnia, po nich zaś zapisano teksty jutrzni (zaczynające się od antyfony: *Exultavit cor meum in Domino*) również z podaną na początku notacją muzyczną na każdy dzień¹³. Officjum nieszporne otwierały teksty z formularza niedzielnego: *Dixit Dominus* z zapisem nutowym do każdego psalmu¹⁴. Małe godziny kanoniczne były, jak się wydaje, zazwyczaj recytowane, jedynie w przypadku tekstów niedzielnych dopisana do nich notacja muzyczna sugeruje, że śpiewano je tylko w dni świąteczne¹⁵. Od karty 91 i hymnu na adwent: *Conditor Almae Siderum* wraz z notacją muzyczną zaczynała się część zwana *Temporale*, a potem następowało *Sanctorale* zawierające w większości teksty hymnów z nutami i oracje.

Spośród ksiąg, które obok brewiarza służyły kanonikom czerwińskim do odprawiania śpiewanej liturgii godzin, zachowały się dwa antyfonarze: *de tempore* i *de sanctis*¹⁶. Obydwa kodeksy łączone są z norbertankami płockimi, jednak najprawdopodobniej powstały w Czerwińsku w połowie XV w.¹⁷ Zostały spisane tą samą ręką i ozdobione przez jednego iluminatora. Antyfonarz był główną księgą chórową, w której znajdowały się wszystkie części śpiewanego officjum, tzn. antyfony do psalmów i kantyków, responsoria, a często i hymny¹⁸. Pierwszy z antyfonarzy – *De sanctis*

11) T. MROCZKO, *Czerwińsk romański*, Warszawa 1972, s. 57.

12) BN II, 3304, k. 6.

13) *Ibidem*, k. 41.

14) *Ibidem*, k. 70 – 71v.

15) *Ibidem*, k. 73v.

16) ANZ, rkps. 504, 505.

17) Zob. na ten temat M. STAWSKI, *Skryptorium czerwińskie jako miejsce powstania rękopisów liturgicznych norbertanek płockich*, w: *Sanctimoniales. Zakony żeńskie w Polsce i Europie zachodniej*. Materiały z konferencji naukowej w Mogilnie 24 – 26 listopada 2004 r. (w przygotowaniu do druku).

18) J. HARPER, *Formy i układ...*, s. 81.

zawierał teksty własne na poszczególne uroczystości świętych, a także *officium communis* używane we wspomnieniach świętych nieposiadających osobnego formularza (W tej grupie znalazło się officjum: o apostołach¹⁹, o ewangelistach²⁰, o jednym męczenniku²¹, o wielu męczennikach²², o wyznawcy²³, o dziewicach i innych kobietach niedziewicach²⁴).

Drugi z antyfonarzy przeznaczony był na wszystkie części roku liturgicznego, tzn. rozpoczyna się tekstami officjum na 1 niedzielę adwentu i obejmował okresy Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu, Wielkanocy, a także wszystkie niedziele zwykle w ciągu roku. Na szczególną uwagę zasługują w nim wskazówki, zapisane czerwonym inkaustem, a dotyczące uroczystej celebracji liturgii godzin na Boże Narodzenie: *...finito nono diaconus accepta ab abbate sacris vestibus indutis cum ministris ad pulpitum accedat et genealogia sollemniter legat*²⁵. Podobne uwagi umieszczone zostały przy obchodach Wielkiego Czwartku: *...duo fratres stantes in scu[lterio]? incipiunt: Kyrie eleison; duo vero sacerdotes stantes ante gradum cantant: Qui passurus ad venisti propter nos; (...) duo dyaconi extra chorum cantant: Domine miserere; et ab utroque choro: Christus Dominus factus est pro nobis*²⁶.

Można zatem przyjąć na podstawie zacytowanych informacji, że liturgia sprawowana w najważniejsze święta roku liturgicznego miała rozbudowaną formę. Uczestniczy w niej cała wspólnota, podzielona na dwa chóry, w której napotykamy dwa stopnie sakramentu święceń, czyli diakonów i kapłanów. Jednak służba liturgiczna nie ogranicza się tylko do duchowieństwa ze święceniami, napotykamy w niej braci posługujących w roli ministrantów i asystujących diakonowi przy śpiewie ewangelii. Zapewne chodzić tutaj może o funkcje ministrantów trzymających podczas czytania ewangelii trybularz i łódkę z kadzidłem. Uroczystej celebracji przewodniczył, jak widać, opat obleczony w „święte szaty”, być może należałoby odnieść tę informację do kwestii używania insygniów władzy

19) ANZ 504, k. 249n.

20) *Ibidem*, k. 258n.

21) *Ibidem*, k. 266n.

22) *Ibidem*, k. 274n.

23) *Ibidem*, k. 283n.

24) *Ibidem*, k. 294n, 303n.

25) ANZ 505, k. 82.

26) *Ibidem*, k. 255.

opackiej w czerwińskim klasztorze. Częstokroć w historiografii kwestia używania owych insygniów jest wiązana z tzw. przywilejami pontyfikalnymi, udzielanymi klasztorom przez Stolicę Apostolską. Jednak tzw. bulla pontyfikalna dla klasztoru w Czerwińsku z 1487 roku wyraźnie sugeruje, że używanie przez opatów mitry, pastorału i pierścienia nie było jednoznaczne z prawami pontyfikalnymi: *similiter (...) licet prout de predecessore tuis dicti monasterii (...) annuatis temporibus (...) licuit ex indulto apostolico usi baculo pastorali, mitra et anulo in dicto monasterio et locis illi subiecti prosequi [...] et honorum prerogativa, ampliori tuis in hac parte supplicationibus inclinati ut tu et successores tui predicti etiam sandalis et tunica ac dalmatica uti*²⁷. Przytoczony powyżej ustęp czerwińskiej bulli pontyfikalnej wskazuje wyraźnie, że opaci czerwińscy posiadali przywilej używania mitry i pastorału długo przed rokiem 1487. W tym roku natomiast opat Rafał otrzymał przywilej przywdziewania do liturgii szat biskupich, a więc sandałów, tuniki i dalmatyki²⁸.

Podobne praktyczne uwagi na temat rozbudowanej liturgii i roli opata w niej przynoszą zapisy zawarte w graduale również związanym ze skryptorium czerwińskim, a datowanym, podobnie jak antyfonarze, na 2 poł. XV w.²⁹

27) BN BOZ 70, k. 164.

28) Na temat insygniów biskupich i opackich zob. P. SALMON, *Étude sur les insignes du pontife dans le rit Romain*, Roma 1955, s. 40n.; por. także M. STAWSKI, *Benedykcja opata cysterskiego w średniowieczu*, [w:] *Pelplin – 725 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. A. DEKAŃSKI, B. GRENZ, A. SŁYSZEWSKA, A. M. WYRWA, Pelplin – Tczew 2003, s. 372n.

29) *Graduale cervenensis*, [w:] MPCz, sygn. 12; na temat graduau zob. szerzej B. BARTKOWSKI, *Graduał kanoników regularnych z Czerwińska*, [w:] „*Musica Medii Aevi*” t. III (1969), s. 131 – 141; dowodzi, że graduau powstał w Czerwińsku; natomiast J. PIKULIK, *Sekwencje polskie. Charakterystyka źródeł*, „*Musica Medii Aevi*” t. VI (1973), s. 42, niesłusznie wiązał pochodzenie rękopisu z norbertankami płockimi, a stwierdził to na podstawie budowy charakterystycznej dla graduauów norbertańskich, a także analizy treści, zawierającej sekwencje o św. Norbertcie. Jednak za czerwińską proveniencją graduau przekonują praktyczne informacje dotyczące liturgii, którą miał sprawować konwent męski, a wymieniani są bracia kanonicy, przewodzący im opat, a także konwersi, zob. *Graduale*, k. 68, 90, 100; na podstawie zawartości ikonograficznej graduau, również Izabela Galicka wiąże pochodzenie kodeksu z opactwem w Czerwińsku, por. I. GALICKA, *Zabytki malarstwa, rzeźby i rzemiosła artystycznego w Czerwińsku*, [w:] *Dzieje klasztoru w Czerwińsku*, Lublin 1997, s. 64; ostatnio ze skryptorium czerwińskim powstanie Graduau wiązał M. STAWSKI, *Skryptorium czerwińskie...*; budowa graduau, jak zauważył już Bartkowski, wykazuje wiele podobieństw w układzie i treści do *Graduale Romanum* i *Graduale Praemonstratense*, *ibidem*, *Graduał...*, s. 136. Potwierdzać to może stwierdzone już wyżej związki liturgii klasztorów kanonikatu regularnego z rytym rzymskim.

W graduale napotyka się na informację o zwyczaju odprawiania mszy św. śpiewanej, jednak z zastrzeżeniem: *A capite ieiunij usque per octavam pasce de nullo festo in conventu missa cantatur nisi festum sit IX lectionum...*³⁰. Śpiew prowadzony był przez dwa chóry, a kierował nim zakonnik zwany *rector choris* – kierownik chóru z pomocą kantorów: *...his peracto ingredia-tur conuentus cantando letania [...] cantores vero post pronunciantem Kyrie eleison [...] incipientibus vero cantoribus alleluja uterque choris comiter cantet...*³¹. *Rector choris* oraz kantor należeli do grupy urzędników klasztornych wymienianych obok przeora czy kustosza w aktach kapituły.

Obowiązek kanoników regularnych do sprawowania wspólnej, śpiewanej liturgii podkreślają także wzmianki na dokumentach pisanych: (...) *in horis canonicis videlicet matutino cum laudibus, prima, tertia, sexta, nona, vespris ac completorio voce sonora singulis diebus cum missis decantandis similem formam et modum iuxta instituta ordinis nostri...*³². Szczególną uwagę na jakość i formę śpiewu zwracały uwagę konstytucje czerwińskiego opactwa, które znamy z XVIII wiecznego rękopisu, w rozdziale poświęconym liturgii godzin kanonicznych. Zakonnicy powinni starać się śpiewać na jednym tonie, bez fałszu, który może przeszkadzać innym: *In choro dum psalmi cantatur sub tono fiat pausa in medio versus*³³; pauza musiała być uczyniona równo przez wszystkie głosy. Psalmi były śpiewane z podziałem na chóry, tak, aby po skończeniu jednego wersetu drugi chór natychmiast zaczynał następny: *...ita ut cujuslibet versus ultima syllaba perfecto et non syn-copati audiri valeat*³⁴.

Władze klasztorne położyły szczególny nacisk na poprawne wykonywanie śpiewu podczas celebracji godzin kanonicznych, co zostało wyrażone w ustawach dotyczących formacji zakonnej kanoników regularnych. Ustawodawca zaleca, by zakonnik, który nie ma dobrego słuchu i podczas officjum myli tony, pozostawał w zakrystii i odmawiał brewiarz prywatnie³⁵. Muzyka liturgiczna i śpiew stał zapewne w Czerwińsku na

30) *Graduale*, k. 31.

31) *Ibidem*, k. 20.

32) BN BOZ 70, k. 73.

33) *Constitutiones...*, cap. 8, w. 108.

34) *Constitutiones...*, cap. 8, w. 110.

35) *Acta Capitulum monasterium canonicorum regularium lateranensium congregationes Cervenensis*, v. 2, f. 258 – 262, rkps. Muzeum Parafialne w Czerwińsku.

wysokim poziomie, a brewiarz był śpiewany z zastosowaniem różnych melodii: *Pro diversi officii [...] diversus observetur tonus...*³⁶. Zresztą praktyka śpiewu godzin kanonicznych była powszechną w większości, jak się zdaje, domów zakonnych kanoników regularnych. W 1456 roku w klasztorze kłodzkim prepozyt Michał wprowadził zwyczaj śpiewania wszystkich części brewiarza, choć, jak pokazuje tamtejsza kronika, troska o życie liturgiczne wspólnoty była zawsze żywa. Wielu przełożonych, chcąc ożywić sprawowanie kultu Bożego, wprowadzało szereg zmian w tej dziedzinie, uwzględniając często w pierwszej kolejności potrzeby wiernych, jak np. używanie dzwonek, powszechniejszy udział ministrantów, czy niedzielne głoszenie kazań dla ludu³⁷.

W celebracji liturgii wspólnotowej, obok śpiewu, szczególną rolę spełniał znak, który miał wyrażać obecność Chrystusa w świętych czynnościach, musiał być zatem czytelny i rozumiały przez ludzi³⁸. Stąd też w liturgicznych księgach zakonnych poświęcono dużo uwagi formie i praktycznej stronie sprawowania liturgii. Zatem obok uwag dotyczących sposobu odprawiania i śpiewania officjum, konstytucje określały także precyzyjnie sposób zachowania się w chórze, gdzie przede wszystkim zabronione były wszelkie rozmowy, śmiech i wszelkie niestosowne do powagi sytuacji zachowania.

Podczas odprawiania officjum zachowanie porządku w chórze zależało zapewne od miejscowych zwyczajów, i tak np. w klasztorze na Piasku bracia siedzieli podczas recytacji psalmu i czytań, zaś stali na hymny i kantyki. Tamtejsze statuty podkreślały ponadto, że siedząc, należało trzymać nogi skrzyżowane. Natomiast kiedy godziny kanoniczne były śpiewane z organami, należało stać przez całe officjum: *...chorus contra chorum uniformiter ad omnes versus, propter ultimos ad quos inclinet...*³⁹ (głęboki skłon

36) *Constitutiones...*, cap. 8, v. 111.

37) W. MROZOWICZ, *Kronika klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku. Ze studiów nad średniowiecznym dziejopisarstwem klasztorowym*, [w:] „Acta Universitatis Wratislaviensis”, Historia CXLIII, Wrocław 2001, s. 137.

38) M. STAWSKI, *Zwyczaje liturgiczne w Polsce końca XVI wieku w świetle relacji Giovanniego Paula Mucantego – ceremoniarza dworu papieskiego*, [w:] *Lux Romana w kulturze Europy środkowej ze szczególnym uwzględnieniem Śląska*, red. A. BARCIAK, Katowice 2001, s. 215.

39) A. POBÓG – LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999, s. 104, przyp. 20; podobnie było w Krakowie, gdzie kanonicy śpiewali officjum, stojąc, zob. K. ŁATAK, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI w.*, Elk 1999, s. 196.

na wers *Gloria Patri* praktykowano wszędzie). Natomiast kanonicy regularni z Czerwińska śpiewali brewiarz tak, że gdy jedna strona chóru podczas psalmodii siedziała, to druga w tym czasie stała: *Cum etiam cantatur in choro officium in omnibus psalmis alternatim sedeant vide unus chorus ex turno incidenti ad primum alter ad secundum psalmum sedeat...*⁴⁰, i tak na zmianę przez wszystkie psalmy.

Najważniejszym jednak elementem życia liturgicznego w klasztorze była msza św. konwentualna, która gromadziła całą wspólnotę przy stole eucharystycznym. Choć trzeba zauważyć, że w kościele obsługiwanym przez kanoników regularnych tych mszy odprawianych każdego dnia było kilka. Pierwszą mszą św. w porządku dziennym była msza poranna, zwana *Missa Matura*, odprawiana czasem w intencji fundatorów. Następną była dopiero msza św. konwentualna, odprawiana zazwyczaj przez hebdomadariusza według formularza mszy wotywniej o Trójcy Przenajświętszej⁴¹. W ważniejsze święta i uroczystości sumę odprawiał przełożony konwentu w asyście diakona i subdiakona ubranych we właściwe dla nich szaty liturgiczne, a także ministrantów ołtarza, natomiast w dni powszednie asystowali akolita i ministranci ubrani w komże⁴². Następnie śpiewana była jeszcze msza wotywna o Matce Bożej, a po niej odprawiane były jeszcze dwie inne msze recytowane z normalnego porządku mszalnego, ale oprócz tego pozostali kapłani odprawiali swoje ciche msze prywatne. Konstytucje zalecały bowiem, aby *presbyterii canonicii* w dni powszednie nie zaprzestawali odprawiania mszy świętych, a to ze względu na pożytek wiernych⁴³. Warto zauważyć, że w zakonie kanoników regularnych praktykowany był zwyczaj codziennego sprawowania ofiary eucharystycznej przez kapłanów, co w tamtym czasie było rzeczą wyjątkową i rzadko spotykaną⁴⁴. Zatem w kościele w Czerwińsku, jak zresztą i innych kościołach kongregacji, każdego dnia było sprawowanych kilka mszy świętych. Odprawiane były przy licznych bocznych

40) *Constitutiones...*, cap. 8, v. 114; por. także M. STAWSKI, *Opactwo...*, s. 234n.

41) *Constitutiones*, cap. 9; zob. także *Acta Capitulum...*, v. 2, f. 260.

42) *Graduale...*, f. 16, 20; por. także *Ordinarius...*, s. 107–109, 124 n; zob. także A. POBÓG – LENARTOWICZ, *Kanonicy...*, s. 108–109.

43) *Constitutiones...*, cap. 9; *Acta Capitulum...*, v.2, f. 260.

44) K. ŁATAK, *Kanonicy...*, s. 196, zob. przyp. 45. Autor powołuje się na wizytacje przeprowadzone w krakowskim klasztorze przez kardynała Radziwiłła.

ołtarzach, co pod koniec XIV w. w klasztorze na Piasku wywołało duże zamieszanie. Bowiem bracia kanonicy odprawiali msze dowolnie, kiedy i gdzie chcieli, tak, że kościół całkowicie opustoszał z wiernych, którzy zupełnie stracili orientację w porządku nabożeństw⁴⁵. Władze klasztorne Czerwińska podkreślały więc, że porządek odprawiania mszy ma być ułożony z pożytkiem i dla wygody wiernych licznie odwiedzających świątynię. Nad przestrzeganiem przez kapłanów porządku mszalnego, a także nad odpowiednim jego ułożeniem czuwał kustosz, który odprawione msze i wpłacone na nie stypendia wpisywał do specjalnego rejestru⁴⁶. Uzyskane z intencji pieniądze przekazywał do wspólnej kasy, aby służyły potem całej wspólnocie, bowiem kanonikom regularnym nie wolno było pobierać stypendiów za odprawione przez siebie msze⁴⁷.

Warto teraz zwrócić uwagę na kalendarz i święta uroczyściej obchodzone w liturgii klasztoru czerwińskich kanoników regularnych. Pierwsza informacja źródłowa dotycząca dni o szczególnej randze liturgicznej pochodzi z przywileju odpustowego biskupa poznańskiego Jana z 1280 r. Na mocy tego dokumentu biskup nadał 40 dni odpustu wiernym, którzy nawiedzali kościół klasztorny w Czerwińsku i korzystali tam z posługi duszpasterskiej w następujące dni: *Cupientes igitur, ut ecclesia de Ciruensk congruis honoribus frequentetur et Christifideles ibi eo libencius adeant, (...) qui predictam ecclesiam in Nativitate Domini tribus diebus, in Pasca tribus diebus, in Pentecosten tribus diebus, Sancte Trinitatis, Johannis Baptiste, Petri et Pauli, Jacobi, in Assumcione Beate Virginis, Bartolomei, in Nativitate eiusdem virginis, in Annunciacione, Purificacione, in utroque festo beati Augustini, in utroque festo Crucis, Michaelis, in XI milium virginum, Omnium Sanctorum, Martini episcopi, Nicolai episcopi, Katherine virginis, Stanizlai martiris, in anniversario dedicationis ecclesie*⁴⁸.

Pochodzący z brewiarza czerwińskiego kalendarz nie zawiera jednak klasyfikacji liturgicznej świąt, nie można zatem określić rangi poszczególnych dni ani rytu, w jakim były obchodzone w Czerwińsku. Każdy dzień miał bowiem swoją ustaloną rangę, która wpływała na treść liturgiczną danego dnia, określając jednocześnie sposób (ryt) sprawowania liturgii w

45) A. POBÓG – LENARTOWICZ, *Kanonicy...*, s. 110 – 111.

46) *Constitutiones...*, cap. 9; por. *Acta Capitulum...*, v. 2, f. 256 – 258.

47) *Ibidem*.

48) AGAD, nr 6454; druk w: NKMaz II, nr 63, s. 61.

konkretne święta⁴⁹. Kalendarze takie w średniowieczu były ogromnie zróżnicowane, każda właściwie diecezja, a nawet każdy klasztor miał często odrębną klasyfikację świąt. W przypadku klasztoru czerwińskiego można przypuszczać, że wymienione na dokumencie biskupa Jana dni cieszyły się najwyższą rangą liturgiczną. Jednak z powodu braku odpowiedniego materiału źródłowego nie można określić konkretnego stopnia w klasyfikacji liturgicznej poszczególnych dni. Zapewne analogicznie do innych klasztorów, jako święta najwyższej klasy obchodzono w Czerwińsku: Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego, Narodzenie św. Jana Chrzciciela, św. Piotra i Pawła, Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, Narodzenie Najświętszej Maryi Panny, św. Augustyna, Wszystkich Świętych⁵⁰. Warto w tym miejscu odwołać się do antyfonarza *De sanctis*, który uwzględniał, obok świętych czczonych w Kościele powszechnym, również tych otoczonych kultem partykularnym, tzn. w danym klasztorze. Na uwagę zasługują oficja o świętych, którzy zostali wymienieni także w dokumencie biskupa Jana, a więc: św. Mikołaj⁵¹, Znalezienie Krzyża św.⁵², św. Stanisław⁵³, św. Maria Magdalena⁵⁴, św. Piotr w okowach⁵⁵, dwa o św. Augustynie⁵⁶, Podwyższenia Krzyża św.⁵⁷, św. Michała⁵⁸, św. Marcina⁵⁹. Kult i oficja tych dni zdają się być charakterystyczne dla liturgii kanoników czerwińskich, albo też dla kanonikatu regularnego w ogóle. W świetle kalendarza wrocławskich premonstratensów, podobnie wysoką rangą liturgiczną, cieszyły się święta: obydwu Krzyża św., obydwu św. Augustyna, obydwu św. Piotra, św. Marii Magdaleny, świętych Michała, Marcina, Mikołaja i Klemensa⁶⁰. Zastanawia jednak brak w antyfonarzu

49) J. HARPER, *op. cit.*, s. 66.

50) F. WOLNIK, *Liturgiczny kalendarz wrocławskich premonstratensów według XV – wiecznego Liber Ordinarius*, „Studia Teologiczno – Historyczne Śląska Opolskiego” 19 (1999), s. 195.

51) ANZ 504, k. 1 – 8.

52) *Ibidem*, k. 78.

53) *Ibidem*, k. 89.

54) *Ibidem*, k. 131.

55) *Ibidem*, k. 139.

56) *Ibidem*, k. 161 i 201, szerzej zob. M. STAWSKI, *Skryptorium czerwińskie...* (w przyg. do druku).

57) *Ibidem*, k. 190.

58) *Ibidem*, k. 388.

59) *Ibidem*, k. 211.

60) F. WOLNIK, *Liturgiczny kalendarz...*, s. 196.

czerwińskim oficjum o św. Katarzynie i Jadwidze, choć figurowały one wcześniej w brewiarzu. Zaś św. Katarzyna była w opactwie szczególnie czczona, na co wskazują freski w świątyni klasztornej i dokument z 1280 roku. Trudno jednak wyjaśnić kwestię klasyfikacji dni liturgicznych i rytu ich celebracji przez zakonników z Czerwińska ze względu na brak odpowiedniego materiału źródłowego.

W klasztorze w Czerwińsku był bardzo żywy kult Matki Bożej, co było widoczne w liturgii codziennego oficjum. Po każdej małej godzinie kanonicznej – *horae minores*, bracia odmawiali odpowiednią antyfonę maryjną; po prymie: *Sancta Dei Genitrix, virgo semper Maria*⁶¹, po tercji *Maria virgo assumpta*⁶², po sekście *In odore virginitorum tuorum*⁶³, a po nonie *Pulchra est et decora filia Jerusalem*⁶⁴. Natomiast na zakończenie porannego lub wieczornego oficjum bracia na znak opata wychodzili ze stall i na klęczkach śpiewali litanie loretańską do Najświętszej Marii Panny, a po zakończonych modlitwach przyjmowali od przełożonego aspersione⁶⁵.

Najprawdopodobniej w klasztorze czerwińskim stosowano diecezjalny system klasyfikacji dni liturgicznych, wskazywać by na to mogła informacja o liturgicznym wspomnieniu zmarłych członków rodziny książąt Mazowsza: *...singulis annis perpetuis temporibus anniversarii diem facere et tenere [...] quolibet quattuortemporum vigiliis nove lectionum et missas per predecessorum nostrorum et successorum nostrorum quod remedium peccatorum et salutem animarum cantare et legere tenebuntur et sunt obligati...*⁶⁶. Liturgia za zmarłych przodków i następców miała być sprawowana w rycie *IX lectionum*, który był stosowany tylko w schemacie diecezjalnym jako święto rytu zwyczajnego z 9 czytaniem w *matutinum*⁶⁷. W schemacie monastycznym dzień takiej rangi określano jako święto rytu zwyczajnego z 12

61) BN II, 3304, k. 79.

62) *Ibidem*, k. 80.

63) *Ibidem*, k. 80 v.

64) *Ibidem*, k. 81.

65) *Constitutiones...*, cap. 8, v. 122.

66) BN BOZ 70, k. 11.

67) Zapewne w takim rycie sprawowano liturgiczne wspomnienie wszystkich zmarłych braci należących do czerwińskiego klasztoru: *memoria omnium fratrum Canonica Nostra*, które obchodzono 19 czerwca, zob. *Liber Mortuorum pro inscribendis post consumatam vitam confratrum et benefactorum (...) huius canonicae Nostra Cervenensis canonicorum regularium...*, 19 Junii.

czytaniem⁶⁸. Nie była to wysoka ranga liturgiczna dnia, wśród klasyfikacji świąt ryt 9 lekcji zajmował trzecią, a według niektórych schematów czwartą pozycję⁶⁹.

Mówiąc o kwestiach związanych z liturgią, warto też wspomnieć o stroju, jakiego używali kanonicy regularni przy jej sprawowaniu. Pomocne w jego ustaleniu zdają się być iluminacje pochodzące z antyfonarza *De sanctis* i graduału czerwińskiego. Pokazują one w bardzo podobny sposób zakonnika podczas modlitwy w stroju chórowym. Ilustracje te zdają się korespondować z opisem habitu używanego przez kanoników regularnych zawartym w aktach kapituły czerwińskiej. Podstawowym elementem stroju, jaki w niedzielę przywdziewał brat chórowy, była szata nazywana *zarocca clausa*, a na to zakładano *almucium* – krótką pelerynkę: *Ita que quilibet canonicus regularis ad ecclesiam, dum aguntur dominicam, adminus in zarocca clausa et almucio*⁷⁰. Tajemnicza *zarocca* przypominała być może kształtem cysterską kukulę, była równie obszerna i posiadała podobne zastosowanie, tzn. w dni uroczyste, a potwierdzenie tego może stanowić ikonograficzne przedstawienie kanonika regularnego w obydwu kodeksach liturgicznych. Jest to jednak wyłącznie hipoteza, bowiem nie spotyka się nigdzie wyjaśnienia zagadkowego terminu.

W referacie zostały zasygnalizowane jedynie pewne problemy związane z liturgią kanoników regularnych z Czerwińska, możliwe do uchwycenia poprzez zachowane produkty tamtejszego skryptorium. Wspomniane kodeksy liturgiczne wymagają jeszcze odrębnych studiów i analizy pod kątem liturgicznym i muzykologicznym, co może pomóc w dokładniejszym poznaniu liturgii w mazowieckim opactwie.

68) J. HARPER, *op. cit.*, s. 72.

69) Najczęściej używane stopnie świąt podaje H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, t. I, Hannover 1891, s. 60: tutaj *festum IX lectiones* występuje w 3 kategorii; inny schemat podaje J. HARPER, *op. cit.*, s. 72, gdzie dzień ten zajmuje 4 pozycję w klasyfikacji.

70) *Ibidem*.

Elżbieta Sztańkóné – Stryniak

Elementy kompozycji składniowej polskiego apokryfu

Żywot Pana Jezu Krysta należy do najpoczytniejszych dzieł literatury staropolskiej – od roku 1522 (daty pierwszej edycji) do wieku XIX doczekał się ponad czterdziestu wydań. Utwór ten zalicza się do tzw. literatury apokryficznej.

Termin *apokryf* (z greckiego: *apókryphos* `ukryty, schowany, tajny, niejasny, tajemniczy, niezrozumiały`) według definicji *Słownika literatury staropolskiej*¹ oznacza: *tekst, księgę ukrytą, schowaną, usuniętą, tajemną, niezrozumiałą czy niewiadomego pochodzenia. [...] za tzw. apokryfy właściwe Kościół katolicki uznaje niekanoniczne pisma starotestamentowe [...] z okresu od r. 200 p. n. e. i niekanoniczne pisma nowotestamentowe (apokryficzne ewangelie, listy, dzieje, apokalipsy) z II – V w. [...] W najszerszym rozumieniu nazwy [...] podciąga się również pod miano „apokryfu” wszelkie utwory stymulowane Biblią powstałe od I do XIX w.*

W terminologii europejskiej stosuje się, tradycyjnie, grecki wyraz *apokryf*, jednak jego rodowód wskazuje na źródła hebrajskie. Kazimierz Borowicz² wywodzi etymologię terminu *apokryf* z hebrajskiego *gânûz* `ukryty` (od czasownika *gânaz* `ukryć`) i uważa wyraz grecki za tłumaczenie (kalkę) hebrajskiego *gânûz*.

Źródła wszystkich wątków apokryficznych³, wykorzystanych w dziełach tego gatunku, stanowią tzw. *agrapha* i *logia*. Są to drobne urywki czynów i słów przypisywanych Jezusowi, które nie znalazły miejsca w Piśmie Świętym, a są cytowane przez ojców Kościoła – odnajduje się je w listach apostoelskich i w listach papieży. Ponadto w literaturze apokryficznej wykorzystane zostały, powstałe równocześnie z ewangeliami ka-

1) *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław, Warszawa, Kraków 1990, s. 43-50.

2) K. Borowicz, *Wstęp* do: H. Daniel-Rops, F. Amiot, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn 1955, s. XIV-XVI.

3) H. Daniel-Rops, F. Amiot, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn 1955, s. 16.

nonicznymi, przekazy o życiu Świętej Rodziny. Ich autorstwo jest zwykle przypisywane apostołom.

Impuls do powstania apokryfów dało silne zapotrzebowanie na wszelkie informacje o życiu Jezusa i Świętej Rodziny; stanowiły one pod tym względem uzupełnienie źródeł kanonicznych, a w postaci sfabularyzowanej stały się bardzo popularne w Europie i także w Polsce. Teresa Skubalanka⁴ określa je jako staropolskie *książki do czytania dla przyjemności*. Jerzy Ziomek⁵ wymienia takie utwory, jak *Żywot Pana Jezu Krysta*, *Rozmyślanie przemyskie*, *Rozmyślania dominikańskie* i *Sprawę chędogą* jako przykłady gatunku, który określa mianem staropolskiego romansu religijnego.

Staropolska literatura apokryficzna powstała w średniowieczu, a rozwinęła się najpełniej w XV i XVI wieku. Jest to okres kształtowania się normy polskiego języka ogólnego oraz polszczyzny literackiej w jej różnych odmianach stylistycznych.

W kontekście ewolucji języka i stylu staropolszczyzny sytuuje się apokryfy jako utwory średniowieczne⁶ i nieretoryczne.

W interpretacjach polskiej składni średniowiecznej podkreśla się jej ubóstwo w porównaniu z następną epoką – renesansem: monotonię środków zespalających i nieprecyzyjną specjalizację ich funkcji: *Średniowieczna literatura religijna postęgiwała się szablonowymi, nielicznymi, wielofunkcyjnymi wskaźnikami zespolenia: a, i, bo, ale, iż(e), gdy itp. Zwłaszcza spójniki a, i były mocno zbanalizowane* - stwierdził Stanisław Rospond⁷.

Anna Wierzbicka, w swoim opisie systemu składniowo-stylistycznego polskiej prozy renesansowej⁸, określa apokryfy jako utwory średniowieczne i nieretoryczne (powołuje się przede wszystkim na *Rozmyślanie przemyskie*).

Opozycję między prozą retoryczną i nieretoryczną wyznacza A. Wierzbicka na podstawie kompozycji składniowej tekstów: za prozę retoryczną uważa tekst pisany przy użyciu okresu retorycznego, czyli perio-

4) T. Skubalanka, *Historyczna stylistyka języka polskiego*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1984, s. 44.

5) J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1980, s. 132.

6) T. Skubalanka, *op. cit.*, s. 44.

7) S. Rospond, *Język renesansowy a średniowieczny w polskiej literaturze psalterzowo-biblijnej*, [w:] *Odrodzenie w Polsce*, Warszawa 1955-62, t. III, s. 118.

8) A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny prozy polskiego renesansu*, Warszawa 1966, s. 234.

du, za prozę nieretoryczną uważa prozę nieperiodyczną. Do zasadności takiej klasyfikacji ustosunkowałam się w książce poświęconej składni i stylowi pasji apokryficznych⁹, natomiast w niniejszym artykule pragnę zwrócić uwagę na kształt składni jednego apokryfu, *Żywotu Pana Jezusa Krysta*. Ze względu na różnorodną genologię oraz szeroki przedział czasu, w jakim powstały poszczególne utwory apokryficzne, są pod względem stylu i kompozycji składniowej na tyle zróżnicowane, że ograniczenie obszaru badawczego do jednego tekstu jest w artykule konieczne.

Rękopis *Żywotu* powstał w roku 1510, wydrukowano go w roku 1522. Autorem jest żyjący w pierwszej połowie XVI wieku mieszczanin, magister Akademii Krakowskiej, Baltazar Opec (vel Opec, vel Opacki). Autorstwo Opecia polega na tym, że dokonał on tłumaczenia i przeróbki dzieła Pseudo-Bonawentury *Meditationes vitae Christi*. Zwłaszcza w części pasyjnej polska wersja tego utworu jest kompilacją oryginału i innej polskiej pasji, być może *Rozmyślenia przemyskiego*. Dla dziejów składni i stylistyki polskiej istotne jest dokładne datowanie utworu oraz to, że ukazał się drukiem, a więc w starannej, znormalizowanej – w stosunku do współczesnych mu rękopisów - pisowni.

Ze względu na tematykę religijną oraz czas powstania apokryfy porównuje się z szesnastowiecznymi postyllami. Postylle (z łac. *post illa verba* `po tych słowach`) są objaśnieniami, interpretacjami fragmentów Biblii. Pierwsze postylle, jako zbiory kazań komentujących w przystępny sposób wybrane ustępy Biblii, pojawiły się w XV wieku. Rozpowszechniły się w czasach reformacji, w Polsce do najbardziej znanych i najczęściej cytowanych należą: wydana w 1557 roku protestancka postylla Mikołaja Reja i katolicka – z 1573 roku - postylla Jakuba Wujka, który był nie tylko teologiem, ale także profesorem retoryki. Oba teksty służą jako przykłady retorycznej, periodycznej prozy renesansowej.

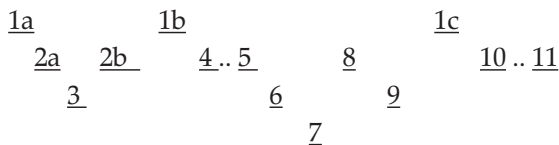
Oto próbka tego stylu - okres retoryczny z postylli Mikołaja Reja:

A tak /1a/, gdy już /2a/, jako słyszysz /3/, ty rzeczy były do tej społeczności dobrowolnie znoszony /2b/, Apostołowie święci /1b/, nie chcąc się bawić tym gospodarstwem i żadnym szafarstwem /4/, widząc /5/, iż to była rzecz potrzebniejsza /6/, aby byli bawili ludzi i gospodarstwem a szafarstwem onych wiecznych a nieskończonych skarbów królestwa niebieskiego im już otworzonego /7/ widząc

9) E. Stryniak Sztankóné, *Składnia i styl staropolskich apokryfów pasyjnych*, Pécs 2000.

/8/, że to była najwdzięczniejsza służba od nich Panu Bogu swemu /9/, zebrali do siebie zgromadzenie święte /1c/, upominając je /10/ a mówiąc k nim /11¹⁰.

Schemat tej konstrukcji przedstawia się następująco¹¹ :



Najistotniejsze, najbardziej charakterystyczne cechy polskiego szesnastowiecznego okresu retorycznego to, w opinii Anny Wierzbickiej: *szyk zdań w okresie, którego tendencją jest, aby zdania poboczne poprzedzały zdania główne; bogactwo różnego typu zapowiedników zespolenia i odpowiedników zespolenia; wielokrotne rozrywanie zdań połączone z ich wielostopniowym zaszufladkowywaniem (schemat 1a 1b c 2b 2 a); umieszczanie orzeczenia na końcu zdania głównego w końcu okresu; wysuwanie wspólnego podmiotu zdania pobocznego i głównego na początek okresu, przed zdanie poboczne, ...¹².*

Zaprezentowany tu przykład okresu retorycznego z postylli Mikołaja Reja stanowi kwintesencję cech szesnastowiecznej polskiej prozy periodycznej, jednak okres retoryczny ma starożytny rodowód i jego kształt był różny w różnych epokach, a ponadto został uzależniony od materii językowej – wzorzec retoryczny rozprzestrzenił się w Europie i objął swym zasięgiem języki o bardzo zróżnicowanej strukturze.

Opracowana w Grecji teoria okresu retorycznego opierała się na wykorzystaniu właściwości dźwiękowych i rytmicznych języka greckiego i za obowiązującą uznała zasadę symetrycznego zharmonizowania treści i formy periodu. Za twórcę okresu retorycznego i autora definicji uważa się Isokratesa (436-338 p. n. e.), który określił period jako jednostkę rytmiczną i muzyczną, w której myśl ma tworzyć koło zamknięte i określone samo w sobie¹³.

Według Arystotelesa¹⁴: *Okres złożony z członów jest to pełna wypowiedź językowa, podzielona na części, możliwa do wygłoszenia na jednym wydechu. [...]*

10) Przykład ten cytuje Anna Wierzbicka w artykule: *Okres retoryczny a ogólne tendencje składni szesnastowiecznej*, [w:] „Pamiętnik Literacki” 1961, s. 130.

11) E. Stryjniak Sztankóné, *op. cit.*, s. 32.

12) Wierzbicka, *op. cit.*, s. 127.

13) *Trzy stylistyki greckie. Arystoteles, Demetriusz, Dionizjusz*, Madyda W., Wstęp, Wrocław 1953, s. X.

14) Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1998, III, 1409 a-b.

Okresem nazywam taką wypowiedź językową, która posiada swój własny początek i koniec oraz wielkość łatwą do objęcia spojrzeniem. Wypowiedź taka jest przyjemna i łatwa do nauczenia. [...] Łatwa do nauczenia się – bo łatwa do zapamiętania.

Wiele języków europejskich, w których dokonano adaptacji klasycznej teorii retorycznej – w tym język polski, nie dysponuje tak bogatym arsenalem środków prozodycznych, jak greka i łacina, stąd oparcie definicji periodu na elementach syntaktycznych. Pod względem budowy składniowej period z polskiej postylli odpowiada definicji: cechuje go kolistość budowy, uzyskana dzięki rozerwaniu szyku zdania nadrzędne-go, natomiast jest oczywiste, że okres z postylli M. Reja nie spełnia pozostałych kryteriów wymienionych przez Arystotelesa: niewielu spośród nas potrafiłoby wygłosić jedenastoczłonowy okres na jednym wydechu i również - nie wydaje się łatwy do zapamiętania.

Współczesna polska teoria retoryczna zmierza w kierunku skrócenia (w porównaniu z 2. połową XVI w.) długości okresu, podtrzymuje natomiast zasadę przeszerogowania lub rozerwania zdań składowych. Jerzy Ziomek¹⁵ zaproponował następujące pojmowanie okresu retorycznego: *Najprostszym przykładem zdania okresowego i stosunku gramatyki do retoryki w tym względzie, niech będzie takie oto niewyszukane zdanie: „Ten, który pożycza książki i nie oddaje, postępuje nagannie”.* W opinii tegoż autora nie jest okresem retorycznym zdanie o tożsamej treści, lecz o innej kolejności członów: *Nagannie postępuje, kto pożycza książki i nie oddaje*¹⁶. Różnica pomiędzy obiema strukturami sprowadza się do tego, że w okresie retorycznym, dzięki przestawieniu członów, zawiesza się, bodaj na krótką chwilę, treść zdania głównego. W ten sposób dochodzi do retardacji sensu, a zdanie otrzymuje tak pożądaną dla okresu retorycznego „kolistą” budowę.

W konkluzji Jerzy Ziomek podaje następującą definicję okresu retorycznego: *Cechą, która jasno wyróżnia okres spośród innych zdań złożonych czy skomplikowanych jest postawienie zdania podrzędnego przed zdaniem nadrzędnym lub umieszczenie jednego w środku drugiego*¹⁷.

Okres retoryczny stanowi fundamentalny wyznacznik stylu, zarówno w starożytności, jak i w epokach późniejszych. Styl okresowy, periodyczny, to według Arystotelesa tzw. styl *zwarty*, przeciwstawiany stylowi *ni-*

15) J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1990, 2000, s. 269.

16) *Ibidem*, s. 269.

17) *Ibidem*, s. 271.

zanemu (*luźnemu*), w którym zdania wiążą się w tekście wyłącznie dzięki spójnikom, *sam nie wytycza sobie granicy i wygasa dopiero z wyczerpaniem tematu*¹⁸. Ta dychotomiczna klasyfikacja obowiązuje w wielu opracowaniach, m.in. opiera się na niej Anna Wierzbicka, ale proponuje się także inne klasyfikacje.

Heinrich Lausberg¹⁹ przedstawia, m.in., trzy poziomy zróżnicowania syntaktycznego: *Można wyróżnić trzy stopnie opracowania syntaktycznego związku kilku idei: przypadkowe, naturalne (pozbawione celowego opracowania) zestawienie w oratio soluta, wymuszone, koordynujące zestawienie w oratio perpetua oraz strukturalne, niuansowe połączenie w periodzie.[...] Oratio soluta jest luźną i arbitralną syntaktyczną konkatencją, taką, jaką spotykamy w mowie potocznej i w stylu epistolarnym, który odtwarza mowę potoczną. [...] Decydujący dla oratio perpetua jest brak rozgałęzienia myślowego: myśl rozwija się prostym tokiem, nie bacząc na zakończenie wypowiedzi. Stąd oratio perpetua cechuje pewna bezkształtność, ponieważ brak jej „zaokrąglenia”(koniecznego w rozgałęzieniu myślowym).*

W tekście *Żywotu Pana Jezu Krysta* z pewnością można wskazać struktury o luźno zespolonych zdaniach, cechujących Arystotelesowski styl nizany (luźny), które odpowiadają przedstawionej przez H. Lausberga charakterystyce *oratio soluta*:

Miły Jezus gdy tak wciężskich mękach na krzyżu wisiał, widząc y słysząc matuchnę swą gorzko płacząc, bogu oycu ią polecał rzekąc. O moy miły oycze niebieski, wi-dżiss w iakim smętku iest matuchna moia miła, weyrzy iakoć gorzko płacze y wzdycha, aż oto omdlewa. Wssak wiess miły oycze, iż ia tylko mam być ukrzyżowan, a wszakoż ona wszytka semną iest na krzyżu, dosyć miety nałaskawssy oycze na ukrzyżowaniu moim, a iey boleści racz ulżyć, boć niemogę na iey żalność patrzyć. (Żyw. XCIX)²⁰;

oraz *oratio perpetua*:

A tak że oboie od wielkiej żalności ustali, y za martwe padssy, na ziemi leżeli, y taką tam oboie wielką boleść mieli, ktorey nigdy iesscze byli nieuczuli aż do tey godziny. Tam natychmiast oni katorwie iako lwowie okrutni, przystąpiwszy, nanie się rzucili, iedni matuchnę bożą, pannę czystą, pięściami bili, y od syna iey miłego

18) Arystoteles, *op. cit.*, 1409 a.

19) H. Lausberg, *Retoryka literacka*, Bydgoszcz 2002, s. 493-495.

20) Wszystkie cytaty z „*Żywotu Pana Jezu Krysta*” Baltazara Opecia, podano na podstawie oryginału I wydania z r. 1522, znajdującego się w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. W cytatach zachowuje się zgodność pisowni z oryginałem – pominięto jedynie kreskowanie nad „a”. W wypadku skreśleń, występujących w tekście, podaje się wersję najstarszą.

ią odepchnęli, y gwałtem oderwali. Drudzy lepak iey milego syna nogami deptali, a niemogącego wstać, zawłosy z ziemie podnieśli, y krzyż którego on niemógł daley nosić, nań włożyli, pod którym często kroć upadał, bo iuż daley mocy nie miał, bo wietssa moc iego przyrodzoney siły, wnim była zagaszona, dla ciężskiego zmęczenia. (Żyw. LXXXVIII).

W obu przytoczonych fragmentach można wyróżnić połączenia zarówno parataktyczne, jak i hipotaktyczne, natomiast zdania są ze sobą luźno powiązane: ich przebieg jest dostosowany do chronologicznego następstwa opisywanych wydarzeń, brak, w zasadzie, zaszufładkowań zdań hipotaktycznych i nie ma retardacji sensu – nie są to więc przykłady stylu periodycznego, ujętego w okresy.

Z kolei zespolenia, którymi posłużył się autor, są na tyle zróżnicowane, że nie można odnieść ich do szablonu monottonnych, powtarzających się, tzw. „łańcuszkowych” zespoleń, które uważa się za typowe dla prozy średniowiecznej (w zacytowanych urywkach zaledwie kilka razy pojawia się dwukrotne użycie obok siebie tego spójnika).

W tekście daje się zaobserwować tendencję do unikania monottonii zespoleń. Można wskazać przykłady szczególnej staranności w zakresie doboru środków zespalających, wyraźnie mającej na celu ich urozmaicenie:

Przeto miła panno, gdyżęś tak barzo zraniona, zrań twą wielką boleścią nasse twarde serca, męką syna twego, wnassym sercu racz odnowić serce twe barzo zranione, znassym sercem racz złączyć, iżbychom stobą twego syna rany nosili, abysmy od krzyża nieodstępowali, alizbysmy przod byli zranieni. (Żyw. CI v.)

Dość liczne są struktury hipotaktyczne, wykazujące uporządkowaną, zhierarchizowaną budowę:

...który wciągnie semną rękę mię ten mie zdradzi ... (Żyw. LVII v.);

Kto ma przykazanie moie a chowa ie, ten ci iest który mie miłuje. (Żyw. LIX);

...osta ony ktoremi martwe krześli które są pełne wssey słodkości całowały twe przekłete nogi. (Żyw. LVI v.).

Struktury te nie mają wielopiętrowych zaszufładkowań, tak charakterystycznych dla prozy okresowej z drugiej połowy XVI wieku, natomiast spełniają warunki definicji periodu, sformułowanej przez Jerzego Ziomka: w pierwszym przykładzie zdanie podrzędne wyprzedza zdanie nadrzędne, w drugim – w układzie czterech zdań - zdanie nadrzędne znajduje się na trzeciej pozycji, w przykładzie ostatnim podmiot zdania nadrzędnego oddzielają od orzeczenia dwa zdania podrzędne.

Zaprezentowane przykłady niekoniecznie należy uznać za klasyczne okresy retoryczne, raczej – za załączkowe formy późniejszych, wybujałych kształtów prozy renesansowej.

Żywot Pana Jezusa Krysta powstał o kilkadziesiąt lat wcześniej od postylli Reja i Wujka, co dla rozwoju systemu składniowego i stylistycznego ówczesnej polszczyzny ma podstawowe znaczenie, jednak różnica pomiędzy kompozycją składniową postylli i apokryfów jest nie tylko natury chronologicznej – są to utwory różne gatunkowo.

Budowę okresową mają zwykle teksty charakteryzujące się typem perswazji skierowanej do intelektu odbiorcy, takie, w których występuje dyskurs, dysputa, argumentacja²¹. Proza postylli, owych modelowych przykładów stylu periodycznego, została dostosowana do intelektualnego toku wywodu, w jakim utrzymano komentarze do Biblii.

Na kształt późnośredniowiecznych apokryfów wywarł wpływ jeden z głównych prądów mistycznych schyłku średniowiecza – *devotio moderna*. Stanowił on reakcję na przerost spekulacji teologicznej, postulując życie czynne i kontemplację dzięki rozmyślaniom²².

Apokryfy polskie są utworami medytacyjnymi, apelującymi przede wszystkim do sfery emocji czytelnika. Cele, które miały zrealizować dzieła tego gatunku, to *meditatio* – dostarczenie przedmiotu rozważań, *compassio* – pobudzenie do współczucia, *imitatio* – skłonienie do naśladowania. Struktura składniowa takich utworów nie może być nadmiernie skomplikowana.

Żywot Pana Jezusa Krysta nie jest napisany prozą okresową – jego składnia została podporządkowana medytacyjnemu charakterowi utworu, jednak, właśnie ze względu na ów charakter, jest zorganizowana w inny sposób.

Przede wszystkim zasada kompozycyjna utworów tego gatunku wymaga segmentacji tekstu: muszą w nim występować fragmenty, nazwijmy je, opisowe, narracyjne, na przemian z fragmentami poświęconymi rozważaniu, kontemplacji. Rytm prozy polskich apokryfów został podporządkowany tej zasadzie. W częściach opisowych przeważa luźny tok narracji, zbliżony do mowy potocznej, natomiast ustępy o charakterze medytacyjnym cechuje składnia, w której na szeroką skalę wykorzystano zasób środków retorycznych, zwłaszcza - paralelizm syntaktyczny:

21) M. Kuran, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postylografii polskiej XVI wieku*, Łódź 2007.

22) K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniami dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Warszawa 1965, t. II, s. 308.

Tylko iako święty Jeronim mowi. Sam człowiek

nad opoki twardszy,

nad groby smrodliwszy,

nad ziemię cięższy,

swego pana nieżałuje, którego on tak barzo umiłował, iż dla niego na świecie będąc, służył y pracował, aby on snim wiecznie krolował.

Cirniową koronę nosił, aby go wniebie wkoronował.

Krew swą naświetssą rozlał, aby go z swym miłem oycem zjednał. (Żyw. CXI).

W zacytowanym fragmencie występują dwie serie układów paralelnych. W pierwszym - paralelnym strukturotom towarzyszy anafora przyimka *nad*, drugą serię tworzą zdania złożone podrzędnie, z tym samym spójnikiem *aby*. Warto w tym miejscu przypomnieć wzór owych struktur paralelnych, wyraźnie wskazany w tekście: cytaty z tekstu św. Hieronima, wiernie przetłumaczony na polszczyznę. Układy paralelne należą do ulubionych chwytów średniowiecznej szkoły retoryki i stanowiły cenną inspirację dla rozwijającej się polszczyzny. Jako efekt dokonań tłumaczy i kompilatorów polskich godzi się w tym miejscu zaprezentować jeszcze jedną, niezwykle kunsztowną strukturę:

O dziwnego sądu położenie. O niewymowney tajemnicy bożey zrządzenie oto

sgrzessył niesprawiedliwy a zato sakaran sprawiedliwy

przestąpił winny a vbit iest zato niewinny

obraził niemilościwy zato skazan litościwy.

Co zasłużył człowiek zły to ćirpiał pan Jezus dobry

Wczym sie sługa przewinił to pan iego zapłacił.

Czego sie człowiek dopuścił zato bog vmęczon był. (Żyw. LXXXII).

Układ paralelny tworzą tu, oparte na antytezie, trzy pary zdań złożonych współrzędnie i trzy pary zdań złożonych podrzędnie.

Do figur retorycznych najczęściej wykorzystywanych w apokryfach należy adhortacja – skierowana bezpośrednio do czytelnika zachęta do współczucia i naśladowania. W jej użyciu celuje właśnie *Żywot Pana Jezu Krysta*:

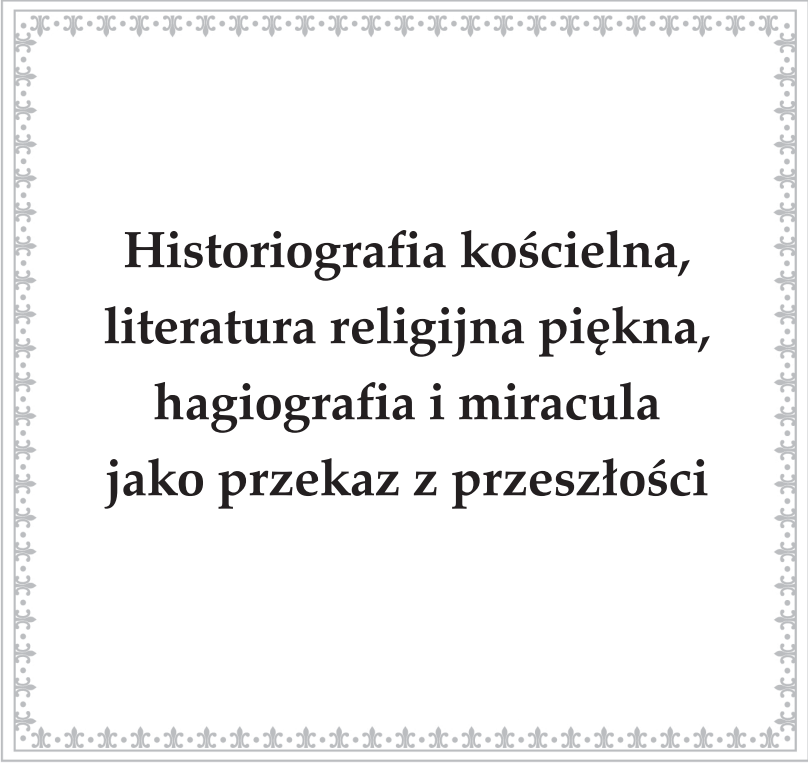
Oglądaj tu o dusso nabożna, a rozpamiętaj iako wielką mękę Krystus zacię ćirpiał, aby duszę twą wykupił od męki wieczney. Niedayże iey zasie wstracenie, (Żyw. LXXXVI).

Nie tylko w obrębie struktur paralelnych, lecz w całym tekście zarówno *Żywotu...*, jak i pozostałych dzieł tego gatunku, występują w obfitości

tropy i figury retoryczne²³. Apokryfy, uznawane za utwory średniowieczne i nieretoryczne, są nimi nasycone. Choć nie są pisane prozą okresową, korzystają z dorobku teorii retorycznej. Wskazane w analizie środki stylistyczne mają starożytny rodowód, ich źródeł należy szukać zarówno w poetykach klasycznych, jak i w poetyce biblijnej (właśnie paralelizm syntaktyczny jest charakterystyczny dla prozy biblijnej). Ten wzorzec retoryczny miał wpływ na kształt *Żywotu Pana Jezusa Chrystusa* oraz innych apokryfów, które wszystkie, bez wyjątku, nie są utworami oryginalnymi, lecz tłumaczeniami, przeróbkami i kompilacjami dzieł starożytnych oraz średniowiecznych (zachodnioeuropejskich).

Polscy autorzy apokryfów wykonali ogromną pracę polegającą na adaptacji dorobku literatury klasycznej oraz na stopniowym kształtowaniu, specjalizowaniu polskiego tworzywa językowego. *Żywot Pana Jezusa Chrystusa* stanowi świadectwo owego wysiłku oraz dokument pewnego etapu ewolucji języka i stylistyki polskiej.

23) E. Stryniak Sztankóné, *op. cit.*, s. 105-116.



**Historiografia kościelna,
literatura religijna piękna,
hagiografia i miracula
jako przekaz z przeszłości**

Marek C e t w i ń s k i

Vita Sancti Severini: żywot nietypowy?

W 511 roku, w liście do diakona rzymskiego Paschazjusza, napisał Eugipiusz, przełożony klasztoru w Castrum Lucullanum, że już przed dwoma laty, za konsulatu Importunusa, postanowił spisać „libellum” o życiu świętego Seweryna z Noricum. Przejął się bowiem tym, że wielu ludzi odpisuje sobie opowieść o zmarłym w Lukanii mnichu Bassusie z klasztoru na górze Titas koło Arminium, niewielu natomiast wie o czynach świętego Seweryna¹.

Książeczka ta jednak- zapewnia kokieteryjnie- różni się od żarliwego listu opisującego żywot Bassusa, zawiera bowiem zaledwie wspomnienia starych ludzi głównie o sprawach zwykłych, codziennych. To tylko, jak sądzi, materiał wyjściowy dla kogoś tak uczonego jak adresat listu- diakon Paschazjusz. Adresat to zresztą starannie dobrany. Pisał bowiem o Paschazjuszu papież Grzegorz Wielki, że to „autor najbardziej ortodoksyjnych i przystępnych ksiązek o Duchu Świętym”². Był to także, zdaniem Grzegorza, „mąż niezwyklej świętości oddany szczególnie dziełom miłosierdzia, przyjaciel ubogich, pełen wzdargy dla siebie”³. Ideały te bliskie były tym, które ożywiały także - przynajmniej pod piórem Eugipiusza- świętego Seweryna.

Paschazjusz- czego nie mógł mu wybaczyć Grzegorz Wielki- w 498 roku opowiedział się przeciw papieżowi Symmachowi, a za antypa-

1) Eugippius, Vita sancti Severini. Das Leben des heiligen Severin. Lateinisch/ Deutsch, ed. Theodor Nüsslein, Stuttgart 1999, (dalej: VS), s. 4 zapewnia, że był to „vir et multis et mihi notissimus”. Polski przekład: Eugipiusz, Żywot św. Seweryna. Reguła, tłum. i opr. Ks. Kazimierz Obyrczy, Kraków 1996. W obu pozycjach dalsza literatura. Wzmianka o liście z opisem żywota Bassusa jest interesującym przykładem dróg upowszechniania ówczesnej literatury religijnej.

2) Grzegorz Wielki, Dialogi, tłum. Ewa Czerny, Anna Świderkówna, wstęp Adalbert de Vogüé, komentarz i opr. Ks. Marek Starowieyski, Kraków 2000, s.343 gdzie jednak (przyp. 135) nie kojarzony z adresatem listu Eugipiusza.

3) *Ibidem*, s. 343.

pieżem Wawrzyńcem i chociaż „pokonany potem jednomyślnie przez wszystkich, pozostał przy swoim zdaniu aż do śmierci, kochając i przekładając nad innych tego, któremu osąd biskupów odmówił najwyższego stanowiska w Kościele”⁴. Wawrzyńiec był zwolennikiem zbliżenia Rzymu z Konstantynopolem, co budziło uzasadnioną do niego nieufność władającego wówczas Italią Teodoryka Wielkiego, króla Ostrogotów. Zwracając się do Paschazjusza, stronnika antypapieża znajdującego się w niełasce panującego monarchy, w kilka lat po krwawych starciach na ulicach Rzymu zwolenników Wawrzyńca i Symmachusa, wybierał Eugipiusz na swego protektora człowieka kojarzącego się zatem jednoznacznie z kościelną i polityczną opozycją⁵. Nie bacząc na polityczną koniunkturę, zwracał się Eugipiusz właśnie do Paschazjusza jako autorytetu religijnego. Prosił go słowami św. Pawła, aby opowiadanie o św. Sewerynie „de silice plateae saecularis” na właściwą drogę sprowadził, „przydając do duchowej rzeczy, duchową miarę”⁶. Igrając z imieniem swego posłańca, Deogratu,

4) *Ibidem*, s. 344.

5) *Ibidem*, s. 344 gdzie Grzegorz Wielki przedstawia dwoistą ocenę Paschazjusza, który „umarł, gdy Symmach był papieżem. Gdy pewien człowiek opętany przez demona dotknął jego dalmatyki położonej na trumnie, został natychmiast uzdrowiony”. Zapewnia jednak równocześnie, że German, biskup Kapui, zażywając kąpieeli zdrowotnych w ciepłych źródłach w Angulus, „zobaczył diakona Paschazjusza obsługującego łaźnię”. Była to pośmiertna kara, krótkotrwała dzięki modlitwom Germana zresztą, za wspieranie antypapieża. „Ponieważ wyjaśnia Grzegorz- diakon zgrzeszył nie przez złośliwość, lecz przez nieświadomość, mógł po śmierci zostać z tego grzechu oczyszczony”. Rozmówca Grzegorza, Piotr draży temat i pyta (*ibidem*, s. 345): ‘dlaczego po śmierci został zaprowadzony na miejsce kary, skoro dotknięcie jego szaty na trumnie mogło uwolnić opętanego od złego ducha?’ Odpowiedź pada natychmiast: „W tej sprawie należy uznać wielkość i różnorodność uwzględniających różne aspekty zarządzeń wszechmocnego Boga. Z jego wyroku Paschazjusz sam w ukryciu przecierpiał za to, czym zgrzeszył. W oczach ludzi jednak ciałem swym po śmierci czynił cuda, ponieważ jego dobre uczynki były znane. W ten sposób ci, którzy widzieli jego dobre czyny, nie mogli być wprowadzani w błąd, co do wartości jego licznych jałmużn. Jemu zaś wina nie została odpuszczona bez kary, on sam bowiem nie wiedział, że była to wina i dlatego nie zmyl jej łzami”. Piotr wyciągnął z tego wniosek: „Pod wpływem tego rozumowania jestem zmuszony obawiać się nie tylko tych grzechów, które za takie uznaję, ale i tych, z których nie zdaję sobie sprawy” (*ibidem*, s. 345- 346). Ogólne tło zob. Szczepan Włodarski, *Historia papieżstwa*. Tom pierwszy do 1073 roku, Warszawa 1964, s. 109- 111.

6) VS, s. 6 „... quid tibi aquas expectare de silice? Iam utique non expecto de silice plateae saecularis, sed a te, qui spiritalibus spiritalia comparans nos de firmissima petra illo, quo profluis orationis melle, recreabis: de quo iam nectareum suavissimae promissionis gustum dirigens praecipis, ut commemoratorium vel indicia vitae saepe dicti sancti Severini transmitterem...” Wpleciono tu cytat z Pierwszego listu do Koryntian (I kor. 2, 13): „Głosimy tu nie w uczonych słowach ludzkiej mądrości, lecz w słowach, których naucza Duch, przykładając do duchowych rzeczy, duchową miarę”. Nt. stylu i języka Eugipiusza zob. E. M. Ruprechtsberger, *Beobachtungen zum Stil und zur Sprache des Eugippius*, [w:] „Römisches Österreich. Jahresschrift der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie”, t. 4: 1976, s. 227- 299.

spodziewał się też Eugipiusz, że dopiero redakcja Paschazjusza zapewni Sewerynowi trwałe miejsce w ludzkiej pamięci. Subtelna aluzja rzucona już na wstępie odpowiedzi na list Eugipiusza świadczy, że Paschazjusz docenił tę wiarę w swoją prawowierność⁷.

Nie tylko wybór Paschazjusza na protektora dzieła zdaje się świadczyć o uwikłaniu w ówczesne dysputy religijne i polityczne. Interesujące jest już samo miejsce pobytu mniszey wspólnoty opiekującej się relikwiami św. Seweryna. Było nim, przypomnijmy, położone opodal Neapolu Castellum Lucullanum, dokąd po kilkuletnim pobycie w Mons Feleter przybył ewakuowany z prowincji Noricum (w dzisiejszej Austrii) konwent⁸. Castellum albo Castrum, Lucullanum to przecież miejsce wygnania ostatniego cesarza zachodniego Imperium. Z łaski Odoakra otrzymał je kilkanaście lat wcześniej, w 476 roku, Romulus Augustulus wraz z sześcioma tysiącami solidów rocznego dochodu⁹. Do tego właśnie miejsca zaprosiła mnichów „illustis femina Barbaria beatum Severinum, quem fama vel litteris cum suo quondam iugali optime noverat, religiosa devotione venerata est”¹⁰.

7) VS, s. 14: „Frater in Christo carissime, dum nos peritiae tuae facundia et otii felicitate perpedens amaritudines occupationesque multiplices peccatorum retractare contemnis, pudoris iacturam dilectionis contemplatione sustineo” i komentarz wydawcy (*ibidem*, s. 128 przyp. 17).

8) VS, s. 120.

9) Iordanis, De origine actibusque Getarum, c. 46: „Augustulo vero a patre Oreste in Ravenna imperatore ordinato non multum post Odoacer Thorcingorum rex habens secum Sciros, Herulos diversarumque gentium auxiliarios Italiam occupavit et Orestem interfectum Augustulum filium eius de regno pulsum in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit”. Kronika Marcellinusa (*Upadek cesarstwa rzymskiego i początki feudalizmu na Zachodzie i w Biznacjum*, opr. Marian H. Serejski, Warszawa 1954, s. 34): „Odoacer rex Gothorum Romam optinuit. Orestem Odoacer illico trucidavit. Augustulum filium Orestis Odoacer in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit”. Cytowany przez Gibbona anonimowy przekaz: „Ingrediens autem Ravennam deposuit Augustulum de regno, cuius infantiam misertus concessit ei sanguinem, et quia pulcher erat, tamen donavit ei redditum sex milia solidos et misit eum intra Campaniam cum parentibus suis vivere liber” (Edward Gibbon, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie*, tłum. Irena Szymańska, przypisy Mikołaj Szymański, Warszawa 2000, s. 511 przyp. 127). Focjusz, Biblioteka, t. 1 „Kodeksy” 1- 150, tłum. i opr. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa 1986, s. 131 streszcza „Opowiadania historyczne” Olimpiodora, który podał jakoby roczne dochody rodzin rzymskich wynosiły 4 tysiące funtów złota, tj. ok. 1309, 8 kg, „nie licząc zboża, wina i wszystkich innych produktów, których wartość, gdyby je sprzedano, przewyższyłaby trzykrotnie dochody w złocie. Rodziny rzymskie sytuowane na drugim po tamtych miejscu dysponowały dochodami 1500 i 1000 funtów”. To dane dla połowy V w. Zaopatrzenie Romulusa Augustulusa odpowiadało więc godności byłego cesarza.

10) VS, s. 120.

Szanowała więc Barbara i jej zmarły mąż świętego Seweryna jeszcze za jego życia. Święty cieszył się zresztą zaufaniem stronników Orestesa, ojca Romulusa. Po „niesłusznym”, przymiotnik ten zdradza polityczne sympatie Eugipiusza, zamordowaniu Orestesa ukrywał się bowiem przez wiele dni u Seweryna właśnie niejaki Primenius, „presbyter Italiae nobilis et totius auctoritatis vir”, człowiek uważający się niemal za syna zgładzonego patrycjusza¹¹. Orestes, syn Tatullusa z „urodzenia i wychowania”, jak pisze Gibbon, należał do „najznakomitszych obywateli Panonii” a poślubił córkę komesa Romulusa z Poetovio (dziś: Pettau) w Noricum, w prowincji, gdzie działał Seweryn¹². Obracamy się zatem w wąskim kręgu ludzi należących do elity naddunajskich prowincji Imperium. Ironiczny grymas historii sprawił, że do tego kręgu zaliczał się też Odoaker, zabójca Orestesa¹³. Wobec tylu przesłanek nie dziwi zatem przypuszczenie, że szlachetna dama Barbara to wdowa po Orestesie i matka Romulusa Augustulusa¹⁴. Pochodzeniem Barbarii z Noricum można łatwo wyjaśnić fakt, podany przez Eugipiusza, że ona i jej mąż utrzymywali znajomość z Sewerynem.

Za zgodą ówczesnego papieża Gelazego, a więc w latach 492- 496, biskup Neapolu, święty Wiktor własnymi rękami złożył „in castello Lucullano” relikwie św. Seweryna „in mausoleo, quod praedicta femina [tj. Barbara] condidit”¹⁵. Miejsce spoczynku relikwii to, jak świadczy nazwa, dawna posiadłość Lukullusa -wybitnego polityka, zwycięzcy w wojnie z Armenią i niemniej znanego sybaryty- wcześniej zaś własność słynnego wodza Mariusza, pogromcy Cymbrów i Teutonów, przodków także germańskich Ostrogotów i Rugiów- współczesnych Sewerynowi i Eugipiuszowi wrogów Rzymu¹⁶. „Kiedy Wandalowie zagrozili wybrzeżu

11) VS, s. 8 „ eo quod interfecti velut pater fuisse diceretur, post multos itaque familiaritatis adeptae dies erupit quasi pro omnibus et ita sciscitatus est dicens”.

12) E. Gibbon, *op. cit.*, s. 317, 319.

13) *Ibidem*, s. 262 nn podkreśla, że Orestes i Edeko, ojciec Odoakra, należeli do najbliższego otoczenia władającego Panonią króla Hunów Attyli.

14) VS, s. 137 przyp. 185). Romulus, jak „pośrednio” wynika z pewnego przekazu żył jeszcze w 507 r.(Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*. Dominat, Warszawa 1991, s. 566), a więc miał możliwość zetknąć się z zaproszonymi do jego posiadłości mnichami z Noricum.

15) VS, s. 120

16) Plutarch z Cheronei, Lukullus, w: *ibidem*, *Żywoty sławnych mężów* (z Żywotów równoległych), tłum. Mieczysław Brożek, Wrocław etc. 1996, s. 120- 155.

morskiemu- pisze Gibbon- willa Lukullusa na cyplu Mizenum stopniowo przekształciła się w zamek warowny, ustronne schronienie ostatniego cesarza Zachodu. Mniej więcej dwadzieścia lat po wielkim przewrocie przerobiono ją na kościół i klasztor, gdzie pochowano kości świętego Seweryna. Bezpiecznie spoczywały one wśród połamanych trofeów zwycięstw cymbryjskich i armeńskich aż do zarania dziesiątego wieku, kiedy te umocnienia, które mogły posłużyć Saracenom jako groźna osłona, zostały zburzone przez ludność Neapolu¹⁷. Pisał więc Eugipiusz żywot świętego Seweryna w miejscu natrętnie przypominającym i dawną chwałę, i późniejszy upadek Cesarstwa.

Sceneria taka tłumaczy, zdaje się, nastrój melancholii spowijający cały „Żywot św. Seweryna”. Tłumaczy też zapewne aluzję Paschazjusza do słów wypowiedzianych przez umierającego Matiasza, bohatera „Księgi Machabejskiej”, przypominającego synom sławne czyny ich przodków popełnione w obronie wiary i ludu. To one są ich prawdziwym dziedzictwem¹⁸. Niewykluczone przeto, że zapewnienie Paschazjusza- lubującego się na równi z Eugipiuszem w grze słów- o zawieszeniu wielu zwycięskich sztandarów i nowych trofeów w „pałacu wielkiego króla”, odnosi się nie tylko do Kościoła powszechnego wzbogaconego żywotem świętego Seweryna, ale i do wzbogacenia rzymskiej tradycji o wspomnienie nowego, w niczym nie ustępującego dawnym, bohatera. I on zasługuje bowiem na wieniec („civica corona”), należny tym, którzy uratowali na wojnie życie rzymskim obywatelom. Niczym bowiem innym - przekon-

17) E. Gibbon, op. cit., s. 320.

18) VS, s. 16 „sic et ille fidelissimus Mattathias morti gloriosissimae iam propinquans filiis suis hereditario iure sanctorum exempla distribuit, quorum certaminibus admirandis celebribus excitati animas suas pro legibus sempiternis sanctitatis fervore contemnerent nec paterna liberis fefellit instructio; tantum enim profuerunt memoratis facta maiorum, ut apertissima fide armatos principes detererent, castra sacrilega superarent, cultus arasque daemoniacas longe lateque diruerent civicamque coronam sertis decorati perennibus splendenti patriae prouiderent. unde et nos ornamentis sponsae Christi quiddam fraterno ministerio prouideri gaudemus, non quod ullis, ut credo, temporibus defuerit clarior vita maiorum, sed quod domum magni regis plurimorum vexilla trophaeorum habere conveniat, non enim vera virtus excluditur numerositate virtutum, sed optatis successibus eatenus ampliatur”. Por. 1 Mch, 2, 49 nn: „Kiedy zbliżyły się dni śmierci Matiasza, wtedy powiedział do swoich synów: »teraz jest czas, w którym pyszny jest górą, czas karania, czas [kiedy panuje żądza] zniszczenia i straszliwy gniew. Teraz więc dzieci brońcie prawa, a nawet życie swoje oddajcie za przymierze zawarte z waszymi ojcami. Pamiętajcie o tym, jak postępowali ojcowie, co czynili za swojego życia, a zdobędziecie wielką chwałę, imię wasze wieczne [wspominać będą]«. Dalej Matiasz wymienia owe sławne czyny przodków, od Abrahama poczynając.

je „Żywot św. Seweryna” - nie zajmował się on w Noricum.

Odpowiedź Paschazjusza komplementuje dzieło Eugipiusza, tworzy też ideowy kościół „Żywota św. Seweryna”. Przede wszystkim kreśli wzór chrześcijańskiego przywódcy, który zgodnie ze słowami Piotra i Pawła Apostołów powinien być wzorem dla wiernych, a nie ich panem, łatwiej bowiem przemawiają do uczniów cnoty praktykowane przez samych nauczycieli¹⁹. Nie powinien też on unosić się pychą. Nie dziwi więc, że cnotą Seweryna jest *humilitas*, pokora²⁰. Nie tylko przypisuje on Bogu, nie sobie, poskromienie bandy rozbójników²¹, ale też milczy- ku rozpaczy historyków²²- o swoim pochodzeniu i swoim kraju rodzinnym²³. To wyraźne odstępstwo zarówno od praktyki starożytnych biografów, jak i znakomitej większości żywotów chrześcijańskich świętych. Odstępstwo, które Eugipiusz tłumaczy zresztą wyraźną niechęcią swego bohatera do jakichkolwiek na ten temat wyjaśnień. Milczenie to wskazuje, że Seweryn, taki

19) VS, s. 15: „et ideo, quia tu haec, quae a me narranda poscebas, elocutus es simplicius, explicasti facilius, nihil adiciendum labori vestro studio nostro credidimus, facilius virtutes magistrorum a discipulis exponuntur, quae suggeruntur crebrius conversatione docentium. Divinis charismatibus inspiratus scis, bonorum mentibus excolendis quantum gesta sanctorum utilitatis impertiant, quantum fervoris attribuant, quantum puritatis infundant. De qua re apostolicae vocis auctoritas latius intescens: »forma«, inquit, »estote gregi«, et beatus Paulus Timotheo praecipit: »forma esto fidelibus.« unde idem apostolus iustorum catalogum summa brevitate contextens ab Abel incipiens insignium virorum pergīt narrare virtutes”. Paschazjusz odwołuje się tu do pierwszego listu św. Piotra (5, 3): „Nie jak panujący nad tymi, którzy są wam powierzeni. Lecz jako wzór dla stada”; Pierwszego listu do Tymoteusza (4, 12): „Niechaj cię nikt nie lekceważy z powodu młodego wieku, ale bądź dla wiernych wzorem w postępowaniu, w miłości, w wierze, w czystości”; Listu do Hebrajczyków (11, 4): „przez wiarę Abel złożył Bogu ofiarę cenniejszą od Kaina, za co otrzymał świadectwo, iż jest sprawiedliwy. Bóg bowiem zaświadczył o jego darach, toteż choć umarł, przez nią jeszcze mówi”.

20) VS, c.36, 2 (s. 100) Eugipiusz cytuje wśród argumentów na rzecz tej cnoty wśród duchownych „Dialogi” Sulpicjusza Sewera (zob. Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, listy, dialogi*, tłum. Polikarp Jan Nowak, opr. Marek Starowiejski, postłowie Hanna Malewska, Kraków 1995, s. 133 nn).

21) VS, s. 36-40.

22) Którzy swoim zwyczajem wypełniają tę pustkę informacyjną hipotezami i domysłami (streszcza je T. Nüsslein w Posłowiu do VS, s. 147-148). Zob. Friedrich Lotter, Severinus von Norikum. *Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken und mittelalterlichen Denk- und Lebensformen*, Stuttgart 1976. Miał więc pochodzić z arystokratycznego rodu rzymskiego i piastować wcześniej wysoki urząd, konsulem w 461 r., jako magister militum organizować wojsko dla cesarza Majoriana, a po upadku tego władcy udać się do pustelni w Górny Egipt. Inni sądzą, że pochodził ze wschodu, albo „z moźnej rodziny germańskiej” (Henryk Fros, Franciszek Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975, s.483).

23) VS, s. 8, 10.

jakim przedstawia go Eugipiusz, uważa się za wiernego syna Kościoła i stosuje do słów św. Pawła w liście do Kolosan (3, 11-12): „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nie obrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkim jest Chrystus. Jako więc wybrańcy Boży- święci i umiłowani- obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut wobec kogoś: jak Pan wybaczył wam, tak i wy”. Milczenie skrywające pochodzenie świętego Seweryna oznacza też, że duchowny przywódca, inaczej niż władca świecki, nie musi budować swego autorytetu na świetnej genealogii²⁴.

Milcząc o przodkach swego bohatera, podkreśla jednak Eugipiusz, że posługiwał się on znakomicie łaciną a do Noricum przybył ze Wschodu²⁵. Seweryn zatem to ktoś, kto łączy tradycje łacińskiego Zachodu z tradycją chrześcijańskich pustelników Wschodu. Postać to zatem bliska rzymskim zwolennikom, choćby wspomnianemu już Paschazjuszowi, zbliżenia z Bizancjum. Święty Seweryn to jednak przede wszystkim człowiek, który przewycięża własne skłonności i porzuca pustelnię i przenosi się do Noricum- prowincji ciężko doświadczanej najazdami barbarzyńców, wrogich katolicyzmowi ariańskich Rugiów, głodem i klęskami żywiołowymi- aby służyć skuteczną pomocą tutejszej ludności rzymskiej pozbawionej ochrony przez będące w agonii władze państwowe. Zakładane przez Seweryna klasztory nie są, jak dzieje się to choćby w ówczesnej Galli, miejscem, gdzie chroni się przed polityczną zawieruchą rzymska arystokracja. To nie tylko centra duchowe. Dzięki aktywności świętego to także miejsca schronienia,

24) Zwłaszcza na takiej, opisanej ironicznie przez Swetoniusza (Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, wstęp Józef Wolski, Wrocław etc. 1972, s. 373- 374: „Po Neronie objął tron Galba, nie spokrewniony w żadnym stopniu z domem cesarów, lecz niewątpliwie bardzo znakomitego pochodzenia, z rodu wielkiego i dawnego. Oto na napisach pod swymi posągami zawsze podawał się za prawnuka kwintusa Katula Kap[itolijnkiego]. Gdy został cesarzem, umieścił w atrium swe drzewo genealogiczne, na którym wywiódł ród po ojcu od Jowisza, po matceod Pazyfai, żony Minosa”. Osobliwa jest też genealogia św. Kingi wiodącej swój ród m.in od Nerona i św. Katarzyny Aleksandryjskiej (*Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 684. Eugipiusz unika takich osobliwości.

25) VS, s. 10: „loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino latinum, quem constat prius ad quamdam Orientis solitudinem fervore perfectioris vitae fuisse profectum atque inde post ad Norici Ripensis oppida, Pannoniae superiori vicina, quae barbarorum crebris premebatur incursibus, divina compulsus revelatione venisse, sicut ipse clauso sermone tamquam de alio aliquo referre solitus erat, nonnullas orientis urbes nominans et itineris immensi pericula se mirabiliter transisse significans. Haec igitur sola, quae retuli, quotiens de beati Severini patria sermo ortus est, etiam ipso superstite semper audivi”.

obrony i zarządzania, zaopatrzenia i socjalnego bezpieczeństwa katolickiej społeczności²⁶. To w istocie ośrodki alternatywnego względem ariańskich królestw Germanów katolickiego rzymskiego państwa. Uważny czytelnik pism świętego Augustyna i autor „Reguły” dla mniszycy zgrupowań - jakim był Eugipiusz - zapewne świadomie sugerował podobieństwo stworzonej przez Seweryna instytucji do załączków augustyńskiego „Państwa Bożego”²⁷. To także echo postawy papieża Gelazego I - tego, który wszak wyraził zgodę na umieszczenie relikwii św. Seweryna w Castrum Lucullanum- głoszącego, że władza świecka jest niższa od duchownej²⁸. W rządzonej przez ariańskich Ostrogotów Italii przykład działalności katolickiego mnicha w opanowanej przez także ariańskich Rugiów prowincji mógł okazać się nader przydatny. Była to także propozycja odmienna od polityki współpracy z najeźdźcami, jaką próbowała prowadzić część rzymskiej arystokracji. Współpracy zakończonej, jak wskazuje los filozofa- otoczonego kultem przypadkiem także pod imieniem właśnie św. Seweryna- Boecjusza, fiaskiem²⁹.

Dzieło Eugipiusza jest dowodem, że część przynajmniej rzymskiej elity zdawała sobie sprawę, że śmierć Orestesa, detronizacja jego małoletniego syna i wreszcie przeprowadzona na rozkaz Odoakra ewakuacja rzymskiej ludności Noricum do Italii oznacza koniec pewnej epoki³⁰. Znalezione bohaterka na miarę nowych czasów to niewątpliwy zamiar hagiografa św.

26) VS, s. 148 gdzie podsumowanie wydawcy.

27) Był autorem „Excerpta ex operibus Sancti Augustini” dedykowanych szlachetnej rzymskiej damie.

28) Sz. Włodarski, *op. cit.*, s. 103.

29) Zob. Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorn. Traktaty teologiczne*, tłum. i opr. Ks. Tadeusz Jachimowski, Warszawa 2003, s. 14- 21 gdzie Boecjusz ustosunkowuje się do stawianych mu zarzutów. *Ibidem*, s. XII interesująca uwaga wydawcy, że Amicijusz Manljusz Seweryn Bocjusz, jak brzmiało pełne imię filozofa, „szczególną część odbiera jako św. Seweryn, męczennik za wiarę”.

30) VS, Eugippi epistola, c. 7, s.8 ocena zamordowania Orestesa; VS, c. 20, s. 74: „Per idem tempus, quo Romanum constabat imperium...” zaczyna opowieść o zaniepokojeniu żołnierzy broniących limesu a pozbawionych od jakiegoś czasu żołdu. Żołnierze wysłali kilku spośród siebie po żołd do Italii. Posłańcy zostali w drodze zamordowani. Opowieść ta jest metaforą katastrofy Imperium. Przyczyną zamordowania orestesa była jego odmowa oddania trzeciej części ziemi italskiej na własność barbarzyńców- o systemie podziału ziemi w czasach ostrogotów zob. Jan Prostko- Prostyński, „Amicitiae populus per damna creaverunt”. Kasjodor, senat rzymski i niektóre aspekty instalacji barbarzyńców w Italii pod koniec V wieku, [w:] *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. Dariusz A. Sikorski, Andrzej M. Wyrwa, Poznań- Warszawa 2006, s. 29- 40 przekonuje, że w miarę wzrostu liczebnego ostrogotów uprawnionych do nadziałów ziemi akcja odbieranie tejeż rzymskim właścicielom miała charakter stały.

Seweryna³¹. Eugipiusz nazywa zresztą swoje dzieło „Commemoratorium”, wspomnieniem utrwalonym na piśmie³². Nie jest to zatem w autorskim zamiarze typowy żywot świętego, choćby dlatego, że opisuje kilka ostatnich lat życia bohatera³³. Wprawdzie św. Seweryn dokonuje, jak inni święci, cudów wzorowanych na ewangelicznych, ma także dar proroczy, ale nie one stanowią o istocie utworu Eugipiusza³⁴. Nie jest to też opowieść o chroniącym się przed światem ascecie, męczenniku za wiarę czy pełnym zapału misjonarzu³⁵. To opowieść- wykorzystywana i dziś w politycznym dyskursie³⁶- o rzymskim obywatelu ratującym życie innym rzymskim obywatelom, harmonijnie godzącym rzymską „virtus” z nakazami etyki chrześcijańskiej³⁷. To także zapowiedź

31) Stefan Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, [w:] *Ibidem, Dzieła*, opr. Nina Assorodobraj I Stanisław Ossowski, t. IV, Warszawa 1956, s. 30: „Bohater jest to człowiek, który w sposób obrzędowy, przez zasługi swego życia lub śmierci, zdobył moc działającą właściwą grupie lub sprawie, której jest przedstawicielem i której podstawową wartość społeczną uosabia”.

32) VS, s. 30.

33) VS, c. 43, s. 110 datuje śmierć Seweryna na trzy dni po nonach styczniowych, tj. 8 stycznia, lub 6 idy styczniowe (s. 116) zapewne w 482 r. Od upadku Orestesa minęło zatem niecałe sześć lat.

34) Np. VS, c. 6, s. 44 o uzdrowieniu syna pewnej germańskiej wdowy; c. 16, s.64- 68 o wskrzeszeniu prezbitera Silvinusa; c. 26, s. 82 uzdrowienie trędowatego; c. 7, s. 46 przepowiada przyszłość Odoakrowi (podobnie św. Benedykt miał przepowiedzieć przyszłość Totili- por. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, s. 158- 159); c. 43, s. 110 nn przepowiada własną śmierć. VS, c. 39, 4 (s.106) przepowiada też, stylizowaną na wyjście Żydów z Egiptu, deportację ludności rzymskiej z Noricum do Italii. Prosi też przy tej okazji, aby jego kości zabrano stąd tak, jak swego czasu prosił Józef o zabranie swych szczątków z Egiptu.

35) Interesująco przedstawia się typologia żywotów świętych przedstawiona przez Focjusza, *Biblioteka. Tom 2 „Kodeksy” 151- 222*, tłum. i opr. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa 1988, s. 152, gdzie streszczenie „książki, której tematem są żywoty i czyny świętych mężów mające na celu wspieranie i doskonalenie duszy”. To opowieści wyłączone o samodoskonaleniu w całkowitej niemal izolacji od świata. O polskiej hagiografii zob. zwięzłe wprowadzenie pozwalające na dostrzeżenie różnic w stosunku do omawianego żywota: Jerzy Starnawski, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993

36) VS, s. 153- 154 wydawca cytuje wypowiedź arcybiskupa Gerolamo Prigione ze stycznia 1982 r. na obchodach millenium św. Seweryna w Enns: „Den Politikern zeigt Severin den Weg: Politiker sein bedeutet für ihn, Schützer der menschenrechte und Anwalt der Armen und Unterdrückten zu sein. Severin lehrt uns heute, daß die Grundhaltung bei politischen Entscheidungen und wirtschaftlichen Auseinandersetzungen die des Verhandeln, der Verständigung, jedenfalls der Gewaltlosigkeit und der Versöhnungsbereitschaft sein muß”.

37) Wprowadzenie w ówczesny klimat intelektualny zob. Werner Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. krzysztof Bielawski, Bydgoszcz 2002; Christopher Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, tłum. Jan Sulowski, Warszawa 1966, s. 36- 62 (Chrześcijański Zachód i upadek cesarstwa).Zob. też: A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, Lublin 1987. Ze starszych opracowań, zob. Tadeusz Zieliński, *Chrześcijaństwo a starożytna filozofia rzymska*, Zamość 1921.

idei zapewniających później wyjątkowe znaczenie Kościoła w dziejach łacińskiego Zachodu.

Utwór Eugipiusza „zawiera- zdaniem Edwarda Gibbona- wiele nieznanymi i cennymi wiadomościami historycznymi”³⁸. Cenniejsza od przekazanej w nim faktografii zdaje się jednak jego zawartość ideowa, świadectwo uczuć pokolenia, któremu wypadło przeżyć upadek własnego państwa i własnej cywilizacji. Bardziej uczuć Eugipiusza niż samego Seweryna, bardziej zatem ludzi żyjących w 511 roku, w chwili spisania „Żywota” niż tych z lat 476- 482.

38) E. Gibbon, *op. cit.*, s. 510 przyp. 121.

Antoni Mironowicz

Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku

Problem percepcji literatury bizantyjskiej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku chciałbym przeanalizować na podstawie zbiorów biblioteki supraskiej. Na temat monasteru supraskiego i jego kontaktów z innymi centrami prawosławia ukazały się liczne opracowania historiografii polskiej i obcej¹. Monaster supraski ma swoje nie-

1) Za podstawowe należy uznać prace: S. Alexandrowicz, *Nowe źródło ikonograficzne do obłężenia Połocka w 1579 r.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XIX, Warszawa 1971, z. 1; W. A. Canturia, *Istorija architektury Bielorusi*, Mińsk 1969; M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Oficyna supraska 1695-1803*, Warszawa 1993; N. Dołmatow, *Suprasłskij archimandrit I arion, kniaź Masalski*, „Litowskije Jeparchialnyje Wiedomosti”, Wilno 1887, nr 3; tenże, *Suprasłskij Błagowieszceńskij monastyr*, Petersburg 1892; F. Dobrjanskij, *Opisanije rukopisiej Wilenskoj Publiczeskoj Biblioteki cerkownosłowiańskich i russkich*, Wilno 1882; M. Hajduk, *Sanktuarium nad Suprasłą*, „Slavia Orientalis”, t. XXXVIII, nr 3-4, 1989; I. I. Jodkowski, *Cerkwi prisposoblenyje k oboronie w Litwie i Litowskoj Rusi*, „Driewnosti”, t. VI, 1915; M. S. Kacer, *Bieloruskaja architektura*, Mińsk 1969; W. Kochanowski, *Pobazylijański architektoniczny w Suprasłu*, „Rocznik Białostocki”, nr 4, Białystok 1963; Z. Lebidzińska, *Freski z Suprasła. Katalog wystawowy*, Kraków 1968; J. Maroszek, *Kalendarium klasztoru Ojców Bazylianów w Suprasłu – czasy Aleksandra Chodkiewicza*, „Białostoczczyzna” nr 2(34), 1994, s. 3-13; A. Mironowicz, *Suprasł jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leiman 1984; tenże, *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1(9); tenże, *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis”, t. XXXVIII, nr 3-4, 1989; tenże, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991; tenże, *Tożsamość i tolerancja w rozumieniu prawosławnych zakonników supraskich w XVI wieku*, „Rocznik Teologiczny”, R. XL, z. 1-2, Warszawa 1998; tenże, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998; tenże, *Największa fundacja Aleksandra Chodkiewicza. Spór o charakter fundacji*, [w:] *Władza i prestiż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, pod red. J. Urwanowicza, Białystok 2003, s. 529-550; N. Modest, *Suprasłskij Błagowieszceńskij monastyr*, „Wiesticznik Zapadnoj Rossii”, t. I, kn. 2, Wilno 1867; M. Morełowski, *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dzwina*, Wilno 1939; M. A. Oboleńskij, *Suprasłskaja rukopis' soderżaszczaja nowogrodskuju i kijowskiju*, Moskwa 1836; S. Petkowicz, *Nektaruje Srbin, Slikow XVI w.*, [w:] *Sbornik za likowne umetnosti*, Nowy Sad 1972; N. I. Petrowa, *Suprasłskij manastyr, kak zaszcitnik prawosławija w XVI i w naczale XVII wieka*, „Wilenskoj Kalendar na 1896 god”, Wilno 1895; P. P. Pokryszkin, *Błagowieszceńskaja cerkwo w Suprasłskom monastyrze*, [w:] *Sbornik archieograficeskich statiej podniesienyje grafu A. A. Bobrinskomu*, Sankt-Petersburg 1911; A. Rogow, *Freski z Suprasła*, „Driewniewusskoje iskustwo. Monumentalnaja żiwopis XI-XVII w.”, Moskwa 1980; A. Siemaszko, *Malowidła ścienne*

kwestionowane miejsce w historii Kościoła wschodniego, regionu i kultury wielu narodów słowiańskich. Ten najbardziej wysunięty na zachód prawosławny ośrodek klasztorny przekształcił się w drugiej połowie XVI wieku w centrum kulturowe o znaczeniu ogólnosłowiańskim.

Monaster supraski był największym w XVI wieku prawosławnym ośrodkiem zakonnym na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego². Początki Ławry supraskiej sięgają 1498 r. W tym to roku wojewoda nowogródzki i marszałek Wielkiego Księstwa Litewskiego, Aleksander Chodkiewicz ufundował zgromadzenie zakonne w Gródku. Większość przybyłych mnichów pochodziła z klasztorów kijowskich. Według legendy część z mnichów kijowskich pochodziła ze Świętej Góry Athos. Pierwotne usytuowanie monasteru w pobliżu tętniącego życiem zamku w Gródku nie odpowiadało wymogom życia pustelniczego. Wkrótce też część mnichów powróciła do Kijowa, a pozostała przeniosła się w 1500 r. na uroczysko Suchy Hrud, dając początek Ławrze supraskiej³. W 1501 r. ufundowano tam cerkiew drewnianą pw. św. Jana Teologa, patrona ojca Aleksandra Chodkiewicza - Iwana, wojewody kijowskiego (1480-1484), który zginął w niewoli tureckiej. W latach 1503-1511 wybudowano cerkiew murowaną pw. Zwiastowania NMP.

cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z historii sztuki”, z. 21, Kraków 1996; St. Stawicki, Czy Nektarij autor „Typika” był autorem malowideł supraskich?, „Biuletyn Historii Sztuki”, Warszawa 1972, R. XXXIV, nr 1; Supraski ili Retkow sbornik, Sofia 1982, t. 1-2, opracowanie i wstęp J. Zaimowa i M. Kopaldo; Supraskaja letopis, [w:] Połnoje Sobranije Russkich Letopisiej, t. XXXV, Moskwa 1980; S. Szymański, Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii, „Rocznik Białostocki”, t. XI, 1972; A. Szyszko-Bogusz, Warowne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie, [w:] Sprawozdanie Komisji do badań nad historią sztuki w Polsce, t. IX, z.3-4, Kraków 1914; 500 lat monasteru w Supraślu, Supraśl 1998.

2) O roli monasteru supraskiego w dziejach Kościoła prawosławnego por. N. Dalmatow, *Supraskij Błagowieszczeńskij monastyr*, Petersburg 1892; N. Modest, *Supraskij Błagowieszczeńskij monastyr*, s. 70-81; A. Rogow, *Supraśl jak odin iz centrow kulturnych swiaziej Bielorusssii s drugimi slawianskimi stranami*, „Sławianie w epochu feodalizmu”, Moskwa 1978, s. 321-334; A. Mironowicz, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leiman 1984.

3) Kronika Ławry supraskiej tak przedstawia początki monasteru: Zakonnicy poprosili swego kitora, aby na innym „spokojniejszym miejscu ich ufundował. Ten Pan świątobliwy pozwolił im onego samym obraz. A tak już mając fundatora konsens, zrobili drewniany krzyż i puścili z Gródka rzeką Supraślem, tą intencją, gdzie na którym miejscu stanie, tym się mieli kontentować (...).” Tradycja głosi, że mnisi pomodliwszy się, puścili na wodę krzyż z częstką „świętego drzewa”. Krzyż w asyście dwóch zakonników dopłynął do uroczyska Suchy Hrud w miejscu ujścia do Supraśli dwóch potoków Berezówki i Grabówki. *Archieograficzeskij sbornik dokumentow, odnosiaszczichsia k istorii Siewiero-Zapadnoj Rusi, izdawajemyj pri Uprawlenii Wilenskogo Uczebnogo Okruga*, t. IX, Wilno 1870, s. 2, 42 (dalej ASD).

Inwestycje tę można było zrealizować dzięki nadaniom ziemskim ufundowanym klasztorowi przez jego kłtorów: Aleksandra Chodkiewicza i biskupa smoleńskiego Józefa Sołtana oraz przez wielu wybitnych przedstawicieli Cerkwi prawosławnej.

Monaster supraski w XVI w. utrzymywał ściśle kontakty z czołowymi centrami życia religijnego Kościoła prawosławnego w kraju i zagranicą. Bliskie kontakty monasteru z Kijowem, Słuckiem, Moskwą, Serbią, Bułgarią i Grecją pozwoliły na skoncentrowanie w nim dorobku kulturowego wielu narodów. Ławra supraska stała się ośrodkiem myśli teologicznej. Mnisi suprascy, broniąc kanonów Cerkwi prawosławnej, pozostawali otwarci na nowe nurty filozoficzne i religijne. Na tak otwarty charakter ośrodka wpływ miało niewątpliwie jego położenie na granicy Litwy i Korony, a więc na styku różnych prądów religijnych i filozoficznych chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Oddziaływanie kultur narodów wschodniosłowiańskich i bałkańskich uwidoczniło się na terenie klasztoru w zbiorach biblioteki klasztornej, architekturze i malarstwie ikonograficznym.

Inwentarz biblioteki klasztornej z 1557 r. wymienia około 200 rękopiśmiennych i drukowanych ksiąg. W 1645 r. było ich już 587. Wśród rękopisów znajdowała się *Minieja Czetnaja* pochodząca z początków XI w.⁴ Ten najstarszy znany na ziemiach polskich zabytek piśmiennictwa cyrylicyckiego został przywieziony do Supraśla w 1582 r. przez patriarchę serbskiego i bułgarskiego Gabriela. Zainteresowanie się mnichów supraskich kulturą staroruską sprzyjało gromadzeniu w bibliotece klasztornej materiałów historycznych i kronikarskich. W bibliotece klasztoru przechowywana była kopia *Kroniki Kijowskiej i Nowogrodzkiej*. *Kronika Kijowska* rękopisu supraskiego obejmuje okres od założenia państwa ruskiego do bitwy pod Orszą w 1515 r.⁵ Do tradycji staroruskiej odwołuje się supraska wersja białorusko-litewskiej kroniki z 1519 r.⁶ Kronika ta składa się z trzech części: „zebrane latopisy złożone”, fragmentu poświęconemu wielkiemu księciu

4) Kodeks supraski - najstarszy zabytek piśmiennictwa cyrylicyckiego został wydany w formie reprintu w Bułgarii. *Supraslski ili Retkow sbornik*, Sofia 1982, t. 1-2, opracowanie i wstęp J. Zaimowa i M. Kopaldo; A. Mironowicz, *Kodeks supraski, „Białostoczczyzna”* 1988, nr 1(9), s. 1-3.

5) *Supraslskaja letopis*, [w:] *Połnoje Sobranije Russkich Letopisiej*, t. XXXV, Moskwa 1980, s. 6 (dalej PSRL).

6) M. A. Oboleńskij, *Supraslskaja rukopis' sodzierzaszczaja nowogrodskuju i kijowskuju*, Moskwa 1836, s.115; ASD, t. IX, s. 54;

Witoldowi i latopisu wielkich książąt litewskich⁷. Biblioteka klasztorna posiadała w swych zbiorach inne latopisy ruskie: *Carstwiennik s letopiscem i Wriemiennik s letopiscem*⁸.

O bezpośrednich kontaktach monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos świadczą liczne utwory literackie przechowywane w bibliotece klasztornej, pisma i dzieła polemiczne. Niektóre z nich były kopiowane i rozposzechniane wśród ówczesnego duchowieństwa prawosławnego i wierznych. Przed 1596 r. pozostało na terenie klasztoru kilkanaście dzieł polemicznych. W kodeksie, przechowywanym w bibliotece monasteru kijowskiego św. Michała, znajdowało się osiem utworów supraskich z XVI w.⁹. Były to:

- 1) *List do nieznanego z imienia arcybiskupa łacińskiego z 1511 r.*¹⁰,
- 2) *Posłanie węgierskiego króla Janusza do mnichów św. Góry Athos z 1534 r.*,
- 3) *Odpowiedź mnichów afońskich na posłanie króla węgierskiego Jana Zapolyi z 1534 r.*,
- 4) *Opowieść o spustoszeniu Góry Athos przez Łacinników w 1276 r.*, przepisana w monasterze supraskim w 1546 r.
- 5) *Rozmowa chrześcijanina z Żydem o wierze i ikonach*¹¹,
- 6) *Posłanie do Łacinników z 1581 r.*¹²,

7) F. Dobrjanskij, *Opisanije rukopisiej Wilenskoj Publiczeskoj Biblioteki cerkownostlowiańskich i russkich*, Wilno 1882, s. 70.

8) ASD, t. IX, s. 54.

9) N. I. Petrowa, *Supraslskij manastyr, kak zaszcitnik prawoslawija w XVI i w naczale XVII wieka*, s. 164-179.; A. Mironowicz, *Związki literackie Kijowa...*, s. 537-542.

10) *Posłanie* składa się z dwóch części: 1) pierwsza przedstawia naukę św. Ojców, wypisy z Ewangelii, posłań apostołskich oraz nauki o pochodzeniu Ducha Świętego od Boga Ojca; 2) druga stanowi polemikę z nauką Kościoła katolickiego o prymacie papieskim i ukazuje odejście Cerkwi rzymskiej od postanowień siedmiu soborów powszechnych. Utwór ma charakter odpowiedzi na list arcybiskupa katolickiego. Według N. Petrowej odpowiedź polemiczna została napisana przez mnicha supraskiego i nawiązywała do listu arcybiskupa, pragnącego pozyskać do unii Aleksandra Chodkiewicza, (N. I. Petrowa, *Supraslskij manastyr'...*, s. 169-170). Którzy monasteru polecił ihumenowi Kalistowi rozpatrzenie posłania i przygotowanie na nie odpowiedzi. Arcybiskupem starającym się o pozyskanie Chodkiewicza do unii był arcybiskup gnieźnieński Jan Laski, który na soborze laterańskim przedstawił posłanie o błędzeniu narodu ruskiego. *Posłanie* było zgodne z niektórymi punktami wyrażonymi przez Łacinnika w *Posłaniu* supraskim. *Centralna Naukowa Biblioteka Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie* (dalej CNB ANU), 475p/1656, k. 1-21; *Historica Russiae Monumenta*, pod red. A. J. Turgenewa, Petersburg, 1841, t. I, s. 123-127.

11) CBN ANU, 475p/1656, k. 198-201.

12) *Posłanie do Łacinnian...* z 1581 r. było skierowane przeciwko pismom jezuita Piotra Skargi, przygotowującemu grunt pod unię kościelną. Utwór stanowił odpowiedź na pracę Skargi „O jedności Cerkwi Bożej...” wydaną w 1577 r. W *Posłaniu* supraskim odnajdujemy ostrą

7) *Skazanie Na bogomierzkuju, na pogannuju latinu, kotoryi papiezi chto, czto w nich wymyslili w ich poganoj wierie powstałe po 1586 r.*¹³

8) utwór *Nowozłożonnoje pouczenie wo Litwani naricajemym Logafiedom z pocz. XVII w.*¹⁴

Niektóre fragmenty pierwszych pięciu utworów powtarzają się w drugiej redakcji złożonej w monasterze supraskim w 1578 r. i przepisanej w 1580 r. Zawierają one ostrą polemikę z naukami protestantyzmu, judaizmu, katolicyzmu i islamu. Popularne było na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego powstałe w Supraślu (1570) „Spisanije protiv Lutrow”, wymierzone przeciwko zwolennikom reformacji. Autorem jego był tamtejszy „świaszczennoinok” (zakonnik ze święceniami kapłańskimi) Eustachy. Utwór zawierający fragmenty posłań o. Artemiusza doczekał się drugiej redakcji na początku XVII w. Twórcami jego byli antyunijnie nastawieni zakonnicy suprascy¹⁵.

Nas szczególnie interesuje kilka utworów. *Posłanie węgierskiego króla Janusza do mnichów św. Góry Athos z 1534 r.*¹⁶ Opowieść ta dotyczy wydarzeń na św. Górze Athos. W okresie rządów cesarza bizantyjskiego Romana (1028-1034) w cerkwi sobornej monasteru kseropotamskiego (Xeropotamou) w dzień 40 męczenników (9 marca) corocznie wyrastał grzyb o czterdziestu zakończeniach. W tejże świątyni, za panowania imperatora Michała VIII Paleologia (1258-1282), ogłoszono unię lyońską z Rzymem. Wydarzenie to miało miejsce w 1276 r. Po ogłoszeniu unii grzyb przestał rosnać, a cerkiew uległa zniszczeniu podczas trzęsienia ziemi. Odbudowano ją za panowania cesarza Andronika II (1282-1328).

Ze Świętej Góry Athos przybyła też do monasteru supraskiego *Odpowiedź mnichów afońskich na posłanie króla węgierskiego Jana Zapoły z 1534*

polemikę z dogmatami Kościoła katolickiego. CNB ANU, 475p/1656, k. 157-169; N. I. Petrowa, *Supraskij monastyr...*, s.171-173; tamże, *Zapadnorusskije polemiczeskije soczinienija XVI w.*, 1894, marzec, s. 349-380.

13) *Skazanie na bogomierzkuju, na poganu latinu...* spisane po 1586 r. było odpowiedzią mnichów supraskich na książkę Piotra Skargi. Oba utwory (*Skazanie i Posłanie*) powstały za archimandrii Tymoteusza Złoby (1575-1589), gorliwego obrońcy praw Cerkwi prawosławnej. CNB ANU, 475p/1656, k. 205-208; N. I. Petrowa, *Supraskij monastyr...*, s. 173-174.

14) Tamże, s. 174-175.

15) A. Popow, *Obliczitietynja spisanija protiv Židow i Latinian po rukopisi Imper. Publicznoj Bibliotieki 1580 g.*, „Cztienija w Imperatorskom Obszczestwie istorii i driennostiej rossijskich pri Moskowskom Uniwersitietie”, t. I., Moskwa 1879, s. 1-41.

16) CNB ANU, 475p/1656, k. 21v-26; N. I. Petrowa, *Supraskij monastyr...*, s. 170-171.

r.¹⁷ Utwór stanowi polemikę z hasłami reformacyjnymi. Odpowiedź na posłanie mnichów athoskich była reakcją na rozwój luteranizmu na Węgrzech (1534 r.). Jan Zapolya (do niego była skierowana odpowiedź) został królem węgierskim (1526-1540), obranym przez część magnatów, po śmierci Ludwika II Węgierskiego (1526). Konkurentem do korony był Ferdynand I Habsburg. Obaj pretendenci doszli do porozumienia w 1538 r. Zapolya otrzymał Siedmiogród i część Węgier oraz dożywotnio - tytuł królewski. Jako król węgierski pragnął wykorzystać niektóre rozwiązania organizacyjne i obrzędowe Kościołów prawosławnego i luteranckiego do naprawy Kościoła katolickiego. W tym celu nawiązał kontakty z mnichami athoskimi, prosząc ich o ukazanie różnic między katolicyzmem a prawosławiem i luteranizmem a także o opinię na temat projektu zwołania na terytorium Węgier soboru hierarchów Kościoła wschodniego i zachodniego. Mnisi greccy wykazali odejścia teologiczne Kościoła katolickiego od postanowień siedmiu soborów powszechnych i różnice dogmatyczne między wyznaniem chrześcijańskimi. Ta część „posłania” była wielokrotnie wykorzystywana przez mnichów supraskich w utworach polemicznych.

Na bliskie kontakty mnichów z monasteru supraskiego z duchowieństwem athoskim wskazuje inny utwór *Opowieść o spustoszeniu św. Góry Athos. Sija powieść przyniesiona iz swiatyje gory Kaulgerri u monastyr supraslski w leto ot sozdanija mira 7054 (1546) i w toż leto wpisana, a kogda sodiejaszczasja pried koncem wyobrażena sut, jeże o obititeli ksiropotańskiej, iże w Swiatoy Gorie sbystsja ot latinomudrujuszczich (...)*.¹⁸ *Opowieść* mówi o zgubnych następstwach dla całego Kościoła prawosławnego zajęcia Góry Athos przez łacinników i powołania do życia Cesarstwa Łacińskiego (1204-1261). *Opowieść* miała być przestrożą dla tych wszystkich, którzy zdecydowali się porzucić prawosławie. Utwór ten był wielokrotnie kopiowany w monasterze supraskim i rozpowszechniany w innych ośrodkach zakonnych.

W 1530 r. mnich supraski Arseniusz skopiował pracę św. Jana Klimaka *Drabina*. „Kniha Lestwica w powieść” znajdowała się w monasterze przed 1530 r. Z Ławry Supraskiej rękopis zawieziony został do serbskiego monasteru Hilandar na Świętej Górze Athos przez mnicha Arseniusza. Na początku lat trzydziestych XVI wieku mnich Arseniusz donosił metropolicie kijowskiemu Makaremu II, że archimandryta supraski Sergiusz Kimbar

17) CNB ANU, 475p/1656, k. 26v-96.

18) *Biblioteka Akademii Nauk Rosji*, Petersburg, kol. P. Dobrochotowa, nr 31, k. 41.

zmieniał porządek liturgii i nanosił poprawki w rękopisach słowiańskich. Archimandryta supraski zmuszony był tłumaczyć się pisemnie swemu metropolicie kijowskiemu w 1536 r. W wyniku powstałego konfliktu z archimandrytą mnich Arseniusz zabrał rękopis i udał się na Świętą Górę Athos¹⁹. Jest wielce prawdopodobne, że rękopis ten przywiózł na Świętą Górę Athos wraz z mnichem Arseniuszem ihumen supraski Antoni, który zginął następnie śmiercią męczeńską z rąk Turków²⁰.

W monasterze supraskim znajdował się *Paterik Rzymski czyli Biesiedy Grigorija, papy rzymskiego s archidiaconom Pietrom o żiznii itałjańskich otcow*. Ten średniowieczny rękopis napisany w języku starobułgarskim został napisany w jednym z monasterów athoskich. Na takie pochodzenie rękopisu wskazuje jego oprawa i język²¹.

Monaster supraski pozostawał w kręgu bezpośrednich zainteresowań patriarchy carogrodzkiego. Patriarcha Konstantynopola, Jeremiasz II, widząc w monasterze supraskim ostoję prawosławia na Litwie, przybył do klasztoru i podporządkował go w 1589 r. bezpośrednio swej władzy. Po pobycie w monasterze supraskim patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II (1587-1595) odbył się w Wilnie sąd nad archimandrytą Tymoteuszem. Na mocy decyzji patriarchy carogrodzkiego Tymoteusz Żłoba został pozbawiony godności archimandryty a na jego miejsce Jeremiasz II powołał w 1589 roku hieromnicha Hilariona Massalskiego²². Mylną datę 1592 roku objęcia godności archimandryty podaje *Kronika Ławry Supraskiej*.²³ Archimandryta otrzymał w Wilnie od patriarchy dro-

19) L. L. Szczawinskaja, J. A. Łabyncew, *Literatura belarusow Pol'szi (XV-XIX ww.)*, Mińsk 2003, s. 111, przyp. 36; N. Morozowa, S. Temczin, *Driewniejszyje rukopisi Suprasl'skogo Błagowieszczeńskiego monastyra (1500-1532)*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego*, Białystok 2005, s. 133.

20) D. Bohdanowicz, *Katalog kirilskich rukopisa manastira Chilandara*, Belograd 1978, s. 104; A. Naumow, *Suprasl jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych w Rzeczypospolitej*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego*, Białystok 2005, s. 108.

21) A. A. Turilow, *Zamietki o kirilliczeskich pieramiennych rukopisjach sobranija żywyszej Wilenskoj publicznoj Biblioteki*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. II, Kraków 1997, s. 117; N. Morozowa, S. Temczin, *Driewniejszyje rukopisi Suprasl'skogo Błagowieszczeńskiego monastyra (1500-1532)*, s. 127; L. L. Szczawinskaja, *Litieraturnaja kultura belarusow Podljaszja XV-XIX ww. Kniżnyje sobranija Suprasl'skogo Błagowieszczeńskiego monastyra*, Mińsk 1998, s. 25.

22) N. E. Brandenburg, *Rod kniaziej Mosal'skich (XIV-XIX)*, Sankt-Pietierburg 1892, s. 55-56.

23) *Archieograficeskij sbornik dokumentow, odnosiaszczichsia k istorii Siewiero-Zapadnoj Rusi*, t. IX, Wilno 1870, s. 88.

gocenną mitrę²⁴. Siedem lat wcześniej, 14 czerwca 1582 r., przebywający w klasztorze metropolita serbski i bułgarski Gabriel nadał przełożonemu monasteru Tymoteuszowi również mitrę²⁵. Warto przypomnieć, że tomos na ustanowienie Ławry supraskiej dał w 1505 r. patriarcha konstantynopolitański Joachim (1498-1502, 1504-1505). Patriarcha ten interesował się sprawami Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich. O jego zainteresowaniach sprawami prawosławnymi na Litwie świadczy przysłane w 1505 r. monasterowi supraskiemu błogosławieństwo²⁶. Za zgodą patriarchy carogrodzkiego metropolita Jonasz III (1502-1507) dokonał 15 października 1503 r. poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę cerkwi sobornej Zwiastowania NMP w Supraślu²⁷.

Wyrazem bezpośrednich związków monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos jest postać **św. Antoniego Supraskiego**. Antoni, czwarty przełożony monasteru supraskiego, przebywał w monasterze od samego początku jego funkcjonowania. Jego imię wpisane jest w wykazie braci monasteru za ihumena Pafnucego i Jonasza. Prawdopodobnie mnich Antoni miał świeckie imię Anastazy i pochodził z prawosławnej rodziny mieszczkańskiej. Święty, znany w młodości ze swego porywczego charakteru, doprowadził do zabójstwa człowieka. W odruchu skruchy za popełniony grzech wstąpił do monasteru Zaśnięcia NMP w Supraślu i złożył śluby zakonne za pierwszego archimandryty Pafnucego. Około 1516 r. po śmierci ihumena Jonasza został przełożonym monasteru. W 1518 r. występuje on w sporze monasteru z poddanymi włości suraskiej, którzy bezprawnie zajęli niektóre ziemie należące do Choroszczy. Choroszcz zaś stanowiła uposażenie monasteru supraskiego²⁸. W nieznanym bliżej okolicznościach ihumen Antoni zmuszony został opuścić monaster w Supraślu i udał się do jednego z monasterów na św. Górze Athos. Według żywotu świętego powodem wyjazdu z Supraśla było dążenie do oddania swego życia za wiarę prawosławną w krajach muzułmańskich. Niektórzy bada-

24) Modest, *Supraśliskij Błagowieszczeński monastyr*, „Wiestnik Zapadnoj Rusi” t. I, kn. 2, Wilno 1867, s. 70-81.

25) ASD, t. IX, s. 88.

26) ASD, t. IX, s. 5-6, 16-22; „Wiestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj żurnal”, R. V, kn. 7, t. I, Wilno 1867, s. 1-3; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. IX, Sankt-Pietierburg, 1879, s. 155-156; A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, s. 6.

27) ASD, t. IX, s. 17.

28) „Wiestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj żurnal”, R. V, kn. 9, t. III, Wilno 1867, s. 15-17.

cze uważają, że Antoni jeszcze w Supraślu złożył śluby wielkiej schizmy z imieniem Onufry²⁹.

Antoni Supraski na św. Górze Athos przez kilka lat przebywał w wieży św. Sawy Serbskiego, niedaleko świątyni Protatu w stolicy Karies. Tam nie uzyskał zgody od starców athoskich na śmierć męczeńską i przez kilka lat prowadził życie zakonne. Jednakże słysząc o męczeńskiej śmierci młodzieńca Jana, zmęczonego przez Turków w greckim mieście Serres, podjął decyzję pójścia jego śladami. Mnich Antoni udał do Salonik i wszedł do cerkwi Bogurodzicy Achiropiitos, zamienionej w latach czterdziestych XV wieku na meczet. W czasie muzułmańskiego nabożeństwa Antoni Supraski zaczął się modlić, za co został pobity i wtrącony do więzienia. Na przesłuchaniu odmówił przejścia na islam i w ostrej formie potępił prześladowanie chrześcijan. Za swoją działalność i wystąpienie został zabity a następnie spalony.³⁰ Żywot św. Antoniego Supraskiego spisano w jednym z klasztorów athoskich na podstawie opowieści mnichów. Żywot ten był znany mnichom supraskim, albowiem wielu zakonników ze św. Góry Athos przebywało w prawosławnych ośrodkach monastycznych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Do naszych czasów zachował się XVI – wieczny odpis znajdujący się w rękopisie *Prologion Wierszowy*, który jest przechowywany w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie³¹.

Monaster supraski utrzymywał bliskie kontakty z ośrodkami serbskimi i bułgarskimi. Tradycja powiązań białoruskich ośrodków prawosławnych z Serbią sięga 1415 roku, kiedy to metropolitą kijowskim został Grzegorz Camblak³². Pisma Grzegorza Camblaka *Pochwalnoje słowo mitorpolity Kipriana* i *Pochwanoje słowo Eufimiju Tyrnowskomu* zawierają terminologię cerkiewną i słownictwo serbskie i bułgarskie. Potwierdzeniem tych związków było zamieszczenie w Kodeksie z XVI wieku żywotu św. Sawy Serbskiego, w Minieji służebnej (XVI w.) oficjum ku czci św. Symeona Serbskiego³³. Obok oficjum ku czci św. Symeona Serbskiego jeden z jego

29) J. Charkiewicz, *Św. Antoni Supraski*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, nr 3(184), 2005, s. 11.

30) Wydanie okolicznościowe żywotu świętego z ikoną św. Antoniego Supraskiego, Supraśl 2007.

31) „Prawosławna Encyklopedia”, t. II, Moskwa 2000, s. 680.

32) T.M. Trajdos, *Metropolici Kijowscy Cyprjan i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i w pierwszej ćwierci XV w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia”, t. II, Poznań 1985, s. 211-234.

33) F. Dobrjanskij, *Opisanije...*, s. 68.

supraskich czytelników napisał: *Po rassużdenii isku s niniejszych nie praznujetsa siej św. Simeon czisto 13 dnia i dalej w innym miejscu św. Simeona Serbskiego nie praznujetsa*. Zapis ten sugeruje, że nie wszyscy w monasterze akceptowali kult świętego serbskiego. Kult św. Symeona cieszył się dużą popularnością na Rusi Moskiewskiej, nie był natomiast popularny na ziemiach białoruskich. Powodem takiej postawy była sama postać świętego, który znany był z działalności przeciwko arianom³⁴. W XVI wieku arianizm był rozpowszechniony w Wielkim Księstwie Litewskim i zapewne nie chciano lansować świętego serbskiego znanego przeciwnika tego wyznania. W Minieji październikowej (pocz. XVII w.) znajduje się oficjum ku czci św. Arseniusza Serbskiego z charakterystycznym dopiskiem: *w siej że dień swiatago Urosza karala ktitora mesta siego, pacze że nowyje siej cerkwie*. Uwaga ta przepisana została z serbskiego rękopisu, pochodzącego zapewne z uspieńskiej cerkwi w Nerodimla na Kosowym Polu lub monasteru Narodzenia Bogurodzicy w Skopje³⁵. Kanonizowany król Stefan IV Urosz był fundatorem obu ośrodków cerkiewnych.

W bibliotece klasztornej znalazły się pamiątki bułgarskiej literatury średniowiecznej, związane z działalnością nauczycieli słowiańskich: św. Cyryla i Metodego oraz ich uczniów³⁶. O kontaktach monasteru supraskiego z Serbią świadczy przechowywanie w bibliotece klasztornej najstarszej serbskiej redakcji żywota świętych męczenników wileńskich Antoniego, Joanna i Eustachego. Wersja białoruska żywota trzech męczenników była wersją późniejszą, choć zbliżona była treścią i formą do serbskiej. Potwierdzeniem wpływu kultury południowosłowiańskiej na białoruską było przechowywanie w Supraślu serbskich wersji licznych utworów religijnych, np. *Choźdienije Arsenija Sełunskogo*³⁷. Również świeckie zabytki literatury starobiałoruskiej, których liczne przykłady znajdujemy w bibliotece supraskiej, kształtowały się pod wpływem serbskim i

34) Tamże, s. 286.

35) A. Rogow, *Supraśl, kak odin iz centrow...*, s. 330-332.

36) Zgromadzenie supraskie posiadało pisma św. Cyryla: „Pochwała trom otrokom”, „Tolkowanije o kubkie Salomona” i „Życie słowiańskiego Świętego”. Popularne były w monasterze supraskim pisma Klimenta z Ochrydu i Grzegorza Camblaka. F. Dobrjanskij, *Opisanije...*, s. 106-107, 117, 122-123, 224, 226-227.

37) A. Rogow, *Supraśl, kak odin iz centrow...*, s. 330-331; C. P. Obnorskij, *K litieraturnoj istorii „Choźdienienija Arsenija Solunskogo*, [w:] *Izwiestija Otdielenija ruskogo jazyka i slowiestosti*, t. XIX, Moskwa 1914, z. 3, s. 196-205.

bułgarskim. *Życie Aleksandra Wielkiego*, wydane w Krakowie w 1500 roku, na ziemiach białoruskich dopełniane było serbskimi dopiskami. Znany był w Supraślu serbski oryginał powieści o Tristanie i Izoldzie. O pochodzeniu rękopisu mówi jego tytuł: *Poczinajetsja powiesti o witezach s knig serbskich*³⁸. Podane przykłady świadczą nie tylko o nietypowości biblioteki supraskiej, ale wskazują na intensywny wpływ serbskiej literatury religijnej i świeckiej na ziemię białoruskie. Serbskie oddziaływanie kulturowe w XVI wieku przypada na okres rozwoju myśli renesansowej, ożywienia intelektualnego społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zbiory biblioteki monasteru supraskiego gromadzone w tym właśnie okresie wskazują, że wpływy serbskie są widoczne w tematyce, formie i słownictwie tekstów literackich.

Bezpośrednie związki Supraśla z kulturą serbską znajdują potwierdzenie w wystroju wnętrza cerkwi Zwiastowania NMP. Oryginalność architektury świątyni obronnej Zwiastowania NMP polegała na połączeniu w budownictwie cerkiewnym gotyckiego i bizantyjskiego stylu. Konstrukcja obiektu przypomina cerkwie obronne św. Zofii w Połocku, Synkowiczach i Małomożejkwie³⁹. Za archimandrii Sergiusza Kimbara grupa malarzy pod kierunkiem „Serbina Nektarego malarza” ozdobiła wnętrza świątyni freskami⁴⁰. Lakoniczna wzmianka o wypłaceniu należnej sumy malarzowi za prace przy ikonostasie nie pozwala jednoznacznie określić autorstwa fresków. Często na ziemiach ruskich ci sami mistrzowie byli twórcami ikon i malowideł ściennych. Taka sytuacja zapewne zaistniała w Supraślu. Freski wykonała grupa malarzy pod przewodnictwem ikono-

38) A. Rogow, *Litieraturnyje swiazi Bielarusii s Bałkańskimi stranami w XV-XVI w.*, s. 190-194.

39) S. Alexandrowicz, *Nowe źródło ikonograficzne do oblężenia Połocka w 1579 roku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XIX, Warszawa 1971, z. 1, s. 19-22; I. I. Jodkowski, *Cerkwi przysposoblemyje k oboronie w Litwie i Litowskiej Rusi*, „Driewnosti”, t. VI, 1915, s. 249-311; W. A. Canturia, *Istorija architektury Bielorusi*, Mińsk 1969, s. 88-90; M. S. Kacer, *Bieloruskaja architektura*, Mińsk 1969, s. 48-52; W. Kochanowski, *Pobazyliiański zespół architektkoniczny w Supraślu*, „Rocznik Białostocki”, nr 4, Białystok 1963, s. 355-396; M. Morełowski, *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dzwina*, Wilno 1939; P. P. Pokryszkin, *Blagowieszczenskaja cerkow w Supraslskom monastyrie*, [w:] *Sbornik archieograficeskich statiej podniesienyje grafu A. A. Bobrinskomu*, Sankt-Petersburg 1911, s.22-237; A. Szyszko-Bogusz, *Warowne zabytki architektury ko cielnej w Polsce i na Litwie*, [w:] *Sprawozdanie Komisji do badań sztuki w Polsce*, t. IX, z.3-4, Kraków 1914.

40) W *Kronice Ławry Supraskiej* zapisano pod rokiem 1557: „Serbinu Nektariu malaru [ikonopiscu] za deisis tieploje cerkwi dano 6 kop groszej i złato cerkownoje. Za dwie swiatości szto on że robił triech swiatitielej i triech priepodobnych 9 kop groszej”, *ASD*, t. IX, s. 52.

piscy pochodzącego z Serbii. Stanisław Stawicki utożsamia Nekatriusza malującego w Supraślu z autorem znanego *Typiku-Ermini*, czyli instrukcji, jak wykonywać freski. Według polskiego badacza „pod względem technologicznym freski pokrywają się głównie, jeśli chodzi o narzut, z wieloma szczegółami zawartymi w przypisach *Typika-Ermini*”⁴¹. Jeżeli przyjąć to założenie, to autor fresków supraskich był nie tylko malarzem, ale i teoretykiem sztuki, którego zalecenia szeroko stosowano na Bałkanach.

Styl fresków przypomina zabytki serbskiego malarstwa monumentalnego, a zwłaszcza wystrój monasteru Manasii z 1418 roku⁴². Są one jednymi z nielicznych przykładów malarstwa bizantyjskiego na terenach polskich i białoruskich, niemającego bezpośredniego lub pośredniego powiązania z Rusią Suzdalską lub tradycyjnymi ośrodkami artystycznymi na Rusi Halicko-Włodzimierskiej. Typ ikonograficzny fresków supraskich posiada analogie w sztuce późnobizantyjskiej z początku XVI wieku z okresu tzw. „Renesansu Paleologów”. Serbska szkoła malarstwa ściennego wywarła poważny wpływ na sąsiednie terytoria ze względu na wielkie bogactwo przedstawień ikonograficznych i przystępność jej uproszczonych form. Miała ona szczególną popularność w środowiskach klasztornych. Była to już druga po XIII wiecznej fala wędrówki serbskich malarzy na północ, na ziemie ruskie. Porównanie fresków supraskich ze znanymi zespołami malowideł serbskich (Ohrid, Kalenicy, Lubowstiny, Ravanicy, Manasii) wykazują wspólną tradycję i podobne przedstawienia⁴³. Typy niektórych kompozycji figuralnych w dekoracji malarskiej Supraśla były zaczerpnięte z serbskiego malarstwa freskowego. Przykładem może być we freskach supraskich rozbudowany pejzaż górski i architektoniczny w tle kompozycji przedstawienia⁴⁴. Detale ubioru i uzbrojenia, tuniki, płaszcze, pasy, formy

41) St. Stawicki, *Czy Nektarij autor „Typika” by autorem malowideł supraskich?*, „Biuletyn Historii Sztuki”, Warszawa 1972, R. XXXIV, nr 1, s. 30-35. Podobny pogląd przedstawił historyk sztuki S. Petkowicz, udowadniając, że rękopis instrukcji został sporządzony za panowania Iwana IV Groźnego, a nie w okresie prac nad wystrojem wewnętrznym cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu. Por. S. Petkowicz, *Nektaruje Srbin, Slikow XVI w.*, [w:] *Sbornik za likovne umetnosti*, Nowy Sad 1972, s. 211-225.

42) A. Rogow, *Freski z Suprasla*, „Driewnoruskoje isskustwo. Monumentalnaja žiwopiś XI-XVII w.”, Moskwa 1980, s. 345-371; N. Dalmatow, *Supraskij Błagowieszczeński monastyr*, s. 462-466; L. T. Tapajewa, *Sormatskij portriet*, Moskwa 1979, s. 74.

43) S. Szymański, *Freski z Suprasla. Pr ba rekonstruowania genealogii*, „Rocznik Białostocki”, t. XI, 1972, s. 161-181.

44) Z. Lebedzińska, *Freski z Suprasla. Katalog wystawowy*, Krak w 1968, s. 26.

mieczy i tarcz posiadają cechy bizantyjsko-serbskie. W wystroju malarskim cerkwi Zwiastowania NMP wystąpiło zjawisko łączenia elementów sztuki Wschodu i Zachodu, jak to miało miejsce na Bałkanach i w Grecji⁴⁵.

Od połowy XVI wieku monaster supraski stał się głównym prawosławnym ośrodkiem zakonnym w Wielkim Księstwie Litewskim. Otwartość klasztoru na nowe trendy religijne i filozoficzne nie osłabiły jego pozycji w Kościele prawosławnym⁴⁶. Nadal utrzymywał on bliskie kontakty z tradycyjnymi ośrodków prawosławia w kraju i zagranicą m.in. z terenów Serbii i Bułgarii. Z monasterem supraskim powiązani byli wybitni działacze religijni z Księstwa Moskiewskiego, Bułgarii, Serbii i Bizancjum. Byli wśród nich O. Artemiusz, ks. Andrzej Kurbski, Maciej Czechowicz, Izajasz Kamienczanin, Ostafi Wołłowicz, Maciej Strykowski⁴⁷ i patriarcha Serbski i Bułgarski Gabriel, który nadał archimandrycie Tymoteuszowi w 1582 roku prawo noszenia „mitry”⁴⁸. Do Ławry supraskiej przybył w 1589 roku powracający z Moskwy patriarcha carogrodzki Jeremiasz⁴⁹. Zreformował on zgromadzenie zakonne i uczynił z niego główną ostoję Cerkwi prawosławnej w zachodniej części Litwy.

Kościół prawosławny na ziemiach ruskich od samego początku był metropolią, jedną z prowincji patriarchatu konstantynopolitańskiego.

45) A. Rogow, *Freski z Suprasla...*, s. 343-358; A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraslu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z historii sztuki”, z. 21, Kraków 1996, s. 13-58.

46) Mnisi suprascy posiadali m.in. druki Franciszka Skaryny; (Psalterz praski -1517 r., Apostoł wileński - 1525 r.). J. Łabynczew, *Izdannija Franciszka Skaryny i drugih sławajanskich pierwopieczatnikow w bibliotece supraskogo monastyra*, [w:] *Bieloruskij proswietitel Francisk Skoryna*, Moskwa 1978.

47) Z wymienionych osób na szczególną uwagę zasługuje O. Artemiusz. Był on uczniem Maksyma Greka. Posądzony w Moskwie o kwestionowanie kultu ikon, zmuszony był do ucieczki na Litwę, gdzie stał się obrońcą ortodoksji prawosławnej i przeciwnikiem reformacji. Artemiusz uważał, że głównym źródłem herezji jest niewiedza, a jedynym skutecznym środkiem jej zwalczania jest upowszechnienie w społeczeństwie pisma Świętego. Pisma O. Artemiusza poruszyły szerokie kręgi społeczności prawosławnej i stały się impulsem do rozwoju pism polemicznych. Fragmenty posań Artemiusza znalazły się w pismach polemicznych mnichów supraskich, m.in. w dziele archidiacona Eustachego, „Spisanie protiv Lutrow”. P. Zankow, *Stariec Artemij, pisatiel XVI wieka*, „Żurnal Ministerstwa Narodnego Proswieszczenija”, Moskwa 1887, t. CCLIV, s. 47-64. O pobycie Macieja Strykowskiego w Supraslu por. A. Mironowicz, *Latopisy supraskie jako jedno ze źródeł „Kroniki polskiej...” Macieja Strykowskiego*, [w:] *Studia polsko-litewsko-bia oruskie*, pod red. J. Tomaszewskiego, E. Smułkowej i H. Majeckiego, Warszawa 1988, s. 23-32.

48) ASD, t. IX, s. 82-83.

49) ASD, t. IX, s. 88.

Oddziaływanie monasterów ze św. Góry Athos i innych greckich ośrodków zakonnych odnajdujemy we wszystkich formach funkcjonowania Kościoła wschodniego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wpływy chrześcijaństwa bizantyjskiego i bałkańskiego stale były widoczne w sztuce cerkiewnej, architekturze sakralnej, malarstwie ikonograficznym, formach zarządzania Kościołem, religijności ludności prawosławnej i zbiorach bibliotek klasztornych. Wzrost wpływu duchowości i literatury bizantyjsko-bałkańskiej, a zwłaszcza ośrodków zakonnych ze Góry Athos, na życie religijne mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej nastąpił w II połowie XV wieku. Wówczas na ziemi Wielkiego Księstwa Litewskiego z terenów byłego Cesarstwa Bizantyjskiego i z Bałkan przybyła znaczna grupa mnichów, teologów i artystów, głównie pochodzenia greckiego, bułgarskiego i serbskiego. Pod wpływem zagrożenia tureckiego wielu mnichów i artystów z prawosławnych ośrodków klasztornych z Bizancjum, Serbii, Mołdawii, Bułgarii, Rumunii i Kijowszczyzny przeniosła się na północ, dając początek licznym monasterom na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, Wołynia i Podlasia.

Powstałe pod wpływem św. Góry Athos ośrodki monastyczne były centrami życia kulturowego i oświatowego. Bogate zbiory biblioteczne w monasterach zawierały liczne księgi greckiego, bułgarskiego i serbskiego pochodzenia. Monastery te utrzymywały stałe kontakty z klasztorami na św. Górze Athos i innymi ośrodkami zakonnymi na Bałkanach. **Przykładem tych kontaktów są bogate zbiory literatury bizantyjskiej w bibliotece monasteru supraskiego.**

Katarzyna Chmielowska

Nos divine providencie cuncta tribuimus^{1*} - sakralne funkcje średniowiecznych kronik

W epoce średniowiecza, szczególnie w kręgach kościelnych, przenikały się i wzajemnie przeplatały dwie istotne sfery ówczesnej rzeczywistości: *sacrum* i *profanum*. To zjawisko rzutowało na rozmaite aspekty życia, w tym i na literaturę. Granice między piśmiennictwem pragmatycznym a sakralnym w średniowieczu są miejscami nieostre i często trudne lub wręcz niemożliwe do zdefiniowania². Duża część dzieł stworzona przez ludzi Kościoła łączy w sobie funkcje i role obu tych typów.

Nie inaczej rzecz się ma z kronikami powstałymi w średniowiecznych klasztorach i dotyczącymi życia i działalności tychże zgromadzeń zakonnych. Dziejopisarstwo klasztorne, ważny nurt średniowiecznej historiografii, doczekało się w ostatnim ćwierćwieczu głębszej analizy³. Współcześni badacze zaliczają jego przeważającą część do piśmiennictwa

1) * Cytat w tytule artykułu pochodzi z *Catalogus abbatum Saganensium* wyd. G. A. Stenzel, [w:] *Scriptores Rerum Silesiacarum*, Bd. I. Breslau 1835, s. 172-528 (dalej jako: *Catalogus abbatum*); te konkretnie słowa znajdują się na s. 290.

2) A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 42. O piśmiennictwie czy też piśmienności pragmatycznej (niem. *pragmatische Schriftlichkeit*), definicji pojęcia i historii badań zobacz szerzej: E. Potkowski, *Problemy kultury piśmiennej łacińskiego średniowiecza*, „Przedkład Humanistyczny”, 1994, 38, nr 3, s.21-40; W. Mrozowicz, *Średniowieczne śląskie dziejopisarstwo klasztorne*, [w:] *Tysiącletnie dziedzictwo kulturowe diecezji wrocławskiej*, red. A. Barciak, Katowice 2000, s.141-159; E. Gigilewicz, *Pojęcie „piśmiennictwo pragmatyczne”. Rozważania leksykograficzne* [w:] *Piśmiennictwo pragmatyczne w Polsce do końca XVIII wieku na tle powszechnym*, pod. red. J. Gancewski i A. Wałkówski, Olsztyn 2006, s. 25-31, u których także dalsza literatura przedmiotu.

3) Pojęcie dziejopisarstwa klasztorne (niem. *Klostergeschichtsschreibung*) jako dzieła podejmującego tematykę przeszłości klasztoru, w którym zostały napisane, a nie całości dziejopisarstwa powstałego w domach zakonnych najpełniej zdefiniował J. Kastner, „*Historiae fundationum monasteriorum*” *Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter*, München 1974, s. 3. Szerzej omawia to: W. Mrozowicz, *Średniowieczne śląskie dziejopisarstwo klasztorne*, s.141-144; tenże, *Kronika klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku. Ze studiów nad średniowiecznym dziejopisarstwem klasztornym*, Acta Universitatis Wratislaviensis 2234, Historia CXLIII, Wrocław 2001, s.76-84.

pragmatycznego⁴. Mimo jego niewątpliwie takiego charakteru można doszukać się tutaj elementów i zadań charakterystycznych dla literatury sakralnej. Przedstawienia niektórych z tychże funkcji przypisanych do sfery związanej z *sacrum* dokonam na przykładzie trzech powstałych na Śląsku kronik klasztornych zgromadzenia kanoników reguły św. Augustyna. Będą to dzieła tworzone w domach klasztornych we Wrocławiu, Żaganiu i Kłodzku. Autorami wszystkich trzech kronik byli opaci bądź inni wyżsi rangą dostojnicy klasztorni.

*Catalogus abbatum Saganensium*⁵, najobszerniejsza z tych kronik, powstała w klasztorze żagańskim i jest dziełem jednego z najwybitniejszych opatów tego zgromadzenia – Ludolfa z Einbeck, znanego lepiej jako Ludolf z Żagania⁶. Obejmuje ona czasy od fundacji klasztoru w Nowogrodzie Bobrzańskim w roku 1217 aż do roku 1398, czyli początków sprawowania przez autora funkcji opata. Jego pracę kontynuował Piotr Waynknecht, podprzeor tamtejszego zgromadzenia, a po nim inni kronikarze. Zapiski kończą się na roku 1616.

Kronika wrocławska znana jest jako *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena*⁷. Pierwsza wersja tej kroniki, autorstwa opata Jodoka z

4) Por.: W. Mrozowicz, *Średniowieczne śląskie dziejopisarstwo klasztorne*, s.141-144; tenże, *Kronika klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku*, s.76-84; A.Pobóg-Lenartowicz, *Elementy piśmiennictwa pragmatycznego w twórczości śląskich kanoników regularnych w średniowieczu*, [w:] *Piśmiennictwo pragmatyczne w Polsce do końca XVIII wieku na tle powszechnym*, pod.red. J.Gancewski i A.Walkowski, Olsztyn 2006, s. 32-42.

5) Zob.: C. Prosch, *Klosterreform und Geschichtsschreibung in Spätmittelalter (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter, N.E, 2)*, Köln – Weimar – Wien 1994, s. 129-137 i 181-202.

6) O Ludolfie z Żagania zob.: FMachilek, *Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus*, München 1967; tenże *Ludolf von Sagan*, [w:] *Verfasserlexikon*, Bd.5, 1983, szp. 977-984; B. Leszczyńska, *Koncyliaryzm Ludolfa z Żagania*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii ofiarowane Ewie Maleczyńskiej w 50 rocznicę pracy dydaktycznej i naukowej*, red. R. Heck, W. Korta, J. Leszczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968, s.154-163; też, *W sprawie monografii Ludolfa z Żagania*, *Acta Universitatis Wratislaviensis (AUWr)*, Wrocław 1964, t.23, Historia VIII, s.147-159; C. Prosch, *Klosterreform und Geschichtsschreibung in Spätmittelalter*, s.51-57.

7) *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena*, wyd. G. A. Stenzel, [w:] *Scriptores Rerum Silesiacarum* Bd. II. Breslau 1839 s. 156- 286 (dalej jako: *Chronica abbatum*). O kronice zob.: L.Matusik, *Kilka uwag w sprawie „Kroniki klasztoru na Piasku we Wrocławiu*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii ofiarowane E. Maleczyńskiej w 50 rocznicę pracy dydaktycznej i naukowej*, red. E. Heck, W. Korta, J. Leszczyński, Wrocław 1968, s.180-196; też, *Dawne dziejopisarstwo wrocławskie*, „Rocznik Wrocławski”, t. XI/XII, 1967/68, s.76-77; M. Cetwiński, *Chronica Abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena o początkach klasztoru*, [w:] tenże, *Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Częstochowa 2002, s. 87-94; A. Pobóg-Lenartowicz, „*Chronica*

Głucholazów⁸, opisująca lata od założenia opactwa w 1108 r. do 1429 r., nie zachowała się do naszych czasów. Istnieje natomiast wersja jego następcy na urządzenie – Benedykta Johnsdorfa⁹, której zasadniczy zrąb stanowi dzieło Jodoka w niezmienionej postaci, uzupełnione o pewne tylko elementy i kontynuowane aż do 1470 roku. Kronika była prowadzona dalej przez kolejnych pisarzy, których zapiski sięgają roku 1779.

Trzecie przywoływane przeze mnie dzieło - *Cronica Monasterii Canonicorum Regularium in Glaciz*¹⁰, powstało w domu klasztorным augustianów w Kłodzku, na ziemiach graniczących ze Śląskiem, silnie z nim związanych i podlegających jego wpływowi. Autor dzieła Michał Czacheritz z Nysy¹¹, przełożony tego zgromadzenia, doprowadził je do 1489 roku, to jest do czasów swojej śmierci, a jego kontynuatorzy zakończyli pracę na roku 1524.

Szeroko rozumiana literatura sakralna obejmuje twórczość związaną z *sacrum* i za punkt odniesienia przyjmuje Boga, jego osobę i działanie oraz kult religijny z osobą boską związaną. *Providentia divina* – opatrność Boża a także wola boska dająca się poznać w różnych działaniach¹², tak

abbatum Beate Marie Virginis in Arena” jako źródło poznania życia wewnętrznego klasztoru na Piasku we Wrocławiu, [w:] *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, Sympozja 9, Opole 1995, pod red. A. Pobóg-Lenartowicz i M. Derwich, s.181-193

8) O postaci Jodoka z Głucholazów a także o problemie autorstwa kroniki zob. L. Matusik, *Ze studiów nad średniowieczną kulturą umysłową kanoników regularnych na Śląsku. Jodok z Głucholazów*, „Sobótka”, 22, 1967, s. 35-63; też, *Kilka uwag w sprawie...*, s. 180-196; S. Dobrzański, *Jodok z Głucholazów* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczański, t. 2, Warszawa 1981, s. 214-215; W. Mrozowicz, *Jodok z Głucholazów* [w:] *Słownik pisarzy śląskich*, red. J. Lyszczyński, D. Rott, t. 1, Katowice; 2005, s. 65-66, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

9) O Benedykcie Johnsdorfie zob.: L. Matusik, *Ze studiów...*, s. 35-63; też, *Kilka uwag w sprawie...*, s. 180-196; W. Mrozowicz, *Benedykt Johnsdorf* [w:] *Słownik pisarzy śląskich*, t. 1, s. 66-67, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

10) *Cronica monasterii canonicorum regularium (s. Augustini) in Glaciz*, ed. W. Mrozowicz, Wrocław 2003 (dalej jako: *Cronica monasterii*). O kronice kanoników kłodzkich zob.: W. Mrozowicz, *Kronika klasztoru...*, passim.

11) O postaci i działalności Michała Czacheritza zob.: W. Mrozowicz, *Kronika klasztoru...* s. 43-72; też, *Michael Czacheritz aus Neisse und seine Chronik der Glatzer Augustiner-Chorherren*, [w:] *Die Anfänge des Schrifttums in Oberschlesien bis zum Frühhumanismus*. red. G. Kosellek, (Tagungsreihe der Stiftung Haus Oberschlesien, 7) Frankfurt am Main, 1997, s. 193-210; też, *Czacheritz Michał Nysy* [w:] *Słownik pisarzy śląskich*, t. 1, s. 24-25; L. Matusik, *Michał Czacheritz z Nysy na tle kultury kanoników regularnych XV wieku*, [w:] *AUWr 70, Historia XIV*, Wrocław 1968, s. 83-127.

12) O opatrności Bożej zob. W. Słomka, *Opatrność Boża*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, pod red. M. Chmielewskiego, Lublin-Kraków 2002, s. 610-612; *Podręczna Encyklopedia kościelna*,

często przywoływane na kartach kronik klasztornych, mieszczą się w tej definicji. Kronikarze-zakonnicy widzą wolę Bożą w każdym aspekcie rzeczywistości. Według nich Bóg steruje całym życiem człowieka, prowadzi go za rękę i nic bez Jego woli stać się nie może. Nawet zły los i spadające na rodzaj ludzki nieszczęścia są zgodne z zamysłem Bożym. Bóg chce wypróbować człowieka, przetestować jego wiarę i sprawdzić, jak wielka jest ludzka ufność w Bożą miłość. Tak samo wszystko dobre, co spotyka ludzi, jest dowodem niezwykłej łaski Bożej. Bóg nagradza ludzi, chroni od złego i wspomaga ich działania.

I tak Bóg wspiera całą reformę życia wewnętrznego w klasztorze Kłodzkim. Podjął się jej nowo wybrany w roku 1456 prepozyt Michał Czacheritz. Reforma ta była odpowiedzią na wielkie zmiany w Kościele rzymskim podjęte na soborach w Konstancji i Bazylei¹³. Prepozyt Michał opisuje krok po kroku swoje trudy we wprowadzaniu zmian w klasztorze, stale wspominając Boską pomoc w tym dziele. Jednym z elementów życia zakonnego wymagającego naprawy były stroje współbraci. Czacheritz żali się, że strój zakonników w chórze jest mało uroczysty, ale *de gracia Dei* przynajmniej używają almucjów¹⁴. Opornie szło wprowadzanie śpiewu nokturnów. Przez pewien czas bracia byli przeciwni temu zwyczajowi, ale i tutaj *de gracia Dei*, udało się przeprowadzić zamysł przełożonego i bracia, *Deo auxiliante*, zgodnie już śpiewali w chórze¹⁵. Problemy ze współpracą pomiędzy braćmi uzewnętrzniły się również w czasie wyboru nowego przeora. Jednak znowu *de gracia Dei* spór nie narastał i *fidelis tandem Deus, qui non permittit nos temptari ultra illud, quod possumus* sytuację udało się załagodzić¹⁶. Kronikarz raduje się akceptacją reformy i spokojem, jaki w związku z tym nastąpił w klasztorze, oczywiście *de gracia Dei*¹⁷. Gdy dzieło

red. Z. Chełmicki, t. XXIX-XXX, Warszawa 1913, s. 212-220; Miesięcznik „Znak”: Czy Pan Bóg sprowadza deszcz? Paradoxy opatrności. Numer 632 (styczeń 2008) Boża Opatrzność z perspektywy filozoficznej Jacek Wojtysiak, s. 53-61.

13) Por. W. Mrozowicz, *Kronika klasztoru...*, s. 131; tenże, *Difficilis restitutio disciplinae. Die Reform des inneren Lebens im Kloster der Regulierten Chorherren (Augustiner) in Glatz im 15. Jahrhundert*, [w:] *La vie quotidienne des moines et chanoines reguliers au moyen age et temps moderne*, red. M. Derwich, Wrocław 1995, s. 287-300; A. Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999, s.217.

14) *Cronica monasterii*, s. 79.

15) *Cronica monasterii*, s. 80.

16) *Cronica monasterii*, s. 83-84.

17) *Cronica monasterii*, s. 84.

reformy zostało zakończone i bracia uroczyście i zgodnie przyjęli nowe statuty, prepozyt cieszy się, że reforma została wprowadzona i *benedictus Deus omnipotens, pater misericordiarum... qui non permittit nos temptari ultra illud, duod possumus*¹⁸.

Opiekę Boską można zauważyć także w pozostałych kronikach. Kronikarz z Żagania cieszy się, że *ex dei gracia* aż do jego czasów w posiadaniu klasztoru żagańskiego są pewne dziesięciny wywalczone jeszcze za opata Tylemana¹⁹. Inny opat tego samego zgromadzenia, Marcin Rinkenberg, jest na kartach kroniki przedstawiony jako zły przełożony, nie dbający w ogóle o sławę klasztoru i zastawiający bez potrzeby jego posiadłości. Jednak *custodivit et conservavit providencia divina* i klasztor nie poniósł większych strat²⁰. Wrocławski klasztor natomiast *deo volente* zachował w trudnych czasach rządów heretyckiego króla Jerzego z Podiebradów swoje dobra leżące w księstwie świdnickim²¹. Jeden z opatów żagańskich, Henryk Leslav został pojmany, uwięziony i torturowany przez księcia Jana I Żagańskiego. Tylko opiece Bożej zawdzięcza fakt, że pozostał przy życiu²².

Opatrność Boża towarzyszy kanonikom w każdym, jak widać, okolicznościach losu. To wola Boska sprawia, że dostępują godności w zakonie. I tak brat Andrzej z Karyntii *Altissimo permittente* został wybrany na prepozyta klasztoru św. Doroty w Wiedniu²³, a wyboru Michała Czacheritza na prepozyta w Kłodzku dokonano *invocata Spiritus Sancti gracia* i elekt przyjął wybór, nie chcąc przeciwstawiać się *Divine voluntati*²⁴. Także śmierć następuje zgodnie z wolą Najwyższego. Zakonnicy rozstają się z tym światem *Deo altissimo permittente*, jak na przykład prepozyt

18) *Cronica monasterii*, s. 106-108.

19) *Catalogus abbatum*, s. 180.

20) *Catalogus abbatum*, s. 370. O opacie Marcynie Rinkenbergu i jego rządach zob. też A. Póbóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku*, s. 203-207.

21) *Chronica abbatum*, s. 241.

22) *Catalogus abbatum*, s. 289-290. Kronikarz sformułował to w sposób następujący: *Nos divine providencie cuncta tribuimus, qui, quos ab eterno ad beatitudinem perpetuam capescendam providit, variis modis et viis ad hanc vocare et perducere disposuit*. O opacie Henryku de Leslavia i jego rządach zob. też A. Póbóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku*, s. 195-198.

23) *Cronica monasterii*, s. 28.

24) *Cronica monasterii*, s. 70.

Michał²⁵, *ex permissione divina*, jak były opat wrocławskiego klasztoru Piotr Czartewicz,²⁶ czy inny przełożony tego samego zgromadzenia Paweł Reiherd, który zmarł *permittente deo* dotknięty zarazą²⁷.

Realizację Bożej woli na ziemi wspomagają czasami według kronikarzy również ludzie – pomocnicy Opatrzności. Funkcję taką pełnił biskup wrocławski Jodok. Zatarg pomiędzy prepozytem Michałem a starostą kłodzkim zażegnany został *Deo dante et episcopo Wratislaviensi cooperante*²⁸. Podobnie nie tylko Opatrzność Boża, ale i wstawiennictwo Najświętszej Pani i bł. Jadwigi, zapobiegły większym stratom klasztoru żagańskiego w czasie rządów wspomnianego już wcześniej opata Marcina Rinkenberga²⁹.

Providentia divina chroni także przed nieszczęśliwymi zdarzeniami. Weźmy choćby wypadek, jaki spotkał pewnego nowicjusza w klasztorze żagańskim. Wypadł on przez okno wysokiej wieży, ale *manus domini adjuvans* zachowała go przy życiu, bo spadł wprost do dołu z nieczystościami i nie poniósł żadnej szkody na ciele. Jak sam kronikarz pisze, była to *mira dei dignacio*³⁰. Ręka Boska chroniła też strażnika z wieży kościelnej w Żaganiu, która w roku 1439 zawałowała się, uszkadzając jednocześnie dach świątyni. *Providencia divina disponente* nikt nie zginął, a wspomnianego strażnika wydobyto spod gruzów jedynie rannego w nogi. Ów szczęśliwiec pozostał kulawy do naturalnej śmierci, pełniąc dalej swoją służbę na odbudowanej wieży³¹. Nie można pominąć ochrony, jaką Bóg roztaczał nad klasztorami w czasach zarazy. *Divina misericordia et pietas* ustrzegła domy zakonne w Żaganiu i Kłodzku oraz sprawiła, że tylko dwóch kanoników konwentu żagańskiego zmarło, choć śmierć zbierała obfite żniwo wśród okolicznej ludności³². Nie inaczej było w przypadku pożarów, które często zdarzały się w średniowieczu. *Deus propicius* miał wzgląd na klasztor

25) *Cronica monasterii*, s. 293.

26) *Chronica abbatum*, s. 216.

27) *Chronica abbatum*, s. 250.

28) *Cronica monasterii*, s. 173.

29) *Catalogus abbatum*, s. 370: *Custodivit et conservavit providencia divina, haut dubium meritis et precibus virginis gloriose Marie et beate Hedwigis fundatricis nostre, huius nubilis temporibus miro modo observanciam regularem huius monasterii...*

30) *Catalogus abbatum*, s. 235.

31) *Catalogus abbatum*, s. 304.

32) *Cronica monasterii*, s. 259, *Catalogus abbatum*, s. 360.

kłódzki w czasie pożaru w roku 1465, kiedy to spaliła się tylko świetlica, choć wysokie płomienie sięgały wyższych pięter budynków konwentu³³. Ta sama świetlica ćwierć wieku później była przyczyną kolejnego pożaru w kłódzkim domu zakonnym, jednak szybko go ugaszono *cum Dei adiutorio*³⁴. Kronika żagańska z kolei wspomina o trzech pożarach całego miasta w XIV wieku, w czasie których tamtejszy klasztor augustianów *domino protegente* pozostał nietknięty.³⁵

Bóg w kronikach ma nie tylko przyjazne oblicze troskliwego opiekuna i protektora. Spotykamy także srogiego sędziego każącego za grzechy. Plaga szarańczy, jaka dotknęła Italię, Węgry, Austrię i Morawy, była *singularis plaga divine indignacionis*³⁶. Kara Boska dotyka również poszczególnych ludzi za ich grzechy. Tak właśnie było z wspomnianym już dwukrotnie żagańskim opatem Marcinem. Dotknięty *pyo flagello* uległ apopleksji i miał sparaliżowaną prawą stronę ciała³⁷. Kronikarze często wspominają o innych przypadkach, gdy grzesznika dotyka najwyższa kara z rąk Boga – śmierć. I tak na przykład *justo dei judicio* ukarany został opat klasztoru w Lubiążu, którego jego własni współbracia utopili w Odrze. Kronikarz upatruje powodu tak surowych wyroków sądu Bożego w świeckim sposobie życia opata³⁸. Śmierć w płomieniach spotkała Ludwika, arcybiskupa Magdeburga i margrabiego miśnieńskiego i była karą za zabawę z tańcami i muzyką urządzoną w okresie Wielkiego Postu. Zgorszony kronikarz słowami psalmisty pisze, iż Bóg *judicia faciens in operibus manuum suarum*³⁹. Za *justum dei iudicium* uważa autor również utratę przez Piastów żagańskich ich księstw. Ma być to kara za odstępstwo od dziedzictwa wiary przodków (w tej liczbie św. Jadwigi), tyrańskie rządy i liczne błędy⁴⁰.

Pokazane tutaj przypadki są niewielkim procentem wszystkich miejsc, gdzie w śląskich kronikach kanoników regularnych autorzy przywoływali

33) *Cronica monasterii*, s. 177.

34) *Cronica monasterii*, s. 288.

35) *Catalogus abbatum*, s. 204.

36) *Catalogus abbatum*, s. 378.

37) *Catalogus abbatum*, s. 388. O biczu Bożym zob. też J. Le Goff, *Bóg średniowiecza*, Warszawa 2008, s. 18-19.

38) *Catalogus abbatum*, s. 220.

39) *Catalogus abbatum*, s. 219; Por. psalm 9,17 *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam* editio electronica, red. M. Tvveedal, London 2005, (<http://vulsearch.sourceforge.net/html/>).

40) *Catalogus abbatum*, s. 366.

opatrzność, wolę i sprawiedliwość Bożą. Nie sposób wyliczyć wszystkich. Dają jednak one pewien obraz postrzegania wpływu Boga na losy świata. Pogląd kronikarzy na rolę, jaką Opatrzność Boża wywiera na dzieje świata, najpiękniej przedstawił autor *Katalogu opatów żagańskich*. Według niego ludzkie plany i zamysły są nic nie warte, człowiek samodzielnie nie może wpłynąć na swoją przyszłość, jego starania wola Boska może obrócić w niwecz. Stery świata trzyma wyłącznie Bóg i bez Jego woli niczego nie można zdziałać. Nie jesteśmy w stanie przeniknąć Jego zamiarów, nawet to, co uznamy za niesłuszne, takim nie jest, bo Bóg niczego niesłusznego nie czyni⁴¹. Autor kończy swoje rozważania takimi słowami: *De regimine civitatum, de mutacione regnorum, de orbis imperio minimum est, quod homines possunt, magna magnus disponit deus*.

Osobny aspekt omawianego przeze mnie zagadnienia stanowią elementy hagiograficzne zamieszczone w dziejopisarstwie omawianych konwentów. Odnajdujemy je przede wszystkim w kronice żagańskiej. Obaj autorzy wzmiankowanego dzieła interesują się znacznie szerzej sprawami ówczesnego świata niż kronikarze z Kłodzka i Wrocławia⁴². W *Katalogu opatów żagańskich* napotkamy osobne rozdziałiki poświęcone wyłącznie krótkim wzmiankom o świętych i innych godnych uwagi osobach żyjących za czasów poszczególnych opatów. W takich miejscach wymienieni zostali: św. Brygida Szwedzka⁴³, św. Katarzyna Sieneńska⁴⁴, dominikanin i kaznodzieja św. Wincenty Ferreriusz⁴⁵, św. Andrzej Corsini⁴⁶ -

41) *Catalogus abbatum*, s. 337: *Incerte vaneque cogitationes hominum, futurum quitquit ceca caligine deus oculuit. Ipse sibi gubernacula retinet universi, nichil sine suo nutu mortales agunt, sapienter ab eo justeque cuncta reguntur, denique in conspectu ejus equissima sunt, que videntur nobis iniqua; (nichil) perperam nichil temere divina majestas agit. Nos ceci versamur in tenebris minimum est, quod cernimus. Ad regimen anime nostre liberum nacti sumus arbitrium, ad salvandas animas lux reddita christianis.*

42) Por.: P.Bering, *Struktury narracyjne w późnośredniowiecznych łacińskich kronikach regionalnych*, Gniezno 2001, s. 29-30.

43) *Catalogus abbatum*, s.257. O św. Brygidzie zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 1, A - C, Kraków 1997, s. 516-519; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 83-84; *Bibliotheca Santorum*, t. 3, Romae 1963, s. 527-530.

44) *Catalogus abbatum*, s. 257. O św. Katarzynie zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 3, H - L, Kraków 1998, s. 461-463; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s.240-241; *Bibliotheca Santorum*, t. 3, Romae 1963, s. 996-1044.

45) *Catalogus abbatum*, s. 282 i 318. O św. Wincentym zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 6, W - Z, Kraków 2007, s. 164-165; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s.404; *Bibliotheca Santorum*, t. 12, Romae 1969, s. 1168-1175.

46) *Catalogus abbatum*, s. 282. O św. Andrzeju zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych* t. 1, A - C, Kraków 1997, s. 166-167; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s. 48.

biskup Fiesole, św. Antonin Pierozzi⁴⁷ – biskup Florencji, doktor kościoła św. Bernardyn ze Sieny⁴⁸, św. Piotr Tomasz, tytularny łaciński patriarcha Konstantynopola⁴⁹ i stygmatyczka niderlandzka św. Lidwina⁵⁰. Dla większości z nich autor przeznaczają za ledwie jedno zdanie, a niektórym tylko, jak na przykład św. Brygidzie czy Ferreriuszowi, poświęca nieco więcej uwagi. Wtedy pojawiają się informacje o kanonizacji, o życiu i działalności świętego oraz krótka, lakoniczna wzmianka o cudach, którymi zasłynął. Cuda związane są także, choć nie bezpośrednio, z osobą Jan Kapistrana⁵¹. Zakonnik ten nie został nazwany w utworze określeniem *sanctus* – mimo iż przekonanie o jego wyjątkowej pobożności i heroiczności czynów istniało już w czasach spisywania *Katalogu*, to został on kanonizowany dopiero pod koniec XVII wieku. Kronikarz pisze o jego działalności kaznodziejskiej w Niemczech i cudownych zdarzeniach dokonanych za sprawą relikwii św. Bernardyna, mistrza Jana Kapistrana.

W tym miejscu należy też wspomnieć o cudownych zdarzeniach opisanych w kronikach, a nie związanych bezpośrednio z osobami świętych bądź błogosławionych. Taką postacią jest pierwszy arcybiskup praski Ernest z Pardubic⁵². Zarówno autor kroniki kłodzkiej Michał Czacheritz, jak i Ludolf z Żagania wspominają o kilku cudach związanych z metropolią praskim. Najwcześniejszy miał miejsce w okresie młodości Ernesta, gdy tam miał wi-

47) *Catalogus abbatum*, s. 357. O św. Antoninie zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 1, A - C, Kraków 1997, s. 231-232; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s. 54-55; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 2, Romae 1962, s. 88-105.

48) *Catalogus abbatum*, s. 317. O św. Bernardynie zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 1, A - C, Kraków 1997, s. 438-439; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s. 74-75; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 2, Romae 1962, s. 1294-1321.

49) *Catalogus abbatum*, s. 212. O św. Piotrze Tomaszu zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 4, M - P, Kraków 2000, s. 625; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 10, Romae 1968, s. 577-587.

50) *Catalogus abbatum*, s. 317. O św. Lidwinie zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 3, H - Ł, Kraków 1998, s. 656-657.

51) *Catalogus abbatum*, s. 317. O św. Janie Kapistranie zob.: H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 3, H - Ł, Kraków 1998, s. 232-234; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s. 212; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 6, Romae 1965, s. 645-654. *Catalogus abbatum Saganensium* na s. 332-334 wspomina także o jego bohaterskim zachowaniu podczas oblężenia Belgradu w 1456 roku.

52) O Arnoście (Erneście) z Pardubic, biskupie, a potem arcybiskupie praskim zob.: V. Chaloupecký, *Arnošt z Pardubic, I. arcibiskup pražský*, Praha 1946; J. K. Vyskočil, *Arnošt z Pardubic a jeho doba*, Praha 1947; E. Sauser, *Ernst von Pardubitz*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XVI, Herzberg 1999, s. 463-464; *Arnošt z Pardubic (1297-1364). Osobnost – Okruh – Dědictví. Postať – Šrđodowisko – Dziedzictwo*, pod red. L. Bobkova, R. Gładkiewicz, P. Vosel, Wrocław – Praha – Pardubice 2005.

dzenie Matki Boskiej⁵³. Kolejny zdarzył się, gdy cesarz Karol IV nakazał podzielić między dwa kościoły palec św. Mikołaja. Relikwia ta po przecięciu zaczęła krwawić, a dzięki modlitwom arcybiskupa palec ponownie połączył się w całość⁵⁴. Ostatni cud miał miejsce już po śmierci Ernesta. Z jego grobowca w kłodzkim kościele dwukrotnie wypływała oleista ciecz o niezwykłej woni. Płyn ten legat papieski nakazał umieścić pomiędzy relikwiami⁵⁵.

Inny dostojnik kościelny wyróżniony przez Boga cudami, a wspomniany w kronice żagańskiej, to arcybiskup Arles Ludwik Allemand. W czasie jego pogrzebu świece nie wypalały się, lecz ciągle świeciły pełnym blaskiem. Później także przy jego grobie miały miejsce nadzwyczajne ozdrowienia chorych⁵⁶. Takie uzdrowienie spotkało też opata klasztoru żagańskiego Hermana I, cierpiącego na chorobę oczu. Otóż ślubował on św. Hieronimowi, że zajmie się spisywaniem bądź też przepisywaniem lub komentowaniem jego dzieł, jeśli ten święty przyczyni się do odzyskania wzroku. Po uzdrowieniu opat ślub swój wypełnił⁵⁷.

Kolejne cudowne wydarzenie opisane w tej samej kronice tym razem związane jest z miejscem, a nie osobą. Otóż pożar doszczętnie strawił drewniany kościół w miejscowości Wilsnack nad Łabą. W pogorzeliisku znaleziono trzy nietknięte hostie. Mimo upływu czasu trwały wciąż rozżarzone do czerwoności i w takim stanie pokazywane były wiernym. Jak napisał kronikarz: *Factum est a domino hoc miraculum ad robur fidei ad demonstrandam veritatem*⁵⁸. Wieść o tym cudownym zdarzeniu dotarła do najdalszych zakątków Węgier, Rusi, Danii, Polski i Niemiec a tłumy wiernych, tak książąt, szlachty i biskupów, jak i prostego ludu gromadziły się tam licznie, szczególnie w święto Bożego Ciała.

Na uwagę kronikarza zasłużyły także dwie bogobojne niewiasty: niejaka Stina⁵⁹ z miasta Hamm w Westfalii znana ze swych stygmatów oraz pobożna

53) *Catalogus abbatum*, s. 193.

54) *Cronica monasterii...*, s. 222-223; *Catalogus abbatum*, s. 193.

55) *Cronica monasterii...*, s. 202-204.

56) *Catalogus abbatum*, s. 316-317. Więcej o życiu i działalności Ludwika Allemanda (Ludovicus Arelatenus) zob.: G. PEROUSE, *Le Cardinal Louis Aleman, président du Concile de Bâle, et la fin du grand schisme*, Paris, 1904.

57) *Catalogus abbatum*, s. 187. Kronikarz wspomina o tym zdarzeniu bardzo enigmatycznie. Píše, iż : *Ipse dolore oculorum quadam vice gravatus et votum beato Jeronimiano emisit et sanatus scripsit*.

58) *Catalogus abbatum*, s. 232-233.

59) *Catalogus abbatum*, s. 356.

wdowa z Żagania - Dorota⁶⁰. Ta ostatnia jest o tyle istotna, że jej działalność wiąże się bezpośrednio z wydarzeniami w samym klasztorze kanoników regularnych i dlatego też możemy poznać więcej szczegółów o niej samej. Wdowa ta po śmierci męża poświęcała czas pobożnym rozmyślaniom i gorącym modlitwom⁶¹. Tej gorliwej pobożności i religijności towarzyszyły też prorocze wizje, z których zwierzyła się ówczesnemu opatowi Szymonowi Arnoldi⁶². W jednej, która nawiedzała ją wielokrotnie w czasie mszy świętych, widziała krew spływającą z łamanej hostii do kielicha. Wizja ta pojawiała się, gdy celebransami byli tylko dwaj spośród kanoników żagańskiego konwentu. Obaj zakonnicy, jak się okazało, nie stanowili wzoru cnotliwego i wstrzemięźliwego życia i zostali ukarani.

Jeszcze innym przejawem *sacrum* w omawianych tu dziełach są elementy modlitewne. Kronikarz żagański zamieścił w swym dziele pieśń religijną. Jest ona poświęcona Maryi i jej cierpieniom w czasie męki Jezusa, przepowiedzianym jej przez starca Symeona. Z codziennym odmawianiem tej pieśni związane są odpusty, których udzielił biskup wrocławski Waclaw⁶³. Modlitwa została zacytowana w całości, co jest ewenementem, bowiem o innych zmianach w liturgii w przedstawianych tu kronikach znajdują się tylko lakoniczne wzmianki. Kroniki zgromadzenia augustianów zawierają również wezwania do modlitw w jakiejś intencji, najczęściej za dusze dobrodziejów poszczególnych domów zakonnych. I tak na przykład autor kroniki kłodzkiej prosi o modlitwy za tych, którzy przyczynili się do wykopania studni w klasztorze⁶⁴. Z kolei w kronice z Wrocławia kanonicy zachęceni są do modlitwy za pewnego prezbitera, który w testamencie zapisał swój majątek klasztorowi na Piasku⁶⁵. Modlitwami obejmowano też

60) *Catalogus abbatum*, s. 357.

61) *Catalogus abbatum*, s. 325. Kronikarz pisze o niej wręcz: ... *carnem a voluptatibus et mentem a vanitatibus seculi abstrahens, in amaritudine quoque spiritus cunctos dies vite sue recogitans ab omnique scoria per virtutes purgatorias depurata, ad altissimum gradum contemplacionis pervenit assiduisque flamigeris et seraphicis ardoribus estuans, frequentibus raptibus abstrahatur visionibusque mirabilibus et illuminationibus celestibus, in modum sancte Brigitte...*

62) O opacie Szymonie Arnoldi wspomina *Catalogus abbatum Saganensium* na s. 322-356. Zob. też A. Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku*, s. 199-203.

63) *Catalogus abbatum*, s. 236-238.

64) *Cronica monasterii*, s. 8-9: *Tempore ipsius, anno Domini M CCC 93, inceptus est fons circa antiquam coquinam. Et tunc procurator fuit dominus Mathias. Finitus autem fuit tempore domini Petri terciipreposito anno Domini M CCCC II. Orate Deum pro eis, nam valde bonam rem fecerunt.*

65) *Chronica abbatum*, s. 242: *Ideo fratres orent deum pro eo, quia fautor et benefactor monasterii fuit specialis.*

członków zgromadzenia kanoników regularnych. O modlitwy w swej intencji prosił chory prepozyt Piotr, o czym możemy się dowiedzieć, czytając fragment listu zamieszczonego w kronice kłodzkiej⁶⁶. W tej samej kronice znajdziemy prośbę o modlitwę wstawienniczą przedstawioną przez brata Andrzeja z Karyntii po objęciu przez niego funkcji prepozyta klasztoru św. Doroty w Wiedniu. Prośba ta jest fragmentem zamieszczonej w kronice epistolografii tegoż Andrzeja⁶⁷. Wcześniej ten sam brat wzywa do modlitw o powodzenie soboru w Konstancji⁶⁸.

Jak widać z przytoczonych wcześniej przykładów, sfera *sacrum* stanowi, w mniejszym lub większym stopniu, integralną część twórczości kronikarskiej śląskich augustianów. Jest to oczywiste w przypadku literatury średniowiecznej, kiedy to religia przenikała wszystkie sfery życia. Tym bardziej oczywiste dla utworów pisanych przez duchownych, dla których religia była treścią życia. Bóg jest dla kronikarzy *causa efficiens* – siłą sprawczą wszystkich zdarzeń i procesów na świecie⁶⁹. O kształcie dziejów i losach ludzkich decyduje wola Boża, niekiedy w niepojęty dla człowieka sposób i w niezrozumiałym dla niego celu. Do autorytetu Najwyższego autorzy kronik odwołują się, tłumacząc sens wydarzeń. Z kolei elementy hagiograficzne, krótkie wzmianki o osobach świętych, przykłady pobożnego życia i lakoniczne opisy cudownych zdarzeń mogą stanowić dla zakonników materiał do rozmyślań i wzór godny naśladowania.

66) *Cronica monasterii*, s. 12.

67) *Cronica monasterii*, s. 28.

68) *Cronica monasterii*, s. 24-25.

69) Por. także: J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga. Źródła Monastyczne 14*, opracowania I, Kraków 1997, s. 186-188.

Jak Jan Długosz zmieniał żywot św. Kingi

Aleksandra Witkowska w jednej ze swoich prac wyraziła swego czasu następującą opinię: *Hagiografia łacińska XV wieku wykazuje wyraźny regres. W dalszym ciągu kontynuuje się wprawdzie prace kompilacyjno-redaktorskie w oparciu o stare „Vita” patronów polskich, ale nic oryginalnego nie powstaje*¹.

Z XV wieku właśnie pochodzi jeden z dwóch średniowiecznych żywotów świętej Kingi, oparty, jak się powszechnie sądzi, na wcześniejszym, pochodzącym prawdopodobnie z początków XIV stulecia. Ten pierwszy, autorstwa Jana Długosza zamieszczony w jego *Opera omnia* zatytułowany został *Vita beatae Kunegundis*². Powstał najprawdopodobniej przed 1474 rokiem, choć datacja tego dzieła budzi kontrowersje³. Przekaz zachował się w oryginale i przechowywany jest w bibliotece klasztoru klarysek w Starym Sączu. Czternastowieczny zaś żywot nieznanego autora, prawdopodobnie franciszkanina, spowiednika klarysek starosądeckich, nosi tytuł *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*. Zachował się tylko w kopiach z XV, XVI i XVII wieku⁴.

1) Aleksandra Witkowska, *Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 353.

2) *Vita beatae Kunegundis*, [w:] *Joannis Dlugossi Senioris Opera omnia*, wyd. A. Przezdziecki, t. 1, Cracoviae 1887, s. 183-336.

3) Według Marii Heleny Witkowskiej bowiem żywot pochodzi z 1478 roku, bo taka data widnieje na oryginale żywotu, zob. też, *Kinga, Kunegunda*, [w:] *Hagiografia polska: słownik bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań 1971, s. 766 (dalej cyt.: *Hagiografia polska*); tak samo Aleksandra Witkowska, *Kinga, Kunegunda*, [w:] *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. też, Poznań 1999, s. 387, por. Teresa Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 769; Jan Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 212, gdzie spotkamy się z datacją: (1471-1474); Maria Helena Witkowska, *Wstęp*, [w:] *Hagiografia polska*, s. 43, (gdzie czytamy, że żywot powstał przed 1474), zob. także Mieczysław Brożek, *Przyczynki do łacińskiego żywotopisarstwa w Polsce*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Piğonia*, Kraków 1961, s. 141-142, gdzie wnikliwsze rozważania na temat czasu postania żywotu.

4) *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *MPH*, t. IV, Lwów 1884, s. 662-744.

Na ile zatem późniejszy przekaz jest oryginalny, przynajmniej w części, dziełem, na ile z kolei pracą o charakterze kompilacyjnym. A zatem co i dlaczego Długosz zmieniał?

Ponieważ przedmiotem analizy w badaniach średniowiecznych powinny być głównie zamierzone funkcje, jakie w intencji twórców lub zleceńodawców pełnił miał napisany tekst⁵, i w tym przypadku określić zatem te funkcje należy. Cel napisania pierwotnego żywotu wyjawiony został w samym dziele. Hagiograf nazwał w nim klaryski sądeckie swymi paniami, a dzieło stworzyć miał na ich wyraźną prośbę: *Sed quia cogit me maxima instantia et sollicitudo precum dominarum mearum, sororum domus Sandecensis, ut huiuscemodi onus imponerem humeris meis*⁶. Żywot zatem miał odzwierciedlać pobożne, pełne chwały życie fundatorki klasztoru.

Długosz z kolei pisał w około 150 lat później, w czasie, gdy ukształtowała się już wiedza o niezwykłych czynach księżnej krakowskiej. Starał się zatem tę wiedzę potwierdzić, ale i osiągnąć inny jeszcze ważny cel - przyczynić się do kanonizacji bohaterki⁷. Zadeedykował zatem swe dzieło biskupowi krakowskiemu Jakubowi z Sienna, by ten doprowadził do wyniesienia Kingi na ołtarze⁸. Zarówno ta, jak i dedykacja zawarta w drugim hagiograficznym dziele Długosza - *Żywocie św. Stanisława* (ten dedykowany Sędziwojowi z Czechła), wiele mówi na temat okoliczności i celów powstania dzieła⁹.

Po przeczytaniu, a właściwie już w trakcie czytania obydwu żywotów św. Kingi, dochodzimy do wniosku, że Długosz niewątpliwie znał wcześniejszy przekaz. Sam zresztą przyznał się do tego. Pisał, że czytany przez niego żywot wydał mu się powierzchowny, zbyt krótki (*perfunctorie et absconse descriptam*), i dlatego postanowił na nowo go opracować. Za część oryginalną, dopisaną przez Długosza, uznać należy, odnoszące się do lat 1405-1471, cuda¹⁰.

Kompleksowe porównanie obydwu przekazów to temat na pokaźnych rozmiarów pracę. Skoncentruję się zatem jedynie na kilku problemach.

5) Edward Potkowski, *Problemy kultury piśmiennej łacińskiego średniowiecza*, „Przegląd Humanistyczny”, t. 3: 1994, s. 39.

6) *Vita et miracula...*, s. 683.

7) Przygotowanie gruntu do przyszłej kanonizacji świętego to niejednokrotnie nadrzędny, choć często ukryty cel pisania żywotu, zob. Kazimierz Dobrowolski, *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad polską hagiografią średniowieczną*, „Rocznik Krakowski”, t. 20: 1926, s. 22.

8) *Vita beatae...*, s. 183.

9) J. Dąbrowski, *Dawne...*, s. 212.

10) Zob. *Vita beatae...*, s. 311 nn.

Kwestią przewijającą się stale u Długosza jest wspomniana sprawa kanonizacji Kingi. Jej akcentowanie nie dziwi, biorąc pod uwagę cel opracowania żywotu. Już na samym wstępie hagiograf gani Polaków za opieszałość w staraniach mających cel ów osiągnąć: *Ja zaś niepokoję się ze względu na zaniedbanie wiecznej, Bożej i publicznej chwaly, a często zdawając skargi na współczesnych i dawno już żyjących Polaków, zwłaszcza na tych, którzy powinni mieć o to szczególne staranie, oburzam się i gniewam na ich opieszałość i niewdzięczność, bo wydaje mi się, że zbyt mało troszczyli się o chlubną kanonizację wspomnianej Dziewicy, która przyniosłaby Królestwu Polskiemu ogromny pożytek*¹¹. Wypomina zatem Długosz minionym i współczesnemu pokoleniu, a zwłaszcza elitom duchownym i świeckim, brak zaangażowania w sprawę, która przyniosłaby Polsce wiele pożytku. Jako człowiek Kościoła zdawał sobie sprawę ze znaczenia każdej kolejnej kanonizacji polskiego świętego. Wiedział też, że bez poparcia ze strony dostojników kościelnych i świeckich proces nie zostanie wszczęty, stąd w zasadzie jako pierwszy od śmierci Kingi wystąpił z takim apelem, zwracając się bezpośrednio do biskupa Jakuba Sienieńskiego. W czasach Długosza tego poparcia brakowało, a i następne lata niewiele w tym względzie przyniosły. Dopiero w 1514 roku Jan Łaski, zabiegając w Rzymie o kanonizację królewicza Kazimierza, podjął też temat beatyfikacji Kingi. Po tym jednak wystąpieniu przez kolejnych osiemdziesiąt lat o staraniach nic nie słyszymy¹².

Długosz zatem wielokrotnie wspomina o potrzebie kanonizacji Kingi, czego nie czyni franciszkański hagiograf¹³. Stosuje przy tym odpowiednie zabiegi, by kwestię tę spotęgować. Przypomina zatem biskupowi Jakubowi o dwóch trzynastowiecznych biskupach Wiślawie i Prandocie, z których pierwszy w opinii dziejopisarza był złym biskupem, drugi zaś dobrym, bo doprowadził do kanonizacji św. Stanisława, a przy tym zasłynął wielkimi i wspaniałymi cudami. Jeśli zatem Jakub podejmie dzieło kanonizacji Kingi,

11) Jerzy Wojtczak - Szyszkowski, *Żywot Świętej Kingi Jana Długosza. Studia nad językiem i stylem*, Paprotnia 2004, s. 95; *Vita beatae...*, s. 184: „[...] ego pro neglectu aeternae, divinae ac publicae disturbor, frequentique ingeminatione querelarum in transactae et praesentis Polonicae nationis homines, et in eos praesertim, quibus haec res in praecipua debebat esse cura, stomachor et exulceror pro illorum segnitie et ingratitude, qui in Virginis praefatae canonizationis decus, fructus ingentes Polonico Regno et gloriam allaturum, exiguum hactenus visi sunt curam impendisse”.

12) Szerzej zob. Ludwik Kowalski, Stanisław Fischer, *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992, s. 183 nn.

13) *Vita beatae...*, s. 184-188.

spotka go taka sama nagroda. Zwraca się więc hagiograf do niego tymi słowami: *Iter meritorium, quo ad aethereas mansiones possis evadere, monstro (ukazując drogę zasług, którą możesz dotrzeć do niebieskiego domu)*¹⁴. Prandota staje się odtąd wzorem do naśladowania dla Sienieńskiego. By zatem jego postać wyeksponować, Długosz wprowadza go do opisu sytuacji, w których nie brał najprawdopodobniej udziału, ale które były niezwykle ważne w życiu hagiograficznego bohatera. Podaje więc, że Prandota przyczynił się do zawarcia małżeństwa Kingi i Bolesława oraz uczestniczył w orszaku witającym przybywającą do Polski węgierską królową (*occurrit et Boleslaus Cracoviensis Dux cum genitrice sua Grzymysława Ducissa, et Pontifice Cracoviensi Prandotha*)¹⁵. O tym zdarzeniu nie dowiedział się Długosz z wcześniejszego żywotu, bowiem franciszkanin w zupełnie inny sposób sprowadził Kingę do Polski, a i o Prandocie też nic przy tej okazji nie wspominał. W zachowanym w siedemnastowiecznej kopii dokumencie Bolesława Wstydliwego nadającym Kindze ziemię sądecką czytamy, że do ich małżeństwa doszło za radą biskupa krakowskiego Wisława¹⁶, a nie Prandoty. Jeśli wziąć z kolei pod uwagę ustalenie badaczy, którzy na czas przybycia Kingi do Polski wyznaczają 1239 rok¹⁷, to królową węgierską witać powinien też Wisław, a nie Prandota, bowiem Wisław urzędował do 1242 roku¹⁸. Zastanawiające jest jednak, że w 1239 roku obydwu dostojników kościelnych widzimy przy księciu. Uczestniczą oni w zjeździe w Przedborzu¹⁹. Czyżby zatem Prandota służył już wtedy księciu jako doradca wobec bierności politycznej Wisława? Długosz, opisując w żywocie wydarzenia odnoszące się do roku 1239, określa Prandotę jako *pontifex*, a więc arcykapłan, biskup krakowski. Tymczasem Prandota był w tym roku

14) *Ibidem*, s. 189; J. Wojtczak – Szyszkowski, *Żywot...*, s. 100.

15) *Vita beatae...*, s. 197, 199.

16) KDM, t. II, nr 452: „*Deo possemus nostri principatus gubernacula possidere, de consilio maturo venerabilis in Christo patris, domini Wisłaj Cracouiensis episcopi, decretoque omnium optimatum nostrorum ac baronum, adiutorio Dei preuio, coniunximus nobis copula maritali generosissimam dominam, dominam Kunegundim, illustrissimam Regis Hungarie domini Bele filiam [...]*”.

17) Zob. Oswald Balzer, *Genealogia Piastów*, wstęp do drugiego wydania J. Tęgowski, Kraków 2005, s. 494-495; Kazimierz Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań, Wrocław 2001, s. 46.

18) Bronisław Włodarski, *Polityczna rola biskupów krakowskich w XIII wieku*, „*Nasza Przeszłość*”, t. 27: 1967, s. 41; Stanisław Trawkowski, *Prędoty (Prandota)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 28/3: 1985, z. 118, s. 448; Ks. Piotr Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 483.

19) B. Włodarski, *Polityczna...*, s. 39; S. Trawkowski, *Prędoty...*, s. 448.

prepozytem kieleckim²⁰. Z kolei w *Rocznikach...*, pisząc o przybyciu Kingi do Polski w 1239 roku, o Prandocie nic przy tej okazji nie wspomina²¹. Czy ufać zatem Długoszowi? Wydaje się, że dziejopisarz dość swobodnie operował jednak faktami, bo i żywot przecież wcale nie miał o nich w pierwszym rzędzie zaświadczać, chociaż za dzieło obiektywne miał uchodzić²². Zatem, gdzie się dało, wprowadzał do opisu Prandotę, bo przecież taki biskup był, a poza tym doprowadził do kanonizacji polskiego świętego. W piętnastym wieku nikt zapewne nie pamiętał, na jakie dokładnie lata przypadały jego biskupie rządy²³. Czy sam Długosz także? W *Katalogu biskupów krakowskich*, który pisał niemal w tym samym czasie, co żywot Kingi²⁴, precyzyjnie podaje bowiem, że Prandota *confirmatur in Episcopum Cracoviensem Anno Domini Millesimo ducentesimo quadragesimo secundo*²⁵. Dziejopisarza nie obowiązywały jednak zasady naukowej krytyki, a co za tym idzie, wierność faktom. Ani w głowie mu było zastanawiać się, czy w dwóch różnych pracach zapisuje te same treści. Tworzył literaturę, która miała charakter dydaktyczny. Realizował określony cel i jemu podporządkowywał narrację, a co za tym idzie, dowolnie zestawiał potwierdzone w innych przekazach bądź wymyślone przez niego relacje, zmieniając tym samym wcześniejszy żywot Kingi.

Porównując wspomniane żywoty św. Kingi, już podczas czytania pierwszych rozdziałów dochodzimy do wniosku, że Długoszowy żywot jest bardziej chronologicznie uporządkowany. Zaczyna się on bowiem od przedstawienia motywów pisania dzieła, następnie czytamy o genealogii bohaterki, potem o jej przyjsciu na świat, dzieciństwie i przybyciu do Polski. Franciszkanin zaś tworzy narrację w sposób dość chaotyczny. Co prawda zaczyna też od genealogii, ale następnie pisze o przybyciu Kingi do Polski, po czym wraca do jej rodzinnego domu i opisuje przyjscie na świat oraz wczesne dzieciństwo węgierskiej księż-

20) B. Włodarski, *Polityczna...*, s. 40; S. Trawkowski, *Prądota...*, s. 447, Ks. P. Nitecki, *Biskupi...*, s. 359.

21) *Hist. Pol.*, lib. VI, s. 257-258.

22) Maria Helena Witkowska, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, t. 10: 1961, z. 2, s. 106.

23) Sąd popełniał Długosz liczne anachronizmy wyraźne dla nas, ale nie dla jego współczesnych, zob. J. Dąbrowski, *Dawne...*, s. 234-235.

24) *Ibidem*, s. 213. *Katalog biskupów krakowskich* powstał bowiem do roku 1478, żywot zaś około roku 1474 (zob. p. 3).

25) *Katalog biskupów krakowskich*, [w:] *Joannis Dlugossii senioris canonici Cracoviensis opera*, ed. I. Polkowski et Z. Pauli, „Opera omnia”, cura A. Przezdziecki edita, t. 1, Cracoviae 1887, s. 401.

niczki. I już w tych opisach widać zasadnicze różnice, co nie oznacza jednak, że stosownych fragmentów nie przepisywał Długosz niemal dosłownie. Interesujące jest zatem, co zmieniał i dłączego.

Rodowód Kingi według jej najstarszego żywotu, oprócz historycznych faktów, zawiera także wątki fantastyczne. Po matce, Marii Laskaris, pochodzi bowiem *de genealogia sancte Catharine virginis et martiris eximie*. Z kolei dziadek bohaterki, grecki cesarz, miał pochodzić *de stirpe Neronis cesaris*²⁶. Widoczny tu dualizm genealogicznej tradycji św. Kingi, a więc z jednej strony chrześcijańska męczennica, św. Katarzyna, z drugiej prześladowca chrześcijan Neron, oznaczać może dwoistość ludzkiej natury, choć to nie jedyna możliwa interpretacja tego fragmentu²⁷. Zastanawiające jest, dlaczego tak głęboki w swej wymowie genealogiczny wywód Długosz całkowicie odziera z owych fantastycznych wątków. Tak samo zresztą czyni, opisując przybycie Kingi do Bolesława. Franciszkanin przekonuje czytelnika, że węgierska księżniczka została wykradziona z Węgier jako skarb i przywieziona do Polski w specjalnym koszu z otworami²⁸, można by dodać jak Mojżesz i bohaterowie innych kultur²⁹. Długosz natomiast pisze, że Kinga, jak przystało na węgierską królową, przybyła *in frequenti comitiva* (w wielkim orszaku), złożonym z najznakomitszych dostojników, i w wielkiej okazałości przez kolejne miasta doprowadzona została do Krakowa³⁰.

Zamiłowanie do realistycznej wizji przeszłości wzięło zatem u Długosza górę. Nie oznacza to jednak, by redukcja fantastycznych, mających często biblijne pochodzenie wątków wynikała z mniejszych predyspozycji umysłu dziejopisarza, gdyż był to niewątpliwie człowiek światły. Jak sądzi jednak większość historyków, to także badacz o pragmatycznym nastawieniu zarówno w życiu, jak i w pracy dziejopisarskiej³¹. Czy zatem w osobistych predyspo-

26) *Vita et miracula...*, s. 684.

27) Zob. Barbara Kowalska, *Święta Kinga-rzeczywistość i legenda . Studium źródłoznawcze*, Kraków 2008, s. 323 nn.

28) *Vita et miracula...*, s. 685: „*Tollens igitur sepe dicta Salomea fiscellam aut ladulam foraminosam ex intencione ad id preparatam, dominam Kyngam dicte ladule includit tradensque fidedignis militibus sui secreti consciis, sub specie cuiusdam thesauri in terram Cracovie transmisit*”.

29) Zob. interpretacja tego fragmentu, B. Kowalska, *Święta...*, s. 329-330.

30) *Vita beatae...*, s. 198-199: „*In frequenti autem comitiva per Regni Hungariae insigniores optimates et proceres ad sponsum suum Boleslaum Cracoviensem et Sandomiriensem Ducem, Regni Poloniae monarcham, dotem amplissimam secum ferens, per Sandecz, Czchow, Woynycz et Bochnyam, oppida in, Cracoviam usque deducta est [...]*”.

31) Zob. Michał Bobrzyński, Stanisław Smolka, *Jan Długosz. Jego życie i stanowisko w*

zycjach szukać należy przyczyny zastosowanego w żywocie Kingi zabiegu? Wszak autor żywotu to także dyplomata, dla którego najlepszym sposobem przybycia do Polski węgierskiej królowy był ten z zastosowaniem wszelkich dyplomatycznych i oficjalnych zabiegów. Długosz pisał poza tym hagiograficzne dzieło pod koniec życia, po napisaniu *Historii Polski*. Zatem najprawdopodobniej i w nim zastosował wiele z wypracowanego już warsztatu, mimo świadomości jego odmienności gatunkowej. Dzieje Polski zaś pisał w przekonaniu, że *praca dziejopisarska dopnie swego celu, jeśli przebieg opisanych faktów dość jasno i trzeźwo wyłoży*³². Jasno zatem wyłożył zarówno genealogię, jak i przybycie Kingi do Polski. Tyle o twórcy. A co z odbiorcą? Wszak oczywistym jest, że żywoty pisano na zamówienie społeczne, a treści w nich zawarte miały odpowiadać potrzebom i gustom odbiorców³³. Odbiorcami żywotu Długosza, w porównaniu z początkiem XIV wieku, kiedy powstał pierwszy żywot, było, jak się zdaje, o wiele większe grono ludzi. W XV wieku szybko bowiem wzrastała liczba ludności³⁴, ale też i dostępność do słowa pisanego była powszechniejsza. Czyżby bardziej świadome politycznych, gospodarczych i kulturalnych przemian społeczeństwo, *preferujące*, jak pisze Henryk Samsonowicz, *jednostki czynne, posiadające otwarty stosunek do rzeczywistości*³⁵, potrzebowało innego niż półtora wieku wcześniej ideału świętego, świętego bardziej ludzkiego? Czy zastosowana przez Długosza redukcja legendarnych wątków oznaczała także, że odbiorcami Długoszowego żywotu byli ludzie o mniej wysublimowanych literackich gustach? Czy wreszcie na interesującą nas kwestię wpłynęła także zmieniająca się z czasem konwencja hagiograficznych utworów? We wcześniejszych żywotach z XIII i XIV wieku wątek legendarny był bowiem szcze-

piśmiennictwie, Kraków 1893, s. 79-82, *ibidem*, s. 81: „Pragmatyzm Długosza był naturalnym wynikiem jego usposobienia i praktycznego kierunku jego umysłowych zdolności [...]”, zob. także Jerzy Wyrozumski, *Jan Długosz i jego twórczość*, „Ziemia Częstochowska”, t. XIV: 1984, s. 22; J. Dąbrowski, *Daune...*, s. 234.

32) M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan...*, s. 82.

33) Zob. Czesław Deptuła, Aleksandra Witkowska, *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo-społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 147; Józef Pater, *Legenda jako rodzaj literacki w średniowiecznej hagiografii*, [w:] *Księga Jadwigańska. Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, Wrocław 1995, s. 179: „Nie chodziło tu o konkretne realia historyczne, czy też o indywidualne rysy świętego, ale o informacje zgodne z wyobrażeniami danej epoki”.

34) Henryk Samsonowicz, *Polska Jana Długosza*, „Ziemia Częstochowska”, t. IV: 1984, s. 10 nn.

35) *Ibidem*, s. 11.

gólnie rozbudowany³⁶. Wiek XV z kolei, a wraz z nim raczkujący w Polsce renesansowy krytycyzm, wpływał powoli na zmniejszanie elementu cudowności³⁷. Realistyczne szczegóły bowiem bardziej miały przemawiać do umysłowości ludzi prostych, *oswojonych z empirią dnia codziennego i najzwyczajszymi praktykami żywiołowymi* - pisze Teresa Michałowska³⁸.

Szeroko opisana w pierwotnym żywocie kwestia zachowania przez Kingę dziewictwa też jest nieco inaczej postrzegana przez Długosza. Co prawda zapożycza on dosłownie od franciszkanina konstrukcję opowieści, dzieląc ją na trzy kolejne lata, ale dodaje sporo nowych wątków, a przez to rozbudowuje znacznie narrację. Już na samym początku wprowadza piękne porównanie księżęcej pary do świętej Cecylii i Waleriana oraz wyznacza jej taką samą drogę życia, jaką przeszli starożytni bohaterowie³⁹. Według Długosza także uszanowanie woli Kingi było dopełnieniem wcześniejszej obietnicy Bolesława. Rodzice węgierskiej księżniczki mieli bowiem oddać ją krakowskiemu księciu tylko pod warunkiem zachowania przez nią dziewictwa, jakby świętość była dla Kingi zaplanowana. Niedopełnienie tego warunku przez Bolesława oznaczałoby zatem brak honoru, wiarołomstwo. Na to przecież książę nie mógł sobie pozwolić i dlatego zgodził się na pierwszy rok życia w czystości⁴⁰, choć i tu Długosz zaakcentował tę kwestię, wziął sobie przecież Bolesław żonę w nadziei posiadania z nią potomstwa (*etsi in spem procreandorum liberorum Kunegundis Virginis connubium assumpsisset*)⁴¹. Franciszkańskiego hagiografa nie interesowała zaś w ogóle w tym miejscu kwestia potomstwa księżęcej pary. Drugi rok w czystości, według obydwu hagiografów, upłynął Kindze i Bolesławowi dość zgodnie.

Trzeci zaś, według Długosza, był o wiele bardziej dramatyczny. Książę bowiem zagroził, że jeśli Kinga nie zgodzi się na współżycie, to on sprowadzi

36) M. H. Witkowska, *Wstęp...*, s. 42.

37) Włodzimierz Jurow, *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, „Przegląd Humanistyczny”, t. 6: 1970, s. 126.

38) Teresa Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 637 – w odniesieniu do późnośredniowiecznej hagiografii.

39) *Vita beatae...*, s. 199: „*Ad thalamum siquidem pro connubio amborum praeparatum Virgo Kunegundis ingressa, et secreta cubilia, cunctis egressis, sortita, castissimae Virginis beatae Caeciliae Urbicae morem et exemplar aemulata [...]*”.

40) *Ibidem*, s. 201: „*[...] Duce Boleslao, suam tam solennem pollicitationem temerare aut variare turpe ducente, concessa est*”.

41) *Ibidem...*, s. 200.

sobie nałożnicę i ucieknie się do cudzołóstwa. Co prawda motyw ten zapożyczył kanonik krakowski z pierwotnego żywotu, ale tylko on poruszył kwestię prawa małżeńskiego, którym podpierał się w swych dążeniach książę⁴². W piętnastowiecznym żywocie odbiły się być może poruszane aktualnie na zjazdach duchowieństwa różne kwestie dotyczące małżeństwa⁴³. Według Długosza książę stosował różne metody, by cel swój osiągnąć. Zatem miał wysłać do Kingi jej spowiednika, by ten pomógł nakłonić księżnę do uległości. To spowiednik miał wstrząsnąć jej uczuciami, wypowiadając mocne słowa: [...] *weź pod uwagę twoją przysięgę, przez którą obierając sobie księcia Bolesława za małżonka poddałaś się jego prawu i władzy i dalej nie masz już więcej swobodnej decyzji, ty, która postawiłaś małżeństwo wyżej od dziewictwa i przeszłaś pod władzę męża i jego rozkazy, a zatem teraz nie możesz się mu już więcej sprzeciwiać*⁴⁴. Przez spowiednika przemawia sam Długosz. Chciał zatem przekonać odbiorcę dzieła, że zgodnie z prawem biblijnym, następnie kościelnym, kobieta podporządkowana jest w małżeństwie mężczyźnie, zgodnie ze słowami św. Pawła: *Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus-głową Kościoła*⁴⁵. Skoro zatem Bolesław pragnie potomka, to Kinga winna mu go dać, w tradycji chrześcijańskiej bowiem tylko prokreacja usprawiedliwia małżeństwo⁴⁶. A

42) *Ibidem*, s. 211: „*Loqui enim cum illa per se dedignatus, nuntiarum illi per frequentes nuntios iubet: in eius se locum plures pellices, si matrimonii iure subesse sibi detractaverit, suscepturum, et illarum se tam contubernio quam amore usurum*”.

43) Choć, na przykład, we współczesnych Długoszowi statutach Zbigniewa Oleśnickiego o tego typu kwestiach nic nie słyszymy, zob. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, opr. S. Zachorowski, Kraków 1915.

44) J. Wojtczak-Szyszkowski, *Żywot...*, s. 134; *Vita beatae...*, s. 212-213: „*Quod si his omnibus non moveris: sponsonem certe tuam ante oculos tuos tibi propono, qua Ducem Boleslaum in sponsum desponsando, iuri te alterius atque protestati substravisti. Nubendi quidem et non nubendi apud te consistebat voluntas; qua quoniam perfuncta es, non habes de cetero liberum volatum, que nubendo virginitati connubium praetulistis, et in viri tui transivisti imperium et ditionem, non amplius illi calcitratura*”.

45) *Ef.* 5, 22-23. Z kolei o stanowisku kobiety w prawie polskim omawianego okresu zob. Juliusz Bardach, Bogusław Leśnodorski, Michał Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1998, s. 133, gdzie w odniesieniu do interesujących nas czasów, zwłaszcza XIII i XIV wieku czytamy: „Głową rodziny był mąż, wobec którego żona była zobowiązana do posłuszeństwa i wierności”, por. Bogdan Lesiński, *Stanowisko kobiety w polskim prawie ziemskim do połowy XV wieku*, Wrocław 1956, s. 102-110, gdzie badacz ostrożnie wypowiada się w kwestii podporządkowania żony mężowi, chociażby z powodu znikomości źródeł a także niejednorodności tych, którymi dysponujemy. Stąd we wnioskach czytamy: „[...] istniała faktyczna władza męża nad żoną nie wyłączająca wcale możliwości samodzielnych poczynań prawnych mężatki”, zob. także Władysław Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 18-56, zwłaszcza wnioski, s. 54.

46) Szerzej na ten temat zob. Anna Loba, *Między sacrum a profanum: małżeństwo w*

o tym, że księciu bardzo na następcy zależało, wspomina hagiograf także w innym miejscu żywotu⁴⁷. Na zaakcentowaniu konieczności posiadania przez książęcą parę potomstwa zależało i samemu Długoszowi, bo ustami spowiednika znów daje radę na połączenie dążeń i Kingi, i Bolesława. Pisze bowiem, że były w rodzie książęcej dwie znakomite niewiasty, Jadwiga i Elżbieta, które spełniły się jako matki a i świętymi zostały⁴⁸. Kinga mogła przecież pójść taką samą drogą. Ucieka się Długosz i do innej jeszcze argumentacji. Pisze, że Kinga jako książęzna wziąć musi także pod uwagę opinię społeczną, a ta jest jednoznaczna, spodziewa się, że z jej łona narodzi się następca księcia: [...] *nec spem eius et Regni procerum, successorem ex eius utero nasci sibi sperantium, de cetero frustraretur*⁴⁹. Widać Długosz oprócz świętości, która była dla franciszkańskiego hagiografa najważniejsza, widział także ziemskie uwarunkowania życia i działalności książęcej Kingi⁵⁰. Jako wytrawny polityk, oceniający poza tym trzynastowieczne wydarzenia z dużej perspektywy czasowej, wiedział, że brak ciągłości dynastycznej prowadził często do katastrofy.

Kanonik krakowski, mimo że podkreślił kilka nowych kwestii w opisie

późnośredniowiecznych francuskich traktatach dla kobiet, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 320-323, zob. także Diana Ostrowska, *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997, s. 61-65; Ks. Augustyn Eckmann, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, Warszawa 1999, s. 35-37, por. Andrzej Wyrobisz, *Staropolskie wzorce rodziny i kobiety-żony i matki*, „Przegląd Historyczny”, t. 83(3): 1992, s. 405 nn., gdzie interesująca kwestia w ujęciu szesnastowiecznych pisarzy, m.in. Mikołaja Reja i Piotra Skargi.

47) *Vita beatae...*, s. 244-245.

48) *Ibidem*, s. 212: „[...] *Hedwigim et Elizabeth, producam, alteram aviam tuam, alteram materteram, quarum utraque etsi in maritales iussu parentum actu transivissent taedas, et filios procreassent et filias, nihil tamen earum sanctitati aut merito decerpum est, quin in triumphanti et militanti Ecclesia, prodentibus illas signis et prodigiis, magnae et gloriosae habeantur, iudicio et consensu singulorum in Sanctarum numerum translatae*”. O św. Elżbiecie, zob. Otto Gerhard Oexle, *Ułobstwo i opieka nad ubogimi około 1200 roku. Przyczynek do zrozumienia dobrowolnego ubóstwa Elżbiety z Turynгии*, tłum. R. Czaja, [w:] *tenże, Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność-grupy społeczne-formy życia*, Toruń 2000, s. 147-179; Kazimierz Jasiński, *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 197-212; J. Mandziuk, *Kult św. Elżbiety węgierskiej na Śląsku*, „*Nasza Przeszłość*”, t. 55: 1981, s. 25-44. O św. Jadwidze zob. Benigna Suchoń, *Jadwiga śląska*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1972, s. 457-475 (bibliografia: oprac. R. Gustaw, s. 475-485). Z nowszych prac zob. Marek Cetwiński, *Święta Jadwiga-patronka Śląska*, [w:] *tenże, Śląski Tygiel. Studia z dziejów polskiego średniowiecza*, Częstochowa 2001, s. 119-131.

49) *Vita beatae...*, s. 212.

50) Zob. Jerzy Strzelczyk, *Polityczne aspekty kultu świętych w średniowieczu*, „*Nasza Przeszłość*”, t. 84: 1995, s. 203.

dążenia Kingi do czystości, to zakończył opowiadanie tak samo jak nieznaną franciszkanin, bo i inaczej zakończyć nie mógł. Kinga i Bolesław żyli zatem w czystości do końca swych dni⁵¹.

Podkreślenia warte jest także mistrzowskie niemal oddanie przez Długosza wewnętrznych przeżyć bohaterów, czym już nie zachwyca hagiograf żyjący w początkach XIV stulecia. Pisze zatem, że w dążeniach Kingi nie brakowało wewnętrznych walk⁵². Książę Bolesław zaś z jednej strony chcąc przychylić się woli żony, z drugiej zaś zapewnić księstwu następcę, stale targany był sprzecznościami. Co prawda, pisze Długosz, w okazywaniu gniewu był umiarkowany, ale i nim to uczucie potrafiło zawładnąć. Po kolejnej rozmowie z Kingą wybiegł więc książę z pałacu gniewny i wzburzony, a gniew okazywał zarówno na twarzy, jak poprzez gesty, i spędził w oddaleniu pół roku. Gdy uczucia negatywne ustały i tak miał Bolesław wielki uraz do żony i długo nie mógł z nią rozmawiać⁵³. Tego typu opisów nie znajdziemy w pierwotnym żywocie Kingi. Długosz to pisarz przełomu, już po trosze renesansowy, a zatem i wewnętrznym uczuciom poświęcał więcej uwagi⁵⁴, wszak pierwsze głosy humanistów, jakie docierały do Polski, nakazywały inaczej na człowieka patrzeć i wytyczały mu inne cele i ideały⁵⁵. Charakterystyki Długoszowe, tak zresztą jak i w *Historii Polski*, tam wzorowane często na Liwiuszowskich, są zatem bogatsze⁵⁶. Poza tym Długosz doskonale przecież wiedział, co grało w duszy nawet trzynastowiecznych bohaterów, czego oczywiście za złe mu mieć nie możemy.

51) *Vita beatae...*, s. 217-218, zob. *Vita et miracula...*, s. 698: „*Vixit autem cum domino duce, sponso suo devoto, in omni castitate et perfectionis opere quadraginta annis*”.

52) *Vita beatae...*, s. 210: „*Biennio integro sub observatione virginitatis et pudicitiae, in frequenti tamen et duro certamine, extrinseco videlicet et intrinseco, per Virginem beatam Kunegundim exacto [...]*”.

53) J. Wojtczak-Szyszkowski, *Żywot...*, s. 131; *Vita beatae...*, s. 211.

54) O wpływach humanizmu na twórczość Jana Długosza, zob. Wanda Semkowicz-Zarembina, *Elementy humanistyczne redakcji „Annalium” Jana Długosza*, [w:] *Medievalia. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, Warszawa 1960, s. 242 nn.; Ignacy Zarębski, *Okres wczesnego humanizmu*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w l. 1364-1764*, red. K. Lepszy, t. 1, Kraków 1964, s. 161 nn.; Krystyna Pieradzka, *Związki Długosza z Krakowem*, Kraków 1975, s. 35, 47.

55) I. Zarębski, *Okres...*, s. 164-165.

56) Zob. Danuta Turkowska, *Jak Długosz pisał swoją historię*, „Ziemia Częstochowska”, t. XIV: 1984, s. 55; zob. także Aleksander Semkowicz, *Długosz jako badacz przeszłości*, „Muzeum”, R. I: 1885, s. 285: „Są w dziele Długosza charakterystyki głęboko pojęte i z wielkim napisane polotem, ale nie znajdziemy nawet jednej, w której by się odzwierciedlał cały człowiek z wszystkimi zaletami i przywarami”.

Długoszowy żywot św. Kingi w swym zasadniczym zrębie oparty zatem został na czternastowiecznym dziele o świętej. Długosz więc dosłownie przepisywał z niego pewne partie, niektóre skracał, inne rozszerzał, jeszcze inne zaś całkiem pomijał. Traktował zatem źródło wiedzy o Kindze dość swobodnie, co notorycznie czynił także w odniesieniu do wielu innych źródeł, pisząc *Historię Polski*⁵⁷. Piętnastowieczny żywot zawiera jednak pewne oryginalne zmiany, które starałam się wyżej w części nakreślić, a które wprowadził autor w określonym celu. Nie zawsze można ten cel w pełni uchwycić, bo też i każda interpretacja jest tylko częstkowa - przekonuje nas Emanuel Hirsch⁵⁸.

Mimo iż Długoszowy żywot Kingi należy do literatury sakralnej, to i pragmatyka nie była hagiografowi obca. Sprawa kanonizacji Kingi wyznaczała często pisarzowi sposób prezentacji dziejów bohaterki, jak i sposób ich interpretacji. Tak, jak w większości średniowiecznej literatury, tak i w tym żywocie *dominuje przemieszanie zjawisk ze sfery profanum ze zjawiskami ze sfery sacrum*. Sam Długosz z kolei mimo że chwali w dziele Boga, to jednak *pełni także służbę na rzecz ludzi i ich spraw doczesnych*⁵⁹.

57) Zob. Jacek S. Matuszewski, *Uwagi do „Rozbioru krytycznego „Annalium Poloniae” Jana Długosza, „Studia Źródłoznawcze”, t. 26: 1981, s. 51: „Wiemy, że Długosz amplifikował źródła, że podawał własną wersję faktów i wydarzeń, korzystną dla jego toku rozumowania”; D. Turkowska, *Jak Długosz...*, s. 54: „W niektórych wypadkach nie waha się przemilczeć lub zmieniać znanych skądinąd faktów, które mogłyby zaciemnić obraz przedstawianych przez niego bohaterów”; J. Dąbrowski, *Dawne...*, s. 234: „Najwięcej wątpliwości nasuwa nam metoda Długosza wówczas, gdy znajdując jakąś pobieżną wzmiankę, stara się uzupełnić ją przez poszukiwanie w innych źródłach, a gdy to nie daje wyniku, przez własne domysły, oraz wtedy, gdy przychodzi do przekonania, że jakiś fakt wydarzyć się musiał i dlatego mimo braku innych danych maluje go nam ze swej wyobraźni”; zob. także Marek Cetwiński, *Spór o istotę historii. Dyskusja wokół bitwy legnickiej w najnowszej historiografii*, [w:] tenże, *Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Częstochowa 2002, s. 174 nn., tenże, *Biskup wrocławski Magnus: amplifikacja i metafora jako sposoby narracji dziejopisarskiej*, [w:] j. w., s. 105: „Długosz fantazjuje. Okazuje się mistrzem amplifikacji” – w odniesieniu do katalogu biskupów wrocławskich.*

58) Emanuel. D. Hirsch, *Rozumienie, interpretacja i krytyka*, [w:] *Znak, styl, konwencja*, wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, Warszawa 1977, s. 198.

59) Wojciech Mrozowicz, *Bogu czy ludziom? O motywach twórczości dziejopisarskiej*, [w:] *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2005, s. 100-101.

Paweł B ł a ż e w i c z
Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie

**Motyw cudu Eucharystycznego
w tradycji piśmienniczej i ustnej.
„Trzy Święte Hostie” Tomasza Tretera
oraz Sanktuarium Głotowskie na Warmii
- miejsca kultu Bożego Ciała**

Wstęp

Praca muzealna, obok naukowego charakteru, ma jeszcze jedną właściwość - pozwala na badania interdyscyplinarne, które przynoszą nieoczekiwane wyniki. Jednym z owych wyników pozostanie porównanie opisu cudu eucharystycznego z Poznania - opisanego przez Tomasza Tretera, oraz warmińskiej tradycji cudu i kultu Najświętszego Sakramentu - mającego miejsce w tytularnym kościele Warmińskiej Kapituły Kolegiackiej pod wezwaniem Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Głotowie. Porównanie tych, wydawałoby się zgoła odmiennych, historii przyniosło bowiem zdumiewające wyniki. Oba wydarzenia miały podobny charakter, odmienni byli tylko wrogowie wiary. Obydwa miejsca stały się - za sprawą dokonanych tam niewyjaśnionych rzeczy - słynącymi cudami miejscami pielgrzymkowymi. Z czasem, wobec zmian zachodzących w otoczeniu politycznym oraz w zmianach klimatu religijnego, sanktuaria te straciły swą rolę i uległy zapomnieniu lub ograniczeniu kultu jedynie do kręgu lokalnego.

Prezentowany poniżej tekst podejmie zatem zadanie analizy dwóch cudów eucharystycznych, posiadających znaczny wpływ na kształtowanie się lokalnej tradycji religijnej i historycznej. Zadaniem, jakie postawił sobie autor, było prześledzenie wydarzeń opisywanych w obu przypadkach, odnalezienie ich cech wspólnych i podkreślenie uniwersalności tego typu opisów. Dodatkowym aspektem było pokazanie kulturotwórczej roli tego typu opisów, konsolidującej wyznawców i tworzącej klimat religijny danych środowisk.

Dla uzyskania postawionych sobie celów analiza podzielona zostanie na części. W pierwszej z nich przybliżony zostanie opis cudu poznańskiego. Część druga skupi się na tradycji warmińskiego cudu eucharystycznego, mającego miejsce w Głotowie. Część trzecia będzie analizą części wspólnych obu przytoczonych cudów i wskazaniem uniwersalnego przesłania tego typu historii w Kościele. Na zakończenie zostaną przedstawione także wnioski.

„Trzy Święte Hostie” Tomasza Tretera Autor i opis bibliograficzny dzieła

Pierwszym z analizowanych opisów jest tekst przybliżający wydarzenia mające miejsce w Poznaniu i cudu dokonanego w tym mieście wobec profanujących Najświętszy Sakrament Żydów.

Opis, na jakim się oparto, został podany w pracy zatytułowanej: *Trzy Święte Hostye, w Poznaniu 1399 roku Nożami od Żydów Ukłote. W. Xiądz Tomasz Treterus, Kustosz Poznański, Kanonik Warmiński, przed laty dwoma sty żyjacy, stylem Łacińskim opisał. Urodzony Kazimierz Miedziedzki, Burgrabia Ziemi Poznański, dla publicznego Oboiey Płci używania, na Oyczysty Język Polski, słowo w słowo pilnie przełożył. Wydrukować kazał w Akademii Poznańskiej; Chrystusowego 1772. Roku*¹. Jest to niedużych rozmiarów książka, wydana w 4-ce. Jej tytuł został podany w prostokątnym polu między dwoma kolumnami ozdobionymi rysunkiem czterech Żydów nakłuwających nożami hostie.

Jest to książka wylaniająca się z nurtu książki jarmarcznej, czyli skierowanej do szerokich (ubogich) mas szukających w literaturze sensacji i wsparcia w wierze. Jej funkcjonowanie wśród szerokich mas spowodowało zapewne, że znaczna ilość egzemplarzy uległa „zacytaniu”, czyli zniszczeniu na skutek częstego używania. Do tej pory udało mi się odnaleźć w Polsce tylko 2 egzemplarze tej pracy².

Jej zadaniem było niesienie niesamowitych informacji wśród coraz szerzej posługującego się słowem społeczeństwa. Sprawą drugoplanową była

1) *Bibliografia polska Estreichera*, t. XXXI, Warszawa 1936, s. 311.

2) Por. I. Mierzwa, *Literatura dla ludu*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, pod red. D. Simonides, Katowice 1989; T. Żabski, *Proza jarmarczna w XIX wieku. Próba systematyki gatunkowej*, Wrocław 1993; „Literatura odpustowa”, [w:] *Słownik folkloru*, pod red. J. Krzyżanowskiej Warszawa 1965, s. 204-205.

wówczas jakość wykonania książki, jej papier czy edytorstwo. Jakość wykonania tej edycji „Trzech Hostii...” pozostawia wiele do życzenia, jednak cena tego wydania z pewnością była atrakcyjna. W konfrontacji z pierwszym wydaniem pracy, zatytułowanym: *Sacratissimi Corporis Cgristi Historia et Miracula. Quae in Ecclesia Posnaniensi Ordinis S. MARIAE Carmelitarum Diuina bonitas operatur. Studio & Labore Thomae Treteri Posnaniens. Custodis & Canonici Varmien. Ex antiquis M. S. libris & maiorum traditione fideliter collecta. Et Aeneis Typis per Blasium Treterum Vic. Varmien. Illustrata. [Anno Domini M.DCIX; Bronsbergae, Apud Georgium Schönfels, k. 47]³*, które ukazało się po łacinie, w Braniewie, w 1609 roku analizowana praca wydaje się uboga, a zamieszczone w niej grafiki wręcz naiwne, czy scholarskie.

Autorem opisywanego tekstu jest Tomasz Treter. Urodził się 1 marca 1547 roku w Poznaniu i stąd jego zainteresowanie tą lokalną historią. Autor pracy pochodził z rodziny mieszczańskiej. Był synem intrologatora Jakuba i Agnieszki z Różanowskich. Nauki pobierał w gimnazjum braniewskim w latach 1566-1569, a następnie kontynuował na studiach w Rzymie. Zwieńczeniem lat studiów teologicznych i prawniczych był doktorat z prawa. W Rzymie Treter wszedł w krąg ludzi bliskich kardynałowi Stanisławowi Hozjuszowi, stając się jego dworzaninem i sekretarzem. W tym czasie dostąpił licznych dostojęstw kościelnych: kanonii laterańskiej, kanonii S. Maria in Trastevere, kanonii olumunieckiej oraz przełożęństwo Hospicjum Polskiego w Rzymie. Sprawność dyplomatyczna związała go też z dworem królewskim. Pełnił Treter funkcje sekretarza Anny Jagiellonki, Stefana Batorego i Zygmunta III Wazy. Gdy w roku 1584 Treter wrócił do Polski, w miejsce Batorego został wybrany (23 XII 1585) kanonikiem warmińskim. Po śmierci Henryka Semplawskiego został mianowany kustoszem kolegium i jego kanclerzem. Zmarł 11 II 1610 we Fromborku⁴.

Historia Trzech Świętych Hostii – poznańska

Żydzi zachęcili biedną mieszczkę, zatrudniając ją uprzednio w charakterze służącej, do kradzieży hostii z kościoła. Kradzież ta miała nastąpić

3) *Bibliografia polska Estreichera*, t. XXXI, Warszawa 1936, s. 310.

4) A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, cz. 2: Słownik, Olsztyn 2000, s. 333; *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 257 (oraz zgromadzona tam literatura).

15.08.1399 r. w poznańskim kościele oo. Dominikanów. Po zakończonym nabożeństwie i zamknięciu kościoła kobieta wyszła z ukrycia, podeszła do tabernakulum i próbowała wyrwać drzwi. Została wówczas rażona niczym piorunem, ale przy trzeciej próbie zdołała wziąć nie całą puszkę, ale trzy komunikanty. Zawinawszy w chusteczkę, schowała się w rogu kościoła i czekała na ponowne otworzenie świątyni. Skradzione hostie zaniósł Żydom, którzy już czekali na to, by zniszczyć sakrament. Ci, dostawszy komunikanty, udali się do kamienicy, gdzie w sklepie w suterenie zaczęli je bezcześcić. Hostie złożono na stole, przebito nożem (od razu zaczęła broczyć krwią, a ubrudzony świętokradca już nigdy plam nie zmył), poza tym pluto na nie i urągano im niczym Chrystusowi w drodze na Golgotę. Na każdym miejscu, w którym krew pańska spadała kroplami, tam ślad miał pozostać na wieczność. Gdy Żydzi zobaczyli, że hostie prawdziwie są świętymi, poczęli uporczywie planować, jak je zagubić; chcieli je spalić, utopić, ale bezskutecznie. Uradzili, że wywozą je za miasto i złożą w pastwisku, gdzie były błotne doły (błoto miało wchłonać hostie). Gdy wychodzili z miasta, żebrak poprosił ich o jałmużnę. Wystraszeni dali mu ją, a ten całkowicie ozdrowiał. W końcu przybyli na miejsce zakopania hostii – miejsce, gdzie dziś znajduje się kościół Bożego Ciała. Miejsce uświęcone przebywaniem Komunii wskazał klęczący wół. Zaniepokojony tym pasterz wezwał księdza, który poinformował biskupa. Ten przybył i w uroczystej procesji przeniósł hostię do katedry poznańskiej. Hostie jednak znikły i znalazły się znów w bagnie. Znak ten odczytano jako zachętę do wybudowania tam sanktuarium; tak też uczyniono. W dalszej części książki opisano cuda, których dostąpił wskutek modlitw w sanktuarium.

Opowieść pozbawiona jest jakichkolwiek przesłanek historycznych. W księgach grodzkich Poznania pod nominalnym rokiem cudu 1399 nie ma zapisków o tym wydarzeniu. W nadaniu fundacji kościoła Bożego Ciała przez Jagiełłę 1406 jest co prawda mowa o odnalezieniu hostii na przedmieściach, ale nie ma tam podanego roku ani okoliczności. Znamy tylko relację Długosza, który zanotował:

„W piątek piętnastego sierpnia pewna kobieta w Poznaniu, przyjąwszy Najświętszy Sakrament Eucharystii w klasztorze braci dominikanów w Poznaniu, wyjęła z ust hostię, by sprzedać przebywającym w Poznaniu Żydom. Hostię znaleziono na łąkach miasta Poznania. W miejscu jej znalezienia zaczęły spotykać ludzi

wielkie dobrodziejstwa. Przejęty głęboko tym wypadkiem król polski Władysław wznosi w tym miejscu klasztor braci karmelitów pod wezwaniem Bożego Ciała i zbudowawszy bardzo piękny chór klasztorny z cegły nadaje wspomnianemu klasztorowi jako uposażenie na utrzymanie braci młyn królewski”.

Ciekawe jest osobiste zaangażowanie Jagiełły, które można wiązać z tym, że cud miał nastąpić w roku 1399 (15 sierpnia). Miał to być znak na zmianę losu po śmierci córki króla i jego żony – *nota bene* władcy – Jadwigi. Dlatego też jedną z najulubieńszych jego praktyk religijnych była adoracja hostii (często także adorował ją przed wyjazdem na bitewne pola). Między innymi jadąc na Grunwald, ze względów geograficznych nie pojawił się w Poznaniu, ale uroczyście ślubował pielgrzymkę po zakończeniu działań wojennych. Po grunwaldzkiej *victorii* szedł pieszo do Poznania z Pobiedzisk i jako wotum pozostawił w świątyni piękną monstrancję ozdobioną herbami Polski – Orłem i Litwy - Pogonią.

Wielka popularność cudów poznańskich spowodowała, że legenda bardzo się rozrastała. Dodatkowo miałyby się okazać, że: Niektórzy z Żydów na widok krwi płynącej z hostii uwierzyli w Chrystusa. Liczba hostii miała wynieść 3, by symbolizować trójcę świętą. Dodatkowo karmelici uzupełnili opowieść o miejsce, gdzie miało nastąpić świętokradztwo i kupiwszy ten dom (ul. Żydowska, ale nigdy dom ten nie należał do Żydów tylko patrycjatu miejskiego), uczynili zeń kaplicę.

W czasach reformacji kult Bożego Ciała osłabł, a następnie na czoło sanktuariów wysunęła się Jasna Góra.

Warmińska tradycja cudu eucharystycznego

Historia Glotowska – cudowne odnalezienie Najświętszego Sakramentu Druga z historii przedstawia się następująco:

W końcu XIII wieku w Glotowie wzniesiono drewniany kościół jako efekt pierwszego etapu osadnictwa środkowej Warmii⁵. Około roku 1300 kościół został zniszczony przez najazd litewski, mieszkańców wioski wybito, a świątynia spłonęła. Chwilę przed niszczycielskim najazdem mieszkańcy Glotowa (najpewniej pleban) wynieśli najświętszy sakrament ze świątyni i schowali na pobliskim polu. Dopiero po kilku latach – najpew-

5) Por. Rörich, *Kolonisation des Ermland, ZGAE, Bd 7.*

niej w 1309 roku – sakrament znalazł rolnik, który orał pole⁶.

Romantyczny opis legendy rysuje przed nami następujący obraz:

„Woły pracowicie ciągnęły sochę, za którą równomiernym krokiem podążał oracz. Szeroki pas urodzajnej ziemi, poznaczony równo świeżymi skibami, pozostawał w tyle. Słońce powoli chyląc się za horyzont kładło wydłużone cienie. Człowiek podniósł wzrok i krzyknął na zwierzęta, które zmęczone całodzienną pracą, zwalniały idąc pod górę ku szczytowi pagórka. Orka dobiegała końca, będzie chleb.

Nagle socha zaparła się, woły szarpnęły mocniej i na boku znieruchomiła duża gruda ziemi. Zaprząg stanął. Zniecierpliwiony oracz w pierwszej chwili chciał skarcić zwierzęta za lenistwo, lecz oszłomiła go nagła zmiana, jaka nastąpiła w otoczeniu. Pole rozjaśniło się jak w południe, a blask dochodził gdzieś z podziemi, oświetlając klęczące woły wpatrzony w jeden punkt. Źródło światłości znajdowało się między oblepionymi ziemią resztkami jakiegoś naczynia. Był to kielich, a w nim śnieżnobiała hostia - Chleb Żywy.”⁷

Dla podniesienia wartości miejsca znalezienia hostii w roku 1343 osiedlono w Głotowie kapitułę kolegiacką. Z jednej strony miało to dać kolegium możliwości rozwoju, a z drugiej uhonorować warmińskie sanktuarium. W roku 1347 wobec ciągłego zagrożenia zewnętrznego kolegiatę przeniesiono do chronionego korytem rzeki Łyny i budowaną świątynią wpisana w mury miejskie Dobrego Miasta, jednak miejscem tytularnej posiadłości kapituły było wciąż Głotowo, a prepozyt kolegium pełnił funkcję proboszcza tej parafii. Drewniany kościół pierwotnie pod wezwaniem św. Andrzeja zmieniono na drewniano-kamienny, a następnie na barokową świątynię funkcjonującą do dnia dzisiejszego. W ten sposób funkcjonowano do początku XIX wieku, gdy skasowano kapitułę kolegiacką. Jednak ostatni kanonik Roch Krämer udał się do Głotowa, gdzie strzegł kultu Sakramentu⁸.

Wobec likwidacji kolegiaty, która strzegła kultu Bożego Ciała, postanowiono wagę miejsca podkreślić w inny sposób. Obok kościoła zbudowano Kalwarię. W drugiej połowie XIX w. zamożny mieszkaniec Głotowa Johannes Merten udał się z pielgrzymką do Ziemi Świętej. Postanowił zbudować w Głotowie drogę krzyżową, a jako relikwie w każdej ze stacji umieścił kamyki z Ziemi Świętej. Budowę rozpoczęto 22 lipca 1878, a

6) Por. A. Grunwald, *Das Kirchspiel Glottau*, Guttstadt 1931.

7) J. Balcer, *Sanktuarium w Głotowie*, Olsztyn 1992, s. 4.

8) Por. A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341-1811*, Braunsberg 1931.

zakończono 1893. Budowa była wyrazem przywiązania do katolicyzmu Warmiaków, którzy w sile 70 tys. Przybyli, by pracować i wykopaną rękami ziemię zabierać jako relikwie⁹.

Analogie *miracula* eucharystycznych poznańskiego i głotowskiego oraz analiza kanonika kolegiackiego Jana Leo

Mamy zatem dwa niezależne opisy cudów eucharystycznych, które miały miejsce w dwóch rozdzielnych krainach historycznych. Jednak analizując ich podobieństwa, pozostaje jeszcze wziąć pod uwagę jeden ważny aspekt całej sprawy. Miejsce wydarzenia się cudów Najświętszego Sakramentu. Cud poznański miał miejsce w dużym ośrodku miejskim, zaś wydarzenia warmińskie miały miejsce w niewielkiej miejscowości. Jednak mimo tego, że wyznaczeni na opiekunów tego miejsca kanonicy kolegiaccy, ze względów bezpieczeństwa i na skutek rozwoju sieci miejskiej na Warmii, przenieśli się do pobliskiego Dobrego Miasta, nie stracili prawa tytularnego zwierzchnictwa na głotowskim sanktuarium. Z tego też względu należałoby zbadać zainteresowanie członków kolegium cudownymi wydarzeniami z Głotowa.

Poszukiwania te okazały się bardzo owocne. Okazuje się, że członkowie kolegium kolegiackiego nie tylko interesowali się cudem głotowskim, ale zauważali jego powiązania z wydarzeniami poznańskimi.

Pierwszym z kanoników, którzy analizowali cuda eucharystyczne, był kanonik dobromiejski Jan Leo. Urodził się w Jezioranach w roku 1562. W roku 1587 rozpoczął studia z seminarium diecezjalnym. Niższe święcenia kapłańskie przyjął jeszcze w 1587 roku, subdiakonatu w roku 1594, diakonatu i święcenia kapłańskie w roku 1595. Pełnił posługę kapelana na dworze biskupim w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim. Od 1597 roku otrzymał probostwo w Kiwitach. W roku 1615 mianowany honorowym kanonikiem w Dobrym Mieście. Po czterech latach zyskał prawo rezydencji w Dobrym Mieście. W roku 1622 został dziekanem kapituły – funkcję tę pełnił dwa lata. W roku 1626, na skutek rozproszenia kanoników w czasie wojny o ujście Wisły, wyjechał do Wielkopolski, gdzie przebywał do roku 1630. W tym czasie zaktywizował się na polu pisarskim i

9) Por. K. Bielawny, *Najpopularniejszy szlak pielgrzymkowy po sanktuariach Warmii i Mazur*, Olsztyn 2009.

naukowym. Najbardziej znanym jego dziełem jest opracowanie całej historii jego ojczyzny „*Historia Prussiae*”, jednak poświęcał się też innym działaniom naukowym. Zmarł 18 I 1635 roku¹⁰.

W 1624 roku wydał on pracę, której tytuł przetłumaczony na język polski brzmi: „*Poznańska i Głotowska historia o Najświętszym Sakramencie z dodatkiem czwartkowej wotywy, pieśni, litanii, oraz modlitwy przed i po Komunii św. Zebrał i przygotował do druku Jan Leo, dziekan kanonik w Dobrym Mieście. Drukowane w Braniewie u Jerzego Schönfelsa w 1624 roku*”¹¹. W tej liczącej 176 stron książce opisał i porównał opowieści z Poznania i Głotowa, spełnione tam cuda. Znalazł też więcej analogicznych historii, które miały mieć miejsce na Litwie, w Elblągu, Malborku i Kwidzynie. Całość uzupełnił stosownymi modlitwami ku czci najświętszego sakramentu¹².

Pozostaje zauważyć, że jego wnioski mogą być odmienne od tych wyciąganych w chwili obecnej, gdyż inny był ówczesny poziom wiedzy i liczne stanowiska teologiczne różniły się od tych uznawanych współcześnie.

Już na wstępie Jan Leo zaznacza, że w opisie historii poznańskiej bazuje na tekście łacińskim wydawnictwa Tomasza Tretera (wydanie braniewskie 1609). Uznając ją za niepodważalną, przytoczył w tłumaczeniu na język niemiecki i uzupełnił elementom kultu w duchu kultywowanym w Bractwie Bożego Ciała. Całą zapożyczoną z Tretera historię opisuje w sposób następujący: Żydzi namawiają służkę, by skradła konsekrowaną hostię. Kobieta będąca w trudnej sytuacji kradnie trzy komunikanty z kościoła, mdleje, ale przy pomocy córki ocucona wychodzi z kościoła. Dżgane nożami hostie tryskają krwią, a skropiona krwią ślepa dziew-

10) *Słownik Biograficzny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście*, Olsztyn 1999, s. 75-76; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, cz. 2: Słownik, Olsztyn 2000, s. 193 (oraz zgromadzona tam literatura).

11) *Sacrament Posnische Vund Glottawische Historia. Darzu Donnerstags Fruehmess, Lobgesaeng, Letaney, etc. auch Gebett vor vnd nach der Communion zu sprechen. Durch Ioannem Leonem Dechent vund Thumbherren zu Gutstadt zusammengetragen, vnd in Druck verfertigt. Psalm IX. Ich will dir dancken o Herr, vnd erzaehlen alle deine Wunderthaten. Cum Gratia et Priuilegio Sac. Reg. Maiestatis. Gedruckt zu Brunsberg, bey George Schoenfels. Anno 1624.* por. J. Wojtkowski, *Kult eucharystii w Głotowie według dobromiejskich kanoników Jana Leo i Franciszka Ignacego Herra*, „*Studia Warmińskie*”, XXVII:1990, s. 246.

12) J. Wojtkowski, *Kult eucharystii w Głotowie według dobromiejskich kanoników Jana Leo i Franciszka Ignacego Herra*, „*Studia Warmińskie*”, XXVII:1990, s. 246.

czynka odzyskuje wzrok. Wobec tego cudu Żydzi chcą utopić hostie w podmiejskim bagnie. Utopione komunikanty unoszą się nad bagnem, a pokazuje to bydło zgromadzone na polu. Poinformowana o wszystkim rada miejska osadza informatora w więzieniu, ale drzwi celi nie mogą zostać zamknięte na znak prawdomówności. W tym czasie na miejsce cudu udaje się biskup i w procesji odnosi komunię do kościoła, jednak ta wraca na bagna. W tym miejscu w pierw powstaje kaplica, a później sanktuarium Bożego Ciała i dom Karmelitów. Na końcu opowieści dochodzi do opisu strasznych męczarni i spalenia świętokradców oraz analizy cudów dokonanych za wstawiennictwem tego miejsca¹³.

Kolejnym analizowanym przykładem była analiza opowieści głotowskiej. Leo powoływał się na podanie ustne, że wół znalazł Najświętszy Sakrament i w miejscu tym grzebał nogą. Wielokrotnie przenoszone do kościoła komunikanty wracały na miejsce znalezienia, wskazując, gdzie ma powstać sanktuarium¹⁴.

Uniwersalny wydzźwięk historii opisujących cuda eucharystyczne

Dzięki pracy porównawczej Jana Leo uzyskujemy wykład na temat tego typu cudów lub ich legend krążących w społecznościach. Analizując i porównując dwa przykłady analogicznych cudów eucharystycznych, Leo doszedł do następujących wniosków:

Legenda głotowska ma być starsza, gdyż osadzając w Głotowie kapitułę kolegiacką, biskup Herman z Pragi zauważał już cudowność tego miejsca jako godne siedziby tak zacnego kolegium. Poza tym zauważył szereg zbieżności; poza faktem oczywistym, że wydarzenia te miały miejsce za natchnieniem Boga, zbliżają je fakty: schowania komunii w ziemi (raz jednak przez Żydów w celu ukrycia, raz przez wiernych w celu zachowania przed zbezczeszczeniem); odnalezienia komunii przez zwierzęta, które pozbawione rozumu uznały boskość sakramentu (inaczej niż niewierni). Komunię przenoszono do istniejących kościołów, lecz wracała sama, wskazując miejsce, w którym ma powstać sanktuarium. W obu miejsco-

13) J. Wojtkowski, *Kult eucharystii w Głotowie według dobromiejskich kanoników Jana Leo i Franciszka Ignacego Herra*, „Studia Warmińskie”, XXVII:1990, s. 246-248.

14) *Ibidem*, s. 249.

wościach powstały kościoły wotywnie jako sanktuaria najświętszego sakramentu; Miejsca zachowania hostii zostały zakratowane jako święte. Są to miejsca pielgrzymek (a także kościół starszy dla kolegium kapituły)¹⁵.

Okazuje się także, że historie opisujące cuda sprawiane za sprawą sakramentu ciała i krwi pańskiej nie były tylko poznańsko-głotowską specjalnością, ale miały miejsce w innych miejscach na terenie Prus. Wskutek poszukiwań udało się odnaleźć inne tego typu historie:

II głotowska – 1596 roku skradziono hostię z Głotowa, a pozostawiona między Dobrym Miastem a Praslitami, na wysokości Smolajn, nie uległa zniszczeniu do 25 III 1597 roku, gdy została przeniesiona uroczyście z kościoła szpitalnego w Dobrym Mieście do Głotowa;

Sambijską – 1311 roku książę litewski Witenes pustoszył Sambię i Warmię, wziął wielką ilość jeńców, ale za to, że podeptał hostię został schwytany i pobity przez komtura Henryka von Plotzke – ranny w głowę musiał zbiec do Wopławek w Barcji, oddając wszystkich jeńców;

Elbląską – w roku 1400 doszło do pożaru kościoła szpitalnego w Elblągu, temperatura była tak wysoka, że stopiła srebrne naczynia, ale hostia w cudowny sposób ocalała. Stało się to podstawą do fundacji kościoła Bożego Ciała.

Koniecwaldzka - 1623 rok z kościoła w Koniecwałdzie skradziono dwie hostie – jasność bijąca od sakramentu spowodowała, że ustalono, iż wyrzucono je do rynsztoka w Malborku, a blask pozwolił znaleźć złodzieja i ukarać go;

Nadmorska - Żyd namówił rybaka, by w kawałku drewna schował hostie i umieścił w sieci, a spowoduje to udany połów. Torturami zmuszony wyznał to, a rybak w ucieczce utonął. Było to powodem wygania Żydów, a blask z wody pozwolił uratować hostię¹⁶.

Tego typu zabobony, że kradzież komunii sprawia, że wszystko się łączy, były bardzo rozpowszechnione wśród Mazurów. Szeroko opisuje je M. Toeppen¹⁷.

15) *Ibidem*, s. 249-250.

16) *Ibidem*, s. 249-252.

17) Por. M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie...*, Dąbrówno 2008.

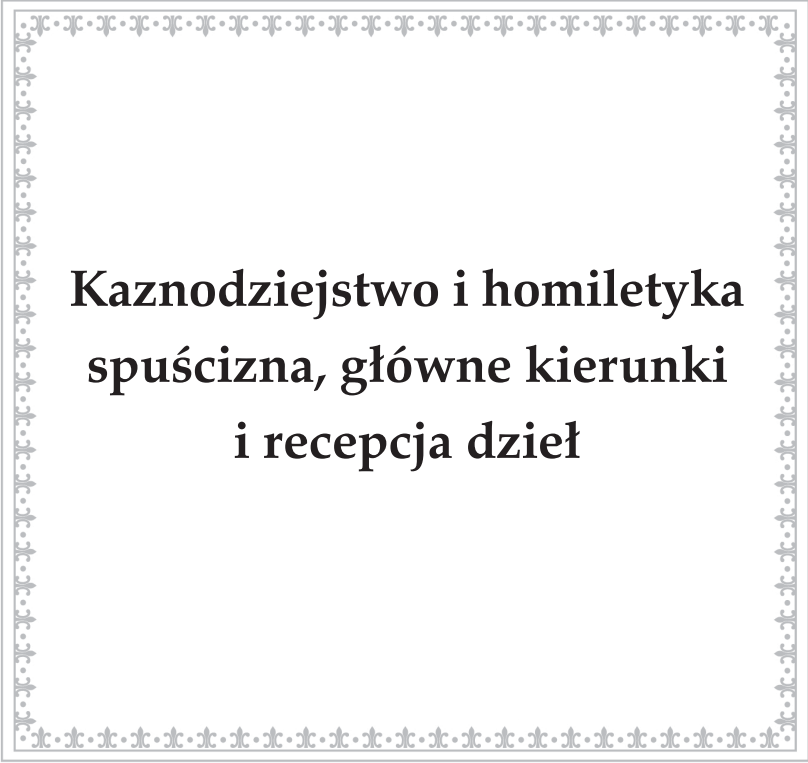
Zakończenie

Zadaniem podjętym w czasie pracy badawczej było przeanalizowanie dwóch opisów cudów eucharystycznych opisanych w literaturze. Pierwszym z nich był cud Bożego Ciała zwany dalej Poznańskim, którego efektem było założenie sanktuarium Bożego Ciała w Poznaniu. Drugim z przytoczonych przykładów była warmińska tradycja – przez długi czas funkcjonująca jako przekaz ustny – o cudzie eucharystycznym mającym miejsce w Głotowie nieopodal Dobrego Miasta.

W czasie przeprowadzonych badań udało się znaleźć analogie pomiędzy obydwoma przybliżonymi opisami cudów. Więcej udało się odnaleźć wśród kanoników Warmińskiej Kapituły Kolegiackiej pod wezwaniem Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych badaczy tychże analogii. Wobec poszukiwań uznano, że oba przykłady „miracula” wpisują się w ogólnoeuropejskich schmat opisu cudu eucharystycznego. W debacie naukowej przeprowadzonej w czasie konferencji „Piśmiennictwo Sakralne w Polsce do końca XVIII wieku” uzyskano kolejne potwierdzenia założonej hipotezy.

Wśród cech wspólnych opisów cudów eucharystycznych zaznaczyć należy kluczową rolę: miejsca znaleziska – określonego przez zwierzęta, powracania Eucharystii w miejsce, gdzie ma powstać sanktuarium, licznych cudów, organizowania ośrodka kultu pod nadzorem specjalnej grupy duchownych (w opisywanych przykładach zgromadzenia zakonnego lub kolegiaty). Najważniejszym jest jednak fakt, że w każdym przypadku cud wiąże się z wrogiem wobec miejscowej ludności i Kościoła działaniem grup narodowych lub etnicznych. W Poznaniu byli to uprzywilejowani w mieście Żydzi, którzy przez to tracili na swym dobrym kupieckim wizerunku. W warmińskim Głotowie wrogiem byli Litwini, a w czasie dyskusji okazało się, że w innych częściach Polski i późniejszych okresach historycznych wrogami tymi byli np. Czesi, a przede wszystkim protestanci.

Zatem prezentowany powyżej materiał pokazał, że opis miracula eucharystycznego opierał się w odmiennych rozwojowo częściach kraju o ten sam schemat, a poza funkcjami czysto religijnymi był także doskonałym narzędziem walki z wrogiem interesu publicznego reprezentowanego przez katolickie środowiska mieszczańskie.



**Kaznodziejstwo i homiletyka
spuścizna, główne kierunki
i recepcja dzieł**

Irena M a k a r c z y k

Kazania sejmowe z czasów panowania Jana Kazimierza

Kiedy mówimy o kazaniach sejmowych, to większość przywołuje na pamięć sławetne kazania sejmowe Piotra Skargi. Weszły one na trwałe do skarbicy narodowej jako zabytek pięknego polskiego języka. Były wydawane wiele razy, m.in. ostatnio w serii Biblioteki Narodowej, ze wstępem Janusza Tazbira i Mirosława Korolki, którzy są pod wrażeniem piękna tego tekstu. Ale należy też pamiętać, że one nigdy nie zostały wygłoszone na sejmach i stanowią gatunek literacki, podobnie jak „Listy do przyjaciela” Antoniego Gołubiewa nigdy nie zostały wysłane.

W polskiej kulturze politycznej dawny zwyczaj nakazywał, by obrady sejmu rozpoczynać od mszy wotywniej do Ducha Świętego, który miał stany sejmujące obdarzyć mądrością i światłością. Nie znamy dokładniej daty, kiedy ten zwyczaj się ustalił, ale na pewno takie msze inaugurowały sejmy za czasów Zygmunta I¹. Po śmierci starego króla, gdy rządy sprawował Zygmunt August, innowiercy czuli się na tyle silni, że w 1565 r. zażądali od króla, by odejść od praktyki celebrowania nabożeństw rozpoczynających sejmy. Tym żądaniem król nie uległ i tradycję kultywowano w okresie późniejszym. Zagadnieniem, które bezpośrednio łączy się ze mszą inauguracyjną sejm, są tzw. kazania sejmowe. Były one wygłaszane na zakończenie mszy wotywniej. Znaczący historycy sejmów polskich, jak Władysław Konopczyński, Władysław Czapliński czy Juliusz Bardach są zdania, że zwyczaj wygłaszania takich kazań wziął początek za rządów Zygmunta III Wazy.

Msze inauguracyjne odbywały się w głównym kościele tego miasta, gdzie obradował sejm: w Krakowie w katedrze wawelskiej, w Warszawie w kolegiacie św. Jana, w Grodnie w kościele jezuickim, a w Brześciu Litewskim u jezuitów lub bernardynów. Na mszę przybywał król, cza-

1) J. Pietrzak, *Nabożeństwo na rozpoczęcie sejmu w XVI-XVIII wieku*, Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka, nr 1-3, 1996, s. 47.

sami ze swoją rodziną i dworem, uczestniczyli w niej również senatorzy i posłowie. Msza miała charakter uroczysty. Król zasiadał na złoconym tronie umieszczonym pośrodku prezbiterium na podwyższeniu okrytym czerwoną materią, naprzeciwko tronu królewskiego miejsce zajmował prymas, natomiast w stallach zasiadali senatorowie. Kto celebrował te msze i czy była wypracowana reguła co do osoby celebransa, trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, ale dotychczasowe wyniki badań raczej potwierdzają tezę, że takich zasad nie było i raczej o osobie celebransa decydował król, a nie prymas. Poznając osoby duchownych odprawiających te nabożeństwa, możemy stwierdzić, że nie zawsze byli to biskupi ordynariusze, czyli biskupi-senatorzy. Czasami celebrowali również sufragani lub zwyczajni duchowni, czyli niesenatorzy. Nie zachowywano również zasady, by mszę odprawiał ordynariusz miejsca, gdzie sejm obradował. Natomiast od czasów Zygmunta III Wazy ustalił się zwyczaj odnośnie do osoby wygłaszającej kazanie na zakończenie mszy wotywniej inaugurującej sejm. Tym duchownym był zazwyczaj kaznodzieja królewski, który od czasów Zygmunta III otrzymał status urzędnika dworskiego. Pierwszym takim etatowym kaznodzieją był jezuita Piotr Skarga. I później również stanowisko to obejmowali jezuita, z jednym wyjątkiem, kiedy Władysław IV w 1640 r. zatrudnił duchownego świeckiego, mianowicie Jana Stefana Wydźgę, późniejszego biskupa warmińskiego i prymasa. Funkcję kaznodziei królewskiego Wydźga dzierżył do śmierci Władysława IV.

Kaznodziejstwo okresu baroku przeżywało swój rozwój, podobnie jak inne formy prozy tego okresu, a przede wszystkim publicystyka i oratorstwo okazyjne, jak wspomnieć by tylko mowy sejmikowe, sejmowe, czy też mowy weselne, a zwłaszcza pogrzebowe. Jednym z zadań wypowiedzi prozaicznych była ich funkcja informacyjna, czyli praktyczna, stąd szczególnie należało mieć na uwadze odbiorcę tychże wypowiedzi². Zarówno w formach prozy o charakterze świeckim, jak i w kaznodziejstwie oratorstwo urastało do sztuki przemawiania. Wypowiedzi bogate były w cytaty, aluzje, metafory, nieoczekiwane skojarzenia, figury retoryczne, ogólnie retorykę cechował splendor i okazałość, a precyzyjnie obmyślane konstrukcje treściowe trafiać miały do wyobraźni odbiorcy. Ten styl wypowiedzi zapoczątkowany przez flamandzkiego humanistę

2) O funkcjach wypowiedzi prozaicznych zob. C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1976, s. 135-136.

Justusa Lipsiusa (1547-1606) przyjął się w sarmackiej Polsce znakomicie, również w kaznodziejstwie. Często przytaczanym przykładem tak uprawianego kaznodziejstwa jest osoba dominikanina krakowskiego z pierwszej połowy XVII w. – ojca Jacka Mijakowskiego (1597-1647) i jego noworoczne kazanie, w którym zwykła kura, czyli kokosz stała się naczelnym i jedynym wątkiem kazania rozbudowanego do granic niemalże dziwactwa. Kazanie to później drukowane nosiło tytuł.: *Kokosz wprzód PP. Krakowianom w kazaniu za kolędę dana*³.

Tego typu kazania, zbudowane na jednym koncepcie i rozwijane do ostateczności, weszły też w praktykę kazań sejmowych, w których pod cytatami najczęściej z Pisma św. autorzy zgrabnie ukrywali treści polityczne. Jan Kazimierz powrócił do tradycji ojca i po kilkuletniej przerwie jezuitów ponownie, na długi czas, zawładnęli urzędem kaznodziei nadwornego. Rządy Jan Kazimierz sprawował przez dwadzieścia lat (1648-1668) i w tym czasie sejm zbierał się również dwadzieścia razy, w tym czterokrotnie dwa razy w jednym roku (1652, 1654, 1666, 1668). Odprawiono również dwadzieścia mszy inauguracyjnych sejm, na których Jan Kazimierz był nieobecny dwukrotnie, w 1652 r. (na drugim sejmie) i w 1667 r. W obydwu wypadkach absencja króla spowodowana była jego chorobą. Na dwadzieścia mszy, tylko trzykrotnie celebrawsem był arcybiskup: dwukrotnie gnieźnieński – w 1649 r. na sejmie koronacyjnym Maciej Łubieński, w 1659 r. świeżo mianowany Wacław Leszczyński i raz, w 1650 r., arcybiskup lwowski – Mikołaj Krosnowski. Pozostałe msze celebrowali biskupi, dwukrotnie sufragani i raz kanonik warszawski⁴.

W 20-letnim okresie rządów Jana Kazimierza funkcję kaznodziei królewskiego pełniło trzech jezuitów. Kolejno byli to: Wojciech Cieciszewski, Seweryn Karwat i Adrian Pikarski. Oni trzej głosili kazania sejmowe na dwudziestu mszach rozpoczynających obrady sejmu. Dokładna analiza treści tych kazań jest dzisiaj utrudniona, gdyż głoszący je kaznodzieje w swoim czasie nie zadbali o ich publikację, a rękopisy nie dochowały się do naszych czasów. Fragmentaryczne przekazy treści kazań sejmowych zna-

3) J. Krzyżanowski, *Z dziejów kaznodziejstwa barokowego*, [w:] A. Sajkowski, *Barok*, Warszawa 1972, s. 343-349.

4) Zestawienie nabożeństw inauguracyjnych z podaniem celebrawsów i kaznodziei zob. S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy. Prawo-doktryna-praktyka*, t. 2, Wrocław 2000, s. 129.

my jedynie z przekazów pośrednich, mianowicie z recesów sejmowych⁵. Mimo szczupłych przekazów źródłowych, możemy jednak powiedzieć, że napuszony styl barokowy cechował też kazania trzech wspomnianych tu kaznodziejów. Miały one charakter polityczny, swoją treścią nawiązywały do aktualnej sytuacji, a w słuchaczach miały wzbudzić troskę o sprawy Rzeczypospolitej, co czasami się nie udawało i przynosiło odwrotny skutek.

Pierwszym z interesujących nas tu duchownych był Wojciech Cieciszewski (1604-1675), jezuita wykształcony w Akademii Wileńskiej, późniejszy wykładowca i rektor tejże uczelni, a także dwukrotny prowincjał prowincji litewskiej. Należał do grona wybitnych jezuitów tej prowincji, cieszył się dużym autorytetem w zakonie i opinią wytrawnego mówcy⁶. Funkcję kaznodziei pełnił w latach 1649-1659. W tym czasie wygłosił pięć kazań sejmowych i jeszcze jedno kazanie w 1664 r., czyli w sumie w swoim dorobku posiadał sześć kazań sejmowych. Pracę kaznodziei królewskiego zainaugurował kazaniem wygłoszonym we wtorek 19 stycznia 1649 r. po mszy wotywniej rozpoczynającej sejm koronacyjny Jana Kazimierza⁷. Sytuacja po wybuchu powstania na Ukrainie i klęska jesienią 1648 r. wojsk polskich nad Żółtymi Wodami, pod Korsuniem i Piławcami wymagała od sejmujących rozważności, mądrości politycznej i zgodnej współpracy z monarchą. W legacji do sejmików król apelował i spodziewał się, „że na sejmie koronacyjnym z większą gorliwością rzucą się wszyscy do ugaszenia gwałtownego tego pożaru”⁸. W tej nader trudnej sytuacji politycznej, ale też w uroczystej chwili koronacji monarchy, kaznodzieja za motyw przewodni kazania obrał wzniosły tekst z Dziejów Apostolskich, rozdz. 2: „Wniebowstąpienie Pańskie”, wers 4: *Et omnes repleti sunt Spiritu*

5) Wyniki kwerendy archiwalnej odnoszącej się do kazań sejmowych opublikował K. Przyboś, *Siedemnastowieczne kazania sejmowe*, Studia Historyczne, R. 31, 1988, s. 23-41.

6) Wśród wielu wygłoszonych mów i kazań na różne okazje, pięć z nich zostało wydanych drukiem. Są to mowy z lat 1640-1649. Dwie ostatnie to mowy wygłoszone po bitwie i ugodzie zborowskiej, pierwsza wygłoszona w sierpniu 1649 r. w katedrze lwowskiej, a druga 1 listopada w Warszawie, po powrocie króla spod Zborowa. Cieciszewski pełnił już wówczas funkcję kaznodziei królewskiego i towarzyszył królowi w wyprawie zborowskiej. Tytuły tych barokowych tytułów podaje J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896, s. 212-213. Okres działalności Cieciszewskiego w Wilnie omawia L. Piechnik, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600-1655*, s. 35-37, 83, 113.

7) Monografię tego sejmiku opracowała S. Ochmann, *Sejm koronacyjny Jana Kazimierza w 1649 r.*, Wrocław 1985.

8) S. Ochman-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 13.

Sancto [I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym]. Mówił, na jakie przeciwności i trudy napotkał Chrystus, chcąc utwierdzić swe królestwo na ziemi. Skazany na śmierć zmartwychwstał i odniósł jednak tryumf nad swymi wrogami. Na ziemi pozostawił apostołów, którzy dalej mieli umacniać jego królestwo. Kaznodzieja porównywał senatorów do 12 apostołów, szlachtę do 72 uczniów, a króla do Piotra, namiestnika chrystusowego na ziemi. Apostołowie, jak mówił, w pierwszej chwili zaczęli między sobą się spierać, a przyczyną tego było to, że nie zostali jeszcze napełnieni Duchem św. Dlatego też on wzywa Ducha św., by oświecił tu obecnych, zanim rozpoczną obrady. W dalszej części zastanawiał się, w jakiej postaci ma wzywać Ducha św. – gołębiczy czy ognistych języków i wyjaśniał ich znaczenie. Uczynił jeszcze jedną dygresję, odwołując się do opowieści rabinów o myszy w arce Noego, która próbowała przegryźć pokład, a gdy stało się to nader niebezpieczne, trzeba było ją zgładzić. Kaznodzieja porównał Rzeczpospolitą do arki Noego i twierdził, że w państwie polskim też nie brak takich myszy, a jeszcze istnieje niebezpieczeństwo, że one podburzą szczury. Była to z pewnością aluzja do Chmielnickiego, który problemu kozackiego nie chciał rozwiązać w ramach państwa polsko-litewskiego. Cieciszewski grzmiał, by prosić Boga, aby zechciał obudzić wielkiego kocura, który rozprawiłby się z tymi szkodliwymi gryzoniami. Zapewniał, że będzie pokój, ale trzeba użyć miecza. Kazanie zakończył życzeniami, by rządy nowego monarchy były szczęśliwe i pomyślne, a pamięć o nich przetrwała przez kolejne pokolenia.

Pokoju, którego życzył Cieciszewski, długo jeszcze Rzeczpospolita nie zaznała, a miecz niestety był narzędziem najczęściej wówczas wykorzystywanym. Konfrontacja zbrojna na wschodzie Rzeczpospolitej w początkach lat pięćdziesiątych wymagała dofinansowania wojska, a także, o co apelował Jan Kazimierz, zwiększenia liczby stałego wojska, by nie tylko wówczas, ale i w przyszłości mogły one bronić granic Rzeczpospolitej. Kolejne dwa sejmy: pierwszy z przełomu 1649/50 r.⁹ i drugi, nadzwyczajny, zwołany w grudniu 1650 r., poświęcone były sprawom rozwiązania konfliktu na Ukrainie. Obrady zdominował problem obrony i podatków, a palącą była sprawa spłaty długu wobec wojska. Kaznodzieja Cieciszewski odniósł się do tych spraw w kazaniach po mszach inauguracyjnych oby-

9) Monografię tego sejmku oprac. Ł. Częściak, *Sejm warszawski w 1649/50 roku*, Wrocław-Gdańsk 1978.

dwa sejmy. W pierwszym z nich swoje wywody oparł na kanwie 25 rozdz. Ewangelii św. Mateusza, w którym znajdujemy przypowieść o pannach roztropnych i nierozsądnych, przypowieść o talentach, a także o sądzie ostatecznym, na którym Pan oddzieli sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Treść tego rozdziału kaznodzieja wykorzystał do wykazaniu zgubnej w skutki polityki szlacheckiej. Jej skłócenie i brak jedności, a także brak zaufania do króla, jak podkreślał, musi doprowadzić do katastrofy Rzeczypospolitej. Znając niechęć szlachty do płacenia podatków, Cieciszewski wytknął jej brak zmysłu ekonomicznego, który u szlachty ogranicza się jedynie do wypraszenia u króla kolejnych dzierżaw. Zwrócił uwagę szlachty na jej straty z powodu słabej monety i zyski z tego cudzoziemców, którzy za dobry polski towar płacą bezwartościową obcą monetą. Zarzucając z kolei brak jedności szlachty, odwołał się do jedności organizmu, czyli jedności głowy, ciała i duszy. W jedności Rzeczypospolitej kaznodzieja widział jedność głowy, czyli króla, duszy, czyli szlachty i ciała, czyli, chłopów. Chciał w ten sposób podkreślić naczelną rolę monarchy. Zarzut wobec szlachty do rozmiłowania w bezwartościowych mowach wykorzystał z kolei, by odnieść się do apelu króla o zwiększenie stałej armii. Krytykując niepowodzenia pospolitego ruszenia, apelował, by podjąć decyzję, czym lepiej walczyć: gębą czy szablą. Sugerował, by ująć szablę prawą, ręką zatkawszy lewą usta, bo samo perorowanie na nic się nie przyda¹⁰. Mimo tylu cierpkich słów, na zakończenie kaznodzieja życzył wszystkim zgody i pokoju. Na drugim sejmie tego roku (1650) „przypominał męstwo przodków, ostrzegał, że jeśli sejmujący nie będą ich naśladować – nie skończą się obecne nieszczęścia”¹¹.

Niestety, nieszczęścia się nie skończyły. Konflikt na Wschodzie był wciąż nierozwiązany i angażował siły Rzeczypospolitej. Po wielkim tryumfie oręża polskiego pod Beresteczkiem w czerwcu 1651 r., gdzie obecny był też kaznodzieja Cieciszewski¹², już we wrześniu tr. hetman wielki koronny Mikołaj Potocki osłabionymi siłami nie mógł pokonać Kozaków pod Białą

10) Do przedstawienia treści kazania wykorzystałam pracę Ł. Częścik, jw. s. 63.

11) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevska, *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 2, s. 70.

12) Przed bitwą, 30 VI, wspólnie z kanclerzem koronnym Andrzejem Leszczyńskim, objeżdżali kolejne chorągwie, podtrzymując wśród żołnierzy ducha walki – *Relacje wojenne z pierwszych walk polsko-kozackich powstania Bohdana Chmielnickiego okresu „Ogniem i mieczem” (1648-1651)*, oprac. wstępem i przypisami opatrzył M. Nagielski, Warszawa 1999, s. 252.

Cerkwią i podpisał z nimi nową ugodę. W 1652 r. Jan Kazimierz zwołał sejm dwukrotnie¹³. Pierwszy, zwyczajny rozpoczął obrady 26 stycznia, w atmosferze zwycięstwa beresteckiego. Oprócz sprawy najważniejszej, czyli kozackiej, wielkie emocje i dyskusje wśród szlachty wzbudzała sprawa podkanclerzego Hieronima Radziejowskiego, który oskarżony o obrazę majestatu miał stanąć przed sądem sejmowym. W tle tych wszystkich wydarzeń, po mszy wotywniej, odprawionej w kolegiacie św. Jana kazanie wygłosił Cieciszewski. Po raz drugi swoją mowę oparł na słowach z Dziejów Apostolskich: „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym”, kierując je tym razem przeciwko tym, którzy dużo i od rzeczy gadają. Wzywał sejmujących do obrony wolności zagrożonej przez wroga tymi słowami: „bo gdy wolność jest matką Rzeczypospolitej a Rzeczypospolita matką obywateli, przeto z tą wolnością jako z babką już dawno starą, ostrożnie w tańcu obracać należy, aby jej nie otrząść. Dławiono tę staruszkę pod Korsuniem, pod Piławcami zdobyła się na prędkie nogi; powiązano ją pod Zborowem i pokrępowano, że już była zemdląła; pod Beresteczkiem trochę się obaczyła, ale gdy wróci recydywa, umrze i nie wytrzyma”¹⁴. Chmielnickiego nazywał Lucyferem, księcia Jeremiego Wiśniowieckiego porównywał do Michała Archanioła, sejmiki do szemrania Żydów na puszczy, których Bóg przez Mojżesza ukarał. Posłów przestrzegał przed krzykaczami sejmowymi, „którzy narodowi powróz na szyję gotują”, a kazanie zakończył słowami: „*Plaudite ergo manibus* [klaszczcie więc w dłonie], dziękujcie Bogu za to, co macie, *sapienter, bene loquendo et non garriendo* [mądrze, dobrze mówiąc i nie paplając]”¹⁵. Apel kaznodziei o rozsądek w czasie obrad nie został wysłuchany, bo to wówczas właśnie po raz pierwszy w historii parlamentaryzmu polskiego doszło do zerwania obrad sejmu poprzez *liberum veto* posła Władysława Sicińskiego.

Drugi w tym roku sejm, nadzwyczajny, król zwołał na 23 lipca. W tym dniu, w kolegiacie św. Jana Cieciszewski wygłosił kazanie. Król tym razem, z powodu choroby, nie uczestniczył we mszy ani nie słuchał mowy swego kaznodziei. Cieciszewski odniósł się do sprawy zerwania ostatniego sejmu i niemocy podjęcia żadnych uchwał. Za motto posłużyły mu tym razem słowa Ewangelii św. Jana, rozdz. 11: „Wskrzeszenie Łazarza”. „Kaznodzieja

13) Monografię tych sejmów oprac. W. Czaplński, *Dwa sejmy w roku 1652*, Wrocław 1955.

14) L. Kubala, *Szkice historyczne*, seria II, wyd. 4, Warszawa 1901, s. 79-80.

15) Tamże.

porównał poprzedni sejm do Łazarza, którego obecnie król powołuje do życia. Prowadząc dalej porównanie, kaznodzieja stwierdził, że obecny sejm jak zmartwychwstały Łazarz ma związane ręce i nogi, albowiem krępują go zbyt ściśle instrukcje poselskie. Wzywał szlachtę, by dbając nadto o zachowanie swych praw, nie wydała Rzeczypospolitej w ręce zbuntowanych poddanych¹⁶. Posła Sicińskiego bezpośrednio nie atakował, a jeden ze świadków tegoż kazania zapisał: „Kazał JM. ksiądz Cieciszewski z ukontentowaniem prawie wszystkich audytorów [...] godne i druku to kazanie”¹⁷.

Kazanie wygłoszone na drugim sejmie 1652 r. było z kolei piątym kazaniem sejmowym Wojciecha Cieciszewskiego. Nadal, bo aż do 1659 r. był on oficjalnie kaznodzieją królewskim, ale na kilka lat, z polecenia króla, pełnił misje zagraniczne, najpierw w 1654 r. w Neapolu, a później na dłużej w Wiedniu, gdzie na dworze cesarskim Jan Kazimierz uczynił go swoim rezydentem. Ta misja skończyła się Cieciszewskiemu bardzo niefortunnie, wplątał się w intrygi polityczne i na własną rękę chciał kreować ewentualnego kandydata habsburskiego mogącego po śmierci Jana Kazimierza objąć tron polski. Gdy sprawa ta wyszła na jaw, Jan Kazimierz wezwał Cieciszewskiego do kraju i 9 września 1659 r. kazał opuścić dwór i Warszawę. Karę odbywał, jak sam to określił, „w mizernym i ukrytym świecie kąciku”, jakim było kolegium jezuitów w Reszlu na Warmii. Szybko jednak powrócił do łask królewskich, i jak wspomniano, wygłosił jeszcze jedno kazanie sejmowe (1664).

Pewną charakterystykę kaznodziejstwa Cieciszewskiego dał Ludwik Kubala. Tak o nim pisał: „Wymowa jego odznaczała się rubasznym cynizmem. Gadał do zgromadzonych stanów, jak do ludzi, do których trzeba zejść bardzo nisko, aby być zrozumianym. Kazania jego rozbiegano uważnie jako wyraz opinii królewskiej; mówiono nawet, że sam król przykłada do nich swą rękę”¹⁸.

Kolejnym kaznodzieją królewskim został jezuita Seweryn Karwat (1605-1664)¹⁹. Pochodził z chorwackiej rodziny, osiadłej w poł. XV w. w Małopolsce. Kształcił się w kolegiach jezuickich w Sandomierzu i

16) W. Czaplński, *Dwa sejmy w roku 1652*, s. 152.

17) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, s. 124.

18) L. Kubala, *Szkice historyczne*, s. 79.

19) Jęgo biogram w oprac. B. Natońskiego, PSB, t. 12, s. 149-150.

Krakowie, studiów akademickich nie posiadał. W zakonie przez dziesięć lat pracował jako kaznodzieja. Historyk zakonu jezuitów, Stanisław Załęski, o jego kazaniach pisze, że przygotowywał je starannie, ale nie zawierały one głębokiej myśli²⁰.

Stanowisko kaznodziei królewskiego Karwat oficjalnie objął w roku 1659 (kiedy z dworu został usunięty Cieciszewski) i pełnił je do 1662 r., ale kazania na sejmach głosił już od 1653 r., w zastępstwie Cieciszewskiego. W sumie w latach 1653-1662 Karwat wygłosił siedem kazań sejmowych. Dla Jana Kazimierza lata te były najtrudniejszym okresem jego rządów. Powstanie kozackie przerodziło się w wojnę z Rosją, a w roku następnym tereny Rzeczypospolitej załapały wojska szwedzkie. Do tych trudnych bieżących wydarzeń nawiązywał w kazaniach sejmowych kaznodzieja królewski. Pierwszą mowę głosił 24 marca 1653 r. na sejmie nadzwyczajnym, jaki zebrał się w Brześciu Litewskim²¹. Mszę wotywną w kościele jezuitów odprawił wówczas ordynariusz miejsca, czyli biskup łucki Andrzej Gembicki. Kaznodzieja swoje wywody oparł na wersie 10. psalmu 33: „Pan udaremnia zamiary narodów; wniwecz obraca zamysły ludów”. Słowa te, według kaznodziei, najlepiej „charakteryzowały skutki zerwania pierwszego sejmku w 1652 r.”²² Przestrzegał posłów, by pamiętając o skutkach tamtego sejmku, na bieżącym odeszli od rozstrzygania spraw prywatnych, a pomyśleli o sposobach wyprowadzenia Rzeczypospolitej z głębokiego kryzysu. Przypominał też sejmującym o trudnym położeniu ich poddanych, których podatki na rzecz wojska wyniszczyły doszczętnie i jeżeli nie pomyślą o poprawie ich losu, to może wybuchnąć bunt podobny do kozackiego.

Sejm zwyczajny zwołany do Warszawy na 11 lutego 1654 r. rozpoczął obrady w obliczu nieudanej wyprawy żwanieckiej Jana Kazimierza w 1653 r. Podpisane wówczas przez króla porozumienie z Tatarami wzburzyło wojsko oraz szlachtę. Ale tym razem nie sprawy Ukrainy stały się najważniejszymi przed sejmem. Zarówno dwór, jak i szlachtę najbardziej zajmowała sprawa wakujących buław hetmańskich. Król wzbraniał się od ich przekazania, co z kolei szlachta interpretowała jako zamach na prawa

20) S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 3, Lwów 1902, s. 1069.

21) Monografię tego sejmku oprac. T. Ciesielski, *Sejm brzeski 1653 r. Studium z dziejów Rzeczypospolitej w latach 1652-1653*, Toruń 2003.

22) Tamże, s. 133.

i zwyczaję Rzeczypospolitej. Echa niezadowolenia i krytyki wobec króla docierały do stolicy i wiadomym było, że sejm będzie burzliwy. Znając nastroje nieprzychylnie królowi, kaznodzieja stanął w obronie monarchy i w kazaniu sejmowym ostro zaatakował szlachtę i to jej wytykał wady, i ją obwiniał za obecny stan Rzeczypospolitej. Na koniec wzywał posłów słowami: „abyście oczy na prawdziwy oryginał tak ciężkich plag, którymi was Pan Bóg już to 6 lat, nie przestając, karze, otworzyli, a pierwej niż do obmyślenia obrony przystąpicie, namówili sposób jako niekarność żołnierską pohamować i opresyją ubogich ludzi znieść i zatkać źródła wybuchające [...] gniewu Bożego”²³. Albrycht Stanisław Radziwiłł w swoim pamiętniku zapisał, że „jezuicki kaznodzieja atakował innowierców, nawet ich obrażał”²⁴. Obrady sejmu były bardzo burzliwe i zdominował je temat rozdawnictwa buław. W tej sprawie żadna ze stron, tzn. ani król, ani szlachta nie ustępowała. Zakończenie sejmu można było przewidzieć, sejm został zerwany.

W kilka miesięcy później król zwołał do Warszawy 6-tygodniowy sejm nadzwyczajny. Sytuacja na Wschodzie stawała się coraz trudniejsza. Rzeczypospolitej przybył nowy nieprzyjaciel, Moskwa, z którą Chmielnicki zawarł ugodę w Perejesławiu. Wobec tego zagrożenia król w legacji na sejmiki proponował, aby sejm „dla prędszego Rzeczypospolitej ratunku [...] we dwu niedzielach odprawić i on skrócić”²⁵. Sejm rozpoczął obrady 9 czerwca 1654 r. Po mszy wotywniej w kolegiacie św. Jana drugie swoje kazanie sejmowe głosił Seweryn Karwat. Odniósł się do poprzedniego zerwanego sejmu, potępiając takie praktyki i wskazując zgubne tego konsekwencje dla Rzeczypospolitej. Sejmującym wytykał prywatę i brak miłości ojczyzny, którzy mają być przecież „patres patriae”, a którzy „wadząc się i na sam przepych i złość jeden drugiemu kontradykując – ojczyznę odbiegali. [...] Ospałością jakąś i niedbaniem wielkim zdjęci, bezpieczni jako strusiowie, leżąc prawie nieprzyjaciółom w garść i sami się na różny ostre wtykając, gdy się do prywatnego, domow i familie swej, dobra

23) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 170.

24) A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. 3: 1647-1656, przeł. i oprac. A. Przyboś i R. Zelewski, Warszawa 1980, s. 409.

25) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 199.

ubiegali, staranie o pospolitym porzuciwszy – które było wielkie. To, co przez sześć niedziel budowali – jednym niezgodnym >nie pozwałam< obalając”²⁶. Kaznodzieja odwołując się do wielu cytatów Pisma Świętego, przypomniał sejmującym m.in., iż Babilon upadł, bo nie słuchał przestróg proroków. Na zakończenie przestrzegął, aby i Polaków nie spotkał podobny los, gdy w niebezpieczeństwach będą zachowywać się jak strusie²⁷.

Dzień otwarcia sejmu, czyli 9 czerwca, był w Warszawie dniem bogatym w wydarzenia, i to nie tylko polityczne, bo nawet w wydarzenia cudowne. Tak ten dzień opisał Wawrzyniec Rudawski: „W sam dzień otwarcia sejmu niepospolite zjawisko ukazało się na widnokręgu warszawskim. Zrazu na słońcu widziano złowróżebny znak krzyża; potem przyjęło ono postać serca przebitego sztyletem, sterczącym z prawej strony, z lewej zaś ukazała się ręka, trzymająca jabłko królewskie, które w górę gwałtownie rzucone pękło na cztery kulki pomniejszych, w górę się unoszące; po czym ukazała się różga; na koniec całe zjawisko pomału znikło. Jedni wróżyli stąd śmierć królewską i całego państwa żałobę, drudzy gniew boży, niepogody i powietrze morowe”²⁸.

Złe prognozy wkrótce miały się sprawdzić, bo już z początkiem 1655 r. do Polski zaczęły dochodzić wieści o planowanej agresji szwedzkiej. W obliczu coraz bardziej realnego zagrożenia, wręcz zmuszony, bo niedowierzający tym wieściom, Jan Kazimierz, na mocy jedynie uchwały rady Senatu, zwołał na 19 maja 2-tygodniowy sejm nadzwyczajny. W legacji na sejmiki król pisał o wielkich zniszczeniach, zwłaszcza piechoty, doznanym w kampanii zimowej od nieprzyjaciela moskiewskiego. Apelował do sejmików, aby na sejm przysłali posłów ze wszelkimi pełnomocnictwami, by w trudnym położeniu, w jakim znalazł się kraj, można było skutecznie podjąć decyzje sejmowe. Przede wszystkim potrzebne było zgodne i odpowiedzialne działanie stron sejmujących. Wiemy, że nawet w obliczu nowej wojny opozycja wobec króla, na czele z Januszem Radziwiłłem i Krzysztofem Opalińskim, tryumfowała na sejmikach. Wciąż wiele emocji wzbudzała sprawa rozdawnictwa buław hetmańskich. O uczucia

26) Cyt. za. S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s.

27) Tamże.

28) Cyt. za A. Kersten, *Warszawa kazimierzowska 1648-1668. Miasto-ludzie-polityka*, Warszawa 1971, s. 257.

odpowiedzialności za los kraju miał też apelować kaznodzieja Seweryn Karwat. W przededniu wojny szwedzkiej swoje kazanie oparł on na słowach proroka Izajasza 51,17-19: „Pobudka dla Jerozolimy”, gdzie czytamy: „Przebudź się, przebudź nareszcie! Powstań, o Jerozolim! Ty, któraś piła z ręki Pana puchar Jego gniewu. Wypiłaś kielich, co sprawia zawrót głowy, do dna go wychyliłaś. Nie ma nikogo, kto by cię prowadził, ze wszystkich synów, którychś urodziła, ze wszystkich synów, którychś wychowała, nie ma żadnego, co by cię trzymał za rękę”. Wypełnia się, mówił dalej, miara grzechów naszych, kara już blisko²⁹. Ostro zaatakował innowierców, a zwłaszcza kalwinów. Szlachtę wzywał do opamiętania, a kazanie zakończył słowami św. Chryzostoma: *Tunc Deus presto es topem ferre, cum omnia desant humana Consilia* [Bóg wtedy gotów jest przyjść z pomocą, gdy zawiodą ludzkie zamysły].

Zaledwie w kilka dni po burzliwym sejmie agresja szwedzka stała się faktem. Wydarzenia czasu „potopu” są znane, tu przypomnimy tylko, że obrady sejmu stały się możliwe dopiero w połowie 1658 r. Wśród bardzo wielu spraw, jakie miały być dyskutowane na tym sejmie, na jedną zwróćmy uwagę, mianowicie na akt nietolerancji religijnej okazany podczas sejmu wobec arian polskich. Zostali oni bowiem oskarżeni o współpracę z okupantem szwedzkim i za ten czyn surowo potraktowani. Sejm zobowiązywał ich do przejścia w terminie trzech lat na katolicyzm lub opuszczenie Polski. Znany ze swej bardzo wrogiej wobec innowierców postawy Seweryn Karwat fakt ogólnej wówczas niechęci do arian wykorzystał w kazaniu sejmowym. Kaznodzieja wystąpił przeciwko dysydentom, twierdząc, że Konfederacja Warszawska zapewniała im tylko bezpieczeństwo osobiste, a nie prawo do godności i urzędów. Bezpieczeństwo osobiste utracili swoim zachowaniem, gdyż w wielu miejscach katolików ośmielili się wypędzić i pierwsi pogwałcili swoje zobowiązania. Stany napominał do wystąpienia zarówno przeciw nieprzyjaciółom Korony, ale też wrogom Kościoła. Tym razem dostało się też i królowi, któremu najpierw przypomniał śluby lwowskie, a później wzywał, by nie wiązał się obowiązkiem dotrzymania postanowień traktatów welawsko-bydgoskich³⁰. Król był niezadowolony z żarliwości kazania, natomiast chętnych słuchaczy kaznodzieja znalazł wśród szlachty, która „zapomniawszy, że sama

29) L. Kubala, *Wojna szwedzka 1655-1656*, Warszawa-Poznań 1913, s. 47-48.

30) L. Kubala, *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657-1660*, Lwów 1922, s. 71-72.

masowo podpisywała akty poddańcze, gorąco potępiała zdradę arian w czasie najazdu szwedzkiego³¹. Podnieceni kazaniem posłowie już na początku sejmu postanowili, że żaden arianin nie może brać udziału w obradach sejmowych i zażądali wykluczenia z obrad arianina Ibanowicza, czym wywołali niemały ferment. W ostateczności król nie dopuścił go do ucałowania ręki.

W podobnym tonie kazanie, atakujące ponownie dysydentów, a szczególnie Braci Polskich, Karwat wygłosił na sejmie w 1659 r. Mszę wotywną odprowadził wówczas nowy arcybiskup gnieźnieński – Wacław Leszczyński (1605-1666), dotychczasowy biskup warmiński.

Sejm zwyczajny w 1661 r. obradował od 2 maja do 17 lipca. Do najważniejszych spraw, jakie ujęto w legacji i suplementie do legacji, zaliczyć należy projekt reformy sposobu podejmowania uchwał sejmowych i sprawę elekcji *vivente rege*³². Obie sprawy budziły w Rzeczypospolitej wiele emocji. Mszę wotywną celebrował biskup płocki Jan Gembicki. Uczestniczyli w niej m.in.: król Jan Kazimierz i królowa Ludwika Maria, nuncjusz papieski Antoni Pignatelli, biskup łucki i kanclerz wielki koronny Mikołaj Prażmowski, biskup smoleński Jerzy Baiłłozor, kanclerz wielki litewski Krzysztof Pac i poseł francuski³³. Kazanie sejmowe wygłosił Seweryn Karwat. Podobnie jak we wcześniejszych swoich mowach, wystąpił w obronie religii katolickiej, przy okazji atakując innowierców. Co się zażytyczy elekcji za życia króla, kaznodzieja pochwalał ten zamysł, uznając go za troskę monarchy o Rzeczypospolitą. Apel Karwata nie odniósł oczekiwanych skutków politycznych, bowiem, jak wiemy, obie propozycje królewskie szlachta odrzuciła.

Kaznodzieją królewskim Karwat był do 1662 r. Wówczas przeniósł się do Krakowa, gdzie dwa lata później zmarł.

Trzecim i ostatnim nas tu interesującym kaznodzieją królewskim był Adrian Pikarski (1615-1679), jezuita, polemista, pamiętnikarz³⁴. Pochodził z Mazowsza, był krewnym Jana Chryzostoma Paska. Ok. 1655 r. został po-

31) A. Kersten, *Warszawa Kazimierzowska*, s. 292.

32) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, na s. 292-293 treść legacji i suplementu do legacji.

33) S. Ochmann, *Sejmy lat 1661-1662. Przegrana batalia o reformę ustroju Rzeczypospolitej*, Wrocław 1977, na s. 63-64 autorka przybliży treść kazania sejmowego.

34) PSB, t. 26, s. 220-222, biogram oprac. L. Grzebień. Zobacz też Nowy Korbut, t. 3, s. 106-107, gdzie znajduje się wykaz jego prac.

wołany na kapelana obozowego wojsk Stefana Czarnieckiego, z którym przeżył wszystkie kampanie wojenne, w czasie których pełnił też funkcję kronikarza i informatora o działaniach wojennych. W 1661 r. przeszedł na dwór królewski, gdzie otrzymał urząd kaznodziei królewskiego oraz poufnego sekretarza i posła w stosunkach ze Stefanem Czarnieckim. Był też spowiednikiem Ludwiki Marii i bez reszty oddanym jej stronnikiem. Do końca rządów Jana Kazimierza wygłosił siedem kazań sejmowych. Czas, w którym Pikarskiemu wypadło pełnić urząd kaznodziei, to w Rzeczypospolitej okres wewnętrznych napięć i zawirowań politycznych, to czas forsowania przez królową planu elekcji *vivente rege*, to czas największej i najgroźniejszej konfederacji wojskowej w XVII w., to również czas rokoshu Lubomirskiego i abdykacja Jana Kazimierza. W tym trudnym okresie zostały zerwane cztery kolejne sejmy (1664/65, 1665 i dwa sejmy 1662 r.). Do tych wydarzeń w swoich kazaniach nawiązywał kaznodzieja Pikarski.

Pierwsze kazanie wygłosił 20 lutego 1662 r. po mszy inauguracyjnej obrady 2-tygodniowego sejmiku nadzwyczajnego³⁵. W legacji na sejmiki podano, że powodem zwołania sejmiku jest „niespodziewane wojsk zamieszanie”. Chodzi tu o bunt nieopłaconych żołnierzy, którzy w 1661 r. zawiązali dwie konfederacje: na Litwie Związek Kmicicowski i w Koronie tzw. Związek Święcony³⁶. Gdy ponadto rozgoryczonych żołnierzy opozycja powoli zaczęła wciągać do rozgrywek z dworem królewskim, sytuacja stała się na tyle poważna, że groziła wybuchem wojny domowej. Kaznodzieja Pikarski w swoim kazaniu ostro atakował zawiązane konfederacje i mimo napiętej sytuacji nawoływał do zgody wewnętrznej. Jak pisze autorka monografii tego sejmiku, Stefania Ochmann, myślą przewodnią kazania było wykazanie potrzeby jedności wewnętrznej³⁷. Swoją mowę kaznodzieja oparł na słowach Ewangelii św. Jana, rozdz. 17,21: „*ut omnes unum sint, sicut Tu Pater in me, et ego in Te, ut et ipsi in Nobis unum sint*” [aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno].

35) Sejm został przedłużony do sześciu tygodni i zakończył obrady 1 maja 1662 r. Mszę celebrował bp poznański Wojciech Tolibowski.

36) Monografie tych konfederacji zob. E. Janas, *Konfederacja wojska koronnego w latach 1661-1663*, Lublin 1998; A. Rachuba, *Konfederacja kmicicowska i związek braterski wojska litewskiego w latach 1660-1663*, Warszawa 1989.

37) S. Ochmann, *Sejmy lat 1661-1662. Przegrana batalia o reformę ustroju Rzeczypospolitej*, s. 185.

Starał się dowieść, że tylko zjednoczeni mogą czegoś dokonać, natomiast „ktokolwiek odchodzi od jedności – schodzi do niedoskonałości i w końcu do nicości”. Jako przykład takiego postępowania wskazał na wieżę Babel. Krytycznie odniósł się do konfederacji wojskowych, ganił żołnierzy za zajęcie dóbr duchownych i królewskich. Wspomniana już Stefania Ochmann uważa, że „zbyt wiele było ostrych akcentów w kazaniu Pikarskiego i nie oddał on najlepszej usługi dworowi”.

Bunt żołnierzy udało się opanować i 6 lipca 1663 r., we Lwowie w obecności Jana Kazimierza, rozwiązać konfederację. Król we Lwowie przebywał dłuższy czas i stamtąd w połowie sierpnia ruszył na wyprawę wojenną na Zadnieprze. Jawna odmowa udziału w wyprawie hetmana polnego Jerzego Lubomirskiego wywołała kolejny ferment. Ten fakt był dla kaznodziei Pikarskiego, osobistego wroga Lubomirskiego, doskonałym tematem do wygłoszenia we Lwowie ostrego w tonie kazania³⁸. Marszałek Lubomirski dopatrywał się w słowach kaznodziei aluzji do swojej osoby i w mało wyszukanych słowach interweniował u prowincjała jezuitów. Pikarski nie dał się zbić z tropu i zajął zdecydowane stanowisko w obronie swojej godności. Bunt dumnego magnata, Lubomirskiego, ostatecznie przerodził się w wojnę domową, której krwawy epilog rozegrał się ostatecznie 13 lipca 1666 r. pod Mątwanami. Do tego jednak czasu sprawa marszałka była rozstrzygana na dwu kolejnych sejmach, ale też w odpowiedniej oprawie słownej znalazła miejsce w kazaniach sejmowych.

Obradujący na przełomie 1664/1665 r.³⁹ sejm miał postawić Lubomirskiego przed sądem sejmowym, oskarżając go, najkrócej ujmując, o zdradę stanu. Atmosfera przedsejmowa była bardzo gorąca, a należało uchwalić przede wszystkim podatki, by móc uregulować potężny dług wobec wojska. Kazanie sejmowe 26 listopada wygłosił, w isticie barokowym stylu, wspomniany już Wojciech Cieciszewski. Kopia tego kazania, w całości, szczęśliwie zachowała się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie⁴⁰, a jej tekst został opublikowany⁴¹. Kaznodzieja,

38) O tym fakcie wspomina W. Kłaczewski, *W przededniu wojny domowej w Polsce. Walka sejmowa lat 1664-1665*, Lublin 1984, s. 154.

39) Obradował od 26 XI 1664-7 I 1665 r.

40) Olsztyn, Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, AK, rkps Ab 8, s. 521-535.

41) I. Makarczyk, *Kaznodzieja królewski Wojciech Cieciszewski jezuita i jego kazanie sejmowe z roku 1664*, *Echa Przeszłości*, t. 6, 2005, s. 169-192.

mówiąc o fakcie zwołania sejmu, rozpoczął słowami: „Sejm się nam dziś narodził. Najmilszy chrześcijański sejm się nam urodził, a barzo wczesnie, albowiem Narodzenie Zbawiciela naszego Syna Bożego uprzędził. To nim się Zbawiciel narodzi, sejm nasz dziś narodzony podroście i nowo narodzonemu Synowi Bożemu za pacholę oddany być może. Tam jako u Najwyższego Pana niemało wysłużywszy, mając o czym lepiej się Matce swojej Ojczyźnie naszej i Panu przysłużyć”. To narodzone dziecię, czyli sejm Cieciszewski ochrzcił imieniem Krzysztofa, nawiązując do postaci św. Krzysztofa przedstawianego jako olbrzyma dźwigającego na ramieniu Chrystusa. Patronką i mamką uczynił św. Katarzynę, natomiast piastunami księdza prymasa i pieczętarzy. Kaznodzieja na początku swojej mowy przypomniał niedawno zażegnane konfederacje wojskowe i zniszczenia, jakich samowolnie dopuszczali się żołnierze, zwłaszcza w dobrach duchownych. Jakby na wyciszenie nastrojów wojska przytoczył fragment Ewangelii św. Łukasza 3,14, gdzie św. Jan Chrzyciel odpowiada na pytanie żołnierzy: „A my, co mamy czynić? >On im odpowiedział: >Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie<”. Cieciszewski ciągnął dalej: „Poszło to w zapomnienie u żołnierzów, nie tylko bili, ale ubili, co wiem szabla zbłądzi, na hetmany albo na dwór złożyli. Jakby się zaś żołdem kontentowali, znać po kościołach, w których już nie tylko księża, ale i same wróble milczą, bo tak dochody zniszczone, że i wróbl się pożywić na nich nie może. On Świątobliwy Związek na poświętnem całe dwie lecie snopki i kopki dobrze rozwiązywał”. Kaznodzieja, przyjmując za opiekunkę sejmu św. Katarzynę Męczenniczkę, wykorzystał przede wszystkim jej atrybut – złamane koło, w które, jak mówił, piorun uderzył. To koło porównał do koła poselskiego i zapytywał: „A czy nie piorun też uderzył na koło terażniejsze poselskie, że taki szwank odniosło”. Mówiąc dalej o burzach, piorunach i błyskawicach, nawiązywał do działań marszałka Lubomirskiego, ale dawał mu szansę na opamiętanie, mówiąc, że „u naszego Jowisza [czyli króla] piorunów w rękę pusto, szablę tylko albo szpadę w rękę widywać, którą nie nasze grzechy, ale nasze nieprzyjacioły bije, a gdyby się też w jego rękę i pioruny jakie zakryły, tedy by ich nasza Juno [królowa] dojrzała i wszystkie powymykała”. Postać św. Katarzyny kaznodzieja wykorzystał jeszcze w apelu do posłów o uchwalenie podatków. Mówił, że była ona z domu Kosztowna, a jej ojciec zwany był Koszt. Dalej mówił, że „Familia Kosztów

wróży sejmowi naszemu obmyślenie wielkich wydatków i kosztów”.

Podobnych porównań jest w kazaniu więcej, wspomnę jeszcze o jednym. Kaznodzieja, chcąc uświadomić sejmującym, że dalszy los kraju zależy od ich rozważli i mądrości oraz podjętych na sejmie decyzji, nawiązał do patrona tego sejmku, czyli św. Krzysztofa. Przypomniał jedną z jego cnót, mianowicie łaskawość dla ubogich, których wspierał nie tylko jałmużną, ale wykorzystując swoją mocną posturę, przenosił ich przez rzekę, by nie musieli płacić za przewóz. Tą rwącą rzeką do pokonania była dla kaznodziei sytuacja w kraju, którą określał słowami: „[...]począwszy od owego nieszczęsnego roku, który był za panowania świętej pamięci Władysława IV, wielkiego monarchy polskiego, znaleźliśmy się nad jedną głęboką rzeką, której przebrnąć ani umiemy, ani możemy, przewóz niepodobny, bo ani mostu, ani łodzi ta rzeka nie cierpi. Zima by najcięższa lodem jej nie spina, lato by najsuchsze nic tej rzece wody nie ujmuje, a tymczasem ta nieszczęsna rzeka oddzieliła nas od wszystkich błogosławieństw boskich, oddzieliła od życia bezpiecznego, bo ustawiczna wojna, ustawiczny mor, ustawiczne nieurodzaje, wszystkie plagi boskie biją nas nad tą rzeką siedzących”. Ratunek dla tej sytuacji kaznodzieja widział w rozważli i mądrości sejmujących, i tak jak patron sejmku św. Krzysztof przenosił ubogich przez rzekę, „tak ten sejm przeniesie nas przez tę rzekę na drugą stronę, gdzie byśmy wytchnęli”. Kazanie zakończył słowami: „Aleć czas upłynął, miasto gratulacji i powinszowania zwyczajnego, które bywają *ad cunas* przy kolebkach, przy ołtarzach Pana Boga prosimy, aby temu nowo narodzonemu sejmowi wszystkie błogosławieństwa swoje zesłać raczył”.

Podczas trwania obrad sejmku, w niedzielę kazanie wygłosił Pikarski. Praktyka zmiany kaznodziei podczas trwania sejmku oznaczała usztywnienie się stanowiska dworu. Kaznodzieja swoją mowę oparł na słowach Ewangelii św. Łukasza 21,32: „Zaprawdę powiadam Wam, nie przeminie to pokolenie, aż się wszystko stanie”. Skierowane one były przeciwko Lubomirskiemu i jego stronnikom. Mowa została odebrana jako „bardzo wyborna i nabożna”⁴².

Sejm, o którym była mowa (1664/1665), został zerwany, wobec czego w dwa miesiące później król zwołał 2-tygodniowy sejm nadzwyczajny. W legacji na sejmiki zapisano: „Król wyraża żal z powodu zerwania poprzed-

42) W. Kłaczewski, *W przededniu wojny domowej w Polsce*, s. 154.

niego sejmu przez pewnych posłów, którzy chociaż mają dbać o dobro publiczne, to jednak >swych się raczej, albo cudzych prywat afektami wią-
żą, a zapomniawszy *fidem, honorem et conscientiam* [...] dobru pospolitemu
szkodzą, marny i nikczemny zysk swój prywatny nad nie przedkładają”⁴³.
Król apelował do sejmików, by posłom innych spraw, oprócz obrony kraju,
nie zlecali. Do spraw tych odniósł się też kaznodzieja Pikarski w kazaniu
wygłoszonym 12 marca 1665 r. Mowę swoją oparł na słowach Ewangelii św.
Mateusza 5,17: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków.
Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”. Jak pisze Witold Kłaczewski,
„słowa te stanowiły przejrystą aluzję do sytuacji, w jakiej znalazła się
Rzeczpospolita oraz do działalności pary królewskiej. Mówca dziwił się, że
po zerwaniu sejmu przeszłego nawa Rzeczypospolitej całkiem nie ustała i
widzi ją teraz przybitą do porządnego portu (tj. obecnego sejmu). Boi się
jednak, by tu się nie rozbiła o niebezpieczne skały i haki. Ratunkiem – buso-
ła, czyli wypełnianie prawa, a skałą i niebezpieczeństwem występki i jego
uznanie”⁴⁴. Wiele mówił o wypełnianiu prawa, podkreślając przy tym, że
monarcha czasami musi zmieniać prawa, chociażby po to, by ulepszone po-
zostawić swemu następcy, co nie oznacza, że prawa nie wypełnia, bo „król
ma prawa Rzeczypospolitej we krwi odziedziczone po ojcu i bracie, wysane
z mlekiem matki”. Słowa kaznodziei dotyczące prawa i zmiany tego prawa
były aluzją odnośnie forsowanego planu dworu wyboru następcy tronu za
życia Jana Kazimierza. W braku zaufania do królewskich poczynań kazno-
dzieja widział przyczyny nieszczęść Rzeczypospolitej. Apelował do patrio-
tyzmu posłów, starał się ich skłonić, by w imię dobra wspólnego porzucili
partykularne interesy. Niestety, ani apel króla, ani kaznodziei nie został wy-
słuchany, sejm został zerwany.

Po dwu z kolei zerwanych sejmach król na marzec 1666 r. zwołał do
Warszawy 6-tygodniowy sejm zwyczajny⁴⁵. W bardzo obszernej legacji
na sejmiki król apelował przede wszystkim do odpowiedzialności za losy
kraju⁴⁶. Najpierw przypominał, że 17 lat swego panowania poświęcił dla

43) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 376.

44) W. Kłaczewski, *W przededniu wojny domowej w Polsce*, s. 111.

45) Obradował on od 17 III do 4 V 1666 r.

46) Treść tej obszernej legacji zob. S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 406-408.

dobra państwa i szczęścia poddanych, wyliczał czyny wojenne, zawarte sojusze polityczne, uspokojenie konfederacji wojskowych, liczbę odprawionych sejmów, codzienne narady. Dalej ubolewał, że to wszystko jest niedoceniane, a nawet opacznie tłumaczone i rozumiane, szczególnie zaś elekcja *vivente rege*, która zdaniem monarchy miała zapobiec niebezpieczeństwom grożącym w okresie bezkrólewia. Za słuszne uznał osądzenie Lubomirskiego jako buntownika i zdrajcę podnoszącego rękę nie tylko na swego władcę, ale przez potajemne konszachty z obcymi państwami godzącego w całość państwa. Król ubolewał, że wyrok na marszałku przez wielu tłumaczony jest jako zamach na wolności i prawa. Dalej tłumaczył, że do końca gotów był okazać łaskę marszałkowi, gdyby tylko on okazał skruchę. W końcu król ubolewał, że niektórzy, nie bacząc na dobro ojczyzny, chcą ją do końca pogрузić przez wypełnienie dawno powziętych przewrotnych i niesłusznych conceptów.

Poważna i trudna sytuacja polityczna nie przeszkodziła jednak królowi, by na trzy dni przed sejmem wziąć udział w polowaniu, a wieczorem obejrzeć na Zamku komedię wystawioną przez włoską trupę teatralną. Król był raczej w beztróskim nastroju, bo wychodząc, miał powiedzieć: „Tośmy już dwie komedye odprawili, trzecia się zacznie we środę, której intermedium bez mała nie będzie krwawe”⁴⁷. Tą trzecią komedią miał być sejm, który rozpoczął się 17 marca 1666 r. mszą w kolegiacie św. Jana. Celebrował ją biskup płocki Jan Gembicki, a końcowe kazanie wygłosił Adrian Pikarski. Swoją mowę kaznodzieja oparł na słowach listu św. Pawła do Efezjan 4,30-31: „I nie *zasmuczajcie* Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia. Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważania – wraz z wszelką złością”. Pikarski na wstępie podziękował królowi za wszystkie jego troski o ojczyznę i za starania, by rozpoczynający się sejm, po dwu ostatnich zerwanych, mógł być „lekarstwem na bolączki ojczyzny”⁴⁸. „Który zaczynając, moi panowie, jakoż was mam przywitać?” zwrócił się do posłów, ostrzegając jednocześnie: „Jeśliście po to przyjechali, żeby go znowu umorzyć, żeby was przywitawszy zaraz i pożegnać – toż was wolę i nie witać”. Rzeczpospolitą porównał do Babilonu, przypominając, że gdy Babilończycy wzrosli w pychę i powstałi przeciw Panu, Bóg ich

47) A. Kersten, *Warszawa Kazimierzowska*, s. 312.

48) Szersze omówienie tego kazania zob. S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 411-412.

pokarał pomieszaniem języków, tak iż nie rozumieli się nawzajem. Ciągnął dalej: „Cóż się z nami inszego dzieje, jeno że ani poddani pana, ani pan poddanych zrozumieć nie może, że się i sami między sobą nie rozumiemy, że jeden to *salutem patriae* [dobrem ojczyzny], co drugi *perditionem* [zagładą], to ten wolnością, co ów niewolą; to inszy posłuszeństwem wedle prawa, co wiele inszych wyuzdaną przeciw prawu i słusności swawolą”. Dalej przypominał o powinnościach wszystkich trzech stanów: król powinien czynić sprawiedliwość, nadawać urzędy ludziom godnym; senatorowie, którzy nie powinni siać nieufności, teraz zamiast dbać o pokój, sięją niezgodę; szlachta skarży się na gwałcenie jej wolności, a sama to czyni. Posłom wytknął, iż w niektórych instrukcjach „pisano na spowiednika królewskiego, że w arkanie szlachtę wodził, na mnie, żem działa przeciwko związkowym rychtował”, szlachcie, że dowierza plotkom i wołał: „A dla Boga, cóż by mi było po tym *iugulare* [ujarzyć] wolność, *conculcare* [podeptać] swobody, następować na spólną matkę naszą, któreiem się wprzód urodził synem niż habit wdział i profesją przyjął na się”. Na koniec zaapelował o jedność i pokój oraz szczęśliwe zakończenie sejmku. Kazanie zostało określone jako wnikliwie, patetyczne i gwałtowne i przyniosło skutek odwrotny od zamierzonego. Trzeci z kolei sejm został zerwany.

Jeszcze tego roku (1666) król zwołał sejm zwyczajny na listopad. Było to już po podpisaniu ugody z Lubomirskim. W legacji na sejmiki król wyrażał nadzieję, że po trzech zerwanych sejmach, po dwóch konfederacjach wojskowych, po wojnie domowej, wreszcie nadejdzie spokój, a ojczyzna „jako z twardego snu obudzona i ocucona – czuć i dbać o sobie poczyna”⁴⁹. Sejm rozpoczął się 9 listopada 1666 r.⁵⁰ Mszę celebrował sufragan kijowski Stanisław Gianotti, a uczestniczyli w niej: para królewska, której towarzyszyło siedmiu senatorów i nuncjusz papieski Antoni Pignatelli. Kazanie sejmowe wygłosił kaznodzieja Pikarski. Apelował do posłów, „prosząc przez imię Jezusa Chrystusa, aby na terazniejszym sejmie *unio statuum* [unia stanów] była, aby do ostatniej ruiny ojczyzna nie przychodziła i różne sposoby i *exempla* [przykłady] przywodził, że za niezgodą *interitum* [zguba] ojczyznę czeka”. Zaatakował również tych, co rozrywają sejmy, „co głosem wielkim iterując [powtarzając], kilka razy ze-

49) S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 449.

50) Trwał do 27 XII 1666 r.

lose [ostro] wymawiał". I tym razem apele nie przyniosły dobrego skutku, czwarty z kolei sejm został zerwany.

Do końca panowania Jana Kazimierza miały miejsce jeszcze trzy sejmy, w 1667 i dwa w 1668 r., w tym jeden zerwano. Do skutku doszedł sejm w 1667 r., który, jak pisze Zbigniew Wójcik, „był jednym z najburzliwszych w XVII w.”⁵¹ i w 1668 r. sejm abdykacyjny. W tym czasie odeszły dwie wielkie postacie, sobie bardzo wrogie: najpierw w styczniu 1667 r. marszałek Jerzy Lubomirski, a w maju tego roku Ludwika Maria. Ton kazań sejmowych Adriana Pikarskiego był bardziej stonowany, i jak odnotowano w diariuszu pierwszego w 1668 r. sejm: „nikomu nie przymawiał”. Głosił też kazanie po mszy inauguracyjnej sejm abdykacyjny, jaki rozpoczął się 27 sierpnia 1668 r. We mszy, którą celebrował biskup poznański Stefan Wierzbowski, udział wzięło wyjątkowo wielu posłów i senatorów. Kaznodzieja Pikarski w swoim kazaniu „uczynił Królestwo Polskie *solium Dei* [tronem Bożym], którego Bóg z osobliwej protekcji swojej nie opuści i lubo różne wylał plagi nie przepuszczając samej głowie pańskiej i całemu Królestwu, przecie ojcowsko wybił – nie zgubił, nachylił – nie złamał, poniżył – nie podeptał. Nadzieja w Bogu, że i teraz, jeśliby tak jako się Bogu podoba z tą ojczyzną stać miało, na dobre i lepsze jej stać się to może, a sąsiadów naszych jady, zdrady, zwady odniosą *confusionem* i lubo to państwo nasze konfuzyją nazywają, a przecie do tej konfuzyj się wprasząją”⁵².

Było to ostatnie kazanie sejmowe Adriana Pikarskiego za panowania Jana Kazimierza, ale nie ostatnie sejmowe. Funkcję kaznodziei królewskiego pełnił za czasów Michała Korybuta Wiśniowieckiego i Jana III Sobieskiego, który ustanowił go także swoim spowiednikiem. W 1677 r. król zaproponował papieżowi Innocentemu XI kandydaturę Pikarskiego na stanowisko biskupa kijowskiego, ale temu planowi króla sprzeciwił się generał zakonu. Pikarski zmarł podczas sejm w Grodnie 20 marca 1679 r.

Analiza fragmentarycznie zachowanych relacji odnośnie treści tzw. kazań sejmowych pozwala uznać, że były to mowy polityczne, które miały określony cel praktyczny. Kaznodzieja był dobrze zorientowany w aktualnych sprawach politycznych i doskonale znał stanowisko dworu, które bezkrytycznie zawsze popierał. Za motto swojej mowy dobierał od-

51) Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław 1997, s. 201.

52) Cyt. za: S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejmy Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy*, t. 1, s. 576.

powiedni do sytuacji fragment z Pisma św., który pozwalał mu na rozwinięcie treści politycznych. Odpowiednio nimi manipulując, starał się przede wszystkim „urobić” sejmujących, co należy odczytywać jako przekonanie ich do zawsze słusznej polityki monarchy. Nie zawsze ten cel był osiągnięty, o czym świadczy niechlubna parlamentarna praktyka zrywania sejmów, jaka niestety narodziła się za panowania Jana Kazimierza. Na dwadzieścia sejmów za jego czasów, siedem nie doszło do skutku, czyli trzydzieści procent.

Mówiąc o kazaniach sejmowych, ich roli informacyjnej czy propagandowej oraz o ich skuteczności politycznej, bo taka przede wszystkim była ich rola, możemy zastanawiać się nad jeszcze jednym problemem, mianowicie na ile takie mowy sejmowe były na bieżąco rozumiane przez słuchających. Nasuwa się pytanie, czy byli oni na tyle wyrobieni politycznie i teologicznie oraz na tyle znali język łaciński, że wszystkie treści byli w stanie na bieżąco prawidłowo odbierać i rozumieć. Dla nas dzisiaj, w wielu wypadkach, stanowią one niemały rebus zarówno od strony językowej, jak i sensu w nich się kryjącego.

Magdalena K u r a n

Pasyjny wymiar duchowości franciszkańskiej na przykładzie Kazania na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej reformata Antoniego Węgrzynowicza

O zakonie reformatów, do którego należał Antoni Węgrzynowicz, tak pisał Jędrzej Kitowicz w swym *Opisie obyczajów*:

Zakon reformacki w ostrości zaraz idzie po kapucyńskim [...]. Obyczaje tego zakonu, zawsze skromne i w ścisłej obserwie zostające [...]; nabożeństwem regularnym, misjami, kapelaniami, usługami duchownymi bardzo punktualnymi jedną sobie u wszelkiego ludzi stanu miłość i poważanie tak dalece, że pomiędzy wszystkich zakonników św. Franciszka (wyjąwszy kapucynów) im pierwszeństwo szacunku dać należy [...]"¹.

Reformistyczny ruch dotarł do polskich klasztorów franciszkańskich na początku XVII w. za sprawą bernardyna, Gabriela z Gródka. Doprowadził on do wyodrębnienia się z zakonu bernardyńskiego odłamu reformatów (uzyskał on autonomię w obrębie struktury obserwanckiej, potwierdzoną przez papieża Urbana VIII w 1630 r.).

W obrębie rodziny franciszkańskiej właściwie od samych początków istnienia zakonu można było wyróżnić dwa nurty. Już na tym wczesnym etapie doszło do podziału na odłamy braci zwanych konwentualnymi oraz tzw. spirytualów, obstałych przy ideach radykalnego ubóstwa, wolności i prostoty. Ten podział, który zarysował się jeszcze za życia założyciela, spotęgował się w wiekach XIV i XV i doprowadził do wydzielenia się odłamu zwanego od tamtej pory obserwanckim, w Polsce kojarzonego bardziej z nazwą bernardyni (w 1517 r. ten rozdział został oficjalnie usankcjonowany). Nie był to jednak koniec dążenia do jak największej wierności pierwotnej regule Franciszka. Kiedy członkowie zakonu zaczęli dostrzegać rozluźnienie w jej zachowywaniu, zwłaszcza idei ubóstwa, znów

1) J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, wstęp M. Dernałowicz, Warszawa 1985, s. 83.

powstał reformatorski ruch odśrodkowy, który doprowadził do wyodrębnienia się w XVI w. z Braci Mniejszych Regularnej Obserwancji (*Fratres Minores Regularis Observantiae*) – Braci Mniejszych Ścisłej Obserwancji (*Ordo Fratrum Minorum Strictioris Observantiae*), tj. reformatów.

Polscy reformaci w imponujący sposób i w imponującym tempie rośli w siłę (nie bez znaczenia było tutaj wsparcie papieża Grzegorza XV oraz Zygmunta III Wazy). W latach 1622-23 mieli już siedem klasztorów, do roku 1650 przybyło kolejnych 20, do końca zaś XVII w. jeszcze 18. Opinia o zakonie J. Kitowicza jest w dużej mierze odpowiedzią na pytanie, w czym tkwiła siła zakonu. Powrót do pierwotnych ideałów franciszkańskich wyrażający się m.in. postawą niższości, absolutnym ubóstwem indywidualnym i wspólnotowym zaowocował licznymi powołaniami i dobrym społecznym klimatem wokół zakonu.

Ze środowiska tego wyszło w XVII w. czterech znakomitych kaznodziejów: Franciszek Rychłowski (z pierwszego pokolenia reformatów; pierwsze lata zakonne spędził jeszcze u bernardynów; po kilku zaledwie latach opuścił ich i przeszedł do reformatów), następnie Berard Gutowski, Michał Łosiowic i Antoni Węgrzynowicz. Wszyscy są autorami m.in. kazań na niedziele i święta całego roku. Z tej niezwykle obszernej materii wybrałam zagadnienie, które wydaje się w sposób szczególnie wyrazisty ukazywać jeden ze specyficznych elementów franciszkańskiej duchowości – jej pasyjny rys. Zaprezentowany on zostanie na przykładzie wielkopiątkowego kazania Antoniego Węgrzynowicza.

Pochodzi ono z trzeciego tomu *Kazań niedzielnych*, wydanych w 1714 r., a zatytułowane jest *Novissimus virorum leprosus. Najostateczniejszy z mężów trędowaty albo Kazanie na Wielki Piątek o Męce Pana Jezusowej*². Kazanie, w porównaniu z innymi z tego zbioru, jest niezwykle obszerne. Znaczenie może tu mieć ranga uroczystości, na którą było przeznaczone. Zważywszy, że zbiory kazań niedzielnych i świątecznych pomyślane były przede wszystkim jako pomoce kaznodziejskie, jego wygłoszenie zająć musiało sporo czasu (od półtorej do dwóch godzin). Nie było to jednak nic niezwykłego na tle ówczesnych praktyk. Kaznodzieje potrafili godzinami odtwarzać przed słuchaczami szczegóły Męki Pańskiej. Zachowały

2) A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych [...]*, Warszawa 171, s. 421-447. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Po przytoczonym fragmencie podana będzie w nawiasie strona, z którego on pochodzi.

się np. świadectwa z diecezji wrocławskiej, w której to dominikanie mieli wręcz obowiązek wygłosić w Wielki Piątek kazanie w języku polskim trwające przynajmniej pięć godzin³.

Porządek omawianego kazania wyznacza z jednej strony chronologia biblijnej narracji; stąd opis kolejnych etapów męki Chrystusa, począwszy od czuwania w Ogrodzie Getsemani aż po śmierć na krzyżu. Z drugiej zaś strony czytelnik bądź słuchacz podąża za kaznodzieją śladem coraz bardziej upodlonego i umęczonego Chrystusa, czego figurą staje się wszechogarniający ciało Zbawiciela trąd.

W ów drugi porządek wprowadza biblijne motto, które rozpoczyna kazanie. Jest nim cytat ze starotestamentowej *Księgi Izajasza*. Brzmi on, za Wulgatą: „*Desideravimus eum despectum et novissimum Virorum [...]. Et nos putavimus eum quasi leprosum*”. Obok *Księgi Izajasza* (50, 4-9; 52, 13-53) teksty o Cierpiącym Wybrańcu zawiera jeszcze Proroctwo Zachariasza (12, 10; 13,7) oraz *Księga Psalmów* (22, 2-22). W egzegezie chrześcijańskiej powszechnie uważa się je za teksty mesjańskie. To prefiguratywne odczytywanie wspomnianych fragmentów znalazło zastosowanie także w popularnym kaznodziejskim przepowiadaniu. We współczesnym tłumaczeniu (Biblia Tysiąclecia) we fragmencie tym nie pojawia się słowo „trędowaty”: „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż Bolesci [...], a myśmy go za skazańca uznali”. W przypisie odnajdujemy informację o tym, że to, co oddane zostało słowem „skazaniec” w hebrajskim brzmi dosłownie: „skarany i dotknięty przez Boga”, a to zdaniem tłumaczy zdaje się oznaczać właśnie trędowatego. Węgrzynowicz idzie w swym rozumieniu wiernie za Wulgatą i *leprosum* oddaje słowem „trędowaty”⁴.

Całe kazanie opiera on właśnie na figurze trędowatego Chrystusa, przekonując, że „Trędowacizna była jakoby obrazem i wyrażeniem Ciała Chrystusowego od biczów i razów wielce rozszarpanego i oszpeconego” (s. 422). To pierwsze jej znaczenie; ale, jak pisze dalej: „Trzeba wiedzieć, że trąd powierzchowny był znakiem w Starym Testamencie trądu Wewnętrznego, to jest grzechu” (s. 422). A chodzi oczywiście o grzechy ludzkie, które Chrystus wziął na siebie, aby odkupić ludzkość.

3) J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975, s. 133.

4) Biblia Jakuba Wujka podaje: „Wzgardzonego i najpodlejszego z mężów, męża boleści [...], a myśmy go poczytali jako trędowatego”.

Kaznodzieja, opisując kolejne etapy męki, przyrównuje je do spustoszeń, które czyni w ciele zarażonego choroba. Rozpoczyna od czerniejących paznokci i zapytuje:

„Czy nie widzimyż jawnie na strędownaciałym dla grzechów naszych Jezusie tych właśnie znaków? Albowiem tak okrutnie związany był, że zatopione w ciele powrozy najświętsze Jego ręce i paznokcie sine uczyniły i owszem krew spod nich wypryskała” (s. 430).

Kolejny objaw trądu, to bielejące pod wpływem choroby włosy. Tu odniesienie znajduje kaznodzieja w białej szacie, którą okryty został Jezus zanim stanął przed Piłatem. Opisuje też język „twardy, gruby, czarny i jakoby gruzłowaty, pełny wrzodów [...]” (s. 434). Przyczyna takiego stanu rzeczy jest dwojaka. Pierwsza to „złośliwi kaci [którzy] otwierając Pana Jezusowe usta, najbrzydszą wyrzucali w nie flegmę z paszczek swoich” (s. 434), druga zaś to ludzkie grzechy, które ludzki język sprawia: „Wszyscy języczni, co plujecie w twarz bliźniego waszego, ujmując sławy jemu zniewagami, osławieniem, obmowiskami, wy tego trądu Panu Jezusowi jesteście okazują” (s. 434).

Ostatni cytat pokazuje ponadto metodę zastosowaną przez autora w całym kazaniu, tj. wiązanie poszczególnych aktów męki Chrystusa z konkretnymi grzechami ludzkimi. Było to zresztą zgodne z zasadą teologiczną powszechnie stosowaną w ascezie i w przepowiadaniu: „*Passio Christi et fructus est, et remedium peccati*”.

Węgrzynowicz nie poprzestaje jednak na przywołaniu kolejnych objawów trądu. W naturalistycznych opisach skatowanego ciała odnajduje podobieństwo do kolejnych odmian choroby. I tak np. odbiorca dowiaduje się o odmianie zwanej *Lepra Vulpina*, której cechą charakterystyczną jest wypadanie włosów; tutaj odnajduje kaznodzieja analogię do wyrywania Jezusowi włosów z głowy i brody podczas naigrywania się z niego przez żołnierzy. Z kolei *Lepra Leonina* „*inficit oculos*” — dotyka oczu, powodując ślepotę. Równolegle, jako analogię, przywołuje obraz Jezusa z przepaską na oczach założoną przez rzymskich żołnierzy.

Alegoryczność kazania, które w całości oparte jest na figurze trądu rozprzestrzeniającego się po ciele Chrystusa, nie może jednak pozostawić w cieniu faktu, że tym, co dominuje w kaznodziejskim przekazie jest dosłowność w opisie męki.

Spróbuję pokazać to na wybranym fragmencie, który, jak w soczewce, ukazuje swoistość kazania Węgrzynowicza. Pisze więc autor:

Uważam krzyża *situm*. Święci Grzegorz, Bonawentura [...] i inni nauczają, że wprzód krzyż ustanowiono, a potem [...] po drabinach przybijano Pana Jezusa. To jest i w *Revelationes* św. Brygitty. Zaś święci Laurenty, Anzelm i Antoni piszą, że położono krzyż na ziemi i do niego przybijano. Jakożkolwiek było, mało na tym dosyć, że obadwa te sposoby nic Jezusowi nie ulżyły.

Na ostatek uważmy *modum*. Ten był niesłychanego okrucieństwa pełen. Św. Bonawentura [...] twierdzi, iż zaciosanym drągiem pierwej ręce i nogi Chrystusowi Panu przedziurawili, aby tak snadnie mogły goździe wchodzić. Goździe też były nadzwyczaj długie i tępe, które drąc się długo musiały trapić Pana Jezusa, ciągnąc za sobą żyły i mięso w dziurę. Siła takich jest, którzy trzymają, że między dwie długie kości na tym miejscu, gdzie pulsy są, przewodzone goździe. Św. Anzelm pisze, że gdy pierwszą przybijano rękę, tak twardo i ciasno góźdz wszedł, iż i krew z rany wypłynąć nie mogła, ale tylko wzdęła się. Z czego przybywało męki przy przybijaniu drugiej ręki, w której pokurczyły się były żyły, poprzerywane goździem w pierwszej ręce. Za tym kaci powrozy powiązawszy u ramion i rąk nielitościwie ciągnęli, że każda *junctura* musiała ustępować z przyrodzonego miejsca. A tu najcięższy, Jezus, ból cierpiał, co objawił św. Katarzynie Sieneńskiej. Nie mniejszym okrucieństwem przybijano nogi. Lansperg pisze, że jednemu nabożnemu objawił Chrystus, iż gdy przybijano nogi, 36 razy srogim młotem uderzono. Domyślić się łatwo, że za każdym razem tym bardziej po wszystkim świętym ciele żyły rwać, stawy rozstępować się musiały. Tak się były porozstępowały od siebie kości. [...] Przydają niektórzy, że przybitego na kilka kroków wlekli po skale z krzyżem objającym się o nią. Uważ, gdyby cię kto chorego, lubo na miękkim łóżku leżącego włókl, jakociby smaczno było? A tu co? Potym do góry windowano krzyż, rozdzierały się dla ciężaru [...] ciała rany; a co cięższa, [...] gdy już dużo podniesiono krzyż do góry, upuścili go z nim na skałę. Znowu wywindowawszy go z impetem stanowili w dziurze w skale wykonanej. Zatem zatrzęsły się naraz wszystkie członki Pana Jezusowe, a bardziej wtedy, kiedy poprawiali krzyża i objiali go klinami. Zgoła pojąć wszystkiego niepodobna" (s. 445-446).

Zwraca tu uwagę próba kreowania jak najbardziej sugestywnych obrazów. Osiąga ją autor za pomocą eksponowania w opisie męki wszelkich momentów, które są w stanie jak najmocniej oddziaływać na sferę afektywno-wolicjonalną odbiorcy. Stąd też naturalizm i dosłowność w opisie

cierpienia Jezusa, bólu mu zadawanego. Stąd upodobanie do odtwarzania szczegółów oraz dominujący nad całą narracją rodzaj niezwykle dramatycznej ekspresji.

W przytoczonym cytacie dostrzec można zjawiska, które pozwalają usytuować kazanie Węgrzynowicza w szerszym kontekście. Wyodrębnionych tu zostanie kilka kwestii. Staną się one kolejno przedmiotem rozważań. Wydają się bowiem szczególnie istotne i ważne dla zrozumienia specyfiki tego tekstu. Będą to kolejno:

- franciszkańska pobożność pasyjna,
- medytacja,
- autorytety,
- religijność barokowa.

Pierwsze z wymienionych zagadnień — franciszkańska pobożność pasyjna — każe postrzegać kazanie Węgrzynowicza jako wyraz pasyjnej duchowości franciszkańskiej. Św. Franciszek jak mało kto przed nim „przywraca” Bogu jego człowieczeństwo. Chrześcijaństwo, w dużym uproszczeniu oczywiście, aż do X w. skupia się na Chrystusie zwycięzcy, Kyriosie (widać to wyraźnie w ikonograficznych wizerunkach Chrystusa na krzyżu; przedstawiany był w królewskiej koronie, szacie arcykapłana, brak na jego ciele znaków wyniszczenia)⁵.

Nowe kierunki w rozwoju kultu pasyjnego wyznaczili wielcy poprzednicy Franciszka: św. Beda, Piotr z Damiani, św. Anzelm i Bernard z Clairvaux. Związane to było ze skupieniem się przez nich na człowieczej naturze Chrystusa. Szczególnie ten ostatni, Bernard z Clairvaux, zaważył w ogromnym stopniu na duchowości swej epoki. Przekonywał, że źródłem miłości Boga jest rozważanie tajemnic ziemskiego życia Jezusa. Stąd cześć, jaką oddawał ludzkiej naturze Chrystusa, a także mocne podkreślanie cierpień podjętych przez niego dla człowieka⁶. Nowy rys duchowości doskonale wyraża maksyma: „Per Christum hominem ad Christum Deum”. Proces humanizacji Chrystusa został dopełniony w XIII w. za sprawą św. Franciszka. Tym, co szczególnie zaprzętało uwagę świętego, był złóbk i krzyż. Zwłaszcza poprzez krzyż zmierzał Franciszek do na-

5) S. Kobielus, *Jezus Chrystus. Ikonografia średniowieczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 1411-1413.

6) S. Kędziora, *Bernard z Clairvaux. Myśl teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, k. 304.

wiązania osobowego dialogu z Bogiem. Pobożność świętego nakierowana na rozważanie psychicznych i fizycznych cierpień Chrystusa znalazła odbicie w stworzonym przez niego oficjum o męce Pańskiej.

Dopełnieniem Franciszkowego kultu Ukrzyżowanego była też nauka św. Bonawentury, jego ucznia, zwanego zresztą doktorem pasyjnym. W jego skupieniu się na Ukrzyżowanym pobrzmiewa szczególnie mocno niezwykle żywe współczucie dla cierpień Jezusa i skupienie się wszystkim na jego człowieczeństwie, nie zaś na bóstwie.

Cechą charakterystyczną pasyjnej duchowości franciszkańskiej stały się kult krzyża, ran Chrystusa, jego krwi i cierpień. Znalazło to swój wyraz w szerzeniu nabożeństwa Drogi Krzyżowej i wznoszeniu tzw. Kalwarii (w Polsce przyczyniły się do niego obydwie odłamy obserwanckie: bernardynów i reformatów — Wejherów, Pakość, Góra św. Anny). Reformaci byli pierwszymi, którzy zobowiązali się odprawiać nabożeństwo krzyżowe przez cały rok przynajmniej raz w tygodniu⁷. Być może było to echo kapituły generalnej, która miała miejsce w Rzymie w 1688 r., na której przyjęto, że zgodnie z duchem nauczania św. Franciszka i Bonawentury duchowość zakonu powinna się skupiać na rozważaniu tajemnic męki Pańskiej. W sprawozdaniu z tej kapituły stwierdzono: „Jesteśmy naśladowcami św. Patryjarchy, który był [...] zupełnie pochłonięty rozmyślaniem jego [tj. Chrystusa] męki [...]. Inne zakony szczyć się różańcem, szkaplerzem itp., nasz zaś zakon szczyć się szczególnym nabożeństwem do męki Pańskiej, drogą krzyżową i miejscami świętymi w Jerozolimie”⁸. To właśnie wtedy wśród zarządzeń kapituły generalnej znalazło się to, mówiące o konieczności erygowania we wszystkich kościołach reformackich stacji drogi krzyżowej oraz rozpowszechniania nabożeństw pasyjnych, np. związanych z kultem relikwii drzewa krzyża św. czy tzw. Godzinek o męce Pańskiej. Reformaci wiedli też prym wśród wydawców modlitewników do odprawiania nabożeństw pasyjnych⁹.

Następny ważki element niezbędny do zrozumienia charakteru kazania Węgrzynowicza to praktyka medytacji; kolejna zresztą obok kultu, o którym przed chwilą była mowa, forma pobożności. Medytację postrzega-

7) J. Kopeć, *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1985, s. 66-67.

8) Cyt. za A. B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350 rocznicę powstania, 1623-1973*, Kraków 1975, s. 230.

9) *Ibidem*.

no jako uprzywilejowany sposób zjednoczenia się z Chrystusem cierpiącym. Pamiętając, że była to praktyka rozpowszechniona w całym Kościele, skupię się na jej wydaniu reformackim. Ustawodawstwo reformatów przyjęło jako sposób rozmyślań metodę św. Piotra z Alkantary, w której chodziło o to, by w rozmyślanie zaangażowane były nie tylko rozum, ale także wola i emocje: „[...]do medytowania niech biorą takie materie, które by nie tylko rozum pasły, ale żeby efekt wzbudzały”¹⁰. Wśród owych „materii” szczególnie efektywna okazywała się męka Pańska, zgodnie z popularną opinią św. Alberta, że „Jedno wspomnienie męki Chrystusa ma większą moc, niż całoroczny post o chlebie i wodzie”¹¹. Reformaci w swej praktyce zakonnej do codziennych porannych medytacji (było ich razem trzy: rano, wieczorem i w nocy; w sumie poświęcano im dwie godziny) używali właśnie rozważań o życiu i męce Pańskiej.

Metoda medytacji wychodziła od percepcji zmysłowej (wyobraźni, oglądania, słuchania) i stopniowo wprowadzać miała rozmyślającego w kontemplowaną tajemnicę aż do wywołania aktów woli: współczucia i żalu.

Po lekturze kazania Węgrzynowicza można odnieść wrażenie, że jego struktura, sposób prowadzenia narracji i prezentowania męki inspirowane są techniką medytacji i podporządkowane celom, którym miała służyć, a były wśród nich pobudzenie do współczucia (*compassio*) i skłonienie do naśladowania (*imitatio*). Świadczą o tym słowa wypowiedziane przez kaznodzieję na początku kazania:

„Oto Jezus [...] wszystkie grzechowe trądy twoje na się przyjął, dziś boleje, dziś na nie umiera. Twardszym zaiste nad kamień będziesz, gdy przy nabożnym rozmyślaniu nie zapłaczesz, nie zbolejesz nad nim. A toż abyśmy się mogli pobudzić do uzalenia nad Panem Jezusem i do podziękowania [...] chcę [...] tajemnicą męki jego oczom waszym wystawić” (s. 423).

Zastosowana przez kaznodzieję metoda, za pomocą której stara się dotrzeć do odbiorcy, bazuje więc na sugestywności prezentowanych obrazów. Sugestywności, którą współtworzą: dramatyzm, naturalizm, szczegółowość opisu.

Skoro jednak przekaz biblijny dotyczący męki Chrystusa jest dość lapidarny, skąd kaznodzieja czerpał materiał do tak szczegółowego po-

10) *Ibidem*, s. 176.

11) H. D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVIII w.*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 75.

traktowania tematu. Wkraczamy tu w kolejne zagadnienie – autorytetów, na które powołuje się autor. Przywoływany wcześniej obszerny cytat dotyczący krzyżowania pokazuje nam popularną technikę twórczą ówczesnych kaznodziejów. Węgrzynowicz nie był tutaj wyjątkiem. Materia kazania utkana była niejako z wypowiedzi uznanych autorytetów kościelnych (ojców i doktorów Kościoła, mistyków i ascetów). Nie metoda więc, ale dobór autorów, na których to powołuje się Węgrzynowicz, jest tu szczególnie interesujący i sporo mówi o tradycji, w której osadzony jest jego opis Chrystusowej męki.

W swym kazaniu Węgrzynowicz powołuje się na ponad czterdziestu autorów. Więcej niż raz przywołuje szesnastu. Wśród najczęściej cytowanych są święci Augustyn i Hieronim, ale to nie oni zaważyli na charakterze kazania. Zasadniczy pomysł, na którym kazanie zostało oparte, alegoryczny trąd obejmujący kolejne partie ciała Chrystusa, zaczerpnięty został od Korneliusza a Lapide. Ten jezuita (1567-1637) był cenionym biblistą. Napisał komentarze (posługiwał się w nich metodą alegoryczną) do prawie wszystkich ksiąg biblijnych (za wyjątkiem *Księgi Hioba* i *Księgi Psalmów*). Węgrzynowicz wprawdzie nie podał, z którego z jego dzieł zaczerpnął pomysł. Można się jednak domyślać, że chodzi o wydane już po jego śmierci komentarze do czterech Ewangelii „In quattuor Evangelia” (1639).

Nie mniej istotne wydaje się, że wśród cytowanych autorów nie zabrakło tych, którzy w historii Kościoła wyznaczali nowy kierunek w rozwoju kultu pasyjnego. To przywoływani już wcześniej święci: Beda Czcigodny, Anzelm, Bernard z Clairvaux, Bonawentura.

Warto także zwrócić uwagę, że, co rzadkie, tym razem kaznodzieja powoływał się na autorytet kobiet — św. Brygidy, św. Katarzyny Sieneńskiej, św. Marii Magdaleny de Pazzi. Ale i materia kazania tłumaczy ową niecodzienną praktykę. Wszystkie postaci to wielkie mistyczki Kościoła. Św. Brygida Szwedzka (1302-1373) zasłynęła z objawień (*Volumen omnium revelationum coelestium* — właśnie na nie powołuje się kaznodzieja), podczas których dane jej było zobaczyć m.in. mękę Jezusa. Jej *Revelationes* miały w Polsce ok. dwudziestu wydań, a nawet zostały przetłumaczone w 1658 r. na język polski¹².

Św. Katarzyna ze Sieny, dziś już doktor Kościoła, mistyczka, wizjonerka i stygmatyczka. Propagowała nabożeństwo do Ukrzyżowanego.

12) J. Kłoczowski, *Brygida Szwedzka. Życie i działalność*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, k.1115.

Kontemplacja ran Pana jako znaków najwyższej miłości była jej zdaniem warunkiem niezbędnym do zjednoczenia się z Bogiem¹³.

W końcu Maria Magdalena de Pazzi (1566-1607), także mistyczka. Jej dziennik duchowy ukazujący drogę duchowego dojrzewania zawiera także opisy jej nadzwyczajnych przeżyć mistycznych, w tym wizji, podczas której uczestniczyła w pasji z Chrystusem. Ekstazę ową opisuje Piotr Skarga w swoich *Żywotach świętych*:

„Między temi zachwyceniami jedno przez 16 godzin trwało, w którym męką Chrystusową rozpamiętywała. Tu jej stawił się sam Jezus przed oczy, wszystkie z osobna męki swojej tajemnice na sobie wyrażając, na koniec, jako był do krzyża przybity i na nim podniesiony”¹⁴.

Przypomina też inne widzenie trwające 26 godzin, podczas którego święta odtwarzała niejako ostatnie dni życia Chrystusa, od modlitwy w Ogrójcu poczynawszy. I tak np. „Przy uważaniu niesienia krzyża na górę Kalwaryji, chodziła głęboko nachylona przez całą godzinę, po różnych klasztoru miejscach upadając”¹⁵.

Ekstatyczne wizje, ale i mniej lub bardziej racjonalne spekulacje, na które powoływał się kaznodzieja, pozwalały poszerzyć opis męki i uczynić go tym bardziej przejmującym i przemawiającym do wyobraźni. Próba roztrząsania najdrobniejszych szczegółów czyniła Chrystusową pasję nad wyraz realną, ożywiała ją tym samym w oczach wiernych. W takim postrzeganiu kaźni domysły dotyczące ilości wymierzonych Chrystusowi policzków czy uderzeń zadanych podczas biczowania przestają dziwić. Kaznodzieja znajduje dla nich zresztą uzasadnienie. Pisze np.: „Zamilczeli o tym Ewangelistowie nie bez tajemnice, jednak pobożni medytanci bardzo wiele tego dowiedzieli się na modlitwie” (s. 433), czy w innym miejscu przywołując upokorzenia mające towarzyszyć biczowaniu Jezusa:

„Zamilkli o innych mękach i zniewagach Pana Jezusowych Ewangelistowie Pańscy, podobno daleko większych. Jednak pobożni medytanci domyślają się, że mu trąbili, gwizdali w uszy, ozory swoje na niego wywieszali, sprośne swe niewstydliwie pokazowali tyły, w oczy święte plugastwa lali, świecami palili golenia, kłoli” (s. 435).

13) J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin 1996, s. 82-83, 86-87.

14) P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, Petersburg 1862, t. 1, s. 480 [reprint Warszawa 1996].

15) *Ibidem*, s. 480.

Takie opowiadania o męce Pańskiej przywodzą na myśl wywodzącą się z tradycji średniowiecznej formę zwaną *historia passionis*, gdzie mieszają się opisy ewangeliczne, wątki zaczerpnięte z apokryfów starochrześcijańskich, średniowiecznych, pism pisarzy chrześcijańskich, ascetów i mistyków. W polskiej tradycji znamy ją z *Rozmyślań dominikańskich* czy związanej z kręgiem franciszkańskim *Sprawy chędogiej o męce Pana Chrystusowej*.

Ostatnie wymienione zagadnienie, które pozwoli rzucić dodatkowe światło na charakter kazania, to osadzenie go w epoce, w której powstało. Prawie wszystkie omówione wcześniej kwestie miały swe źródło w średniowieczu. Większość z nich trwała w świadomości i praktykach religijnych przez wiek XVI. To jednak wiek XVII stanowi szczególnie podatny grunt dla ich rozwoju. Trzeba pamiętać, że przełom XVII i XVIII w., czas, w którym powstają kazania Węgrzynowicza, to okres ugruntowywania się i określania specyfiki polskiej dewocji. To wówczas do polskiej pobożności pasyjnej wejda na stałe znane do dziś nabożeństwa Drogi Krzyżowej, Gorzkich Żalów, do Ran Chrystusowych czy tzw. kalwarie. W XVII w. coraz powszechniejsze stają się na nowo praktyki publicznego biczownictwa. Badania przeprowadzone nad tym zjawiskiem w diecezji chełmińskiej i przemyskiej w oparciu o wizytacje biskupie potwierdziły powszechność tych praktyk¹⁶. Zacytować można też ks. J. Kitowicza, który tak opisuje poczynania tzw. kapników podczas wielkopostnych nabożeństw:

„[...]najprzód za daniem znaku od marszałka przez zapukanie laską w posadzkę kościelną kładli się wszyscy krzyżem [tj. kapnicy] [...] za takimże znakiem od marszałka danym podnosili się na kolana i — zwinawszy kaptura z pleców na ramię — biczowali się w gołe plecy dyscyplinami rzemiennymi albo nicianymi, w powrózki kręte splecionymi. Niektórzy końce dyscyplin rzemiennych przypiekali w ogniu dla dodania większej twardości albo szpilki zakrzywione w dyscypliny [...] zakładali, ażeby lepiej ciało swoje wychłostali, które czasem [...] aż do żywego mięsa [...] sobie szarpali, brocząc krwią suknie, kapę i pawiment kościelny”¹⁷.

Wiek XVII i XVIII to także mnogość powoływanych do życia i cieszących się popularnością ascetyczno-dewocyjnych organizacji kościelnych związanych z męką Pańską. Wymienić można Bractwa Compassionis¹⁸,

16) H. D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVIII w.*, jw., s. 71-72.

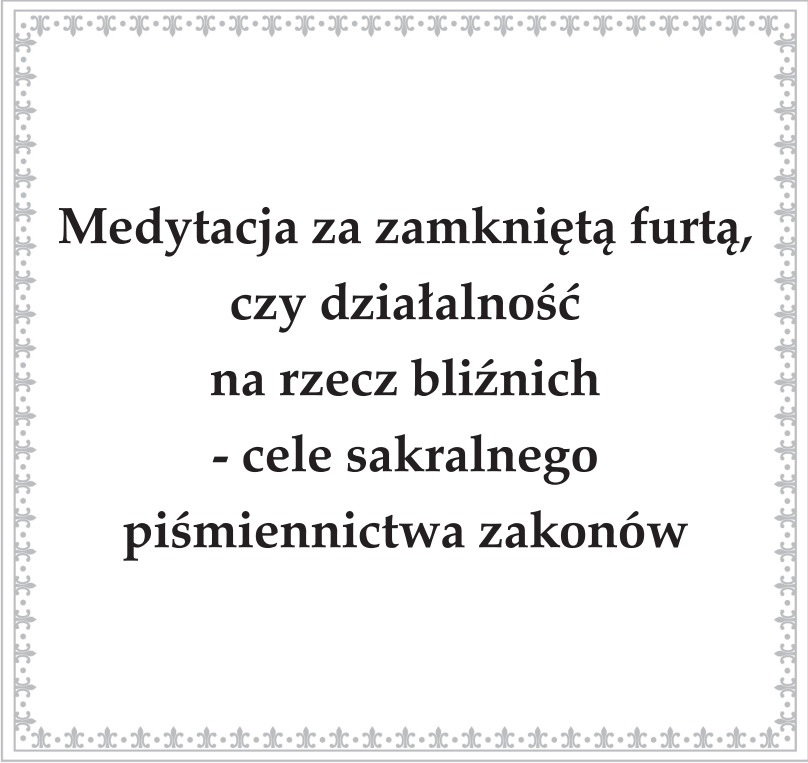
17) J. Kitowicz, *Opis obyczajów*, jw., s. 43.

18) H. D. Wojtyska, *op.cit.*, s. 78.

założone w 1645 r. w Krakowie dla osób świeckich Bractwo Odkupiciela Ukrzyżowanego, w Lublinie Bractwo św. Krzyża (1640) — najpopularniejsza przez 200 lat konfraternia w Lublinie, czy Bractwo Miłośników Krzyża ufundowane przez prymasa H. Firleja¹⁹.

Kazanie Węgrzynowicza, jego specyficzny charakter, łatwiej zrozumieć, osadzając je w szerokim kontekście religijno-kulturowym. Dramatyczna ekspresja, która w nim dominuje, znajduje bowiem uzasadnienie w klimacie epoki, z której wyrasta, w charakterze duchowości franciszkańskiej, tak mocno nastawionej na przeżywanie wiary poprzez wniknięcie w misterium męki Pańskiej; w końcu w szeroko pojętej tradycji pasyjnej, do której sięga kaznodzieja.

19) K. Kuźmak, *Krzyż. Bractwa i stowarzyszenia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, k. 24.



**Medytacja za zamkniętą furtaa,
czy działalność
na rzecz bliźnich
- cele sakralnego
piśmiennictwa zakonów**

Rola rozmyślań Teresy Petrycówny w procesie duchowej przemiany człowieka i ich związek z tradycją sakralną

Przedmiotem wystąpienia jest ukazanie duchowej przemiany człowieka na przykładzie rozmyślania Teresy Petrycówny pt. *Droga do nieba idących, po której wstępując, łatwo obaczyć, czym się ma zabawiać sługa Boża i czego się strzec, i jako żywot prowadzić, a powinność swoją odprawować*, zamieszczonego w siedemnastowiecznym zbiorze *Medytacji*¹ norbertanki. W referacie zwraca się także uwagę na nawiązania autorki do tradycji sakralnej, czego dowodem są częste odniesienia do *Pisma Świętego* oraz dzieł teologiczno-moralnych.

Teresa Petrycówna (ok. 1629–1700) była córką Jana Innocentego Petrycego², profesora Akademii Krakowskiej, lekarza i rajcy krakowskiego oraz Barbary Nonhartówny³, zaś wnuczką Sebastiana Petrycego⁴, profesora Akademii Krakowskiej, lekarza i poety. W klasztorze norbertanek zwierzynieckich obłóczyny przyjęła w roku 1645⁵. Obdarzona była talentem pisarskim — spod jej pióra wyszła *Kronika* zgromadzenia⁶, przełożyła z łaciny żywot Józefa Hermana⁷, zakonnika klasztoru premonstratkańskiego, mistyka nadreńskiego XII wieku⁸. Jest autorką *Medytacji*, które są wyra-

1) T. Petrycy, *Medytacje* (XVII w.), rkps ANZ, sygn. 595, s. 292.

2) Zob. L. Hajdukiewicz, *Petrycy Jan Innocenty*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, red. E. Rostworowski, t. 25, Wrocław 1980, s. 701–703.

3) Tamże, s. 703.

4) H. Barycz, *Petrycy Sebastian z Pilzna*, [w:] tamże, s. 703–707.

5) Zob. K. Kramarska-Anyszek, *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzynku do roku 1840*, „*Nasza Przeszłość*” 1977, t. 47, s. 103; A. Dygat, A. Rybak, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za ksieni Doroty Kątskiej (1591-1643)*, tamże, s. 199, 201, 207.

6) T. Petrycy, *Kronika*, rkps ANZ, sygn 42.

7) K. Kramarska-Anyszek, *dz. cyt.*, s. 91.

8) Tamże.

zem gorliwej pobożności zakonnicy, jej rozwoju duchowego oraz postępu w modlitwie myślniej.

Rękopiśmienny zbiór rozmyślań Teresy Petrycówny zawiera liczne ćwiczenia duchowne przeznaczone dla zakonnicy. Wśród nich na uwagę zasługują: *Pobudki do zakonnego życia*, *Trzy śluby zakonne*, *Na dzień powzięcia habitu zakonnego*, *Droga do nieba idących...*, *Zrękowiny duchowne dla nowicjuszek*, *Rekolekcje abo wyrzeczenie samy siebie*, *O męce Pana Jezusowy* itd.

Medytacja pt. *Droga do nieba idących, po której wstępując łącno obaczyć, czym się ma zabawiać sługa Boża i czego się strzec, i jako żywot prowadzić, a powinność swoją odprawować* opiera się na dziesięciu punktach-konceptach. Rozmyślanie to ogniskuje się wokół toposu drogi oraz właściwego jej wyboru w życiu człowieka.

Obraz rozstajnych dróg ludzkiego żywota swą proveniencję ma w starożytności. Już uczniowie Pitagorasa przedstawiali drogę ludzkiego żywota w kształcie litery Y, która przypominała człowiekowi o dokonaniu „wyboru jednego z dwóch możliwych kierunków: cnoty albo występku”⁹. Z mitu o Heraklesie dowiadujemy się, iż głównemu bohaterowi przebywającemu na pustkowiu i dumającemu, jaką ma obrać drogę życia, ukazują się dwie postaci kobiece, uosobiona Cnota (*Virtus*) oraz Przyjemność (*Voluptas*), które proponują mu dokonanie wyboru między trudem dążenia do prawdziwej sławy, nagrodzonym nieśmiertelnością, a rozkoszą życia. Herakles wybiera Cnotę¹⁰.

W symbolice biblijnej droga posiada wiele znaczeń. Pod pojęciem drogi rozumie się niezbadane wyroki Boże względem człowieka i całego świata. W *Księdze Izajasza* czytamy:

Abowiem myśli moje nie myśli wasze / ani drogi wasze drogi moje,
mówi Pan. / Bo jako podniesione są niebiosa od ziemi, / tak podniesione są
drogi moje od dróg waszych / i myśli moje od myśli waszych (Iz 55, 8–9)¹¹.

W *Starym Testamencie* życie człowieka porównane zostało do drogi (Prz

9) J. K. Goliński, *„Peccata capitalia”. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002, s. 129.

10) Hasło: *Herakles*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 372.

11) Wszystkie cytaty wg wyd.: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, wyd. 5, Warszawa 2000.

20, 24), którą zna jedynie Bóg (Ps 138 (139), 3–4); do Niego zatem należy każda ludzka ścieżka (Dn 5, 23)¹². W *Księdze Psalmów* czytamy: „Błogosławieni niepokalani w drodze, / którzy chodzą w Zakonie Pańskim” (Ps 118 (119), 1). Zatem szczęśliwi są ci, którzy postępują według Bożych przykazań, dla nich nagrodą jest pokój (Jr 6, 16). Jednak człowiek jako *homo viator*, szukający drogi do Boga i pragnący jego przykazania wypełniać, błądzi po bezdrożach: „Zbłądziłem jako owca, która zgineła: / szukaj sługi twego, bom nie zapomniał / przykazania twego” (Ps 118 (119), 176).

Opisane w *Biblii* dwie drogi: sprawiedliwego i bezbożnego, nakłaniają człowieka do dokonania wyboru pomiędzy drogą żywota a drogą śmierci (Jr 21, 8). Starotestamentowa metafora dwu dróg — dobrej i złej — znalazła swój odpowiednik w *Ewangelii według świętego Mateusza*:

Wchodźcie przez ciasną bramę, abowiem szeroka brama i przestronna jest droga, która wiedzie na zatracenie, a wiele ich jest, którzy przez nią wchodzi. Jakoż ciasna brama i wąska jest droga, która wiedzie do żywota, a mało ich jest, którzy ją znajdują! (Mt 7, 13–14).

Symbolika drogi odsyła także do samego Chrystusa, który o sobie mówił w następujący sposób: „Jam jest droga i prawda, i żywot. Żaden nie przychodzi do Ojca, jedno przez mię” (J 14, 6). Chrystus jest więc drogą, zaś ten, kto nią kroczy, dostanie się do bram niebios.

Teresa Petrycówna, znając biblijną metaforykę drogi, wprowadza ten motyw w celu umoralnienia adepta medytacji. W rozmyślanu *Droga do nieba idących...* autorka, zachęcając zakonnice do właściwego wyboru drogi życia, nakłania je do nawrócenia, czynienia pokuty i przygotowania się do życia wiecznego. Autorce towarzyszy przekonanie, że adeptom medytacji w pielęgnowaniu cnót i zwalczaniu zła pomoc ma świadomość kar piekielnych.

Rozważania swe Petrycówna zaczyna od stwierdzenia: „Wszystka nauka człowieka zakonnego zawisła w tym, aby wiedział, jako ma żyć na świecie” (*Droga do nieba idących...*, punkt pierwszy, s. 23)¹³. Dający się zauważyć w obrębie „nauki człowieka zakonnego” podział na dwie części swą proveniencję znajduje w słowach psalmisty, na którego słowa norbertanka się powołuje:

12) Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 46.

13) Wszystkie cytaty wg rękopisu: T. Petrycy, *Medytacje...*

Według słów Dawida Świętego, uciekaj od złego, a czyn dobrze. Tym dwiema rzeczom żywot zakonny odnawia się. Pierwszym psuje się obraz konterfektu Boskiego, drugim naprawia się obraz samego Chrystusa (*Droga do nieba idących...*, punkt pierwszy, s. 23).

Teresa Petrycówna w punkcie pierwszym medytacji nakłania człowieka do wykorzenia ogarniających go złości oraz do wszczęcia cnót, jakimi są miłość Boga i bliźniego. Równoległe występujące przeciwstawne wyobrażenia — cnota i występki — są skutecznym sposobem w walce z grzechem. Ich obecność podczas przeprowadzanych ćwiczeń autorka uzasadnia w następujący sposób:

Dlaczego te dwie rzeczy złączone i spojone są? Bo występki nie mogą być wykorzione bez pomocy i ratunku cnót świętych (*Droga do nieba idących...*, punkt pierwszy, s. 23).

Zwalczenie grzechu możliwe jest dzięki działaniu cnót oraz przez współpracę z łaską Bożą. Petrycówna, przypominając, iż cnoty człowieka są gwarantem życia wiecznego, zachęca zakonnice do przemiany.

Pierwszym krokiem w drodze do nawrócenia jest uświadomienie sobie grzechu, wyraz czemu daje norbertanka w punkcie drugim. Zaznacza, że człowiek, by mógł miłować Boga i służyć Mu, powinien najpierw uświadomić sobie, iż występki obrażają Boży Majestat, a następnie dążyć do wyzbycia się ich. Dla wzmocnienia niszczącej siły grzechu autorka wprowadza analogię, obrazującą postawę bezgranicznego oddania:

Jako żołnierz obiera sobie raczej umrzeć niżeliby króla, hetmana, przyjaciela miał w czym zdradzić, toć człowiek zakonny ma zachować, żeby raczej obrał sobie śmierć niżeli Pana swego zdradzić i duszę zmasać (*Droga do nieba idących...*, punkt drugi, s. 24).

Zdradzić Boga to znaczy odstąpić od Jego prawa; wszak przecież „wszelka władza pochodzi od Boga i kto się władzy opiera, Bogu się opiera”¹⁴. Zatem — jak wyznaje norbertanka — lepiej umrzeć niż żyć w przeświadczeniu zdrady względem Stwórcy.

14) Cyt. za: A. Derdziuk OFM Cap, *Grzech w XVIII wieku*, Lublin 1996, s. 110.

Przewinieniem charakteryzującym się cielesną gnuśnością, duchową ociężałością i marnotrawieniem czasu jest grzech lenistwa, który w *Piśmie Świętym* ma kilka odcieni. Szczególnym jego rodzajem jest lenistwo duchowe, zwane acedia, prowadzące „do świadomego i dobrowolnego zaniedbywania istotnych obowiązków religijnych”¹⁵. Lenistwo to prowadzi do oschłości, oziębłości duchowej, której następstwem jest zatwardziałość, a w konsekwencji — gniew Boży. W *Apokalipsie św. Jana* czytamy:

Znam sprawy twoje, iżeś nie jest ani zimny, ani gorący. Bodajbyś był zimny albo gorący: ale iżeś letni, a ani zimny, ani gorący, pocznę cię wyrzucać z ust moich (Ap 3, 15–16).

Problem oddalenia od Boga w wyniku duchowego lenistwa, występku włączonego do grzechów głównych, podejmowany był także przez Ojców Kościoła. Święty Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* lenistwo (acedia) określił „znużeniem dobrami duchowymi” (*tristitia de bono divino*), łącząc ten grzech z zazdrością, zawistnym „smutkiem z powodu dobra innych” (*tristitia bono alterius*)¹⁶. „Oziębłość jest zwlekaniem lub niedbałością w odwzajemnieniu się za miłość Bożą”¹⁷, zaś znużenie bądź lenistwo duchowe to odrzucenie „radości pochodzącej od Boga”¹⁸ oraz lekceważenie Boskiego dobra.

Prowadzące do oziębłości duchowe lenistwo, piętnowane przez teologów, kaznodziejów, przełożonych, najczęściej ujawniało się w środowiskach klasztornych. „Ciągające się godzinami modły i śpiewy, praca polegająca na jednostajnym wykonywaniu tych samych czynności i zmęczenie spowodowane brakiem snu — oto monotonia klasztornej egzystencji, która często skutkowałą rozpaczą i atrofią uczuć religijnych”¹⁹. O szkodliwości duchowego lenistwa pisze także Teresa Petrycówna, w punkcie drugim przestrzegając przed jego następstwami: „Kiedy by kto z niedbal-

15) S. Mojek, *Lenistwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa i in., t. 10, Lublin 2004, s. 754.

16) Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, tłum. F. W. Bednarski, Warszawa 2000, s. 453; Zob. J. K. Goliński, *dz. cyt.*, s. 219–220.

17) *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 481–482.

18) Tamże, s. 482.

19) J. K. Goliński, *dz. cyt.*, s. 221.

stwa na jutrznię nie wstał abo słuchać mszy świętej zaniechał, grzeszy śmiertelnie” (*Droga do nieba idących...*, punkt drugi, s. 24).

W przewycięzaniu zła skutecznym orężem człowieka jest jego silna wola i determinacja w czynieniu dobra, czego dowodem jest zawarta w punkcie drugim konkluzja o pouczającym charakterze: „[...] trzeba mieć mocną intencją: strzec się złego, czynić dobrze” (punkt drugi, s. 24). Zalecenia, w jaki sposób żyć, by nie sprzeciwić się woli Bożej, zawarte zostały w punkcie trzecim rozmyślania:

Wszystkie dobrodziejstwa Jego upatrzywszy, uważać u siebie, że nie jest rzecz przystojna dobrodzieja swego obrażać, zdradzać, gdy dusza ta odbiera od dobrodzieja swego serce swe i klucze, podaje je czartu, które już było serce Bogu oddane, poświęcone, wyłamuje się z łaskiej Boży, grzesząc, diabłu pod moc daje się i [w] wielkie niebezpieczeństwo wpada (*Droga do nieba idących...*, punkt trzeci, s. 25).

W odstąpieniu od zła pomocne jest rozważanie „ciężkości i szkaradności grzechu śmiertelnego”, obrażającego Boski Majestat, „od którego wielkie i niewypowiedziane dobrodziejstwa bierzemy” (punkt trzeci, s. 25).

Milczenie jest cnotą, w której urzeczywistnia się dobro. Rola milczenia wielokrotnie podkreślana jest w *Piśmie Świętym*. Prorok Izajasz głosi: „Jeśli się nawrócicie a uspokojicie się, zbawieni będziecie, w milczeniu i w nadziei będzie moc wasza” (Iz 30, 15), św. Dawid, modląc się, prosi Boga: „Postaw, Panie, straż ustom moim, a drzwi osadzone wargom moim” (Ps 140 (141), 3). Wyłożoną myśl uzupełniają refleksje św. Bernarda z Clairvaux, który w *Sposobie mądrego i dobrego życia na świecie* pisze:

Bo wielomowność nie będzie bez winy, wielomowność nie uchroni się grzechu. Panna języczna jest głupia, a panna mądra krótkich słów zażywa. Mądrość krótką mowę czyni, a zaś wiele mówić jest głupstwo. Niechajże tedy w słowach twoich będzie miara, niechaj będzie w mowach twych panieńskich szala i waga, abyś więcej nie mówiła nad to, co waga waży i ukazuje. Wielebna Siostró, ten niechaj raczy na usta twoje położyć straż, który cię sobie obrał za Oblubienicę (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 30, s. 96–97)²⁰.

20) Wszystkie cytaty wg starodruku: Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia na świecie z naukami dostatecznymi i potrzebnymi od S. Bernata kościelnego doktora i opata klarewaleńś.*

W opinii średniowiecznego mistyka, wielomówstwo jest grzechem, którego zakonnica powinna się wystrzegać, gdyż „próżna mowa pokazuje próżne sumnienie: język pokazuje sumnienie: język świadczy, co się dzieje w sumnieniu ludzkim” (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 30, s. 96). Odniesienie do nauki św. Bernarda widoczne są w słowach Petrycówny, parafrazującej słowa mistyka:

Dobrze powiedział Mędrzec: wielomówstwo nie może być bez grzechu (*Droga do nieba idących...*, punkt dziewiąty, s. 32).

Bernard Świąty mówi: jaki jest człowiek wewnątrz, taki się z wierchu pokaże, z mowy swojej rozeznac, co w nim jest (*Droga do nieba idących...*, punkt dziewiąty, s. 33).

Zgromadzenie Zwierzynieckie opierało się na regule św. Augustyna, uzupełnionej o ustawy św. Norberta i rozporządzenia kapituł generalnych zakonu. Reguła ta przedstawiona została w dwunastu rozdziałach *Ustaw prześwietnego zakonu premonstrateńskiego...* z 1630 roku (s. 85–99)²¹. Petrycówna, nakładając zakonnice do przestrzegania milczenia, powołuje się także na słowa św. Augustyna:

Augustyn Świąty mówi, że człek zakonny, który nie strzeże języka swego, nie jest zakonnikiem. Tenże Augustyn Świąty mówi: z ust zakonnika nie ma wychodzić tylko, co się ściąga do chwały Bożej, ażeby *silentium* było pilniej chowane, próżnowania się trzeba strzec (*Droga do nieba idących...*, punkt dziewiąty, s. 33).

Napomnienia skierowane do zakonnicy, by strzegły się „wielomówstwa, zbytniego towarzystwa, żartów, śmiechów niepotrzebnych, wszelkiego próżnowania” są w rozmyślaniach Teresy Petrycówny podjęte także

*dla pożytku zakonnych osób napisany, a teraz nowo dla prostych i wiernych zakonników, a osobliwie zakonnic na polskie przetłumaczony przez x. Michała Brokarda Meleciusa, przeora Jasielskiego zakonu karmelitańskiego wydany za dozwoleń starszych, Kraków 1630, druk. F. Cezarego. T. Petrycówna wielokrotnie w *Medytacjach* odwołuje się do słów św. Bernarda z Clairvaux. Dowodem na to, iż autorka mogła korzystać ze wskazanego starodruku, są odnotowane w Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich (ANZ) liczne egzemplarze dzieła.*

21) *Ustawy prześwietnego zakonu premonstrateńskiego odnowione i w roku 1630 od Kapituły Generalnej dostatecznie sporządzone, przyjęte i wszystkim tego zakonu poddanym do ścisłego zachowania podane, rkps ANZ, nr 5.*

w punkcie czwartym. Autorka, odwołując się do biblijnego autorytetu (1 Kor 15, 33), zamierza tym skuteczniej oddziaływać na adeptki medytacji: „Powiedział Święty Paweł: rozmowy częste, próżne psują dobre, święte obyczajaje” (punkt czwarty, s. 25).

Petrycówna przypomina zakonnikom, iż grzech nieustannie czyha na człowieka, a ten jeśli mu ulegnie, nie tylko okaleczy swoje sumienie, ale także znieważy Boski Majestat i utraci łaski od niego pochodzące. Autorka, by wskazać grzesznemu człowiekowi okoliczności zaistnienia grzechu, sięga po słowa z *Księgi Syracha* (Syr 13, 1):

Kto się dotyka smoły, bywa zmazany, tak też człowiek zakonny, gdy się czego nieprzystojnego dotknie, maże duszę swą, za czym już oziębłym, leniwym staje się do służby Bożej i niesposobnym do cnót (*Droga do nieba idących...*, punkt czwarty, s. 25).

Grzech zamiast odwieść człowieka od zgubnych działań, stanowić może źródło dalszych wykroczeń. Należy zatem podjąć z nim walkę zaraz na początku (czyli „na pierwoci”²²), do czego nakłania norbertanka zakonnice w punkcie piątym:

Jako pokusy powstaną i poczuć się dadzą, na pierwoci je wykorzeniać, niżeliby serce opanowały złe myśli i zapały. Bo na ten czas za małą pracą i modestytą²³ wszystkie pokusy mogą być z pożytkiem i zasługą zaduszone (*Droga do nieba idących...*, punkt piąty, s. 26).

Im szybciej człowiek zareaguje na zło, tym większa szansa na jego wykorzenienie. W *Liście św. Jakuba Apostoła* czytamy: „[...] przeciwie się diabłu, a uciecze od was” (Jk 4, 7). Święty Bernard z Clairvaux w nauce o pokusach mówi, iż chytry nieprzyjaciel człowieka zawsze czuwa nad tym, aby go oszukać, a duszę i ciało „zarazić jakim grzechem” (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 67, s. 185). Odważne przeciwstawienie się złu to postawa, do której należy dążyć. W przeciw-

22) Pierwoc, czyli początek, pierwszy — zob. hasło: *pierwoc*, [w:] S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, wyd. 2 poprawione, t. 4, Lwów 1858, s. 107.

23) Modestyja, czyli skromność, umiarkowanie — zob. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1902, s. 1026.

nym razie żywot człowieka narażony będzie na niebezpieczeństwa, przed którymi przestrzega norbertanka w punkcie piątym:

Bo gdyby człowiek zakonny był w tym niedbały i dopuściłby nieco mieszkać pokusom w sercu swoim, już by się zmocniły i praca by rosła, zwycięstwo by ginęło i już by w tym nowy grzech popełniony, jeśli nie śmiertelny, tedy powszedni (*Droga do nieba idących...*, punkt piąty, 26).

Dla wzmocnienia argumentu przemawiającego za szybką reakcją na działanie szatana autorka wykorzystuje *exempla*:

Na przykład jako ogień póki mały jest, łatwo go zalać i zadusić; szczepienie nowe łatwo wyrwać. Ale jako się ogień zawężmie, trudno go zgaścić; szczepienie kiedy urośnie w drzewo wielkie, trudno wyrwać. Miasto prędko może być obronione, póki do niego nieprzyjacieli nie wpadnie. Ale gdy się w mieście rozpostrzy²⁴, z wielką pracą się mu obronić. Kamień póki na górze leży, łatwo go odemknąć, aby z góry nie spadł, ale gdy już pocznie lecieć, trudno mu od dołu zabieżeć (*Droga do nieba idących...*, punkt piąty, s. 26).

Petrycówna ujawnia w tym miejscu predylekcję do budowania enumeracji i przykładów. Wskazane *exempla* służą za materiał ilustracyjny nauczania religijnego, ułatwiają zrozumienie wykładanych prawd abstrakcyjnych i działają na wyobraźnię odbiorców²⁵. Podjęty przez norbertankę tok wypowiedzi ma na celu wpłynąć na postawę adeptek — nakłonić je do rychłego zwalczania zła.

Z wprowadzoną przez autorkę problematyką grzechu wiąże się także zagadnienie jego przewyciężenia. W teologii moralnej istnieje kilka sposobów walki z grzechem, między innymi: pokuta, żal doskonały, rachunek sumienia, spowiedź, eucharystia oraz inne remedia na grzech, jak na przykład:

24) Rozpostrzeć, rozpostrzy, rozpostrzę, czyli rozciągnąć, rozszerzyć; rozpostrzeć się gdzie, czyli rozgościć się, rozgospodarować się, rozlokować się, zmieścić, umieścić – zob. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, Lwów 1859, s. 123–124.

25) B. Geremek, „*Exemplum*” i przekaz kultury, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 69–70.

post, modlitwa, jałmużna²⁶. W *Elementarzyku ćwiczenia duchownego* Mikołaja z Mościsk, krakowskiego dominikanina z XVII wieku, który swoje nauki głosił między innymi w klasztorze siostr norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu, czytamy, że nadzieją na Bożą dobroć i Jego miłosierdzie powinny być takie środki, jak: żal za grzechy, „nieodwłoczna pokuta, nienawiść grzechu i zbrzydzenie doskonale”²⁷, prośba o odpuszczenie grzechów oraz wola przemiany.

Według Teresy Petrycówny istnieje wiele środków, za pomocą których przezwyciężyć można tkwiące w człowieku pokusy. Jednym z nich jest rozmyślanie Męki Pańskiej przy użyciu duchowych władz człowieka: pamięci, rozumu i woli oraz z zastosowaniem zmysłów (*applicatio sensuum*)²⁸ jako ignacjańskiego wzorca medytacyjnego. Norbertanka zaleca w tym celu zakonnicom postawienie przed oczyma figurki Chrystusa ukrzyżowanego, następnie wyobrażenie sobie Jego boleści, ran, płynącej z ciała krwi, w końcu nakłania je do poruszenia umysłu poprzez rozważanie:

[...] i na umyśle to sobie uważać, że dla grzechu Chrystus cierpiał, aby go zepsował i zgładził. I wszystko serce do niego obrócić, mówiąc: Nasłodszy Panie Jezu mój, Ty takie męki cierpisz i bóle odnosisz, abys mię od grzechów uwolnił, a ja nędzna śmiem Cię po wtóre obrażać i ranić znowu, odnawiać. Biada mi, mój Panie. Nie dopuszczaj tego, proszę na mię, abym przez ten grzech ciebie i siebie utracić miała. Proszę Cię, przez nieskończone miłosierdzie, przez nadroźszą krew dla mnie wylaną, daj mi w tym ratunek, a nie opuszczaj mię, bo nieprzyjaciel na mię napada. A nie masz, kto by się za mię zastawiał i wojował. Ty, Panie, ratuj mię, przybądź mi na pomoc (*Droga do nieba idących...*, punkt szósty, s. 27).

Skoro celem medytacji jest zaangażowanie wszystkich duchowych władz człowieka, autorka zachęca do uruchomienia wyobraźni (wyobra-

26) Zob. A. Derdziuk OFMCap, *dz. cyt.*, s. 259–317.

27) Mikołaj z Mościsk, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego, którego części i rozdziały ich niżej się położą...* zebrany przez F. N. M. Ord. Praedicat. Za dozwoleniem starszych w Krakowie 1626, druk. F. Cezarego (rozdz. 16: *Dziewięta medytacja o ciężkości grzechu*, s. 72).

28) O zastosowaniu zmysłów w medytacji zob. K. Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia — od Dantyszka do Grabowieckiego*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994; *Religijne tradycje literatury polskiej*, t. 4, s. 333–363; M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 108–112, 129–135.

zić sobie Jego boleść, płynącą z ciała krew, rany), rozumu (na umyśle to sobie uważać, że dla grzechu Chrystus cierpiał, aby go zepsował i zgładził”), w końcu woli, która odpowiedzialna jest za podjęcie postanowień dających początek duchowej przemianie człowieka („I wszystko serce do niego obrócić, mówiąc: Nasłodszy Panie Jezu mój, Ty takie męki cierpisz i bóle odnosisz, abys mię od grzechów uwolnił”).

Jedynym ratunkiem dla człowieka jest Chrystus ukrzyżowany, zaś Jego krzyż, który jest symbolem zwycięstwa nad śmiercią oraz „znakiem »mocy Bożej«, dzięki której osiąga się zbawienie” (1 Kor 1, 18)²⁹, stanowi dla człowieka moralny drogowskaz.

Ważnym czynnikiem w rozpoznaniu grzechów jest przeprowadzenie rachunku sumienia, który nakłania człowieka do refleksji nad stanem ducha i uświadamia mu wymiar popełnionych win. W celu podjęcia decyzji nawrócenia Petrycówna w punkcie siódmym kieruje do zakonnic zalecenie: „co się w tobie znajdzie złego, to wykorzeń” (punkt siódmy, s. 29).

Brak woli porzucenia grzechu i niechęć do doskonalenia się w cnocie doprowadzić może do gniewu Boga. Dla pełniejszego zobrazowania tego uczucia autorka wprowadza analogię:

Straszne karanie na tych, co nie mają w uczciwości mieszkania Bożego. Bo jako człowiek gniewa się, gdy mu kto zeszpeci mieszkanie, ujmuje ozdoby jego, [!] Pan Bóg gniewa się bardzo o zeszpecenie domu swego (*Droga do nieba idących...*, punkt siódmy, s. 28–29).

Złość jest zatem naturalną reakcją zarówno istoty ziemskiej, jak Boga na widok zniszczonego mienia. Wskazana analogia, pokazująca z jednej strony gniew Boga z powodu zburzenia Jego świątyni, z drugiej zaś — gniew gospodarza widzącego zniszczone przez nieprzyjaciela mieszkanie, służy amplifikacji tego pierwszego. Autorka zaleca zakonnicom, by zdając sobie sprawę z gniewu Boga, „nie szpeciły Jego mieszkania”, czyli nie zwlekały z rachunkiem sumienia i pokutą. W przeciwnym razie spotka człowieka kara Boża.

Przestroga przed nadchodzącym gniewem Bożym, jako wezwaniem do nawrócenia, obecna jest w nauczaniu Jana Chrzciciela (Mt 3, 7), także w słowach Chrystusa, zapowiadającego dni gniewu Boga na lud izraelski

29) M. Lurker, *dz. cyt.*, s. 102.

z powodu jego braku wiary (Łk 21, 20-24; J 3, 36). Zwracają uwagę przykłady gniewu Bożego opisane w *Listach* Pawła Apostoła, w których gniew Boży jest objawem Bożej sprawiedliwości i świętości. W nauce św. Pawła grzesznicy ściągają na siebie gniew Boga, odrzucając Jego miłosierdzie (Rz 1, 18-3, 20; 9, 22). Przed Boskim gniewem uchronić może człowieka jedynie sam Chrystus, który wziął na siebie grzechy ludzkości (Rz 4, 13; 2 Kor 5, 21)³⁰. Nie oznacza to jednak takiego działania człowieka, w którym nie miałby on swego udziału. Przeciwnie — gniew Boży go nie ominie, jeśli wybierze on drogę występku (Rz 1, 18; Ef 5, 6; 1 Tes 2, 16)³¹.

Przed Boskim gniewem Petrycówna przestrzega zakonnice także w innym miejscu. Powołując się na autorytet *Pisma Świętego*, uświadamia im skutki przewinień:

Bo jako kto grzeszy, takie karanie Pan Bóg [!] przepuszcza. Jeśli językiem inszym szkodziel, na niego obraca języki ludzkie. Jeśli sądził czyje sprawy, onego też sądzą, wywracają obyczaje. Jeśli niemiełością, nieuczynnością, tymże sposobem odda mu Pan Bóg. Bo powiedziało *Pismo Święte*: jaką miarką mierzysz, taką odmierzają. Jaka modlitwa, taki wysłuchania skutek z niej (*Droga do nieba idących...*, punkt siódmy, s. 29).

Autorka poprzez enumerację analogicznych zestawień zamierza tym skuteczniej wpłynąć na postawę adeptek i zachęcić je do poprawy. Wprowadzając rejestr wszelkich możliwych wykroczeń, norbertanka nakłania do pokuty i żalu za grzechy:

Jeśli pycha, próżna chwała, szemranie, gniew zgorszeniem młodszych nie był, co posłuszeństwo rozkazało, prędkie wykonanie było, próżnowanie, lenistwo, ospałość, mianowicie podczas odprawowania modlitwy, za to wszystko masz mieć prawdziwy żal. Przydawszy sobie jakąkolwiek pokutę, według wielkości grzechu, postanowić więcy się tego nie dopuszczać (*Droga do nieba idących...*, punkt siódmy, s. 30).

30) Hasło: *Gniew Boży*, [w:] H. Langkammer OFM, *Słownik biblijny*, wyd. 4, Katowice 1990, s. 63-64.

31) J. Szlaga, *Gniew Boży*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, t. 5, Lublin 1989, s. 1165.

Odrzucając grzech, człowiek uwalnia się od iluzji, bez której życie wydawało mu się wcześniej niemożliwe, i ofiarowuje Bogu swą wolność. Zwracają uwagę skierowane do zakonnic pouczenia. Funkcję nakłaniającą pełnią w zdaniach performatywy: „A jeśli byś zgrzeszył, nie masz desperować. Upadłeś, powstańże”, „Proś nieskończony dobroci Boskiej, żeby cię wydzwignął, ratował”.

Kolejne pouczenie norbertanki dotyczy wystrzegania się grzechów powszednich, gdyż „z nieostrożności te małe grzechy ciągną za sobą śmiertelne” (punkt ósmy, s. 30) i powodują „chorobę duszy” (punkt ósmy, s. 31). Spośród grzechów powszednich norbertanka wymienia: słowa próżne, niepotrzebny śmiech, długie rozmowy w celi bądź przy furcie, nieprzestrzeganie swoich powinności oraz czasu przeznaczonych na spożywanie posiłków i na sen. Katalog tych przewinień znajdujemy w *Ustawach prześwietnego zakonu premonstratńskiego... w rozdziale drugim: O średnich kulpach* (Cz. III, rozdz. 2, 11, s. 75)³².

Wystrzegając się grzechu powszedniego, osiągnąć można wiele korzyści. Autorka za pomocą amplifikacji chce uzmysłowić zakonnicom wymiar dobrodziejstw płynących z ćwiczenia się w cnocie:

Tego [czyli grzechu powszedniego – K.K.-S.] człowiek zakonny jeśli będzie strzegł, wielkie rzeczy będzie miał, to jest gorącość ducha na modlitwie i w odprawowaniu służby Boży. Coraz to mu przybywać będzie łaski Boży, cnót, po których wstępować będzie do doskonalszego zjednoczenia z Panem Bogiem (*Droga do nieba idących...*, punkt ósmy, s. 32).

Moc wewnętrznego doskonalenia się jest ogromna; dzięki niemu osiągnąć można „gorącość ducha na modlitwie i w odprawowaniu służby Boży”, pomnożenie łask Bożych i cnót, w końcu — zjednoczenie z Bogiem.

By siłą perswazji była skuteczniejsza, autorka odwołuje się do biblijnej *Przypowieści o talentach*, w której, oprócz głównego przesłania wiążącego się z pomnażaniem darów, jakie człowiek otrzymał od Boga, mowa jest także o pomnażaniu wiary. Norbertanka nawiązuje do drugiego pola znaczeniowego:

32) *Ustawy prześwietnego zakonu premonstratńskiego...*

Pan Jezus powiedział słudze onemu, mającemu dwa talenty: Byłeś wierny nad małym, nad większym cię postanowię. To jest byłeś pilny w strzeżeniu się grzechów małych, taką też pilność zachowaj i w większych (*Droga do nieba idących...*, punkt ósmy, s. 31–32).

Człowiek, mając do dyspozycji rozum, zdolność do refleksji oraz miłość, powinien dążyć do pomnażania swojej wiary, by po śmierci mógł zasłużyć na nagrodę. Zaznaczyć należy, że przywołane przez norbertankę słowa Chrystusa swe źródło znajdują w *Ewangelii według świętego Mateusza* („Gdyż był wiernym nad małym, nad wielom cię postanowię /Mt 25, 23/), podane są one jednak przez autorkę z pamięci, bez sygnałów przytoczenia.

Istotnym środkiem do przezwyciężenia grzechu jest zachowanie milczenia, wewnętrznego uspokojenia umożliwiającego działanie Boga, który wyraża się w ciszy. W punkcie dziewiątym Petrycówna przestrzega zatem nie tylko przed wielomówstwem, ale także przed wszelką rozmową, która utrudnia nawiązanie relacji z Bogiem:

Między innymi rzeczami człowiekowi zakonnemu potrzeba do dostąpienia doskonałości i ścisłego zjednoczenia z Panem Bogiem strzec pilnie języka swego. Bo tym człowiek naczęści Pana Boga obraża, a osobliwie, kiedy kto prędko jest do mowy, które niekiedy bywają z gniewu, z próżny chwały, szkodliwe obmowiska, szemrania, pochlebowania, darmo kogo chwalenia albo ganienia insze bardzo szkodliwych wiele, których się trzeba wystrzegać (*Droga do nieba idących...*, punkt dziewiąty, s. 32).

Milczenie pozwala rozwijać się miłości, która właściwie jest niewyraźna w słowach. Chcąc zjednoczyć się z Bogiem, trzeba wybrać odosobnienie i ciszę. W przeciwnym razie złamanie milczenia „ozieźbiłość, gnuśność w duchownych postępkach gotuje, rozprasza wewnętrzny pokój, ckliwość na modlitwie czyni, wygasza ogień miłości Boży, wielką niesposobność do wszystkiego dobrego czyni, plugawi przybytek Boski, Ducha Świętego zasmuca i wygania” (punkt dziewiąty, s. 33). Petrycówna potępia również obmowę, szemranie, krytykowanie innych, próżne pochwały i pochlebstwa. Przed „obmowiskiem” i szemraniem przestrzega zakonnice św. Bernard z Clairvaux, uważając, iż jedno i drugie szkodzi duszy i odwodzi od Boga:

Siostrze mnie w Panu Chrystusie miła, słuchaj, co mówię, nachyl ucha na tę przestrożę, którą powiem. Obmowisko jest wielki grzech. [...] Bo to jest rzecz bardzo brzydka nad taki język uszczypliwy nie masz nic smrodliwszego (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 33, s. 99).

Otóż ty, Siostrze namilsza, bardzo nam jest potrzebna rada św. Pawła Apostoła, który tak uczy: „Ani szemrzenie”, jako niektórzy szemrali na puszczy, poginęli też jako niewdzięcznicy, wyrzucono ich. [...] Przeto się nam trzeba wystrzegać szemrania, żebyśmy śmiertelnym i dyjabelskim jadem nie poginęli (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 47, s. 125–126).

W życiu doczesnym należy starać się o poprawę swej duszy i wywiązywać z powierzonych przez Boga zadań, gdyż później będzie to już niemożliwe. O wypełnianiu swoich powinności w określonym czasie i o posłuszeństwie względem Boga mówi sam Chrystus w *Ewangelii według świętego Jana*:

Mnie potrzeba sprawować sprawy onego, który mię posłał, pokąd dzień jest. Nadchodzi noc, gdy żaden nie będzie mógł sprawować (J 9, 4).

Trzeba pracować, dopóki jest na to przeznaczony czas, bo gdy nadejdzie noc, wówczas działać już nie będzie można. Śmierć, będąca kresem „stanu pielgrzymstwa człowieka”, jest równocześnie kresem „możności zapewnienia sobie wiecznego zbawienia lub jego utraty oraz możliwości zasługi i winy”³³. Ponieważ czas zgonu jest nam nieznan, a nieuchronna śmierć zamknie możliwość poprawy, należy jeszcze za życia ustawicznie dążyć do pokuty i nawrócenia, gdyż, jak czytamy w *Ewangelii według św. Mateusza*:

Bo już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Przeto wszelkie drzewo, które nie daje owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone (Mt 3, 10; por. też Łk 3, 9).

Teresa Petrycówna, mając świadomość tego, iż człowiek nie wie, kiedy zostanie wezwany do Boga, apeluje do wszelkiego adepta medytacji, by jeszcze za życia odpokutował za swoje przewinienia. Skutecznym orężem w walce z

33) A. Bukowski TJ, *Najbardziej aktualny dogmat eschatologiczny. Śmierć kresem pielgrzymstwa człowieka*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 18: 1932, t. 29, z. 1, s. 25.

grzechem oraz drogą do pokuty i nawrócenia jest „modlitwa i ćwiczenie się w niej”, do której nawołuje norbertanka w dziesiątym punkcie medytacji:

Potrzebna bardzo jest modlitwa i ćwiczenie się w niej, bo ta wszystkie cnoty uprasza i ten, który zażywa częsty modlitwy nie podobna mu w kale grzechu leżeć. Bo ona jest krynicą, która wytryskuje ku wiecznemu ochłodzeniu. Z modlitwy wewnętrznej wszelako uspokojenie płynie. Święty Jan Klimakus powie, że modlitwa bramy niebieskie odmyka, aby tam duch nasz mieszkał i wchodził, i sekreta tamtego kraju oglądał, a Ducha Bożego do przybytku swego stamtąd sięgał i w się ciągnął. Szczęśliwi ci, którzy szukają Boga i łaski jego. O, jakich dostąpią duchownych skarbów (*Droga do nieba idących...*, punkt dziesiąty, s. 34).

Dzięki modlitwie człowiek oczyszcza się z grzechów i poznaje, w jaki sposób postępować, czego się wystrzegać i w jakim kierunku zmierzać. Teresa Petrycówna, nakłaniając zakonnice do przemiany, z afektem wyznaje:

[...] módl się, bo modlitwa pocieszy i wybawi cię z frasunku. Gdzież się masz uciec w przygodach twoich, tylko do Boga. On jest ucieczką i wybawicielem naszym. Nie opuszczajmy modlitwy, nie opuści nas też Pan, bo modlitwa zbawia wszelakie winy i karanie. [...] Żaden nie weźmie korony w niebie, tylko ten, który się jej mężnie dobijać będzie, żyjąc na ziemi. [...] Przez modlitwę dostajemy skarbów niebieskich. Modlitwa od wszystkiego klucze ma [...] (*Droga do nieba idących...*, punkt dziesiąty, s. 35–36).

Autorka pisze o ogromnej mocy modlitwy, która wspierana wolą i miłością samego Boga, pewna jest wysłuchania. Dzięki niej człowiek wyzbywa się skłonności do grzechu, ćwiczy w cnotie potrzebnej do zbawienia, w końcu jednoczy z Bogiem.

Według św. Bernarda z Clairvaux modlitwa i rozmyślanie to „instrumenta i naczynia, którymi wiecznego żywota i błogosławionego dostajemy” (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 50: *O czytaniu albo lekcyjce*, s. 132). Dzięki modlitwie i pogłębionej lekturze tekstów biblijnych (*lectio divina*)³⁴ łatwiej o refleksje nad słowem Bożym oraz nad

34) Na temat medytacji *Pisma Świętego*, w której wyodrębnia się cztery kolejne czynności duchowe: czytanie, rozważanie, modlitwę i kontemplację zob. J. Zbiciak, *Medytacja słowa Bożego*, [w:] *Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin 1984, Rozprawy Wydziału Teologiczno-

samym sobą. Bernard z Clairvaux zachęca więc zakonnice do rozważań:

Otóż kochana w Chrystusie moja Panno, trwaj często na modlitwie, baw się na rozmyślaniu *Pisma Świętego*, prawo Boże miej ustawicznie przed oczyma swymi [...]. Przez czytanie zmysł i rozum większy roście, abowiem czytanie i lekcja uczy cię, co masz czynić, rozeznawa, czego się masz chronić, pokazuje kres, do którego masz zmierzać (Bernard z Clairvaux, *Sposób mądrego i dobrego życia...*, rozdz. 50: *O czytaniu abo lekcji*, s. 132).

Za sprawą rozmyślania człowiek na nowo odkrywa i przeżywa Boga, doświadcza także wewnętrznej przemiany, jaka dokonuje się w procesie medytacyjnego obcowania z Bogiem³⁵. Medytacja, będąca źródłem wiary i miłości, jest jednocześnie obszarem duchowej przemiany człowieka³⁶.

Ideą *Medytacji* Teresy Petrycówny, należących do literatury użytkowej, jest skuteczny wpływ na postawę adepta rozmyślań, któremu poprzez wysiłek rozumu, pamięci i woli udaje się przewyczyć zło, a w wyniku ciężkiej pracy nad sobą — nawrócić się do Boga.

Autorka, odwołując się w rozmyślaniu *Droga do nieba idących...* do tradycji sakralnej, najczęściej opiera się na autorytecie *Pisma Świętego* oraz dziełach teologiczno-moralnych, między innymi św. Bernarda z Clairvaux i św. Augustyna. Warto podkreślić, że wskazane odniesienia podawane są przez norbertankę z pamięci. Nie ma w *Medytacjach* wyraźnych wskaźników przytoczenia, choć przeplatają się w wielu miejscach różnego rodzaju zapożyczenia, fragmenty innych tekstów, parafrazy.

Dzięki wykorzystanym źródłom Teresa Petrycówna podkreśla nie tylko swoją erudycję, ale wskazuje także na obszar tradycji oraz na autorytety, które podnoszą wartość jej medytacji. Odniesienia te świadczą też o słuszności podjętych przez autorkę rozmyślań, sugerują pozaczasowość i aktualność omawianych kwestii oraz służą autorce w osiągnięciu zamierzonego celu — skuteczniej oddziałują na adepta medytacji. Trzeba jednak zaznaczyć, że choć wpływ wskazanych źródeł w rozmyślanich jest widoczny, to jednak Teresa Petrycówna wykazała się także samodzielnością myśli i oryginalnością wywodu.

Kanonicznego, t. 61, s. 101–111.

35) W. Słomka, *Rola medytacji w chrześcijańskim życiu wewnętrznym*, [w:] *Medytacja...*, s. 49, 51.

36) E. Walewander, *Zjawisko medytacji w dzisiejszym świecie*, [w:] tamże, s. 21.

Písemnosti týkající se voleb a rezignací proboštů kladského kláštera řeholních kanovníků v období předhusitském

Naším cílem bude představit prameny, které nás zpravují a informují o volbách proboštů kladského kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina, a poskytnout jejich klasifikaci. Zaměříme se na období předhusitské, kdy se představenými kláštera stali Jan I. (1350-1382), Jan II. (1382-1396), Petr (1396-1403), Augustin (1403-1413) a Lukáš (1413-1435). K dispozici jsou jak prameny narativní, tak prameny charakteru diplomatického. První skupinu zastupuje kronika kladského kláštera Michala Czacheritze z druhé poloviny 15. století, dostupná díky edici Wojciecha Mrozowicze.¹ Z pramenů úředního charakteru máme k dispozici konfirmační knihy pražského arcibiskupství, přístupné v edici Josefa Emlera.² Archiv konventu kladského kláštera s originálními listinami je dnes uložen v tamním klášteře jezuitů. Listiny z kladského archivu kláštera byly koncem 19. století otištěny v plném znění nebo prostřednictvím regestu v rámci ediční řady *Geschichtsquellen der Grafschaft Glatz*.³

Řeholní kanovníci sv. Augustina podléhali jurisdikci diecézního biskupa, v tomto případě pražského arcibiskupa. Po volbě probošta tedy následovalo potvrzení volby ze strany ordináře či držitele příslušné kompetence, generálního vikáře. Nejvydatnějším zdrojem informací o volbách je klášterní kronika. V případě prvního probošta **Jana I.** autor kroniky zmiňuje jeho volbu do čela nového kláštera ze strany bratří, kteří přišli z Roudnice a byli uvedeni v jeho držbu (1350). Výjimečná okolnost

1) *Cronica monasterii canonicorum regularium (s. Augustini) in Glacz*, ed. Wojciech Mrozowicz, Wratislaviae 2003.

2) *Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem per archidiocesim*, V., ed. František Antonín Tingl, Pragae 1865.

3) *Geschichtsquellen der Grafschaft Glatz*, I.-II., edd. Volkmer und Hohaus, Habelschwerdt 1883-1888.

vzniku nového konventu a kláštera se odrazila i ve formě prezentace zvoleného probošta: Jana prezentoval Arnoštovi z Pardubic probošt mateřského roudnického kláštera Mikuláš. Žádná bližší denní data autor kroniky neuvádí.⁴ Ještě stručněji Michal Czacheritz popisuje volbu druhého probošta **Jana II.** z roku 1382: „anno Domini M^oCCC^oLXXXII^o, die XXIII mensis aprilis, electus et confirmatus est Johannes secundus, ut patet, Australis nacione“.⁵ Datum 24. dubna se bude patrně vztahovat k volbě, spíše než ke confirmaci. Z dalšího znění kroniky vyplývá, že existovala confirmační listina („littera confirmacionis“), která ovšem, jak poznamenává Czacheritz, neobsahovala soupis volitelů, jak je tomu u mladších confirmačních listin.⁶ Listina se v archivu kláštera nedochovala. Kronikář popisuje rezignaci Jana II. na proboštský úřad roku 1396. Pramenem mu byla listina pražského generálního vikariátu in spiritualibus, podle které dne 8. dubna Jan II. „preposituram libere resignavit“. Uvedena je citace krátkého úseku textu listiny.⁷

O volbě a confirmaci následujícího probošta **Petra** nás zpravují prameny dva: prvním je kronika, druhým je confirmační listina pražského generálního vikáře, která je dochována v opise v confirmační knize. Podle kroniky byl Petr confirmován dne 18. dubna 1396 („Et confirmatus XVIII die mensis aprilis.“).⁸ V kronice uvedené datum confirmace ovšem vyvrací zmíněný opis confirmační listiny, která byla v Praze vydána až dne 4. května.⁹ Znění kroniky pokračuje: „Et fuerunt tunc fratres eligentes“, následuje výčet členů konventu. Můžeme jen spekulovat o tom, zda Czacheritzem uváděné datum 18. duben se správně vztahovalo k volbě probošta nebo je zcela mylné. Confirmační listina dokládá dále existenci listiny, která dokumentovala

4) Cronica monasterii, s. 6.

5) Cronica monasterii, s. 8.

6) Cronica monasterii, s. 8. K personálnímu složení konventu viz Pavel Krafl, „Obiit frater...“ Sonda do personálního složení východočeských konventů řeholních kanovníků sv. Augustina do husitské revoluce, in: Cestou dějin. K počtě prof. PhDr. Svatavy Rakové, CSc., II., red. Eva Semotanová, „Práce Historického ústavu AV ČR“, řada C Miscellanea, sv. 16/2, Praha 2007, s. 199-225.

7) Cronica monasterii, s. 9. Srov. W. Mrozowicz, Kronika klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku. Ze studiów nad średniowiecznym dziejopisarstwem klaszornym, „Acta Universitatis Wratislaviensis“ 2234, Historia 143, Wrocław 2001, s. 165, č. 4.

8) Cronica monasterii, s. 10.

9) Libri confirmationum, V., s. 254; GG I., s. 276.

samotnou volbu.¹⁰ Listina, označená jako „decretum electionis“ je deperditní. Opis konfirmační listiny Adama z Nežetic, generálního vikáře pražského arcibiskupství,¹¹ v konfirmační knize uvádí z intitulace jen jméno vydavatele písemnosti bez titulů, chybí jiné listinné formule úvodního protokolu. Za jménem generálního vikáře je hned promulgace („tenore presencium notum facimus“). Následuje rozsáhlá narace informující o rezignaci probošta Jana II., popsána je volba nového probošta s výčtem členů konventu – volitelů, zdůrazněla je kanoničnost a legitimita volby („in suum et dicti monasterii prepositum canonice et legitime duxerunt eligendum et elegerunt“). Součástí narace je petiční formule: „Supplicaverunt [...] supradicti fratres [...], quatenus electionem [...] approbare et munus confirmationis eidem fratri Petro, [...], impendere dignemur.“ Členové konventu zde plní roli petitorů. Text pokračuje dispozicí s jádrem ve znění „electionem [...] approbavimus et confirmavimus et presentibus confirmamus et approbamus, [...] fratrum electum in prepositum monasterii memorati prefecimus“, která vzápětí přechází v pertinenční formuli „pastorem, curam animarum et regimen ac administracionem plenam et liberam tam in spiritualibus quam in temporalibus eidem commitentes“. Listina je uzavřena jednoduchou datovací formulí „datum“ s místem vydání, vročením, denním dnem a měsícem.¹²

Byla-li pramenná základna v případě probošta Petra širší, pak volbu jeho nástupce **Augustina** dokumentuje pouze klášterní kronika. První odstavec z kapitoly věnovaný volbě tohoto představitele kláštera je nadepsán podobně jako v jiných případech „De eius electione et confirmacione“. Kronikář informuje, že roku 1403 po smrti předchozího probošta byl zvolen Augustin; konfirmován byl 7. července. Následuje jmenný seznam členů konventu, kteří jej volili.¹³ Tento probošt se dostal do konfliktů s členy konventu,¹⁴ a tak není divu, že po čase na svůj úřad rezignoval.

10) GG I., s. 275.

11) Zdeňka Hledíková, Úřad generálních vikářů pražského arcibiskupa v době předhusitské. Ze správních dějin pražské arcidiecéze, Praha 1971, s. 129-130.

12) GG I., s. 275-276.

13) Cronica monasterii, s. 13.

14) P. Krafl, „Inter ipsum et aliquos fratres fuit discordia magna...“ Spor kladského probošta Augustina Liebsteina, in: Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky, red. Eva Doležalová a Robert Šimůnek ve spolupráci s Danou Dvořáčkovou a Alešem Pořízkou, Praha 2007, s. 273-275.

Rezignaci zmiňuje kronika v souvislosti s volbou jeho nástupce¹⁵ a narace listiny, kterou konvent žádá o confirmaci nové volby.¹⁶ Posledním proboštem kláštera zvoleným v době před vypuknutím husitské revoluce byl **Lukáš**. Kronikář informuje, že byl zvolen 3. června 1413 o třetí hodině. Podává výčet členů konventu – voličů, uvádí specifickou podobu volby, totiž výběr kompromisníků („compromissarii“), kteří probošta vybrali se svého středu.¹⁷ Údaje potvrzuje již zmíněná prezentační listina konventu vydaná v den volby, lze předpokládat, že z ní autor kroniky čerpal. Listina uvádí i místo volby: „in refectorio hiemali“. Originál listiny je dochován v archivu kladského kláštera,¹⁸ je jediným originálním dokumentem, který se k našemu tématu dochoval. Listina začíná individuální inskripcí, kdy bez uvedení jména uvádí jako adresáta pražského arcibiskupa s jeho legátským titulem a jeho generální vikáře in spiritualibus. Bezprostředně následuje intitulace s výčtem jmen třinácti členů konventu, jménem konventu, místem působitiště, řádu a diecéze, do níž příslušeli. Navazuje narace zdůvodňující potřebu volby nového probošta po rezignaci Augustina („propter liberam resignacionem...“). Popsáno je předání vlastní volby do rukou tří volitelů, kteří nového představeného vybrali. Přitom se dozvídáme o existenci notářského instrumentu, který volbu podrobněji dokumentoval („prout in instrumento publico desuper conspecto plenius continetur“) a který se bohužel nedochoval. Děje jsou popsány v perfektu: „per viam seu formam compromissionis decernimus procedendum“, „dedimus potestatem [...] eligendi prepositum“, „Lucam [...] elegerunt“, „approbavimus“, „virum [...] suscepimus“ a nakonec „Lucam electum in prepositum presentibus presentare terminavimus“; text pokračuje: „supplicantes [...] eleccionem [...] approbare“. Koroborace ohlašuje pečeť konventu (sigillum capituli). Text končí datovací formulí, která obsahuje jen údaj o roku, ohledně dalších údajů (den, měsíc, hodina a místo) se odkazuje na svoji část vloženou výše do narace u popisu volby.

Závěr. Důležitým pramenem pro téma volby proboštů je klášterní kronika. Ve dvou případech jsme vybaveni rovněž listinami: prezentační listinou (v originále) a konfirmační listinou (v opise z konfirmační knihy).

15) Cronica monasterii, s. 20.

16) Viz příloha.

17) Cronica monasterii, s. 20.

18) Sign. A 7 a.

Z pramenů vysvítají též informace o nedochovaných listinách: v první řadě o listině a notářském instrumentu, které dokumentovaly volbu probošta, a dále o konfirmační listině. Při dvou volbách z pěti se jednalo o volbu následující po rezignaci předchůdce. V případě probošta Lukáše známe dokonce hodinu volby a místnost, kde k ní došlo. Lukáš byl zvolen specifickým způsobem - prostřednictvím kompromisníků, což může být spolu s rezignací jeho předchůdce výrazem doznívající konfliktní situace.

Tabulka: Přehled pramenů k volbám proboštů kladského kláštera CRSA v době předhusitské

| probošt (rok volby) | popis kronikáře | listina dokumentující volbu | listina – prezentace ordinářovi | listina – konfirmace volby |
|------------------------|---------------------------|--|---------------------------------------|--|
| Jan I. (1350) | + (bez výčtu volitelů) | | | |
| Jan II. (1382) | + (bez výčtu volitelů) | | | deperditum (bez výčtu volitelů) |
| Petr (1396) | + (s výčtem volitelů) | „decretum electionis“ (deperditum) | | opis v konfirmační knize (s výčtem volitelů) |
| Augustin (1403) | + (s výčtem volitelů) | | | |
| Lukáš (1413) | + (s výčtem volitelů) | notářský instrument (deperditum) | originál (s výčtem volitelů) | |

Příloha

3. červen 1413

Konvent kláštera řeholních kanovníků v Kladsku prezentuje pražskému arcibiskupovi či jeho generálním vikářům nově zvoleného probošta.

Orig. perg. Lat., Klášter Jezuitů Kladsko, Archiv řeholních kanovníků v Kladsku, sign. A 7 a.

Sig. Na pergamenovém proužku přivěšena kulatá pečeť konventu, pečetní obraz: trůnící madona s dítětem. Opis: + S. CANOICORV REGVLARIVM M[...]]*S. MARIE IN GLACZ.*

Reg. Geschichtsquellen der Grafschaft Glatz, I., edd. Volkmer und Hohaus, Habelschwerdt 1883, s. 63-64 (s chybným datem 4. červen).

Reverendissimo in Christo patri et domino domino Dei gracia archiepiscopo Pragensi et apostolice sedis legato aut eius vicariis in spiritualibus Vincencius prior, Lyphardus Augustinus, pridem prepositus, Johannes Romanus, Wenceslaus cellerarius, Nicolaus pellifex, Erhardus, Conradus procurator, Johannes Lewpoldi sacristianus, Nicolaus Vogil, Andreas, Blasius, Sigismundus, presbyteri totusque conventus canonicorum regularium Montis sancte Marie in Glacz, ordinis sancti Augustini, Pragensis dyocesis, humillime subieccionis reverendam ad quevis beneplacita mandatorum sane propter liberam resignacionem prepositure honorabilis et religiosi viri domini Augustini, ultimi prepositi nostri monasterii, alium eligendi nobis potestate tradita placuit omnibus et singulis electione de futuro preposito celebrande et aliis, que concernunt eleccionis negocium, diligenter intendere in refectorio hiemali tercio nonas mensis iunii hora tertia vel quasi omnibus in eleccione ius habentibus capitulariter congregatis cepimus tractare, iuxta quam formam de futuro prelato comodius possit nostro monasterio provideri et quia prehabitis multis tractatibus et super hoc singulis requisitis candere per viam seu formam compromissionis decernimus procedendum unde confisi de consistencia et industria religiosorum fratrum et concanonicorum nostrorum, videlicet domini Luce, domini Nicolai Pellificis et domini Nicolai Vogil, presbyterorum, unamini consensu plenam et omnimodam eis dedimus potestatem secundum formam predictam eligendi prepositum unum dumtaxat de conventu vel de se ipsis. Igitur predicti

fratres et domini nostri compromissarii secundum iuris ordine et formam iam dictam procedentes et invitem diligenti deliberacione et collacione prehabita candere die sequenti unaminiter et concorditer in religiosum virum dominum Lucam unum de collegis ipsorum consencientis ipsum racionabiliter et canonice in prepositum nostri monasterii elegerunt cum effectu, prout in instrumento publico desuper conspecto plenius continetur, quaquidem eleccione, sicut premittitur, divinitus celebrata ipsam universaliter singuli et singulariter universi nullo penitus reclamante ratam et gratam habentes presentibus unaminiter ratificando approbavimus, ipsum utpote virum religiosum idoneum et approbatum vita et moribus digne commendandum suscepimus gratulando ipso huiusmodi eleccioni de se facte humiliter acquiescenti. Igitur vestre reverendissime prioritati ipsum dominum Lucam electum in prepositum presentibus presentare terminavimus, humili prece attempcimus supplicantes, quatenus eleccionem ipsam, sicut premittitur, canonice celebratam approbare ipsique eleccio, prout ad vestrum spectat officium, munus confirmacionis, dignemini graciosus impartiri. Ad evidenciam premissorum hoc canonicum decretum ad vestri presenciam transmittitur sigillo nostri capituli roboratum. Actum et datum anno domini millesimo quadringentesimo tercio decimo, die, mense, hora et loco quibus supra.

Roman M a j k a

Charyzmat Zgromadzenia Księży Michalitów w ich piśmiennictwie i jego wpływ na działalność

Uwagi wstępne

Podjmując temat dotyczący charyzmatu instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, należy zwrócić uwagę na kilka aspektów. Jednym z nich jest postać założyciela danej wspólnoty. Nie chodzi tu o jego życiorys, ale o to, co sobą prezentował. Chodzi o jego wewnętrzne odniesienie do wartości niebieskich i rzeczywistości ziemskich, w jakich żył. Ważne jest, jaki system wartości kształtował założyciela duchowo i przekładał się na konkretne działania. Założyciel wspólnot, to co wewnętrzne przeżywał, wyrażał na zewnątrz. Wszystkim tym, którym idea była bliska, przyjmowali ją za swoją i poświęcali dla niej swoje życie. Założyciel jednak nie zawsze był rozumiany przez innych, bo swoim myśleniem i konkretnym działaniem najczęściej wybiegał daleko w przyszłość.

Nie ulega wątpliwości, że charyzmat założyciela życia zakonnego i jego uczniów jako istotny element danego instytutu w specyficzny sposób oddziałuje na sprawowanie urzędu Kościoła. W ten sposób hierarchiczny Kościół, który ustawicznie potrzebuje sił do odnowy oraz zdrowej tradycji życia zakonnego, urzeczywistnia posłuszeństwo regule zgromadzenia, rozeznaje znaki czasu i nabywa duchowej przedsiębiorczości¹. Dzięki charyzmatowi założyciela ujawnia się też szczególna odwaga w podejmowanych zadaniach, pokora w znoszonych trudnościach i stałość w służbie

1) List do Biskupów Stanów Zjednoczonych, „In this Extraordinary Holy Year”, (3 kwietnia 1983), [w:] Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 286; także, Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej, „The renewal of religious life”, (31 maja 1983), [w:] Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 291.

bliźnim². Także za pośrednictwem założyciela Duch Święty wybiera osoby i wyłącza je ze świata, aby jako kontynuatorzy jego charyzmatów nie tylko zachowywali swój pierwotny charakter i wzbogacały go, przystosowując do zmieniających się okoliczności, ale jako osoby konsekrowane zostały posłane do działalności dla dobra innych³.

Dzisiaj dość często tak się dzieje, że i ludzie świeccy razem z konsekrowanymi uczestniczą w charyzmacie instytucji, a nawet są zapraszani do uczestnictwa w duchowości⁴. Jest to konieczna posługa, która otwiera się na potrzeby zmieniającego się świata zewnętrznego i warunków życia społeczeństw. Można rzec, iż w zmieniającej się rzeczywistości daje się zaobserwować nowe formy życia konsekrowanego, które tworzą się obok już istniejących. Ponieważ każdy wymiar charyzmatu jest apostołski. Oznacza to, że we współczesnym świecie wciąż istnieje potrzeba charyzmatycznego oddania się Chrystusowi i realizowania swego powołania w ramach życia wspólnotowego i życia zakonnego⁵.

Jednym z przejawów działalności apostołskiej charyzmatycznych zgromadzeń zakonnych jest wola oddania się specyficznej pracy wychowawczej w różnego typu szkołach⁶. Głównie w szkołach katolickich, wychowujących młodzież w wierze katolickiej, za pośrednictwem której zgromadzenia starają się odzwierciedlać bogactwo charyzmatów i powołań istniejących w Kościele⁷. Dlatego Zgromadzenie Świętego Michała

2) Wytyczne dla wzajemnych stosunków między Biskupami i Zakonnikami w Kościele, „Mutuae relationes”, (14 maja 1978), [w:] Życie zakonne w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 165.

3) List apostołski do zakonników i zakonnice Ameryki Łacińskiej na 500-lecie ewangelizacji Nowego Świata, „Los caminos del Evangelio”, (29 czerwca 1990), [w:] Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 439; także Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytucji oddających się pracy apostołskiej, „The renewal of religious life”... dz. cyt., s. 297.

4) Posynodalna adhortacja apostołska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie, „Vita consecrata”, (25 marca 1996), [w:] Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 588.

5) Tamże, s. 624.

6) List okólny: Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia, „Alle soglie del terzo millennio”, (28 grudnia 1997), [w:] Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 693

7) List do Rodzin Zakonnych i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego prowadzących szkoły katolickie, „Siamo Certi” (15 października 1996) [w:] Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła, Kraków 2003, s. 679.

Archanioła z nastaniem III Rzeczypospolitej Polskiej powróciło do działalności wychowawczej.

Wznowienie działalności wychowawczej po 1989 r. nastąpiło po stu-letniej przerwie od daty powołania w Miejscu Piastowym (dawny zabór austriacki, obecnie województwo podkarpackie) pierwszego Zakładu Wychowawczego. Jego założyciel bł. Bronisław Markiewicz, żyjący w latach 1842-1912 został beatyfikowany w Warszawie 19 czerwca 2005 r. podczas III Krajowego Kongresu Eucharystycznego przez Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa - delegata Ojca Świętego Benedykta XVI.

Powołujący Zgromadzenie Księży Michalitów (w 1898 r.) przez dwadzieścia lat życia od 1892 r. sam zajmował się pracą wychowawczą. Dla nowego Zgromadzenia nakreślił główny cel, tj. udoskonalenie własne i wychowanie dzieci i młodzieży. Poruszał sumienia ludzkie i nawoływał, aby troszczyć się o wszystkich, którzy potrzebują wsparcia fizycznego i moralnego. Uczył, jak poszukiwać własnego sensu życia i gdzie odnaleźć chrześcijański optymizm⁸.

Oprócz działalności wychowawczej bł. B. Markiewicz podejmował działalność pisarską. Spod jego pióra wyszło wiele książek i artykułów. Od 1898 r. rozpoczął wydawać pismo „Powściągliwość i Praca”. Prowadził w nim wiele problemów z życia Kościoła, społeczeństwa polskiego i ukazywał potrzebę miłosierdzia chrześcijańskiego w stosunku do najbardziej potrzebujących i osieroconych dzieci.

Bł. B. Markiewicz w czasie swego życia nie doczekał się kościelnej akceptacji dla swego dzieła. Z chwilą śmierci Zgromadzenie Księży Michalitów otrzymało z rąk duchowego przewodnika dwa hasła „Któż jak Bóg” i „Powściągliwość i Praca”. Wkrótce też zbożne dzieło wynagrodziło bł. B. Markiewiczowi czas jego duszpasterskiego trudu i 29 września 1921 r., dziewięć lat po jego śmierci, władze kościelne uznały religijny charakter michalickiego charyzmatu.

Zważywszy, że zamiarem tego opracowania jest zaprezentowanie nakreślonego wyżej charyzmatu Księży Michalitów w ich piśmiennictwie, zwłaszcza w oparciu o treści zawarte we wspomnianym czasopiśmie „Powściągliwość i Praca”, całość analiz będzie ujęta w dwóch punktach:

- pierwszy, który przedstawi miesięcznik „Powściągliwość i Praca” w

8) Konstytucje i dyrektorium Zgromadzenia Św. Michała Archanioła, Miejsce Piastowe - Struga 1989, s. 17.

latach od lipca 1898 do sierpnia 1939 roku;

- drugi, który przedstawi miesięcznik „Powściągliwość i Praca” w latach od września 1983 do czerwca 2006 roku.

Z tych też względów nie zostaną uwzględnione inne publikacje autorstwa bł. B. Markiewicza w formie opracowań książkowych, krótkich artykułów, druków, maszynopisów i rękopisów. Do nich zalicza się m.in. *O wymowie kaznodziejskiej, Przewodnik dla wychowawców młodzieży opuszczonej, Przewodnik dla wychowawców młodzieży opuszczonej oraz wskazówki do rozwiązywania kwestyi socyalnej, Ćwiczenia duchowne.*⁹

Z uwagi na religijny i wychowawczy charakter pisma, miesięcznik „Powściągliwość i Praca” był wydawany na dwa sposoby: jako czasopismo zewnętrzne, przeznaczone dla szerokiego grona czytelników oraz jako czasopismo wewnętrzne, przeznaczone dla użytku Księży Michalitów. Miesięcznik w pierwszej formie ukazywał się w trzech okresach historycznych: najpierw od lipca 1898 r. do lipca 1914 r.; następnie w 1920 r. (ukazały się tylko 4 numery), od września 1925 do sierpnia 1939 r. miesięcznik ukazywał się w sposób ciągły. Następnie został wznowiony od września 1983 r. i przetrwał do jego zawieszenia, czyli czerwca 2006 r.

Wypada też nadmienić, że w opracowaniu dotyczącym charyzmatu bł. B. Markiewicza zagadnienia poruszane w czasopiśmie wewnętrznym Księży Michalitów redagowanym w formie maszynopisu, w latach 1966 - 1974, były już przedmiotem wielu rozpraw naukowych i popularno-naukowych. Stąd i treści w nich zawarte nie zostały zamieszczone w niniejszym opracowaniu, ale ograniczyły się jedynie do podania tytułu i autora następujących pozycji: O. Władysław Kluz OCD, *Realista*; ks. Jan Sieg SJ, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*; praca pod redakcją ks. Waleriana Moroza CSMA, *Dzieło myśli duchowość Ks. Bronisława Markiewicza (1842–1912)*. Publikacje w formie niewielkich artykułów, rozdziałów poświęconych szczególnie duchowości, która wpływa z charyzmatu. Wśród nich można wymienić wiele opracowań, takich jak: Ks. Mieczysław Głowacki CSMA, *Markiewicz - Wychowawca*; Karol Górski, *Życie wewnętrzne ks. Bronisława Markiewicza*; tenże, Ks.

9) B. Markiewicz, ks. CSMA, *O wymowie kaznodziejskiej*, Kraków 1898; tenże, *Przewodnik dla wychowawców młodzieży opuszczonej*, Miejsce Piastowe 1911; tenże, *Przewodnik dla wychowawców młodzieży opuszczonej oraz wskazówki do rozwiązywania kwestyi socyalnej*, Miejsce Piastowe 1912, t. 2; *Ćwiczenia duchowne*, Miejsce Piastowe, 1913.

Bronisław Markiewicz, [w:] *Duchowość chrześcijańska*; tenże, *Życie wewnętrzne* ks. Bronisława Markiewicza, [w:] *Studia i materiały z dziejów duchowości*; o. Cecylian Niezgoda OFM Conv., ks. Bronisław Markiewicz (1842–1912) *społecznik, wychowawca, asceta, „Chrześcijanin”*; ks. Walerian Moroz CSMA, *Sługa Boży Bronisław Markiewicz, „Polscy święci”*¹⁰.

Sądzę, że ponad stuletni przegląd czasopisma jako piśmiennictwa *stricte* sakralnego pozwoli ukazać nie tylko duchową wartość charyzmatu Księżki Michalitów, ale umożliwi również zaprezentowanie walorów jego bogatej periodyzacji.

1. Zarys idei w działalności wychowawczej ujętej w miesięczniku „Powściągliwość i Praca” w latach od 1898 do 1939

Statut *Towarzystwa „Powściągliwość i Praca”* wydrukowany w tym miesięczniku mówi, że charyzmatem jest to, co określa cel działalności apostołskiej w wymiarze boskim i ludzkim. Boski to chwała Boża, a ludzki to miłosierdzie chrześcijańskie okazywane młodzieży w duchowym i cielesnym wymiarze. Celem eksponowanym w statucie jest również dążenie do własnej doskonałości, czyli świętości¹¹.

Próbie zdefiniowania charyzmatu w zakonach podjęto w uwagach wstępnych niniejszego opracowania na podstawie dokumentów Kościoła. W tym miejscu warto wspomnieć, że charyzmat w wymiarze Boskim streszcza hasło „Któż jak Bóg”, a płaszczyznę ludzką hasło

10) W. Kluz, o. OCD, *Realista*, Miejsce Piastowe 1978; J. Sieg, ks. SJ, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*, Kraków 1981; książka pod redakcją ks. Waleriana Moroz CSMA, *Dzieło myśli duchowości Ks. Bronisława Markiewicza (1842–1912)*, Marki-Struga 1993. W formie niewielkich artykułów, rozdziałów poświęconych szczególnie duchowości, która wypływa z charyzmatu. Wśród nich można wymienić wiele opracowań, takich jak: M. Głowacki, ks. CSMA, *Markiewicz - Wychowawca, „Zeszyty Naukowe”*, Lublin 1964, t. 7, nr 3, (27), s. 39-52; K. Górski, *Życie wewnętrzne* ks. Bronisława Markiewicza, „*Nasza Przeszłość*”, Kraków 1966, t. 23, s. 239-278; tenże, Ks. Bronisław Markiewicz, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 258-259; tenże, *Życie wewnętrzne* ks. Bronisława Markiewicza, [w:] *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 319-361; C. Niezgoda, o. OFM Conv., *Ks. Bronisław Markiewicz (1842–1912) społecznik, wychowawca, asceta, „Chrześcijanin”*, Warszawa 1986, t. 17, s. 121-149; W. Moroz, ks. CSMA, *Sługa Boży Bronisław Markiewicz, „Polscy święci”*, Warszawa 1987, t. 12, s. 154-198.

11) *STATUT Towarzystwa „Powściągliwość i Praca” w Miejscu Piastowem*, „*Powściągliwość i Praca*”, t. 1 (1898) nr 1, s. 2.

„Powściągliwość i Praca”. Hasła te stanowią jak gdyby krzyż z dwóch belek pionowej i poziomej. Także wolą Założyciela Księży Michalitów było, aby prowadzona działalność apostolska przez wychowawcze oddziaływanie na dzieci i młodzież oraz ludzi dorosłych rozszerzała się na społeczeństwo. Ponieważ uświęcenie własne osiągnie się poprzez powściągliwość i gorliwą pracę dla dobra ludzi ubogich.

Zgodnie z ideą założyciela charyzmat Księży Michalitów oparty jest na dwóch filarach: nadprzyrodzonym i przyrodzonym. Hasło „Któż jak Bóg” streszcza pierwszy nadprzyrodzony charakter, gdzie istnieje osobisty kontakt z Bogiem na modlitwie. Drugie hasło „Powściągliwość i Praca” oddaje charakter przyrodzony panowania nad popędami i pracą nad sobą na płaszczyźnie duchowej i fizycznej. Prowadząc działalność wychowawczą, bł. B. Markiewicz opierał ją na dwóch filarach jasno określonych i dawał społeczeństwu ludzi pożytecznych, twórczych w działaniu. W swoim nauczaniu przedstawiał trzy ważne dziedziny życia człowieka w stosunku do Boga, do samego siebie i do społeczeństwa¹².

W interpretacji hasła „Któż jak Bóg” - zdaniem bł. B. Markiewicza - chwałę Bożą stawia się na pierwszym miejscu. To ona skłania do pochylenia się nad bezsilnymi dziećmi z najuboższej warstwy społecznej. Ważne jest pomaganie dzieciom, szczególnie tym, które są narażone na zepsucie moralne i fizyczne. Ponadto modlitwa, powściągliwość i praca stanowią trzy źródła siły duchowej i fizycznej¹³.

W miesięczniku „Powściągliwość i Praca” wskazuje się na drugie hasło charyzmatu Księży Michalitów, które określa sposób działalności wychowawczej. Jest ona ukierunkowana na powściągliwość i zapobiega chorobie ludzkości, która nazywa się „chęcią używania”. W życiu codziennym powinno się posługiwać rzeczami zwykłymi i prowadzić prosty sposób bycia¹⁴. Powściągliwość można podzielić na dwie części: od rzeczy grzesznych i od rzeczy, które nie są grzeszne, ale zbyteczne. Rzeczy grzeszne podlegają prawu Bożemu i nad tym prawem się nie dyskutuje.

W tym celu postawa zmierzająca do cnoty powściąganania nakłada szereg powinności, polegających na odmawianiu sobie tego, do czego ciągną zmysły czy niekonne do życia potrzeby materialne. Powściągliwość w

12) Ks. Bronisław Bonawentura Markiewicz, „Powściągliwość i Praca”, t. 26 (1932) nr 10, s. 160.

13) J. Bek, Ks. Bronisław Markiewicz i jego dzieło, „Powściągliwość i Praca”, t. 15 (1912) nr 3, s. 18-21.

14) *Powściągliwość daje zdrowie i długie życie*, „Powściągliwość i Praca”, t. 10 (1907) nr 1, s. 4-6.

stosunku do rzeczy materialnych zbytecznych do życia uczy umiejętności wypośrodkowania. Powściągliwość złotego środka hartuje ducha i wyrabia wielkie charaktery, ale należy się w niej ćwiczyć od młodych lat, i trzeba się w niej wychować. Młody człowiek wychowany w powściągliwości, będzie zahartowany duchowo, nie ugnie się wobec różnych trudności w życiu. Człowiek niewychowany w powściągliwości łatwo się załamie wobec trudności, szybko się zniechęci, załamie i będzie nieszczęśliwy¹⁵. Dlatego tak ważną staje się praca nad sobą i praca zarobkowa na rzecz siebie. W michalickim rozumieniu jest to praca w potrójnym wymiarze (duchowa, umysłowa i fizyczna), która zapewni rozwój zdolności duchowych, umysłowych i fizycznych¹⁶. Nie tylko jest środkiem, który wraz z umartwieniem ciała leczy z pożądlivosti i przysposabia podejmującego pracę do zachowania powściągliwości, ale stanowi także źródło własnego utrzymania¹⁷.

Charyzmatycznym źródłem bogactwa i szczęścia ludzkiego, które powściąga od uciech zmysłowych i podnosi duszę wychowanka na poziom wyższych rzeczy, jest michalicki system wychowawczy. Z założenia przyjęta strategia wychowywania, stosownie do wieku, płci, usposobienia fizycznie - duchowego, stanu zdrowia, warunków oraz perspektywy życia doczesnego i wiecznego nakłada na wychowawcę obowiązek dostrzegania i rozwijania dziecięcych zdolności z pożytkiem dla dobra ich powołania¹⁸. Dlatego chrześcijańska troska wychowawczej powściągliwości i pracy w równym stopniu powinna położyć akcent na wykształcenie i wiedzę oraz chrześcijańskie umartwienie.

Także z potrzeby zapewnienia człowiekowi wewnętrznej harmonii, spokoju i zadowolenia nie należy zaniechać cnoty umartwienia. Umartwienie, żeby wydało owoce, musi się rozszerzyć na wszystkie władze duszy i na zmysły (wzrok, słuch, smak, dotyk i powonienie, popędy i chęć wyniesienia się). Umartwiać się należy nieustannie, roztropnie i z pobudek nadprzyrodzonych¹⁹. Charyzmat ukryty w słowie „praca” przejawia się wszczępieniem zamiłowania do pracy i pragnienia odnoszenia

15) S. Bartłomiej, ks. CSMA, *O powściągliwości i pracy*, „Powściągliwość i Praca”, t. 28 (1934) nr 10-11, s. 159-160.

16) *O potrójnej pracy*, „Powściągliwość i Praca”, t. 3 (1900) nr 10, s. 73.

17) *Praca*, „Powściągliwość i Praca”, t. 9 (1906) nr 6, s. 41-42.

18) J. Bek, Ks. Bronisław Markiewicz i jego dzieło, ... dz. cyt., s. 18-21.

19) *Dwie podstawy życia społecznego*, „Powściągliwość i Praca”, t. 7 (1904) nr 10, s. 73-74.

zwycięstwa nad sobą we wszystkim²⁰. Praca w potrójnym wymiarze (duchowa, umysłowa i fizyczna) jest obowiązkiem człowieka. Tak rozumiana praca wychowawcza udoskonala, uszlachetnia i podnosi do wyższych rzeczy. Staje się źródłem i podstawą kultury, postępu, zamożności. Praca stanowi zaszczyt i świadczy o godności człowieka²¹.

Wielokrotnie też bł. B. Markiewicz, stając po stronie chrześcijańskich ideałów powściągliwości i pracy, pisał na łamach miesięcznika „Powściągliwość i Praca”, że wiodącym celem charyzmatu jest apologia powściągliwości i pracy. W ślad za nim Redaktor pisma w 1938 r. odnosząc się do wykładni charyzmatu bł. B. Markiewicza, określił zakres powściągliwości i wskazywał, aby w powściągliwości i pracy nie uwzględniać wszystkiego, co nie jest potrzebne i nie służy dla pożytku człowieka. Jednocześnie Redaktor czasopisma zaznaczał, że praca traktowana jako wartość pracy, stanowił przedmiot powściągliwości w doskonaleniu siebie i stanowi źródło własnego utrzymania. Uznając wartość pracy jako ważny cel w życiu całego polskiego narodu, Redaktor pisma postulował, aby i wiedza szkolna, opierająca się na zasadach pracy, łączyła się z codziennym ćwiczeniem powściągliwości pracy nad sobą²².

Z poczucia tej samej troski o powściągliwość i pracę nad sobą prof. Wincenty Lutosławski (1863-1954) w artykule *Powołanie Michalitów* kreuje obraz michality, który zgodnie z przesłaniem zawołania św. Michała Archanioła, „Któż jak Bóg” wierzy w ostateczne zwycięstwo dobra nad złem. Ta wiara w zwycięstwo - jak przedstawia prof. W. Lutosławski - daje michalicie charyzmatyczny spokój wobec przeciwników oraz pewność, że sam wytrwa po stronie dobra, gdyż wie, że nad wszystkim czuwa Bóg i wszystko obróci w kierunku dobra. Autor stwierdza także, że Księża Michalicy posiadają charyzmatyczne pojmowanie pracy po Bożemu, dlatego każdy uświęcony obowiązek staje się dla nich modlitwą.

Michalicka modlitwa płynąca z pracy nie jest przymusem ani niewolą, lecz daje spokój wewnętrzny. Także dobra atmosfera i cierpliwość przy pracy pobudza do coraz doskonalszego wypełniania każdej czynności. Księża Michalicy nie szukają nadzwyczajnych stanów ducha i ciała. Przez

20) Wychowanek z Ameryki, *Pamięci Kapłana Pedagoga*, „Powściągliwość i Praca”, t. 15 (1912) nr 10, s. 83.

21) *Dostojność pracy*, „Powściągliwość i Praca”, t. 18 (1920) nr 6 i 12, s. 28-29.

22) *Od Redakcji*, „Powściągliwość i Praca”, t. 41 (1938) nr 1, s. 1.

codzienną pracę oczy kierują na rzeczy nadprzyrodzone. Wówczas podejmowane wysiłki stają się wystarczające. Wychowanie dzieci i młodzieży staje się skuteczne, ponieważ jest naznaczone opieką Opatrzności²³. Ona przynosi widome skutki z głoszenia Ewangelii i wychowania młodzieży ubogiej. Istnieje jednak warunek, aby własny sposób życia był podobny do ludzi wśród których się żyje i pracuje²⁴.

Taki zasadniczy szlif ludzkiej naturze nadaje cnota powściągliwości, która jest rozumiana jako działalność formacyjna. Dzięki niej osoba może wypełniać codzienne obowiązki powściągliwości i rozwijać korespondujące z powściągliwością cnoty: czystości, pokory, cichości i łagodności²⁵. Jednak ważnym środkiem do zdobycia powściągliwości jest samo pragnienie jej posiadania. W ślad za takim pragnieniem powinno dokonywać się pragnienie: ćwiczenia woli, następnie przyjęcia cnoty powściągliwości rozumem i panowania nad własnymi zmysłami (wzrok, smak, dźwięk)²⁶. Wówczas cnota powściągliwości jest równoznaczna z cnotą czystości życia, która według własnego powołania (w małżeństwie, w zakonie) nakłada powściąg w przyjmowaniu pokarmów i w używaniu napojów. W życiu duchowym i formacyjnym cnota powściągliwości jest jednym z głównych filarów, na których spoczywa szczęście doczesne i wieczne²⁷.

Zachowanie cnoty powściągliwości w mowie stanowi naczelną dominantę charyzmatu i głoszonego hasła „Powściągliwość i Praca”. W ich rozumieniu mowa dobra zbliża ludzi nawzajem do siebie. Natomiast zła odwraca ludzi od szlachetnego sposobu patrzenia na ludzkie relacje, niszczy dobre dążenia, powoduje zniechęcenie i zgorzenie. Brak powściągliwości w mowie prowadzi do osłabienia każdej społeczności, a szczególnie obmowa, która rodzi wzajemną nieufność i rozluźnia siły społeczne²⁸.

Z uwagi na duchowo - formacyjny charakter cnoty powściągliwości praktyczną formą realizacji charyzmatu bł. B. Markiewicza przez Księżych

23) W. Lutosławski, *Powołanie Michalitów*, „Powściągliwość i Praca”, t. 22 (1928) nr 8, s. 123-125.

24) *Przedewszystkim trzeba uczyć powściągliwości i pracy*, „Powściągliwość i Praca”, t. 2 (1899) nr 10, s. 76.

25) *Dwa najprzedniejsze źródła bogactwa i szczęścia ludzkiego*, „Powściągliwość i Praca”, t. 1 (1898) nr 1, s. 1.

26) *Z przemówień wieczornych*, „Powściągliwość i Praca”, t. 3 (1900) nr 5, s. 37.

27) *Najtrudniejszą z cnot jest cnota kardynalna – powściągliwość*, „Powściągliwość i Praca”, t. 9 (1906) nr 5, s. 34-35.

28) *Powściągliwość w mowie*, „Powściągliwość i Praca”, t. 15 (1912) nr 7, s. 70-73.

Michalitów było organizowanie placówek dydaktyczno-wychowawczych nazywanych zakładami wychowawczymi. Pierwszy taki zakład powstał w 1892 r. w Miejscu Piastowym. Po nim zostały zainicjowane zakłady w Pawlikowicach od 1903 r. i w Warszawie „Nazareć” od 1904 r. W kolejnych latach był powołany: Instytut Opieki dla Chłopców w Warszawie w 1930r., w Wilnie „Powściągliwość i Praca” od 1904 r., w Lublinie ks. Ignacego Kłopotowskiego, w Działkowiczach od 1925 r., w Krakowie dwa zakłady wychowawcze: św. Józefa od 1925 r. i im. Jana Bosko od 1940 r., w Strudze k. Warszawy od 1926 r., we Lwowie od 1932 r., w Młochowie od 1944 r., w Rabie Niżnej od 1945 r., w Targowiskach od 1945 r., w Nasiegniewie od 1945 r. i Narzeczewie Nowym od 1946 r. (obydwa k. Włocławka), w Bydgoszczy w 1947 r. Równocześnie zostały utworzone zakłady wychowawcze w: Berteszowie, w Szynwałdzie k. Tarnowa, w Grabowcu na Górnym Śląsku, w Zborowie k. Tarnopola, w Skomorochach i schronisko w Rzeszowie.

Z chwilą utworzenia zakładów realne stawały się interpersonalne kontakty pomiędzy wychowawcą a wychowankiem. Wzajemne relacje wychowawcze polegały na towarzyszeniu w życiu wychowanka, czyli na pedagogicznej empatii i asystencji. Chrześcijańska pedagogika uprawiana przez bł. B. Markiewicza wyróżniała dwa systemy wychowawcze: represyjny i prewencyjny. Bł. B. Markiewicz stosował system prewencyjny, który polegał najpierw na zapoznaniu wychowanka z przepisami zakładu, a później na stałej opiece wychowawcy nad wychowankiem w każdej porze dnia i nocy. Wychowanek miał też pewność, że zawsze będzie mógł liczyć na ojcowskie pouczenie, radę i wskazówkę²⁹.

Bł. B. Markiewicz za nadrzędny cel wychowawczy uznał wychowanie mocnych charakterów. Jego warunek określała michalicka formacja pozytywnego wzmocnienia kształtowana w oparciu o zasady religii katolickiej³⁰. Przyjęta klauzula i konsekwencja sankcji w imię osobistego i wspólnotowego rozumienia dobra, w równej mierze polegała na indywidualnym sposobie traktowania i wychowawczym uświadamianiu wychowankowi czystości intencji w wychowawcach. Także w imię obecnie pojmowanego dobra system prewencyjny placówek opiekuńczo - wychowawczych kieruje się ogólnie pojętym dobrem dziecka i uznaje god-

29) *O użyciu metody uprzedzającej przy wychowaniu młodzieży (według księdza Bosko), „Powściągliwość i Praca”, t. 1 (1898) nr 2, s. 14-15.*

30) *Wychowanie wielkich charakterów, „Powściągliwość i Praca”, t. 4 (1900) nr 4, s. 25.*

ność osobistą wychowanka. Ona, według michalickiej zasady wzajemnej współzależności, zawsze stoi na pierwszym miejscu i zawsze dziecko jest podmiotem, a nie przedmiotem pedagogicznej troski.

2. Próba pogłębionej interpretacji idei wychowania w miesięczniku „Powściągliwość i Praca” w latach od 1983 do 2006

W pierwszym wrześniowym numerze z 1983 r. po wznowieniu miesięcznika „Powściągliwość i Praca” ks. Ferdynand Ochała CSMA w artykule pt. *Czy te hasła splotowały?*, przedstawia charyzmat Księży Michalitów i podkreśla aktualność hasła „Powściągliwość i Praca” jako drogi do ocalenia ludzkości. Autor pisze, że bez powściągliwości, wyrzeczenia, człowiek ani społeczeństwo nie są w stanie osiągnąć właściwego poziomu. Postawienie na łatwiznę przez większą ilość ludzi przynosi większy ciężar, który nas wszystkich przytłacza, bo zaczynamy żyć kosztem drugiego. Wówczas dla własnej wygody będziemy innych krzywdzić i przytłaczać. Praca bez powściągliwości jest pracą bez rezultatów. Pielęgnowanie potrójnej pracy duchowej, umysłowej i fizycznej, przynosi pełny rozwój człowieka. Powściągliwość i praca zmieniają oblicze ziemi, nastanie pokój i nastąpi postęp i rozwój człowieka. Życie hasłem powściągliwości i pracy jest możliwe dla człowieka religijnego, dlatego że szczytem pracy jest modlitwa³¹.

Według księdza W. Morozza Księża Michalici z zasady dla reguły charyzmatu wprowadzają w życie codzienne swoje hasła i realizują posłannictwo wobec ludzkości. Ponieważ zasada pierwsza „Któż jak Bóg” głosi podstawowy obowiązek oddania czci Panu Bogu i wierność przykazaniom, druga „Powściągliwość i Praca” pokazuje praktyczny sposób realizacji tej pierwszej. Michalici ochotnie pomagają rozwiązywać konflikty międzyludzkie i zapobiegają niepokojom społecznym. Dla Księży Michalitów liczy się człowiek powściągliwy i pracowity. Bo tylko taki człowiek panuje nad własnymi popędami, jest twórczy, promieniuje radością i pokojem wewnętrznym. Zawsze ma na uwadze godność człowieka, która przyczynia się do równości, braterstwa i pokoju w świecie³².

31) F. Ochała, ks. CSMA, *Czy te hasła splotowały?*, „Powściągliwość i Praca”, t. 34 (1983) nr 1, s. II.

32) W. Moroz, ks. CSMA, *Dzieło Ks. Bronisława Markiewicza w ostatnich latach*, „Powściągliwość i Praca”, t. 34 (1983) nr 2, s. 9.

Idea hasła „Któż jak Bóg” wprowadza w życie ogólnie zasady religijnego ładu, który porządkuje psychiczną aktywność i ukierunkowuje człowieka ku Najwyższej Istocie. Powściągliwość i praca z natury porządkuje popędy oraz wprowadza harmonijny rozwój władz i zdolności człowieka. Ideał chrześcijańskiego życia osiąga się poprzez ascezę i umartwienie. Są to dwie drogi dojrzałej osobowości. Pierwsza pochwała postawę wyrzeczenia i ofiary. Druga zakłada wszechstronną pracę: duchową, umysłową i fizyczną. Jedna i druga droga pokazuje, jak człowiek może i jak powinien walczyć z antywartościami konsumpcyjnego stylu, który często wiedzie do ruiny człowieczeństwa, i prowadzi do jego degradacji.

Ksiądz Jan Piwowarczyk CSMA stwierdza, że życie współczesne ludzkości wymaga pełnej sprawności fizyczno - psychicznej oraz moralnego zdyscyplinowania³³. Hasło „Któż jak Bóg” podkreśla wagę medytacji w życiu chrześcijanina i nadaje jej wymiar wertrykalny. Dla człowieka hasło staje się wyznaniem teologicznej: wiary, nadziei, miłości oraz cnót kardynalnych. Wyraża człowieczy podziw dla Boga Stwórcy, Zbawiciela i Uświęciciela oraz pobudza jego całe jestestwo do gorliwości, męstwa i walki o jego cześć. Pozostałą sferę, która odnosi się do działalności charytatywnej na rzecz bliźnich, streszcza równie ważne drugie hasło „Powściągliwość i Praca” o wymiarze horyzontalnym. Jest to charakterystyczne znamię Księży Michalitów i prezentowanego tu miesięcznika „Powściągliwość i Praca”.

Powściągliwość według bł. B. Markiewicza jest główną cnotą moralną i jedną z dwóch kolumn, która zabezpiecza szczęście doczesne i wieczne człowieka. Dzięki niej człowiek uczy się właściwego korzystania z owoców pracy i uczy aktywności, która umożliwia jego pełny rozwój osobowy i harmonijny postęp społeczny. Drugą kolumną zasady michalickiej jest praca, która jest obowiązkiem i przywilejem współdziałania ze Stwórcą. Można powiedzieć, że w ten sposób cnota powściągliwości stoi na straży ludzkiej godności. Nie tylko daje człowiekowi wewnętrzne zadowolenie, ale przyczynia się do rozwoju narodów. Stanowi lekarstwo na słabości i jest sposobem pokuty za grzechy³⁴. Dlatego z każdą chwilą wypowiedzania hasła „Któż jak Bóg” powstaje odczucie w świadomości, że potęgą Boga

33) J. Piwowarczyk, ks. CSMA, *Aktualność powściągliwości*, „Powściągliwość i Praca”, t. 45 (1994) nr 4, s. 2.

34) W. Moroz, ks. CSMA, *90 lat „PiP”!*, „Powściągliwość i Praca”, t. 39 (1988) nr 9, s. II.

łączy się i wyraża najpełniej w miłości. Zdaniem Kardynała Franciszka Macharskiego na takiej miłości ma być zbudowana cywilizacja, którą nazywamy najwspanialszą kulturą, cywilizacją miłości³⁵.

W interpretacji ks. Ryszarda Andrzejewskiego CSMA hasło „Powściągliwość i Praca” to dwoje rąk, które są zawsze gotowe do tego, aby objąć dziecko biedne, potrzebujące pomocy. Powściągliwość to przytulenie jedną ręką do serca po odsunięciu słabości, zniewolenia, lekkomyślności i samowoli. Druga ręka nie pozwala wrócić do słabości, ale przyczynia się do umocnienia pracą w potrójnym wymiarze: duchowym, intelektualnym i umysłowym. Powściągliwość i praca połączone sercem to system wychowawczy bł. B. Markiewicza³⁶. Zasada powściągliwości i pracy jest to optymalny, integralny system wychowawczy. Ma on do spełnienia zadanie polegające na kształtowaniu charakteru młodego człowieka.

Michalici wierzą, że jedynie dobrze ukształtowany charakter może ocalić to, co dla człowieka i społeczności jest najcenniejsze, czyli własne ideały, którymi się kieruje i dla nich poświęca swoje życie³⁷. Do nich należy również chrześcijańskie wychowanie dzieci i młodzieży streszczone przez dwa hasła: „Któż jak Bóg” i „Powściągliwość i Praca”. Są one niezbędne do właściwego wychowania i przynoszą rozwój społeczny i gospodarczy. Bł. B. Markiewicz podkreślał należyty szacunek dla potrójnego znaczenia pracy. Wówczas powściągliwość nie będzie negatywnym modelem życia, naiwną rezygnacją z czegoś, co jest oczywiste czy też zbyt cennym, pustym umartwianiem, ponieważ dobrze rozumiana praca nie jest ciężarem, ale wyrażaniem siebie³⁸.

Jak dostrzega ks. R. Andrzejewski, powściągliwość odnosi się do dziedziny moralnej, a praca do dziedziny gospodarczej. Obydwie te wartości muszą pozostać w jedności. Są one zasadami formacyjnymi człowieka i społeczeństwa. W połączeniu te dwie wartości tworzą oryginalny program wychowawczo-gospodarczy, dzięki któremu placówki wychowawcze bł. B. Markiewicza stawały się ośrodkami edukacyjno-ekonomicznymi. A prowadzona tam oszczędność i pracowitość dawała szansę zupełnej samowystarczalności.

35) Fragmenty homilii (nie autoryzowane) J. E. Franciszka kard. Macharskiego (Pawlikowie 21.09.1996 r.), *Dar wielkich ludzi*, „Powściągliwość i Praca”, t. 47 (1996) nr 11, s. 6.

36) R. Andrzejewski, ks. CSMA, *Rok Ojca*, „Powściągliwość i Praca”, t. 50 (1999) nr 1, s. 5.

37) R. Andrzejewski, ks. CSMA, *Chcemy*, „Powściągliwość i Praca”, t. 48 (1997) nr 7-8, s. 37.

38) T. Musz, ks. CSMA, *Prorok w Narodzie*, „Powściągliwość i Praca”, t. 52 (2001) nr 1, s. 5.

Równocześnie powściągliwość i praca to jedyna skuteczna droga ratunku nie tylko dla ludzi biednych, ale także bogatych. Zasada powściągliwości uczy biednych oszczędności i pracowitości oraz pokazuje drogę dojścia do dobrobytu. Jest drogą, która wyzwala człowieka z grzechu zadość i chciwości, uczy niezależności i czyni go pożytecznym dla społeczeństwa. Zasada dla bogatych uczy prawości charakteru oraz chroni przed ślepą gonitwą za pieniądzem i nieuczciwym zyskiem. Zasada powściągliwości pozwala bogatym dostrzegać potrzebujących i okazać im pomoc. W ten sposób z zasady powściągliwości bogaty czerpie wczuwanie się w potrzeby ludzkie i przyczynia się do pokoju na świecie oraz wzrostu ogólnie pojętego dobra³⁹.

W kategoryzacji Małgorzaty M. Baranowskiej powściągliwość to umiar, wstrzemięźliwość, wyrzeczenie, post i umartwienie. Wyrzekać się należy czegoś, co nie jest złe, chociaż człowiek z natury dąży do poczucia pełni. Człowiek współczesny szuka bogactwa doznań, pragnie wszystko poznać, chce wszystko przeżyć, zobaczyć, wszystkiego posmakować, doświadczyć radości. Pragnie tego wszystkiego, co niesie życie. Człowiek taki jest jednak ograniczony, bowiem istnieje konieczność ciągłego wybierania jednych rzeczy, a rezygnowania z innych. Istnieje zatem w człowieku pragnienie głodu wszystkiego i doświadcza on swojej ograniczoności, na którą trudno mu się zgodzić. W świecie ładu zgoda na ograniczoność jest mądrością, jest rozpoznaniem, akceptacją panującej harmonii.

Jednak wybór w opcji michlickiego charyzmatu nie jest przekreśleniem tego, co zostało odsunięte. Każde pożyteczne wybieranie według michalickiej hierarchii wartości określa rangę wartości i pozwala odróżnić wartość wyższą od wartości niższej. Uzasadniony wybór wyższej wartości i na niej skupianie swojej siły jest wstrzemięźliwością. Dlatego akceptacja wyższych wartości nie ogranicza zawierających się w nich i zależnych od niej akceptacji kategorii niższych wartości⁴⁰.

Omawiane hasła, streszczające charyzmat Księża Michalitów, przypominają, że Bóg jest jedyną i najwyższą wartością, bez której nie można żyć. W świecie zniszczonej rzeczywistości należy ustawicznie naprawiać to, co ulega zniszczeniu. Uszlachetnianie dokonuje się poprzez postawę

39) R. Andrzejewski, ks. CSMA, *Jedyna deska ratunku*, „Powściągliwość i Praca”, t. 49 (1998) nr 2, s. 5.

40) M. M. Baranowska, *Powściągliwość*, „Powściągliwość i Praca”, t. 36 (1985) nr 12, s. 12.

twórczości, pracowitości oraz przez przyjęcie postawy awersji do tego, co człowieka czyni przedmiotem. W tej całej trudnej sytuacji dynamizm hasła „Któż jak Bóg” może być realizowany duchem twórczej postawy⁴¹.

Markiewiczowski charyzmat to uwielbienie Boga, które zawiera hasło „Któż jak Bóg”. W praktyce właściwie pojmowany dynamizm michalicki przejawia się służbą człowiekowi najsłabszemu, przy użyciu metody powściągliwości i pracy. Powściągliwość to dyscyplina duchowa, która jest potrzebna, aby świadczyć miłość Bogu i bliźnim. Powściągliwość to odwaga bycia obok słabszego i powiedzenie mu, że jestem solidarnie po twojej stronie z tymi samymi słabościami i obawami. Bardzo ważna staje się wtedy deklaracja: podejmijmy się razem je pokonać. To słuszne chrześcijańskie stwierdzenie bł. B. Markiewicza dowodzi, że szczytem powściągliwości obejmującej także pracę i zabezpieczające ją owoce jest pokora, która ze swej natury jest prawdą, głównie o nas samych, że być powściągliwym, to żyć w takiej prawdzie i dla takiej prawdy⁴².

Słowa prawdy o człowieku i do człowieka stanowiły *status quo* piśmiennictwa sakralnego miesięcznika „Powściągliwość i Praca”. W tej przestrzeni bł. B. Markiewicz i jego kontynuatorzy ukazywali przyszłym pokoleniom aktualność charyzmatu Księży Michalitów i dowodzili, że poprzez realizację dwóch michalickich haseł można uzdrawiać rzeczywistość, w której żyjemy. Ideą przewodnią bł. B. Markiewicza był program naprawy pracy od podstaw, dokonujący zmiany myślenia w ówczesnym społeczeństwie. Moralne i materialne wsparcie najuboższych - zdaniem Izabeli Sikory - miało zapobiec patologii życia i uchronić naród przed skutkami rewolucji. Pomimo że plan naprawy państwa nie wzbudzał akceptacji właścicieli ziemskich i bł. B. Markiewicz został uznany za niebezpiecznego wichrzyciela, w jego zmaganiach w przewycięzaniu trudności wspierała go mocna wiara i Eucharystia⁴³.

Czy można powiedzieć, że dzisiaj na początku dwudziestego pierwszego wieku słowa bł. B. Markiewicza są archaiczne? W czasach, kiedy żył i działał bł. B. Markiewicz, jak i obecnie, postawa powściągnięcia na tle europejskiego rela-

41) Michalicy z Przełożonym Generalnym Zgromadzenia Św. Michała Archanioła ks. dr Janem Chrapkiem rozmawia Paweł Smoleński, „Powściągliwość i Praca”, t. 39 (1988) nr 9, s. 2.

42) M. Gładysz, ks. CSMA, *Bez wielkich słów, Rozmowa z przełożonym generalnym Księży Michalitów ks. Kazimierzem Tomaszewskim*, „Powściągliwość i Praca”, t. 43 (1992) nr 9, s. 2.

43) I. Sikora, *Do wolności ducha i sumienia*, *Powściągliwość i Praca*, t. 56 (2005) nr 7-8, s. 5.

tywizmu jest trudna do zrozumienia, bo wymaga radykalizmu. Konsumpcja, używanie życia, tolerancja, swobodna ekspresja emocjonalna stanowią wartości szeroko upowszechnione. Coraz mniej mamy wśród nauczycieli wychowawców, prawdziwych wzorów do naśladowania, ludzi z autorytetem. Są to specjaliści w poszczególnych dziedzinach, psychologzy, pedagodzy. Czy jednak wykształcenie jest równoznaczne z postawą okazywanego serca?⁴⁴ Tamte czasy, w których żył bł. B. Markiewicz, naznaczone były ogromnym zubożeniem społeczeństwa polskiego. Dziś, kiedy widać wyraźny wzrost wartości dóbr materialnych, słowo POWŚCIAĞLIWOŚĆ wydaje się niezrozumiałe i archaiczne. Bł. B. Markiewicz w czasach, w których żył, walczył z ciemnotą religijną, biedą i alkoholizmem. Wierzył niezachwianie, że powściągliwość to rezygnacja z pogoni za władzą, pieniądzem i zaszczytami. Wymagał najpierw od siebie, potem od innych. Pragnął, aby inni dawali dobry przykład życia zgodnego z zasadami „Któż jak Bóg” i „Powściągliwość i Praca”⁴⁵.

Dla Księża Michalitów te hasła są bardzo ważne, bo one oddają ich życie wewnętrzne, charakteryzują duchowość. Hasło „Któż jak Bóg” wyraża zachwyt wobec wielkości, dobroci i miłości Boga. Hasło to wskazuje również gotowość oddania Bogu należnej czci i w razie potrzeby stanięcia w jej obronie. Powściągliwość wyraża wolność, bowiem powściągliwi potrafią przezwyciężyć złe skłonności i uporządkować to wszystko, co jest w ludzkiej naturze. Księża Michalici obierają skromny styl życia, aby w wolności służyć Bogu. Rezygnacja z rzeczy, które są dozwolone, ale niekonieczne, wiedzie do wolności ducha i pozwala być dyspozycyjnym. Ponadto przyczynia się do optymizmu, pogody ducha i skuteczności w podjętych działaniach.

Księża Michalici pracę traktują jako obowiązek, który jest realizowany w potrójnym wymiarze: duchowym, umysłowym i fizycznym. Działalność duszpasterska na rzecz bliźnich wyraża się przez pracę dla dobra dzieci i młodzieży potrzebującej pomocy. Ponadto podejmują też pracę w środowiskach wymagających większego zaangażowania swoich sił, posługi wobec cierpiących moralnie i fizycznie, zagubionych i wątpliwych. Jest to ważna praca także na rzecz ruchów apostołskich, które skupiają duchownych i świeckich, współpracujących z byłymi wychowankami i pracownikami przy prowadzonych dziełach apostołskich⁴⁶.

44) I. Sikora, *Wychowawcy?*, Powściągliwość i Praca”, t. 57 (2006) nr 4, s. 22.

45) I. Sikora, *Skarby Notre Dame*, Powściągliwość i Praca”, t. 57 (2006) nr 5, s. 20.

46) S. Łącki, ks. CSMA, *80 lat Michalitów*, „Powściągliwość i Praca”, t. 52 (2001) nr 9, s. 17-18.

Aktualnie Księża Michalicy prowadzą placówki dydaktyczno - wychowawcze w formach szkół gimnazjalnych i średnich, oratoriów, świetlic i placówek opiekuńczych. Michalicki Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych istnieje w Miejscu Piastowym od 2000 r. Należą do niego obecnie: liceum ogólnokształcące, technikum drzewne, technikum poligraficzne, technikum informatyczne, szkoła zasadnicza kształcąca: w zawodzie stolarza i w zawodzie tapicera, zasadnicza szkoła zawodowa specjalna. Niedaleko Miejsca Piastowego, w Krośnie (województwo podkarpackie) w 1996 r. powstało Stowarzyszenie Troski o Dzieci i Młodzież im. ks. Bronisława Markiewicza pn. „Orotorium Twój Dom”, następnie Katolickie Liceum Ogólnokształcące w 1997 r. i Katolickie Gimnazjum Zgromadzenia św. Michała Archanioła im. ks. Bronisława Markiewicza w Krośnie, które działa od 2000 r. oraz w Stalowej Woli powstało w 1995 r. Stowarzyszenie Opieki nad Dziećmi im. Ks. Bronisława Markiewicza. Aktualnie jest jeszcze tam Zespół Placówek Katolickiego Ośrodka Opiekuńczo-Wychowawczego, świetlica socjoterapeutyczna, Świetlica Profilaktyczno-Wychowawcza w Charzewicach, kluby młodzieżowe, Powiatowy Ośrodek Interwencji Kryzysowej, interwencyjna placówka dziecięco-młodzieżowa. Od 1993 r. działa w Warszawie na Bemowie Ośrodek Wychowawczo - Profilaktyczny Michael, od 1990 r. ośrodek szkolno - wychowawczy w Markach k. Warszawy. Obecnie istnieje tam gimnazjum i szkoła zawodowa, szkoła specjalna przysposobienia do pracy. Socjoterapeutyczny Ośrodek Wychowania i Profilaktyki w Młochowie (od 2001 r.), Dom Dziecka „Moja Rodzina” w Pawlikowicach (od 1993 r.), Dom Dziecka „Moja Rodzina im. ks. Bronisława Markiewicza” w Prałkowcach k. Przemyśla (od 1994 r.) Stowarzyszenie Opieki nad Dziećmi Opuszczonymi pod nazwą Orotorium im. bł. ks. Bronisława Markiewicza w Toruniu (1993 r.)⁴⁷.

Znacząca liczba wymienionych powyższej placówek dydaktyczno-wychowawczych sugeruje, że charyzmat Księży Michalitów i zapobiegawczy system wychowawczy nie utracił nic ze swojej aktualności. Nadal jest zapotrzebowanie na asystencki, alternatywny system wychowawczy bł. B. Markiewicza i różnorodne formy pracy, które wraz z postępującym kryzysem materialnym chronią wychowanka przed złem oraz zaspakajają jego duchowe i materialne potrzeby.

47) Aktualne dane istniejących placówek dydaktyczno - wychowawczych przedstawia: *Informator Zgromadzenia Św. Michała Archanioła, Marki 2008.*

Zakończenie

Poprzez charyzmaty założycieli zgromadzeń zakonnych Kościoł otrzymuje nowy wymiar wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy dotyczy życia wewnętrznego duchowego samych członków wspólnoty, a drugi ich działalności zewnętrznej. Często dzieje się tak, że osoby świeckie, które współpracują z zakonami w działalności apostołskiej, uczestniczą w ich charyzmacie. Działalność wychowawcza i pedagogiczna prowadzona przez zgromadzenia zakonne jest wciąż aktualna, tym bardziej, jeżeli jest wpisana w charyzmat założycieli. Dla tych, którzy w jakimś stopniu odeszli od tej działalności, istnieje potrzeba powrotu do pierwotnego charyzmatu edukacji i dziedzictwa tradycji wychowawczej. Potwierdziła to Kongregacja Wychowania Katolickiego w specjalnym liście skierowanym do Rodzin Zakonnych i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego⁴⁸.

Założyciel Zgromadzenia Księży Michalitów nie tylko trafnie odczytał ów Boski i ludzki wymiar streszczający dwa hasła „Któż jak Bóg” i „Powściągliwość i Praca”, ale w oparciu o zasady chrześcijańskiego zawołania zaproponował wychowanie dzieci i młodzieży dla dobra społeczeństwa polskiego. W tym celu gromadził wokół siebie ludzi, którzy mu w tym pomagali. Założyciel Zgromadzenia Świętego Michała Archanioła jako główny cel obrał działalność wychowawczą. Działalność wychowawcza bł. B. Markiewicza, zainicjowana w czasach zaborów, przynosiła ewidentne owoce i okazuje się konieczna także dzisiaj. Powyższe dwa hasła stanowią charyzmat Księży Michalitów i są rozwinięte w ich duchowości. Dla wszystkich ludzi mogą one być źródłem szczęścia i bogactwa materialnego.

Prof. W. Lutosławski w artykule *Powołanie Michalitów* ukazał wielkość charyzmatu Księży Michalitów i uzasadniał, że potrafią oni nauczać swoich wychowanków, w jaki sposób mają otwierać dusze i potrzebę w dusze. Księża żyjący według hasła „Powściągliwość i Praca” zostali porównani do wybitnego poety, Zygmunta Krasińskiego (1812 - 1859), który pisząc listy do przyjaciół, wskazywał, na czym polega trudna sztuka wychowywania chrześcijańskiego⁴⁹. Pokazana przez prof. W. Lutosławskiego

48) *List do Rodzin Zakonnych i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego prowadzących szkoły katolickie, „Siamo Certi” ... dz. cyt. s. 677-682.*

49) W. Lutosławski, *Powołanie Michalitów. (Ciąg dalszy), „Powściągliwość i Praca”, t. 22 (1928) nr 10, s. 157-159.*

perspektywa otwarcia życia zakonnego miała bezpośrednio wpływać na życie naturalnych rodzin i w rezultacie na wychowywanie dzieci i młodzieży. Proponowana przez autora doskonałość życia dla tych rodzin rozszerzona była kontynuacją wcześniejszej myśli. Stwierdzał w niej, że powołaniem Polaków wśród innych narodów jest dążenie do wypróbowanej duchowej doskonałości na wzór Księżki Michalitów. Uważał też, iż dzieci i młodzież taką doskonałością ożywiane i zaprawione zwycięskim duchem św. Michała Archanioła powinni doskonalić siebie⁵⁰.

W niniejszym opracowaniu zaprezentowałem charyzmat Księżki Michalitów pozostawiony przez bł. B. Markiewicza w miesięczniku „Powściągliwość i Praca”, który (jak zaznaczyłem we wstępie) ująłem w dwóch punktach:

- pierwszy zaprezentował dorobek miesięcznika „Powściągliwość i Praca” w latach od 1898 do 1939 roku;
- drugi zaprezentował dorobek miesięcznika „Powściągliwość i Praca” w latach od września 1983 do czerwca 2006 roku.

W tych rozdziałach starałem się wyeksponować niewątpliwą wartość spuścizny michalickiego piśmiennictwa sakralnego, znajdującą się w miesięczniku „Powściągliwość i Praca” oraz przedstawić rozwój jego głównych nurtów i myśli w interpretacji michalickiego charyzmatu. Moim zamiarem było zaprezentowanie wielkości michalickiego charyzmatu: „Któż jak Bóg”, który pobudza Zgromadzenie do duchowych medytacji za zamkniętą furtą i nakreśla pola działalności wychowawczej na rzecz najbardziej potrzebujących. Ponadto też dokonanie próby oceny duchowych dóbr działalności zakonnej, duszpasterskiej i opiekuńczo - wychowawczej Zgromadzenia Księżki Michalitów.

Zważywszy też, że zakres opracowania ze względów formalnych nie zawiera analizy treści artykułów wykraczających poza teksty zamieszczone w miesięczniku „Powściągliwość i Praca”, dlatego w celu pogłębienia wiedzy wskazane byłoby poszerzyć ją o wymienione we wstępnej części opracowania publikacje zwarte.

50) W. Lutosławski, *Powołanie Michalitów. (Dokończenie)*, „Powściągliwość i Praca”, t. 22 (1928) nr 11, s. 167-169

Andrzej W a ł k ó w s k i

Zamknięcie konferencji

Moi Współpracownicy, Koledzy i Przyjaciele!

Prowadzenie konferencji z Waszym udziałem jest dla mnie zaszczytem i honorem. Jest to także rzecz krzepiąca i mobilizująca – może pomysł i koncepcja tych spotkań nie były najgorsze. Być może były one dobrym pomysłem.

Na nic jednak najlepsza myśl, jeśli idei nie da się przekuć w materię, nie da się jej wcielić w życie. Nic bym nie uczynił, jeśli na swojej drodze nie spotkałbym znakomitego Partnera i Współpracownika, jakim okazał się Pan doktor Jan Gancewski i nasi młodszy Koledzy z naukowego, studenckiego koła. To właśnie dzięki ich pomocy, ale i twórczej inspiracji oraz naukowemu wkładowi w postaci artykułu, protokołu i opracowaniu dyskusji mogliśmy zrealizować poprzednią konferencję. Możemy zrealizować też obecną, zwłaszcza, że nasi młodszy Współpracownicy z grona studentów poświęcili swój wolny czas. Arkady Fiedler w swojej znakomitej książce *Dywidżon 303* zawarł porównanie technicznej obsługi samolotów do *szarych korzeni bujnych kwiatów*¹. A przecież najpiękniejszy kwiat, jakim jest nasza konferencja, i najpotężniejsze drzewo, jakim staną się jej ustalenia, bez aparatu korzeni nie istnieje.

Cieszy mnie widok na naszej sesji nowych ośrodków – widać, że inicjatywa ma rozwojowy charakter. Przybył nam partner zagraniczny – Brno – Pan profesor Pavel Krafl. To dla mnie rzecz bardzo radosna, ponieważ sam byłem goszczony w przepięknym Brnie. Doszedł nam ośrodek łódzki – w postaci Pań: dr Katarzyny Kaczor – Scheitler oraz dr Magdaleny Kuran. Doszedł Uniwersytet Jagielloński – jest wśród nas Pan dr Piotr Rabiej. Obecny jest także Uniwersytet Humanistyczno – Przyrodniczy w Kielcach w osobie Pani dr Elżbiety Sztankóné- Stryjniak. Niestety, i tak czasem bywa, ponieśliśmy straty – nie ma Pani dr Agnieszki Gut z

1) Arkady Fiedler, *Dywidżon 303*, Poznań 1965, s. 76 – 81 (rozdział pod takim tytułem).

Uniwersytetu Szczecińskiego, nie ma też przedstawicieli katowickiego środowiska naukowego, które to ośrodki w tak znakomity sposób zapisały się w czasie poprzedniej konferencji. Z tym większą radością zwracam się do przedstawicieli ośrodków – weteranów – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Białegostoku, Częstochowy, Opola, Gdańska, no i stolicy – Warszawy – jesteście niezawodni!

Kończąc, chciałbym wyrazić nadzieję, na nowe spotkanie, na zapowiadanej już przeze mnie konferencji (mam nadzieję, że w niedalekiej przyszłości) *Fałszerstwa, donosy, paszkwile i inwigilacja w piśmiennictwie polskim od najdawniejszych czasów po dzień dzisiejszy*.

Do zobaczenia !

Spis treści

Andrzej Wałkówski

Uroczyste otwarcie konferencji 5

Co to jest piśmiennictwo sakralne – pojęcie piśmiennictwa sakralnego i jego zakres

Edward Gigilewicz

Zakres i znaczenie terminu „sakralność” w piśmiennictwie polskim 9

Marek Golemski

Formularz czy teologia?

Dokumenty odpustowe biskupów polskiej prowincji kościelnej do końca XIII wieku 27

Piotr Rabiej

Zastosowanie kalendarza rzymskiego i chrześcijańskiego

do oznaczania dnia w dokumentach małopolskich XIII wieku 43

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn

De cultura hortorum Walahfrida Strabona

- uwagi o organizacji czesnośredniowiecznych ogrodów benedyktyńskich 51

Elżbieta Bagińska

Instrukcje dotyczące organizacji życia religijnego

w dobrach Ostafiego Wołłowicza, kanclerza litewskiego 71

Święte Księgi jako twórcza inspiracja i przedmiot badań

Franciszek Wolnik

Śląskie Libri Ordinarii 83

Marek Stawski

Księgi liturgiczne jako źródło do poznania

liturgii kanoników regularnych 111

Elżbieta Sztankóné-Stryniak

Elementy kompozycji składniowej polskiego apokryfu 123

Historiografia kościelna, literatura religijna piękna, hagiografia i miracula jako przekaz z przeszłości

Marek Cetwiński

Vita Sancti Severini: żywot nietypowy? 135

Antoni Mironowicz

Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym

na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku 145

Katarzyna Chmielewska*Nos divine providencie cuncta tribuimus***- sakralne funkcje średniowiecznych kronik* 159**Barbara Kowalska***Jak Jan Długosz zmieniał żywot św. Kingi* 171**Paweł Błażewicz***Motyw cudu Eucharystycznego w tradycji piśmienniczej i ustnej.**„Trzy Święte Hostie” Tomasza Tretera oraz Sanktuarium Głotowskie na Warmii**- miejsca kultu Bożego Ciała* 183**Kaznodziejstwo i homiletyka spuścizna, główne kierunki i recepcja dzieł****Irena Makarczyk***Kazania sejmowe z czasów panowania Jana Kazimierza* 197**Magdalena Kuran***Pasyjny wymiar duchowości franciszkańskiej**na przykładzie Kazania na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej**reformata Antoniego Węgrzynowicza* 219**Medytacja za zamkniętą furta, czy działalność na rzecz bliźnich - cele sakralnego piśmiennictwa zakonów****Katarzyna Kaczor-Scheitler***Rola rozmyślań Teresy Petrycówny w procesie duchowej przemiany**człowieka i ich związek z tradycją sakralną* 233**Pavel Krafl***Písennosti týkající se voleb a rezignací proboštů kladského**kláštera řeholních kanovníků v období předhusitském* 251**Roman Majka***Charyzmat Zgromadzenia Księżąt Michalitów**w ich piśmiennictwie i jego wpływ na działalność* 259**Andrzej Wałkowski***Zamknięcie konferencji* 279