



Textus nr 4(4) 2015 et Studia

pod redakcją
Marka Hałaburdy i Jana Szczepaniaka

edited by
Marek Hałaburda, Jan Szczepaniak

Textus et Studia nr 4(4) 2015
Journal of the Centre for Research on the History and Culture of Totalitarian
and Post-Totalitarian Spaces
Institute of History at the Pontifical University of John Paul II in Kraków

Editorial team

prof. Jan Szczepaniak (Poland, editor), prof. Jurij Domanskij (Russia), prof. Marko Jacov (Italy),
prof. Wojciech Kęder (Poland), dr Jean-Pierre Gérard (Belgium), dr Laszlo Tapolcsai (Hungary),
dr Marek Hałaburda (Poland, secretary), dr Krzysztof Leon Tyburowski (Poland, secretary)

Language editors

dr hab. Susi Ferfoglia (Italian), dr Otylia Plucińska (English), dr Krzysztof Leon Tyburowski (Latin),
Olena Kowalenko (Russian)

Editorial board

The Most Reverend prof. Sergio Pagano (Vatican), The Most Reverend prof. Jan Kopiec (Poland),
prof. Luca Carboni (Vatican), prof. Francesca Cantù (Italy), prof. Giuseppe Tognon (Italy),
prof. László Nagy (Hungary), prof. Raimo Pullat (Estonia), prof. Noël-Yves Tonnerre (France),
prof. Luc Courtois (Belgium), prof. Jerzy Wyrozumski (Poland), prof. Maciej Salamon (Poland),
prof. Georges Dankaye (Vatican), dr Françoise Gérard-Durey (Belgium),
dr Sister Margherita Bramato (Italy)

The original version of the journal can be found at:
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/textusetstudia>

Mailing address of publisher

The Pontifical University of John Paul II in Kraków
Faculty of History and Cultural Heritage Institute of History
Centre for Research on the History
and Culture of Totalitarian and Post-Totalitarian Spaces
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków, Poland
e-mail: textusetstudia@upjp2.edu.pl

Copyright © by Authors, Kraków 2015

ISSN 2300-3839
ISBN 978-83-7438-534-3
ISBN 978-83-65148-97-1

Redakcja i korekta: Elżbieta Krok
Projekt graficzny i skład: Joanna Bizior

Subscriptions

Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
al. Daszyńskiego 21/13
31-537 Kraków
tel. 12 628 05 12
e-mail: office@libron.pl
www.libron.pl



Spis treści

- 7 Biskupi zwolennicy orzeczeń soboru w Nicei na Wschodzie po synodzie mediolańskim w 355 roku na podstawie korespondencji Lucyferiusza z Calaris
EWA DUSIK-KRUPA
- 25 Rejestr katolików gdańskich pierwszej połowy XVII wieku. Problem przydatności i wiarygodności ksiąg metrykalnych w badaniach nad stosunkami międzywyznaniowymi w dużym protestanckim ośrodku
SŁAWOMIR KOŚCIELAK
- 47 Staropolskie piśmiennictwo sanktuaryjne jako źródło do badań nad kultem maryjnym na ziemiach Rzeczypospolitej
JOANNA NASTALSKA-WIŚNICKA
- 71 “Please Open Our Church... in the Name of Historical and Human Value of Socialism”. Orthodox Believers’ *Letters to Power*, 1960s–Early 1970s
NATALIA SHLIKHTA
- 95 Historia Eucharystii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w świetle wybranych źródeł (II–IV w.)
JAN JÓZEF JANICKI
- 127 The Culture of Quoting in Simeon Polotsky’s Epistles: Biblical Texts and Liturgical Books
ANASTASIJA PRIEOBRAŻENSKA
(Анастасія А. Преображенская)

Biskupi zwolennicy orzeczeń soboru w Nicei na Wschodzie po synodzie mediolańskim w 355 roku na podstawie korespondencji Lucyferiusza z Calaris

Ewa Dusik-Krupa

WYDZIAŁ HISTORII I DZIEDZICTWA
KULTUROWEGO
UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
W KRAKOWIE

ABSTRACT

Nicaean bishops in the East after the Synod of Milan in 355, based on the preserved correspondence of Lucifer of Calaris

In extant correspondence of Lucifer of Calaris, have been discussed the problems related to difficulties with which, some of the bishops and their communities have had to faced in times of the Arians major influence in the Roman Empire and as well as issues of efforts made to improve their conditions. Source base of presented text represent the letter of Pope Liberius and two letters of St. Athanasius. This article states not only the elaboration those three of among surviving letters, but also takes into account their translation into polish language.

KEY WORDS: Lucifer of Calaris, the letter of Pope Liberius, the letter of St. Athanasius, the council in Milan, the arian controversy, the religious policy of Constantius II, orthodox bishops from Nice

SŁOWA KLUCZOWE: Lucyferiusz z Calaris, list papieża Liberiusza do Lucyferiusza, listy św. Atanazego do Lucyferiusza, synod w Mediolanie, arianizm, polityka religijna Konstancjusza II, ortodoksyjni biskupi z soboru nicejskiego

Treść niniejszego artykułu stanowić będą tłumaczenie na język polski i analiza trzech listów spośród zachowanej korespondencji Lucyferiusza, biskupa Calaris. Dzięki zawartym w nich informacjom można zdobyć wiadomości dotyczące polityki cesarskiej wobec tych biskupów, którzy w trakcie synodu w Mediolanie odmówili podpisania dokumentów potępiających patriarchę aleksandryjskiego, Atanazego. Zagadnienie to jest rzadko poruszane w literaturze naukowej dotyczącej historii Kościoła w drugiej połowie IV wieku. Ponadto prace, które nawiązują do synodu mediolańskiego i jego recepcji w ówczesnym świecie, nie odwołują się w sposób wystarczający do zachowanych z tego czasu źródeł.

Bazę źródłową przedstawionego tekstu stanowić będą: list papieża Liberiusza i dwa listy św. Atanazego. Kolejną istotną grupą tekstów źródłowych są *List synodu do Euzebiusza [z Vercelli]*, zamieszczony w pierwszym tomie *Acta Synodalia od 50 do 381 roku*, pod redakcją Arkadiusza Barona i Henryka Pietrasa SJ, oraz zachowane relacje w *Historii Kościoła* Hermiasza Sozomena, a także *Historii Kościoła* Sokratesa Scholastyka. Ponadto podstawowe informacje dotyczące synodu mediolańskiego zostały zaczerpnięte z następujących pozycji: *Historia Kościoła* Jenana Daniélou i Henriego Marrou, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła* Klause Schatza, *Księga papieży* księdza Kazimierza Dopierały, a także monografie

1 Informacje na ten temat zaczerpnięto także z artykułu *In Nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Polemic* autorstwa Marka Humphriesa, który ukazał się w 46 tomie „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte”, i artykułu Timothy’ego Barnesa *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, z 46 tomu „Phoenix”. Odnośnie do spraw związanych z podatkami w cesarstwie skorzystano z artykułu Keith S. Blair *Praying for a tax break: churches, political speech and the loss of section 501(C)(3) tax exempt status*, zamieszczonego w „Denver University Law Review”. Informacje dotyczące monastycyzmu i wspólnot zamieszkujących tereny pustynne na terenie Egiptu zostały zaczerpnięte z pracy profesor Ewy Wipszyckiej *Drugi dar Nilu, czyli o mniach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, zaś kwestie semantyczne z *Patristic Lexicon* Geoffreya Williama Hugo Lampego.

2 M. Humphries, *In Nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Polemic*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 1997, vol. 46, no. 4, s. 454.

3 T. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge–London 2001, s. 117.

4 Hermiasz Sozomen, *Historia ecclesiae*, IV 9, Sources Chrétiennes 418, Paryż 1997, s. 218–219 [dalej: SCh] (tekst w języku polskim: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 220). Sokrates potwierdza tę szacunkową liczbę. Zob. Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiae*, II 36, SCh 493, Paryż 2005, s. 160–161 (tekst w języku polskim: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 226).

5 Sozomen podaje, że z taką propozycją wyszli biskupi Wschodu. Zob. Hermiasz Sozomen, *Historia ecclesiae*,

autorstwa Richarda Patricka Croslanda Hansona *The search of Christian Doctrine of God. The arian controversy 318–381* oraz Martina Schanza i Carolusa Hosiusa *Geschichte der römischen Literatur*. W kwestiach szczegółowych, dotyczących relacji pomiędzy cesarzem Konstancjuszem a Atanazym i sprzyjającymi mu biskupami, najistotniejsza jest monografia Timothy’ego Barnesa *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*¹.

Po śmierci Konstantina Wielkiego w 337 roku, wraz z objęciem władzy przez nowego cesarza, zmieniła się znacznie sytuacja chrześcijan. Zwycięstwo Konstancjusza II nad Magnencjuszem w 353 roku ponownie połączyło cesarstwo pod rządami jednego władcy. W tym położeniu syn Konstantina Wielkiego mógł zająć się zjednoczeniem swojego państwa również pod względem doktrynalnym². Czas ten naznaczony został w historii jako silny spór pomiędzy wyznawcami doktryny ariańskiej, którym sprzyjał sam cesarz, a ortodoksyjnymi chrześcijanami soboru nicejskiego.

Synod w Mediolanie zwołany został w lipcu i sierpniu 355 roku³ za zgodą cesarza Konstancjusza II. Z tej okazji do Mediolanu przybyli przede wszystkim biskupi zachodni, Sozomen wymienia ich aż ponad trzysetu⁴. Wschód natomiast był reprezentowany jedynie przez wąskie grono. Szybko jednak stało się jasne, że poruszane na spotkaniu biskupów kwestie nie będą dotyczyły wyznania wiary, lecz potępienia biskupa Aleksandrii, Atanazego⁵. Obrady zostały przeniesione do pałacu cesarskiego. Nie ma wątpliwości, że ten obrót spraw był nieunikniony. Po wydarzeniach, jakie miały miejsce na synodzie w Arles w 353 roku⁶, było wiadomo, że centrum dyskusji w Mediolanie będzie stanowiła sprawa Atanazego. Zjednoczone bowiem pod berłem Konstancjusza cesarstwo przyjmuje stanowisko, które dla Wschodu stanie się oficjalne, a mianowicie że synody potwierdzają wolę cesarską⁷. Tym samym na

Zachodzie pojawia się coraz silniejszy nacisk na zwolenników Nicei⁸, których czołowym przedstawicielem był, skonfliktowany z cesarzem, Atanazy. W trakcie obrad w Mediolanie rzeczywiście doszło do podpisania potępienia biskupa Atanazego, jednak nie jednogłośnie. Odważnie przeciwko takiemu rozwojowi sytuacji wystąpili zagorzali obrońcy symbolu nicejskiego: Dionizy z Mediolanu, Euzebiusz z Vercelli oraz reprezentant papieski na owym synodzie, Lucyferiusz z Calaris⁹. Skutkiem zgłoszonego przez nich sprzeciwu było skazanie ich na wygnanie¹⁰. Również sam papież Liberiusz odmówił potępienia Atanazego, co zmusiło go do pójścia w ślady wymienionych wcześniej biskupów. Niedługo na wygnaniu dołączył do nich również Hilary z Poitiers¹¹.

Lucyferiusz z Calaris zaliczany jest do pisarzy okresu rozkwitu patrologii, przypadającego na lata 325–451. Podobnie jak i pozostali twórcy tego czasu w swoich pismach sięga on po tematykę polemiczną. Początek jego twórczości wyznacza dzieło *De non conveniendo cum haereticis*, napisane tuż po synodzie mediolańskim. Zawarta w nim silnie antyariańska treść jest wynikiem wydarzeń, których biskup Calaris był świadkiem w trakcie trwania obrad synodu. Również ewidentne potępienie polityki cesarskiej, której celem było pojednanie Kościoła z jego różnorodnymi odłamami heretyckimi, stanowi gwałtowną reakcję na wystąpienie przeciwko Atanazemu oraz wygnanie broniących go biskupów¹². Kolejne pisma, które wyszły spod ręki Lucyferiusza (*De regibus apostaticis* [356/357], *De sancto Athanasio* [358], *De non praecendo in deum delinquentibus* [359]), podtrzymują stanowisko przeciwne polityce cesarskiej względem wiary i spraw Kościoła¹³. Sam synod w Mediolanie będzie się przewijał niejednokrotnie w jego twórczości.

Do zachowanej korespondencji Lucyferiusza z Calaris zalicza się sześć listów: list napisany przez Lucyferiusza, prezbitera Pankracego i Hilarego z Poitiers

IV 9, SCh 418, s. 218–219 (Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 220).

6 Kiedy Konstancjusz II objął władzę w całym cesarstwie, podjął starania w celu wprowadzenia wyznania ariańskiego jako panującego w państwie. Jednak na drodze cesarzowi stali ortodoksyjni biskupi z Atanazym na czele. Aby usunąć tę przeszkodę, został zwołany synod w Arles w 353 roku, na którym nakazano biskupom pod groźbą wygnania podpisanie potępienia biskupa Aleksandrii. Wówczas jedynie Paulin z Trewiru nie uległ żadnym środkom przymusu i został zesłany do Frygii. Zob. H. Müller-Karpe, *Grundzüge Antiker Menschheitsreligion*, 1, *Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert*, Stuttgart 2000, s. 209; *Acta Synodalia od 50 do 381*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2006, s. 205–206.

7 J. Daniélou, H. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 204.

8 K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 32.

9 Sozomen i Sokrates wymieniają jeszcze Paulina z Trewiru, ale w rzeczywistości został on wygnany po synodzie w Arles. Hermiasz Sozomen, *Historia ecclesiae*, IV 9, SCh 418, s. 220–221 (Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 221); Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiae*, II 36, SCh 493, s. 160–161 (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 227). Zob. *Acta Synodalia...*, s. 207.

10 Lucyferiusz przebywał kolejno w Germanicii w Syrii, Eleuteropolis w Palestynie oraz Tebaidzie w Egipcie. Zob. M. Schanz, C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, Monachium 1970, s. 301.

11 Hilary z Poitiers został zesłany na wygnanie w 356 r. Zob. *Acta Synodalia...*, s. 208; M. Schanz, C. Hosius, *op.cit.*, s. 301; F. Drączkowski, *Patrologia*, Lublin 1988, s. 85.

12 M. Schanz, C. Hosius, *op.cit.*, s. 302.

13 R.P.C. Hanson, *The search of Christian Doctrine of God. The arian controversy 318–381*, Edynburg 1988, s. 510.

14 *Luciferi, Pancratii, Hilarii ad Eusebium episcopum epistula* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 31 [dalej: CSEL].

15 *Liberii Papae ad Luciferum in exilio constitutum epistula*, CSEL XIV, s. 320–321.

16 *Florentii ad Luciferum epistula*, CSEL XIV, s. 321.

17 *Luciferi ad Florentium epistula* CSEL XIV, s. 322.

18 *Athanasii ad Luciferum Epistula I*, CSEL XIV, s. 322–323; *Athanasii ad Luciferum Epistula II*, CSEL XIV, s. 324–327.

19 *Magister officiorum*.

20 Napisaną najprawdopodobniej na rozkaz samego cesarza Konstancjusza II.

21 Aresztowanie papieża Liberiusza i jego wygnanie miały miejsce jeszcze w 355 roku, natomiast data jego powrotu nie jest ustalona dokładnie, wiadomo jedynie, że był to rok 357. Więcej na temat papieża Liberiusza i kwestii związanych z jego powrotem do Rzymu: T.D. Barnes, *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, „Phoenix” 1992, vol. 46, no. 3, s. 256–265.

22 Wybrano wówczas antypapieża Feliksa. Liberiuszowi zezwolono na powrót do Rzymu dopiero, gdy podpisał wyznanie wiary ustalone podczas synodu w Sirmium w roku 357. Zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 31–32.

do Euzebiusza z Vercelli¹⁴, list papieża Liberiusza do Lucyferiusza¹⁵, przebywającego już na wygnaniu, list Florencjusza do Lucyferiusza¹⁶ i list Lucyferiusza będący odpowiedzią na list Florencjusza¹⁷, dwa listy Atanazego do Lucyferiusza¹⁸.

Pierwszy z wymienionych listów stanowi prośbę skierowaną do Euzebiusza z Vercelli, aby wziął udział w zbliżającym się synodzie w Mediolanie, podczas którego powinien stanąć naprzeciw biskupów ariańskich w obronie Kościoła. List Florencjusza, zwierzchnika urzędów dworskich¹⁹, jest jego prośbą²⁰ o przesłanie dodatkowego komentarza do dzieła *De sancto Athanasio*.

Za najistotniejszą należy uznać jednak korespondencję, jaką Lucyferiusz prowadził z papieżem Liberiuszem oraz Atanazym. Nie mamy pewności co do tego, czy nastąpiła obustronna wymiana listów pomiędzy wymienionymi biskupami a Lucyferiuszem. Jednak treść zachowanych do dzisiaj listów Atanazego zdaje się świadczyć o tym, że takowa rzeczywiście istniała.

Pierwszym z omawianych źródeł jest list papieża Liberiusza, napisany ok. 355 roku, z całą pewnością już po synodzie mediolańskim. Ze względu na treść oraz odwołania do tego synodu można stwierdzić, że powstał on niedługo po jego zakończeniu²¹. Zawarte w nim informacje pozwalają poznać stanowisko papieskie wobec wygnanych biskupów, do których zaliczyć należy, oprócz obrońców Atanazego z Mediolanu, również Paulina z Trewiru i Hilarego z Poitiers. Jedną z pierwszych informacji, jaka zostaje przekazana, jest fakt, że w wyniku niezbyt odległych wydarzeń podczas synodu również i biskup Rzymu nie uniknął wygnania. Liberiusz bowiem wezwany na dwór cesarski odmówił potępienia Atanazego oraz zażądał powrotu zesłanych wcześniej biskupów. Skutkiem tego było zesłanie Liberiusza do Berei w Tracji i wybranie nowego papieża spośród zwolenników arianizmu²². Ze względu na zaistniałą sytuację Liberiusz nie miał możliwości okazać bezpośrednio wsparcia wygnanym biskupom. W treści listu znajduje się jednak

niezwykle ważna wiadomość o przeznaczony przez niego specjalnej kwocie, która miała być im wypłacana przez Konstancjusza II. Następnie, co niezwykle istotne, Liberiusz przyznaje owym biskupom status męczenników za wiarę. Na zakończenie zaś papież prosi, aby poinformować go o wszystkim, „co zostało uczynione na samym spotkaniu”²³, a więc w trakcie synodu, na którym to Lucyferiusz występował w roli przedstawiciela papieskiego.

Dwa listy Atanazego²⁴ z kolei przekazują cenne relacje z położenia samych biskupów wiernych postanowieniom soboru nicejskiego na tych terenach, gdzie zwolennicy arianizmu stanowili zdecydowaną większość.

Już na samym początku pierwszego z listów Atanazy wprost stwierdza, że obecnie zwolennicy arianizmu działają na szkodę Kościoła ortodoksyjnego w sposób otwarty. Biskup Aleksandrii krótko i zwięźle przedstawia sytuację, jaka panuje w Cesarstwie Rzymskim: „Cały Kościół boleje, każde miasto płacze, starzy biskupi cierpią na wygnaniu [...]”²⁵, a samych arian porównuje do publikańów: „[...] a heretycy udają [prawowiernych], podczas gdy wyrzekają się Chrystusa, uczynili z siebie publikańów, siedząc w kościołach i bez litości ściągając podatki”²⁶. Porównanie arian do publikańów ma wydźwięk niezwykle negatywny, gdyż osoby pełniące tę funkcję w cesarstwie w I i II wieku nigdy nie cieszyły się poważaniem i niejednokrotnie dopuszczały się nadużyć związanych ze swoim stanowiskiem jedynie w celu szybszego wzbogacenia się, do czego też Atanazy w oczywisty sposób nawiązuje. Jego zdaniem arianie mieliby zanegować postanowienie Konstancyusza Wielkiego, który zdecydował się na zwolnienie Kościoła z konieczności płacenia podatków²⁷. List ten zawiera również wiadomość, że do Atanazego dotarły informacje na temat pism, które Lucyferiusz wysłał do Konstancjusza II. Następnie biskup Aleksandrii chwając Lucyferiusza, zwraca się do niego takimi słowami:

[...] wasza świątobliwość, zamieszkując pośredku skorpionów, cieszy się jednak wolnością

23 „[...] quae gesta sunt in ipsa congressione [...]”. *Liberii Papae ad Luciferum in exilio constitutum epistula*, s. 321.

24 Datowane na lata 358–361. Zob. T. Barnes, *op.cit.*, s. 122.

25 „Omnis ubique ecclesia luget, omnis ciuitas gemit, senes episcopo in exilio laborant [...]”. *Athanasii ad Luciferum Epistula I*, s. 323.

26 „[...] et haeretici dissimulant, qui dum negant Christum, publicanos se effecerunt sedentes in ecclesiis et exigentes uctigalia”. *Ibidem*, s. 323.

27 K.S. Blair, *Praying for a tax break: churches, political speech and the loss of section 501(C)(3) tax exempt status*, „Denver University Law Review” 2009, vol. 86, no. 2, s. 408; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s. 106–107.

28 „Peruenit enim ad nos scripsisse sanctitatem tuam Augusto Constantio, et magis magisque miramur, quia in medio tamquam scorpionum habitans animi tamen libertate uteris, ut uel monendo uel docendo uel emendando errantes ad lumen ueritatis adducas”. *Athanasii ad Luciferum Epistula I*, s. 323.

29 Ps 13,1; Iz 1,4; 1 Kor 4,4.

30 G.W.H. Lampe, *Patristic Lexicon*, Oxford 1961, s. 876.

31 *Ibidem*, s. 877.

ducha, tak że doprowadza do światła prawdy błędzących, już to napominając, już to nauczając, już to karcąc. Proszę zatem, proszą ze mną teraz wszyscy wyznawcy Chrystusa, żebyś raczył nam wskazać przykład, aby wszyscy mogli nie tylko ze słyszenia, lecz także na podstawie pism dowiedzieć się o mocy twojej duszy, o wytrwałości w wierze i o twojej nieustraszości²⁸.

Słowa te można interpretować jako prośbę samego Atanazego o pewnego rodzaju wstawiennictwo za jego sprawą u cesarza. Gdyby przyjąć, że list ten został napisany przez 358 roku, istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że Lucyferiusz, znany ze swoich ostrych pism skierowanych do Konstancjusza II, napisał *De sancto Athanasio* w tym samym roku, specjalnie na prośbę samego Atanazego.

W drugim z listów Atanazego podjęty ponownie został temat prześladowań ortodoksyjnych chrześcijan przez zwolenników arianizmu. Tym razem jednak jest on znacznie poszerzony oraz opatrzone odwołaniami do Starego i Nowego Testamentu²⁹. Na samym początku biskup Aleksandrii wymienia grupy, które zostały dotknięte różnego rodzaju dyskryminacją, w tym również wygnaniem poza granice cesarstwa, są to miejscy klerycy, eremici oraz mnisi. Pisząc o mnichach, Atanazy używa greckiego słowa *μονάζοντες*. Przy tym określeniu warto się na chwilę zatrzymać, gdyż jego znaczenie nie jest jednoznaczne. Pod względem gramatycznym słowo to jest formą imiesłowową od czasownika *μονάζω*³⁰, który oznacza „być samotnym”, „pozostawiać samotnie”, ale również „być nieżonatym”, „żyć w celibacie” lub „żyć we wspólnocie” i „zostać mnichem”. Zasadniczo jednak w języku greckim istnieje również określenie *μοναχός*³¹, które wprost oznacza mnicha. Zgodnie z leksykonem patrystycznym Lampego słowo *μοναχός* pojawia się powszechnie około V wieku, natomiast wcześniej znaczenie tych dwóch słów bywa tożsame. Możliwe jednak, że Atanazy używając słowa *μονάζοντες*, miał na myśli

nie same wspólnoty monastyczne, które zaczynają się formować już na początku IV wieku³², ale tych ascetów, którzy w nielicznych kilkuosobowych grupach podejmowali wspólne bytowanie na pustyni, zanim jeszcze rozpoczęło się powszechnie to, co określa się jako ruch monastyczny³³.

W następnym zdaniu wspomina on o pozostałych wiernych, którzy zdecydowali się na udzielenie pomocy wygnanym, i o trudnościach, jakich doświadczyli ze strony arian. W zaistniałej sytuacji biskup Aleksandrii zwraca szczególną uwagę na konieczność utrzymywania tradycji apostołskiej oraz zachowanie prawa bożego. Te elementy zdaje się zauważać w pismach Lucyferiusza:

[...] w których dostrzegliśmy naśladowanie apostołów, ufność proroków, nauczanie prawdy, naukę prawdziwej wiary, drogę niebieską, chwałę męczeństwa, triumfy przeciwko herezji ariańskiej, naukę nienaruszoną ojców naszych, zdrową zasadę karność kościelnej³⁴.

Przedstawione listy stanowią źródło informacji dotyczących trudności, z którymi przyszło się zmierzyć niektórym biskupom oraz ich wspólnotom w czasach silnego oddziaływania ariańskiego w Cesarstwie Rzymskim, oraz próby działań mających na celu poprawę zaistniałych okoliczności. Ważnym ich elementem jest polityka papieska, która została bardzo silnie nastawiona na pomoc prześladowanym biskupom, nawet pomimo trudności, do jakich zaliczyć można, z całą pewnością, wygnanie samego papieża.

Rozpatrując zachowaną korespondencję prowadzoną między biskupami, należy mimo wszystko zadać pytanie, czy prześladowania ortodoksyjnych chrześcijan za czasów Konstancjusza przybierały aż taką formę oraz czy dotyczyły one w takim samym stopniu biskupów i zwykłych ludzi niemających bezpośredniego wpływu na politykę państwa. Z całą pewnością możemy natomiast stwierdzić,

32 Pierwsza wspólnota monastyczna została założona w 305 r. w Pispir. Jednak dopiero ok. 323 r. Pachomiusz zakłada ośrodek w Tebennese i ustala pierwszą regułę. Drugi zaś ważny ośrodek powstaje dopiero w drugiej połowie IV wieku, nieopodal Tebennese, w Panopolis. Największy swój rozkwit klasztorzy przeżywają pod koniec IV wieku i w wieku V, kiedy powszechnie stało się przekonanie, że są one znacznie bardziej odpowiednie niż pustelnia dla ludzi niedoświadczonych w życiu ascetycznym. Zob. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 31–32.

33 *Ibidem*, s. 29.

34 „[...] in quibus perspeximus imaginem apostolicam, fiduciam propheti- cam, magisterium ueritatis, doctrinam uerae fidei, uiam caelestem, martyrii gloriam, triumphos aduersus haerese- m Arrianam, traditionem integram patrum nostrorum, regulam rectam ecclesiastici ordinis”. *Athanasii ad Luciferum Epistula II*, s. 325.

że w owym czasie narodził się konflikt na tle finansowym pomiędzy Kościołem a państwem. Próba zmiany decyzji Konstantyna Wielkiego o zwolnieniu Kościoła z płacenia podatków niewątpliwie miała bowiem znaczący wpływ na pozycję nie tylko duchowieństwa, ale i całego nie-ariańskiego ogółu wiernych.

Z zaprezentowanych listów możemy również czerpać liczne informacje na temat ich autorów oraz samego Lucyferiusza, który był ich adresatem. Dzięki tym zachowanym pismom dowiadujemy się między innymi, że biskup Calaris został reprezentantem papieskim w czasie synodu mediolańskiego, co zdecydowanie świadczy o jego dość znaczącej pozycji w ówczesnym świecie. Istotną informacją jest również to, że jego pisma, które zaadresował do cesarza Konstancjusza II, były dobrze znane wśród innych biskupów i cieszyły się pewnego rodzaju popularnością ze względu na swoją treść i formę.

Biorąc pod uwagę to, że przedstawiona korespondencja należy do biskupów ortodoksyjnych, nie może być ona uznana za obiektywne źródło, lecz mimo to pozostawia nam cenne informacje na temat polityki cesarstwa wobec biskupów broniących nicejskiego wyznania wiary. Aby bliżej przyjrzeć się temu problemowi, należy jednak prześledzić pozostałe zachowane listy wymieniane między innymi biskupami, których dotknęła kara wygnania z powodu obrony nicejskiego symbolu wiary.

Aneks

List Papieża Liberiusza do Lucyferiusza³⁵

Choć wydaje się, że nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego okazał swoje okrucieństwo względem członków Kościoła pod pretekstem troski o pokój, niemniej was, najmilsi Panu kapłani, wspaniała i wyjątkowa wiara ujawniła jako wypróbowanych w tej sprawie i przeznaczyla do przyszłej chwały jako męczenników. W ogóle nie jestem w stanie znaleźć słów dla tej pieśni pochwalnej,

jakim uwielbieniem w słowie mógłbym wyrazić zasługi waszej cnoty, ja, rozdarty między smutkiem z powodu waszej nieobecności a radością z powodu waszej chwały; ale zdaję sobie sprawę, że przez to dostarczę wam użyteczniejszego pocieszenia, jeśli uwierzycie, że razem z wami zostałem zesłany na wygnanie. Ponadto, aż do-
tąd trwając jedynie w oczekiwaniu, bardzo się martwię, gdyż coraz bardziej niesprzyjające okoliczności oddzie-
lają mnie od przebywania z wami. Chciałem bowiem, bracia, już wcześniej was wszystkich wesprzeć darowizną, aby wciąż rosnąca miłość wasza uzyskała za moim po-
średnictwem przykład chwały. Lecz stało się to znakiem waszych zasług, że wcześniej przeszliście od wytrwania w wierze do świadectwa wspaniałej chwały. Odwołuję się do waszej życzliwości, żebyście uwierzyli, że jestem obecny wśród was; i żebyście uznali, że nie jest mi obca życzliwość względem was; i zdajecie sobie sprawę, że cierpię dostatecznie, ponieważ na razie zostałem oddzie-
lony od waszej wspólnoty. Jak wielką chwałę osiągnęliście, możecie się dowiedzieć z tego, że ci, którzy zostali ukoronowani wieńcem męczeństwa, mogli doświadczyć zbryzganych krwią mieczy prześladowcy. Przeciwnie wy, pełni poświęcenia we wszystkim żołnierze boży, napotkawszy wcześniej fałszywych braci, jako nieprzyjaciół, odnieśliście zwycięstwo nad zdradą; o ile bardziej może rosnąć ich okrucieństwo w świecie, o tyle bardziej zdają się wzrastać nagrody pochwalne dla świętych kapłanów. Tak więc bądźcie pewni obietnicy przyszłego nieba, i ponieważ staliście się bliżsi Bogu, waszymi modlitwami mnie, waszego towarzysza w kapłaństwie, sługę bożego, wspomóżcie przed Panem, abyśmy mogli cierpliwiej znosić nadchodzące ataki, o których się donosi, że z dnia na dzień cięższe rany zadają, aby niebezpieczną wiarą, nietkniętą pozycją Kościoła katolickiego, podobnego wam, Pan raczył mnie uczynić. I ponieważ pragnę wiedzieć z pewniejszego źródła, co zostało uczynione na samym spotkaniu, żebyście raczyli mi ogłosić wszystkie rzeczy w sposób wierny w listach, aby już to

sam duch, który jest umęczony różnymi pogłoskami, lub siły samego ciała, które już są nadwątlone, mogły doznać większego wsparcia przez waszą zachęcię. [Inną ręką] niech was Bóg strzeże w zdrowiu, bracia.

Listy Atanazego do Lucyferiusza³⁶

I

Zdrowi na ciele, dzięki łasce bożej, wysłaliśmy wam także teraz najmilszego naszego diakona Eutychea, aby również wasza świątobliwość raczyła nas powiadomić co do bezpieczeństwa waszego i waszych bliskich [współpracowników], czego i dla nas samych powinniśmy sobie życzyć. Wam, jako wyznawcy i słudze Boga, powierzamy odnowienie stanu Kościoła katolickiego i przywrócenie, za waszym pośrednictwem, tej łączności z jedynym Panem naszym Jezusem Chrystusem, którą heretycy próbowali rozerwać. Choćbowiem poprzednicy antychrysta za pośrednictwem potęgi tego świata czynili wszystko, żeby zgasić pochodnię prawdy, to jednak boska opatrzność ukazała światło tejże prawdy jeszcze jaśniejszym przez wasze wyznanie, tak że nikt nie mógł nie zauważyć ich oszustwa. W przeszłości nawet byli w stanie udawać, teraz są nazywani antychrystami. Któż bowiem nie stałby się przeklęty, kto ich wspólnoty, tak jak skaży i jadu wężowego, by się nie wystrzeżał? Cały Kościół boleje, każde miasto płacze, starzy biskupi cierpią na wygnaniu, a heretycy udają [prawowiernych], podczas gdy wyrzekają się Chrystusa, uczynili z siebie publikanów, siedząc w kościołach i bez litości ściągając podatki. O, co to za nowy rodzaj ludzi i prześladowania, który diabeł wynalazł, aby wykorzystać same sługi Kościoła do czynienia zła i za ich pośrednictwem dopuszczać się tak wielkiego okrucieństwa. Lecz nawet jeśli te [prześladowania] odnoszą tak wielkie skutki i sieją pychę i bluźnierstwo, to jednak wasze wyznanie i pobożność, jak również wasza mądrość, są dla braci nie małą, lecz największą ulgą

i znacznym pocieszeniem. Doszło do nas mianowicie, co wasza świętobliwość Augustowi Konstancjuszowi napisał, i coraz bardziej się dziwimy, że wasza świętobliwość, zamieszkując pośrodku skorpionów, cieszy się jednak wolnością ducha, tak że doprowadza do światła prawdy błędzących, już to napominając, już to nauczając, już to karcąc. Proszę zatem, proszą ze mną teraz wszyscy wyznawcy Chrystusa, żebyś raczył nam wskazać przykład, aby wszyscy mogli nie tylko ze słyszenia, lecz także na podstawie pism dowiedzieć się o mocy twojej duszy, o wytrwałości w wierze i o twojej nieustraszonosci. Pozdrawiamy waszą świętobliwość, wraz z tymi, którzy są ze mną; pozdrawiam wszystkich, którzy są z tobą. Boska moc ciebie nienaruszonego, w pełni sił i pamiętającego o nas, niech zawsze chroni, panie umiłowany i prawdziwie boży człowieku.

II

Wierzę, że doszły także do waszej świętobliwości wieści o prześladowaniu, które zdołali wzniecić w naszych czasach wrogowie Chrystusa, przeciwko naszym braciom, szukając krwi naszej. Mogą, mimo to, nasi najdrożsi zdać sprawę waszej świętobliwości: ośmielili się, przy pomocy żołnierzy, posunąć się do tak wielkiego swojego okrucieństwa, że nie tylko zmusili do ucieczki duchownych miasta, lecz również dotarli do eremitów, a także, napiętnowane przez śmierć, swoje ręce skierowali przeciwko mnichom³⁷. Dlatego stało się tak, że ja również się znacznie oddaliłem, aby też ci, którzy nas przyjęli, nie cierpieli prześladowania z ich strony. Kogo bowiem nie będą prześladować arianie, którzy nie odpuścili nawet swoim duszom? Jakże mogą odstąpić od swoich bezbożnych czynów, skoro uparcie zaprzeczają, że Pan Chrystus jest jedynym Synem Bożym? To jest źródło ich niegodziwości, budują na piaskowym fundamencie swoje bezbożne drogi, tak jak napotyamy napisane w trzynastym psalmie: „Powiedział głupiec w sercu swoim: Bóg

nie istnieje”. I wnet następuje: „został sprowadzony na manowce i stał się wstrętny w czynach swoich”. Z tego powodu Żydzi, nie zgadzając się z Synem Bożym, słusznie usłyszeli: „Ach, grzeszny ludu, narodzie pełen występków, plemię zawistne, synowie bez prawa! Z jakiego powodu bez prawa? Oczywiście dlatego, że opuściliście Boga”. Stąd najbardziej błogosławiony Paweł, gdy zaczął wierzyć, nie tylko w Syna Bożego, ale również głosić prawdę boskości Jego, pisał: „Moje sumienie niczego złego mi nie zarzuca”. W ten sposób, według waszego zdania, także my pragniemy żyć zgodnie z zaleceniami boskiego prawa, zachowując naukę apostołską, abyśmy mogli razem z wami znaleźć się w owym chórze, w którym teraz radośnie śpiewają patriarchowie, prorocy, apostołowie i męczennicy. Chociaż bowiem szaleństwo arian, przy wykorzystaniu władzy świeckiej, posuwało się do tego, że nie dopuszczało, żeby bracia cieszyli się wolnością, w czasie gdy tamci okazywali okrucieństwo, to jednak z Bożą pomocą i w odpowiedzi na twoje modlitwy mogłem widzieć się z bratem, który zwykł zarówno rzeczy konieczne, jak i listy dostarczać waszej świętobliwości oraz innym, chociaż z dużym trudem i narażając się na niebezpieczeństwo. Dostaliśmy więc listy i księgi odzwierciedlające niezwykle mądrą i pobożną duszę twoją, w których dostrzegliśmy naśladowanie apostołów, ufność proroków, nauczanie prawdy, naukę prawdziwej wiary, drogę niebieską, chwałę męczeństwa, triumfy przeciwko herezji ariańskiej, naukę nienaruszoną ojców naszych, zdrową zasadę karności kościelnej. O zaprawdę, Lucyferiuszu „prawdziwie niosący światło”, który zgodnie z imieniem ustawiłeś w górze świecznik, aby świecił wszystkim. Dla kogo bowiem, z wyjątkiem arian, nie jest oczywistym, na podstawie twojej nauki, że [nasza] wiara jest prawdziwa, natomiast [wiarą] arian jest skazą? Prawdziwie i w sposób godny podziwu jak światło od ciemności tak ty rozdzieliłeś prawdę od przebiegłości i obłudy heretyków, obroniłeś Kościół katolicki, udowodniłeś, że słowa arian nie są niczym innym, jak tylko zmyśleniem, pouczyłeś, że

należy być nieustraszonym wobec diabelskiego zamętu. Pokazałeś, jak dobre i miłe są zachęty twoje do męczeństwa, pokazałeś, jak bardzo wielkie jest twoje umiłowanie dla wieczności i życia niebiańskiego! Wydajesz się prawdziwą świątynią Zbawiciela, który zamieszkując w tobie, sam za twoim pośrednictwem mówi te słowa. To właśnie On sam jest tym, który daje tak wielki wdzięk twoim dziełom, zwłaszcza że już wcześniej byłeś u wszystkich umiłowany; teraz zaś tak wielkie jest umiłowanie twojej osoby okazywane przez wszystkich, że nazywają cię Eliaszem naszych czasów, i nie jest to dziwne; o ile bowiem nazywani są synami Bożymi ci, którzy Bogu wydają się podobać, o tyle bardziej [podobają się] wyznawcy, którzy uczestniczą w misji proroków, a zwłaszcza ciebie godnym jest tak nazywać. Wierz mi, Lucyferiuszu, nie ty sam to powiedziałeś, lecz Duch Święty razem z tobą. Skąd ta wielka znajomość Pism, skąd całościowe ujęcie i rozumienie tychże ksiąg? Skąd tak wspaniały układ dzieła? Skąd tak wielkie zachęty do prowadzenia życia niebiańskiego? Skąd odwaga wobec złego ducha i siła argumentów przeciwko heretykom, jeśli nie byłoby w tobie Ducha Świętego? Ciesz się zatem z tego, że jesteś już rozpoznawalny, ciesz się z tego także, że twoi poprzednicy teraz są męczennikami, czyli wśród chórów anielskich. Cieszymy się także, że mamy zarówno przykład męstwa, wytrwałości, jak i nieustraszoneści. Wstydzę się cokolwiek przytoczyć z fragmentów, które napisałeś o mnie, żebym nie wydał się pochlebcą, lecz wiem i wierzę, że sam Pan, który tobie, odznaczającemu się świętością i pobożnością, objawił wszelką wiedzę, obdarzy cię także za ten trud nagrodą w królestwie niebios. Ponieważ jesteś tak wspaniały, prosimy w modlitwach Pana, żebyś był orędownikiem w naszej sprawie, aby raczył wejrzeć już, skoro jest miłosierny dla Kościoła katolickiego, i wyrwał wszystkich wyznawców swoich z rąk prześladowców, w taki sposób, żeby także ci, którzy z powodu lęku doczesnego upadli, mogli się w końcu podnieść i mogli powrócić na drogę sprawiedliwości, poza którą błakają

się sprowadzeni z niej, nie wiedząc, jak bardzo są godni litości i w jak wielką pułapkę wpadli. Szczególnie więc proszę, jeśli cokolwiek mniej właściwie zostało przeze mnie powiedziane, uznaj za godne wybaczyć: cóż bowiem z tak wspaniałego źródła mogła zaczerpnąć moja nieumiejętność w wymowie, która z trudem była w stanie cokolwiek uzyskać. Ponownie proszę, żebyś wybaczył mi w sprawie naszych braci, że nie byłem w stanie się z nimi spotkać. Jest bowiem sama prawda świadkiem, że życzyłem sobie i pragnąłem to uczynić, a tylko miałem żal, że nie mogłem: albowiem nie przestawałem płakać, jak również nie mogłem się pozbyć przygnębienia, ponieważ nie byliśmy w stanie spotkać się z braćmi. Pan jest bowiem świadkiem, że odkąd mnie prześladują, nie mogłem nawet zobaczyć się z rodzicami, których mam. Czego bowiem nie czynią arianie? Obserwują szlaki, rewidują przybywających i wychodzących z miasta, przeszukują statki, pustynię patrolują, domy przetrząsają, braci nękają, przygotowują trudności każdemu z osobna. Lecz Bogu dzięki, gdy to czynią, coraz bardziej i bardziej są przeklinani przez wszystkich i rozpoznaje się ich jako sługi antychrysta, jak mówi wasza świętobliwość; i ci sami godni pożałowania, podczas gdy darzy się ich nienawiścią, uporczywie trwają w swoim złym postępowaniu, aż sami zostaną potępieni przez śmierć, podobną do ich przodka faraona. Pozdrawiają świętość twoją ci, którzy są ze mną; zechciej pozdrowić tych, którzy są z tobą. Łaska boża niech zachowa w świętości i bezpieczeństwie ciebie, zawsze pamiętającego o mnie, prawdziwie boży człowieku, sługo Chrystusa, uczestniku misji apostołskiej, który jesteś pociechą dla braci, nauczycielem prawdy i we wszystkich sprawach najbardziej pożądanym.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Acta Synodalia od 50 do 381*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2006.
- Athanasii ad Luciferum Epistula I* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 322–323.
- Athanasii ad Luciferum Epistula II* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 324–327.
- Florentii ad Luciferum epistula* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 321.
- Liberii Papae ad Luciferum in exilio constitutum epistula* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 320–321.
- Luciferi, Pancratii, Hilarii ad Eusebium episcopum epistula* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 319.
- Luciferi ad Florentium epistula* [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIV, Vindobonae 1886, s. 322.
- Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiae*, II 36, Sources Chrétiennes 493, Paryż 2005, s. 160–161 (tekst w języku polskim: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986).
- Sozomen Hermiasz, *Historia ecclesiae*, IV 9, Sources Chrétiennes 418, Paryż 1997, s. 218–219 (tekst w języku polskim: Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1989).

OPRACOWANIA

- Barnes T., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge–London 2001.
- Barnes T.D., *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, „Phoenix” 1992, vol. 46, no. 3, s. 256–265.
- Blair K.S., *Praying for a tax break: churches, political speech and the loss of section 501(C)(3) tax exempt status*, „Denver University Law Review” 2009, vol. 86, no. 2, s. 405–437.
- Daniélou J., Marrou H., *Historia Kościoła*, t. 1, *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań 1996.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Lublin 1988.
- Hanson R.P.C., *The search of Christian Doctrine of God. The arian controversy 318–381*, Edynburg 1988.
- Humphries M., *In Nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Polemic*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 1997, vol. 46, no. 4, s. 448–464.

- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003.
- Lampe G.W.H., *Patristic Lexicon*, Oxford 1961.
- Müller-Karpe H., *Grundzüge Antiker Menschheitsreligion*, 1, *Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert*, Stuttgart 2000.
- Schanz M., Hosius C., *Geschichte der römischen Literatur*, Monachium 1970.
- Schatz K., *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001.
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późno-antycznym Egipcie*, Kraków 2014.
-

Rejestr katolików gdańskich
pierwszej połowy
XVII wieku. Problem
przydatności i wiarygodności
ksiąg metrykalnych
w badaniach nad stosunkami
międzywyznaniowymi
w dużym protestanckim
ośrodku

Sławomir Kościelak

INSTYTUT HISTORII
UNIwersytet Gdański

ABSTRACT

Register of Gdansk's Catholics in First Half of 17th Century. The Problem of the Usability and Credibility of Register Books in Research on Relations between Religions inside the Large Protestant Centre

This article is an announcement of edition of source material, entitled *Register of Gdansk's Catholics in First Half of 17th Century*. Register now includes the period from year 1608 to 1640 and ca. 2550 names of people, who received sacraments (baptism, matrimony) or who were buried in the parish of St. Bridget in Gdansk (Old Town). These data were influenced by Jesuits because they initiated the implementation of the register books in this church and led official and unofficial ministry in it until forties of 17th Century. Unfortunately data from other Gdansk's churches didn't preserve to our time. We can only additionally use the single data from

some suburban parishes. It should be noted, that the collected source material includes 89% (2265) people, who appeared only once in these register books as parents, children, godfathers (mothers), witnesses, brides, grooms, etc. This proves, that they rather temporarily lived in Gdansk and the Catholic minority in this city was rather unstable. The rest of the Catholic population (11%) included people who repeatedly were in the role of parents, godfathers (mothers), witnesses. They were representatives of the wealthier Catholic families in Gdansk and were the germ of new municipal quasi-elite of Catholics inside the large protestant city. In conclusion, *Register of Gdansk's Catholics* is a very good auxiliary source material, which can be used to the demography, socio-topography, prosopography and genealogy research. It can be especially used to the research on religious identity of communities, which represented different religious face.

KEY WORDS: Gdansk, Protestantism, Catholic minority, religious relations, municipal quasi-elite, register books, demography, genealogy

SŁOWA KLUCZOWE: Gdańsk, protestantyzm, mniejszość katolicka, stosunki międzywyznaniowe, quasi-elita miejska, księgi metrykalne, demografia, genealogia

Podczas prac nad niedawno opublikowaną drukiem przez piszącego te słowa monografią *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*¹ powstał materiał pomocniczy pod roboczym tytułem *Rejestr katolików gdańskich pierwszej połowy XVII wieku*. Posłużył on do napisania ósmego rozdziału wspomnianej wyżej książki, zatytułowanego *Społeczność katolicka w Gdańsku w XVII–XVIII wieku*². Zestawienie to sporządzono w układzie alfabetycznym według nazwisk (dla części osób można było ustalić jedynie imiona). Przygotowany do edycji materiał nie ma zatem charakteru oryginalnego źródła dokumentacyjnego, podobnego do publikowanych już w specjalistycznych czasopismach spisów parafian, wykazów „dusz” i ludności, zawartych w takich periodykach jak „Przeszłość Demograficzna Polski”³, *Genealogia*⁴ lub „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”⁵. Inspiracją, ale i punktem odniesienia dla *Rejestru katolików gdańskich* stał się znany w historiografii i kilkakrotnie już w literaturze przedmiotu wykorzystywany raport o katolikach gdańskich z początków rządów w diecezji wrocławskiej biskupa Hieronima Rozrażewskiego, zatytułowany *Nomina Catholicorum* z 1583 r.⁶ Spis ten zawierał zaledwie 32 wymienione z imienia i nazwiska osoby, można uznać – najznacznieszych w tym okresie katolickich mieszkańców Gdańska. Było w tej liczbie tylko dwoje zubożałych przedstawicieli warstwy

1 S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012. Wcześniej także ukazał się artykuł mojego autorstwa pt. *Panorama katolickiej społeczności w Gdańsku w pierwszej połowie XVII wieku. Zarys problemu* [w:] *Miscellanea pomorskie. Studia z dziejów Pomorza Zachodniego i Nadwiślańskiego*, W. Skóra (red.), Słupsk 2008, s. 9–23.

2 *Idem*, *Katolicy w protestanckim Gdańsku...*, s. 341–386.

3 M.in. H. Głowacki, *Spis parafian leśnickich z 1720 r.*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1967, t. 1, s. 195–220; M. Górny, „*Status animarum*” parafii Szaradowo z 1766 r., „Przeszłość Demograficzna Polski” 1985, t. 16, s. 163–174; M. Kędelski, *Spis ludności parafii Droszew z 1791 r.*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1985, t. 16, s. 175–196; B. Kumor, *Spis ludności Dobrego Miasta z 1695 r.*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1975, t. 7, s. 3–73; A. Weiss, *Spis ludności katolickiej parafii Wolsztyn z 1791 r.*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1984, t. 15, s. 115–139.

4 *Spis ludności parafii będkowskiej z 1791 roku*, wyd. K. Rzemieniecki, „Genealogia” 2003, t. 15, s. 109–128.

5 *Spis ludności parafii Zbąszyń z 1796 roku*, wyd. B. Kumor, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” [dalej: ABMK] 1981, t. 43, s. 281–342; *Spisy ludności*

katolickiej parafii Wolsztyn sporządzone dla Komisji Porządkowej Cywilno-Wojkowej w 1791 i 1792 roku, wyd. A. Weiss, ABMK 2003, t. 82, s. 379–457.

6 Archiwum Diecezjalne we Włocławku [dalej: ADW], ABKP, 11 (30), f. 284v; *Visitationes Archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae: episcopo factae*, t. 3, wyd. S. Kujot, Toruń 1899 (Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu), s. 497–498.

7 J. Baszanowski, *Przemiany demograficzne w Gdańsku w latach 1601–1846 w świetle tabel ruchu naturalnego*, Gdańsk 1995, s. 171.

8 Zob. P. Bokota, *Księgi metrykalne parafii św. Jana we Włocławku jako źródło do badań nad miejscową społecznością do końca XVIII wieku*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1997, t. 20, s. 95–104.

patrycjuszowskiej (bez wpływu na władzę) i ośmiu mistrzów cechowych – rzemieślników. Rodziło się pytanie, czy osoby te były wiarygodną i właściwą reprezentacją ówczesnej katolickiej elity miasta, i pojawiało się jeszcze ciekawsze zagadnienie – na ile trwały i zakorzenione w obrębie jego murów. Dla schyłku XVI w. z powodu braku stosownych źródeł, tak metrykaliów, jak i innych zestawień osobowych – kwestie te były niemożliwe do ustalenia. Ponieważ jednak najstarsze katolickie księgi metrykalne powstały w Gdańsku już w początku XVII w., możliwe stało się przynajmniej częściowe przebadanie rozwoju społeczności katolików w pierwszej połowie XVII wieku, w czasie gdy liczebność tej grupy – na podstawie wiarygodnych badań Jana Baszanowskiego⁷ – znowu zaczęła się zwiększać. Zebrano w rezultacie sporą ilość informacji o katolickiej ludności Gdańska z tego okresu. Nie jest to materiał do końca miarodajny, ponieważ nie dotyczy całości miasta, a wpisy nie pozwalały na ustalenie szeregu istotnych szczegółów personalnych odnotowanych osób. Nie można go zatem w pełni wykorzystać do zalecanych w literaturze przedmiotu typowych badań dotyczących danych z ksiąg metrykalnych – w zakresie demografii, socjotopografii, genealogii i prozopografii⁸. Brak jest np. jakichkolwiek wskazówek, na podstawie których można by ustalić strukturę wieku tej grupy. W znikomym stopniu zachowały się informacje o pochodzeniu i wykonywanej profesji. Można jednak wyciągnąć szereg ciekawych wniosków i hipotez odnośnie do ogólnej sytuacji mniejszościowej grupy katolików w Gdańsku pierwszej połowy tego stulecia, jak również wykorzystać pozyskane informacje do uzupełnienia wiedzy o stosunkach pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań w dużym protestanckim ośrodku miejskim.

Wzorem zestawienia stał się zbiór nazwisk mieszkańców Bydgoszczy sporządzony przez Marię Czaplicką-Niebalską dla bardzo długiego okresu w dziejach tego

miasta, od końca średniowiecza po połowę XVIII w.⁹ Spis ten ma układ alfabetyczny i liczy niecałe 3700 haseł¹⁰. Zgromadzono w nim najbardziej podstawowe, możliwe do ustalenia dane osobowe mieszkańców nowożytnej Bydgoszczy, to znaczy obok nazwiska i imienia także miejsce zamieszkania, status społeczny, zawód, ale przede wszystkim rok występowania w źródłach wraz z notką bibliograficzną takiego wskazania. W przygotowywanym do edycji *Rejestrze katolików gdańskich* możliwe do przedstawienia są nazwiska i imiona (lub czasem same tylko imiona) osób korzystających z posługi sakramentalnej, w tym także świadków i osób asystujących podczas kościelnych uroczystości. Odnotowano w skrótovej formie rok danego wydarzenia ze wskazaniem roli (skrót: ojc. – ojciec, mat. – matka, s. – syn, c. – córka, chrz. – chrzestny oraz asystujący przy chrzcie, śl. – zaślubiony, św. – świadek, poch. – pochowany) oraz notkę bibliograficzną ze wskazaniem cytowanej księgi metrykalnej (użyty w zapisach skrót zawiera elementy sygnatury akt przechowywanych obecnie w Archiwum Archidiecezjalnym w Gdańsku-Oliwie). Dodatkowo – gdy było to możliwe – przy zawierającej związek małżeński kobiecie podano nazwisko jej ojca lub poprzedniego męża, jeśli była wdową. Jedynie w przypadku danych dotyczących ślubów możliwe było wskazanie miejsca pochodzenia, a także – przy niektórych osobach – wykonywanej profesji. Niestety, danych o miejscu pochodzenia i profesji prawie wcale nie zawierają cytowane księgi chrztów, co bardzo osłabia pod względem prozopograficznym wartość zebranego materiału. Przykładowy fragment *Rejestru* m.in. z informacjami na temat rodziny Hanów (w tym sławnego malarza barokowego Hermana Hana) zawiera tabela 1.

9 M. Czaplicka-Niedbalska, *Nazwiska mieszkańców Bydgoszczy od II połowy XV w. do I połowy XVIII w.*, Bydgoszcz 1995.

10 *Ibidem*, s. 27.

¹¹ Na ślubach Szymona Reinigera i Gehrta Hana. Ten pierwszy był później znanym gdańskim drukarzem, drugi to syn Hermana. Zob. AAOLIWA, D 46. O Szymonie Reinigerze: Z. Nowak, *Reiniger Szymon (?-ok. 1662)* [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Z. Nowak (red.), Gdańsk 1997, s. 51–52. Pozyskana z ksiąg metrykalnych informacja uzupełnia naszą wiedzę o tym gdańskim drukarzu.

Tabela 1. Fragment *Rejestru katolików gdańskich* – litera „H”
(pierwszych 15 osób)

Nazwiska w układzie alfabetycznym
Hader Matthias, chrz. 1638, chrz. 1640, D 45
Hag Elisabetha, chrz. 1611, D 45
Halman Paulus z Micha[łowa?], śl. (z wdową Engel) 1634, D 46
Hamman Michael, chrz. 1619, D 45
Han (Hansche, Haansche) Barbara, chrz. 1609, chrz. 1610, chrz. 1611, chrz. 1612, chrz. 1615, mat. 1616, chrz. 1619, chrz. 1622, D 45; św. 1619, D 46
Han Brigitta (c. – Hendrich Steff), śl. (Gehrt Han) 1622, D 46
Han Gehrt (Geselle – czeladnik), śl. (Brigitta) 1622, św. 1626, D 46
Han Herman, chrz. 1609, chrz. 1615, ojc. 1616, chrz. 1619, chrz. 1620, chrz. 1621 (2x), św. 1621, D 45; św. 1622 (2x) ¹¹ , D 46
Han Magdala, c. 1616, D 45
Hanke (Hauke?) Anna, mat. 1623, D 45
Hanke (Hauke?) Joannes, s. 1623, D 45
Hanke (Hauke?) Philippus, ojc. 1623, D 45
Hanman Anna, mat. 1629, D 45
Hanman Elisabetha, c. 1629, D 45
Hanman Paulus, chrz. 1639, D 45
Hanman Petrus, ojc. 1629, D 45

Źródło: Archiwum Archidiecezjalne w Gdańsku-Oliwie [dalej: AAOLIWA], D 45, D 46 (śluby, pochówki).

W tabeli 1, poza częstotliwością występowania poszczególnych nazwisk (szczegółowy komentarz poniżej), zwraca uwagę problem z odczytaniem niektórych nazwisk, niestety trudnych czasami do zweryfikowania nazw własnych. Pojawia się on przy zapisach niewyraźnie bądź niedbale sporządzonych lub na kartach

uszkodzonych przez użytkowanie. Nazwiska (imiona), co do których brzmienia zaistniały pewne wątpliwości, zasygnalizowano znakiem zapytania.

Możliwa do wykorzystania baza źródłowa dla pierwszej połowy XVII w. w odniesieniu do gdańskich katolików nie przedstawia się zbyt imponująco. Pozbawieni świątyni parafialnej katolicy zdani byli wówczas w dużym i silnym protestanckim ośrodku na zaledwie trzy świątynie klasztorne, mając jeszcze do dyspozycji plebanię kościoła Mariackiego, ale bez owej największej świątyni w mieście, bo ta od 1572 r. służyła wyłącznie luteraanom. Klasztory gdańskie dopiero wychodziły z kryzysu liczebności, dyscypliny, zaangażowania w kaznodziejstwo, a z kolei ekspansywni jezuita nie zdołali we wnętrzu protestanckiego ośrodka utworzyć pełnoprawnej siedziby o randze kolegium. Zalecenia biskupów i synodów w zakresie prowadzenia ksiąg metrykalnych w diecezji wrocławskiej – w której skład wchodził Gdańsk – znane już od 1568 r.¹², nie były tu realizowane¹³. Do naszych czasów przetrwały dla pierwszej połowy XVII w. jedynie księgi metrykalne z kościoła św. Brygidy na Starym Mieście, założone tamże w 1608 r. (ale tak wcześniej tylko w kategorii chrztów)¹⁴. Księgę ślubów w tym kościele założono w 1619 r.¹⁵, natomiast księgę zgonów, najmniej zresztą szanowany spośród ksiąg metrykalnych rodzaj zapisów, w niewielkim tylko stopniu może zastąpić zamieszczony w najstarszej księdze metrykalnej tego kościoła rejestr pochówków i krypt grobowych¹⁶. Księgi te nie mają paginacji, co nie ułatwia ich cytowania. Można ponadto wykorzystać kilka zachowanych przykładowych wpisów z księgi metrykalnej chrztów prowadzonej przez jezuitów w kaplicy domowej na plebanii NMP, a pochodzących z roku 1636. Zapisy te wespół z innymi fragmentami ksiąg metrykalnych z okresu przed wybudowaniem na plebanii Kaplicy Królewskiej zostały niedawno opublikowane w „Roczniku Gdańskim”¹⁷. Pojedynczy gdańszczanie wyznania katolickiego występowali także w zachowanych do naszych czasów księgach metrykalnych z kościołów

12 R. Kotecki, *Rejestracja metrykalna wiernych w świetle potrydenckiego ustawodawstwa Kościoła katolickiego. Szczególne uwzględnienie prawodawstwa diecezji chełmińskiej, gnieźnieńskiej, plockiej i wrocławskiej*, „Nasza Przyszłość” 2009, t. 112, s. 153, 159.

13 Oprócz kłopotów z przeprowadzaniem potrydenckich reform doszły do tego inne okoliczności historyczne. Księgi metrykalne istniały – jak dowodzi tego wizytacja z 1642 r. – we wszystkich czterech katolickich obiektach sakralnych już w pierwszej połowie XVII w., jednak te z kościoła i klasztoru karmelitów zostały zniszczone podczas tumultu w 1678 r., a dominikańskie spłonęły w trakcie oblężenia w 1813 r. Zob. S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku...*, s. 270–272.

14 AAOLIwa, D 45. Jest to właściwie czystopis księgi chrztów starannie przepisany w 1674 r. przez Joannesa Petrusa Bärgekka, nauczyciela szkoły przyklasztornej w klasztorze brygidek, z pierwowzoru, jakim był tom opatrzony obecnie sygnaturą D 46, zawierający jednocześnie chrzty (z lat 1608–1694), śluby (z lat 1619–1694) i zgony (z lat 1688–1694). Do czystopisu przepisano wyłącznie chrzty tylko do 1692 r. wyłącznie. Należy docenić dużą staranność w sporządzeniu tej kopii. Pierwsza księga metrykalna w kościele św. Brygidy powstała przy współudziale pracującego tam incognito jezuita, Andreea Aigemanna, ukrywającego się w Gdańsku pod nazwiskiem Andreas Antander. Zob. S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku...*, s. 270.

15 AAOLIwa, D 46.

16 *Ibidem*.

17 S. Kościelak, *Księga metrykalna z jezuickiej stacji misyjnej na Plebanii NMP. Najstarsze zapisy chrztów i ślubów sprzed 1683 r. w parafii*

katolickiej w Gdańsku, „Rocznik Gdański” 2011/2012, t. 71/72, s. 29–36. Artykuł powstał na bazie materiału zdeponowanego obecnie w Archiwum Państwowym w Gdańsku, sygnatura teczek: APG 300, R/Pp. 23, s. 232–234.

¹⁸ AAOLIwa, D 28.

¹⁹ Zob. S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk–Kraków 2003, s. 289–298. Ostatecznie odsunięto ich od posługi w tym kościele w listopadzie 1641 r.

²⁰ Należy zauważyć, że wyżej wspomniana zachowana do naszych czasów księga metrykalna chrztów z jezuickiego kościoła pw. Nawiedzenia NMP na Starych Szkotach kończy się na 1642 r., a ciągłość zachowuje jedynie księga ślubów tej parafii.

²¹ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku...*, s. 343–345.

w podmiejskich posiadłościach kościelnych, m.in. z jezuickiego kościoła pw. Nawiedzenia NMP w Starych Szkotach¹⁸ oraz cysterskiego kościoła św. Jakuba w Oliwie.

Rejestr, który na podstawie tak wąsko zakrojonego materiału udało się opracować, obejmuje na razie lata 1608 (1607)–1640. Okres ten w dziejach klasztoru brygidek – paradoksalnie – zaznaczył się silnym wpływem Towarzystwa Jezusowego, prowadzącego w kościele św. Brygidy jawnie i niejawnie aż do 1641 r. działalność duszpasterską¹⁹. Jeżeli uwzględnić, że również dwa kolejne, z czterech ujętych w niniejszym zestawieniu, ośrodki pozostawały w ich gestii²⁰, śmiało można ten period nazwać okresem jezuickim w dziejach katolickiego duszpasterstwa w Gdańsku. Obejmujący badanie okres 33 lat to również mniej więcej czas trwania jednego demograficznego pokolenia, który stwarza możliwość zaobserwowania pewnych długofalowych zmian. Co do zasięgu terytorialnego należy uznać, że nie jest to rejestr miarodajny dla całości zespołu miejskiego Gdańska, około 95% zgromadzonych w prezentowanym tu zbiorze rekordów pochodzi bowiem z jednego tylko staromiejskiego kościoła. Na Starym Mieście był przecież kolejny kościół klasztorny – karmelitów, a na Głównym Mieście i w ogóle w całym Gdańsku o wiele bardziej popularny był dominikański kościół św. Mikołaja. W badaniu szacunkowym, jakie udało się w cytowanej tu monografii społeczności katolickiej przeprowadzić dla drugiej połowy XVIII w., okazało się np., że jakkolwiek Stare Miasto stanowiło największe skupisko katolików w aglomeracji gdańskiej, to dość znaczące liczby katolików zamieszkiwały wówczas także obszar Dolnego Miasta oraz Starego Przedmieścia, a w rozproszeniu – również Głównego Miasta²¹.

Rejestr ten liczy w tej chwili około 2550 osób, w rozbiciu na płci – 1390 mężczyzn i 1160 kobiet. Można mówić o nieustannym progresie tej liczebności w miarę opracowywania kolejnych dekad, jednak największy, skokowy wręcz, wzrost nastąpił już w drugiej dekadzie XVII w.,

następnie ustalił się na poziomie przeciętnie około 5% nowych wpisów nazwisk na każdy rok w dekadzie 1631–1640 (ok. 25% w cyklu pięcioletnim, opisanym w tabeli 2).

²² Współczynnik maskulinizacji noworodków w badanej grupie należy uznać za w miarę właściwy i nieodbiegający od normy. Zob. C. Kukło, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 178.

Tabela 2. Liczba osób dla wybranych lat w zaokrągleniu (do pełnych dziesiątek)

	Rok					
	1613	1621	1625	1630	1635	1640
Liczba osób	240	660	930	1630	2030	2550
Wzrost w stosunku do poprzednich notowań w %	–	175%	40,9%	75,3%	24,5%	25,6%

Źródło: AAOLIwa, D 28, D 45, D 46 (śluby, pochówki), APG, 300, R/Pp. 23, s. 232–234.

Sporą część tak ujętej populacji stanowiły jednakże urodzone w tym okresie dzieci, ogółem 517, w tym 265 chłopców i 252 dziewczynki²², co daje 20,3% ogółu zebranych danych. W tej liczbie 37 dzieci było nieslubnych (a przynajmniej niskiego pochodzenia, bez podania ich nazwisk, także imienia ojca, a nawet obojga rodziców). Można założyć, stosownie do badań demograficznych właściwych dla tego okresu, że znaczna część tych dzieci umarła w niemowlęctwie i nie współtworzyła w kolejnych pokoleniach katolickiej społeczności miasta. Co jest charakterystyczne, mimo objęcia badaniem okresu 33 lat – czyli czasu trwania jednego pokolenia – nie udało się odnaleźć takich dzieci, które pozostałyby w tym samym obszarze zamieszkania (parafii), stworzyły następnie swoje własne rodziny i miały również dzieci.

Jednak największym zaskoczeniem w zebranych materiale badawczym jest fakt, że 89% z ujętych niniejszym spisem osób (czyli 2265 z 2550) to bohaterowie „jednej

²³ W danych prezentowanych w tabeli 1 takich osób jest 9 na 15, co jest oczywiście niemiernie dla całości danych, zależało mi jednak na pokazaniu fragmentu *Rejestru* o ciekawych i różnicowanych wpisach (stąd m.in. osoba Hermana Hana).

akcji”, są nimi obok wspomnianych wyżej dzieci także rodzice, chrzestni, zaślubieni, świadkowie ślubów, których odnotowano w cytowanych księgach tylko jeden raz, dla jednej sakramentalnej czynności²³.

Tabela 3. Osoby odnotowane w zebranych materiale źródłowym tylko jeden raz

Kategoria odnotowania	Łączna liczba notowań	Notowania danej kategorii w %	% ogółu notowań
Rodzice (ojciec i matka razem)	672	29,7%	26,4%
<i>W tym rodzice bez nazwisk</i>	32	1,4%	1,2%
Dzieci (synowie i córki)	517	22,8%	20,3%
<i>W tym dzieci bez nazwisk (i nieślubne)</i>	37	1,6%	1,4%
Chrzestni obojga płci	784	34,5%	30,8%
<i>W tym chrzestni bez nazwisk</i>	37	1,6%	1,4%
Świadkowie (włącznie mężczyźni)	122	5,4%	4,8%
Zaślubieni	160	7,1%	6,3%
Pochowani w kościele św. Brygidy	10	0,5%	0,4%
Razem	2265	100%	89%

Źródło: AAOLIwa D 28, D 45, D 46 (śluby, pochówki), Pp. 23.

Jak należy zinterpretować ten wynik? Skoro osoby dorosłe pojawiają się w *Rejestrze* tylko jeden raz, to albo przeniosły się do innej parafii w mieście, albo wyemigrowały z miasta, albo uległy w międzyczasie jakiejś chorobie, zarazie i umarły. W każdym razie nie zdołały w Gdańsku (w tej części miasta) zapuścić korzeni. Świadczyłyby to ogólnie o pewnej niestabilności i dużej

mobilności pośród członków katolickiej społeczności Gdańska. Choć procent osób bez nazwiska jest – to trzeba przyznać – niski, status społeczny i majątkowy ówczesnych katolików należy uznać za raczej niski. To służba domowa, ludzie utrzymujący się z dorywczych zajęć lub próbujący czasowo szczęścia w dużym mieście, a zatem szybko przenoszący się w inne miejsce²⁴ – stąd wrażenie, że jakby „wyparowali” z miasta, a przynajmniej z objętej zachowanymi źródłami dzielnicy. O niektórych z nich zresztą, zwłaszcza zawierających związki małżeńskie w Gdańsku, wiadomo, że pochodzili z innych ośrodków miejskich, np. z Pucka, Braniewa, i okolicznych miejscowości katolickiej Warmii, a czasem z bardzo daleka²⁵. Można być pewnym, że przybysze z objętej reformacją Rzeszy albo z luterańskich Prus Książęcych – np. z Królewca – byli żyjącymi w swoich rodzimych środowiskach w rozproszeniu katolikami, w Gdańsku korzystającymi z okazji zawarcia katolickiego, sakramentalnego związku. W tej liczbie mieszczą się także m.in. przedstawiciele szlachty pomorskiej i mieszkańcy okolicznych wiosek, np. posiadłości biskupich bądź brygidiańskich, a zatem nawet nie są to mieszczenie. Tak czy owak można postawić w związku z tym hipotezę, że spory procent wyżej wymienionych osób to ludzie przebywający w Gdańsku doraźnie i tu – w drodze wyjątku – przyjmujący sakramenty bądź poproszeni o wzięcie udziału w takiej uroczystości. Nie można jednak nie brać pod uwagę, że zwłaszcza w stosunkowo licznej kategorii chrzestnych (30,8% ogółu danych i 34,5% w kategorii odnotowań jednorazowych) znajdowały się również osoby wyznania protestanckiego. Szkopuł w tym, że informacje te były na ogół skrętnie zatajane – nie wiadomo, czy przez uczestniczące w chrztach (ewentualnie ślubach) rodziny, za to na pewno przez wpisujących dane o tych uroczystościach księży. Bezpośrednio taka informacja pojawiła się tylko jeden raz, w przypadku niejakiej Elizabethy Kalmarsch, chrzestnej w 1636 r. W rubryce zapisano, że była luterką. Wykazanie takich osób umożliwia jedynie wiedza

²⁴ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku...*, s. 373.

²⁵ *Ibidem*, s. 375.

²⁶ *Ibidem*, s. 373–374.

²⁷ *Idem*, *Protestancy prowizorzy klasztoru brygidek w Gdańsku na przełomie XVI i XVII wieku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2010, t. 4, s. 83.

²⁸ S. Matysik, *Eliasz Konstanty Schröder. Gdański prawnik i sekretarz królewski z XVII wieku. Życie i dzieło*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1954, t. 6, s. 153–175.

²⁹ Archiwum Państwowe w Gdańsku [dalej: APGd], 353/40 (chrzty parafii św. Katarzyny 1619–1640), s. 163.

³⁰ S. Kościelak, *Katolicy w protestantskim Gdańsku...*, s. 356–357.

pozaźródłowa. Jest np. wysoce prawdopodobne, że występujący jeden raz jako chrzestny w 1625 r. (u niejakiego Palmeriusa) Tiedemann Giese, mógł być luteraninem, skoro cała jego – ciesząca się zresztą w większości patrycjuszowskim statusem – rodzina już w drugiej połowie XVI w. uchodziła za luteraniską. To samo być może da się powiedzieć o tajemniczym Janie (Joannesie) Ferberze, chrzestnym z roku 1639 r.²⁶ Pośród luteran – jako jedną z czołowych – umieszczano także rodzinę von der Linde, której przedstawiciel, Hans, był chrzestnym w kościele św. Brygidy w 1608 r. Wszystkie trzy wymienione wypadki mogą jednak świadczyć również o istnieniu jakichś bocznych, zubożałych gałęzi tych rodzin, które zdecydowały się pozostać przy katolicyzmie. Zupełnie inna sprawa jest z osobami, które zaistniały w historii jako zdeklarowani luteranie. Luteraninem był np. Christian Strobandt (chrzestny w kościele św. Brygidy w 1627 r.), w latach 20. XVII w. prowizor majątku klasztoru brygidek z ramienia miasta²⁷. Odnotowany w 1639 r. jako chrzestny Elias Schroetter (Schroeder) to najprawdopodobniej ojciec późniejszego sławnego prawnika, dwukrotnego centumwira i konwertyty na katolicyzm, zmarłego w 1680 r., Eliasa Konstantina von Trewena Schroedera²⁸, był on zatem wyznania kalwińskiego. Zapisany jeden raz jako świadek ślubu w 1631 r., Matthias Foss był być może tożsamy z człowiekiem o tym samym imieniu i nazwisku, który w 1628 r. ochrzcił swojego syna, Georga, w znajdującym się po sąsiedzku luteraniskim kościele św. Katarzyny²⁹. Jeżeli postawić tezę, że miał on na dodatek coś wspólnego z jednym z sześciu katolickich centumwirów, w 1678 r. wprowadzonych przez Jana III Sobieskiego do składu Trzeciego Ordynku, Karolem (Carolusem) Fossem³⁰, to mielibyśmy w Matthiasie ciekawy przykład przedstawiciela międzywyznaniowego pogranicza, wykazującego w tej fazie kłopoty z określeniem swojej religijnej tożsamości.

Tabela 4. Osoby odnotowane w zebranych materiałach źródłowych więcej niż jeden raz tylko w jednej roli

Kategoria odnotowania	Łączna liczba notowań	Notowania danej kategorii w %	% ogółu notowań
Rodzice	58	40,7%	2,3%
Chrzestni	79	55,7%	3,1%
Świadkowie	5	3,6%	0,2%
Razem	142	100%	5,6%

Źródło: AAOLIwa, D 28, D 45, D 46 (śluby, pochówki), APG, 300, R/Pp. 23, s. 232–234.

Tych, którzy częściej niż jeden raz byli np. rodzicami, chrzestnymi, świadkami, jest nieznacznie więcej aniżeli tych, którzy wystąpili w księgach metrykalnych w różnych rolach (5,6% wobec 5,4% ogółu notowań). Z pewnością powtarzanie danych oznaczało w ich przypadku, że byli w tym miejscu (najczęściej na Starym Mieście) ludnością zasiedziałą, dysponującą większym prestiżem społecznym, czasami obywatelstwem miasta, ale nade wszystko mającą stałe i dobre zajęcie. Tu najczęściej znajdujemy rzemieślników, czeladników, osoby ze służby kościelnej przy parafii, ale także ludzi wolnych zawodów. Co więcej, można ich uznać za – z niewielkimi wyjątkami – zdeklarowanych katolików, chociaż i tu zdarzają się sytuacje i osoby o szczególnym statusie. Nie budzi wątpliwości zwłaszcza pula rodziców, którzy po kilkakroć odnotowywali w katolickim kościele chrzest swoich kolejnych potomków. Jednakże zwłaszcza wśród chrzestnych kilka osób było na pewno luteranami bądź świeżo upieczonymi konwertytami z luteranizmu na katolicyzm i oczywiście można snuć różne hipotezy na temat ich obecności w tym gronie. Do takich osób należał między innymi Gustav Sparre, dwukrotnie chrzestny w kościele św. Brygidy (lata 1622 i 1625), przedstawiciel szwedzkiej politycznej emigracji w Gdańsku, brat Erika, dygnitarza na szwedzkim dworze Zygmunta III Wazy³¹.

³¹ W. Lygaś, *Gdańsk. Szwedzkie karty historii*, Gdańsk 2001, s. 83–84.

32 K. Cieślak, *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV–XVIII w.). „Długie trwanie” epitafium*, Gdańsk 1992, s. 44–45 i in.

33 A. Drygas, *Jan Ernest Scheffler (ok. 1604–1673) [w:] Słownik bibliograficzny...*, s. 152.

Jego dwukrotną obecność podczas katolickiej uroczystości należy uznać nie tylko za czystą kurtuazję, ale także za rezultat związków rodzinnych oraz międzywyznaniowych. Jego siostra, Beata, była żoną Gabriela Possego, barona i królewskiego komisarza wojennego w Gdańsku. I ona, i jej mąż byli katolikami, po kilkakroć występującymi na kartach księgi metrykalnej kościoła św. Brygidy jako chrzestni i w tym kościele pochowanymi, o czym świadczył nie tylko zapis na liście pochówków, ale także epitafium grobowe na ścianie tej świątyni³². Sympatykiem Kościoła katolickiego, a następnie konwertytą na katolicyzm był znakomity medyk gdański Johann Ernst Scheffler, chrzestny w kościele św. Brygidy oraz jezuickim kościele pw. Nawiedzenia NMP na Starych Szkotach aż czterokrotnie, w latach 1635, 1636 (2 razy) i 1638. Ponieważ jednak członkowie jego najbliższej rodziny – żona i dzieci – pozostali luteranami, nigdy nie pojawili się obok niego w tej księdze³³.

Tabela 5. Osoby odnotowane w zebranych materiale źródłowym więcej niż jeden raz w różnych funkcjach

Kategoria odnotowania	Łączna liczba notowań	Notowania danej kategorii w %	% ogółu notowań
Rodzice i chrzestni	48	35,1%	1,9%
Zaślubieni i rodzice	37	26,9%	1,4%
Świadkowie i chrzestni	10	7,5%	0,4%
Chrzestni i pochowani	5	3,7%	0,2%
Rodzice, chrzestni, świadkowie	32	23,1%	1,2%
Zaślubieni, rodzice i świadkowie	5	3,7%	0,2%
Razem	137	100%	5,3%

Źródło: AAOLIWA, D 28, D 45, D 46 (śluby, pochówki), APG, 300, R/Pp. 23, s. 232–234.

Odnotowani z tabeli 4 to nie tylko osoby zasiedziały w Gdańsku i na Starym Mieście, ale także szanowane i obdarzone dużym autorytetem lokalnej katolickiej społeczności. Jeżeli jednocześnie pełniły funkcje rodziców, chrzestnych i świadków, można je uznać za osoby wyznania katolickiego, a co więcej – należy spodziewać się, że to właśnie w ich kręgu rodzinnym mogła w następnych dekadach wytworzyć się pewna ciągłość pokoleniowa zamieszkiwania. W gronie tym wyróżniali się między innymi obywatele miasta, ojcowie, chrzestni i świadkowie, wśród których prawdziwą gwiazdą był Herman Han, znakomity malarz, starszy świeżo założonego w Gdańsku cechu malarzy. Herman Han pojawił się w Gdańsku pod koniec XVI w. Wiadomo, że wszystkie zapisy dokumentujące jego początkowy pobyt na tym terenie sporządzone zostały w księgach luteranckiego kościoła NMP. Tu zostali ochrzczeni jego synowie z małżeństwa z pierwszą żoną, Elzą: Herman (1598, zmarły zapewne w niemowlęctwie) i Gerhard-Gehrt (1599) – później także malarz (zob. tabela 1). Herman Han mieszkał wówczas w Siedlcach³⁴. Niewykluczone jest zatem, że jego pierwsza żona była protestantką, a być może i on sam w tym okresie skłaniał się ku luteranizmowi. Po rychłej śmierci Elzy (w 1602 r., na skutek zarazy) młody wdowiec poślubił w 1604 r. Barbarę Sparrgut. W tym wypadku ślub również miał się odbyć w kościele Mariackim (tu dano na trzykrotne zapowiedzi), a jednak w ostatnim momencie przeniesiono go do innej świątyni³⁵. Jeszcze jednak do 1608 r. włącznie oboje bywali chrzestnymi w tym luteranckim kościele. Odnotowania w kościele św. Brygidy są zatem świadectwem nie tylko konwersji Hana na katolicyzm, ale także, w późniejszym czasie, gorliwego wyznawania tej wiary. W 1625 r. Herman Han był bowiem współzałożycielem moderowanego przy tym kościele przez jezuitów Bractwa Najświętszego Sakramentu³⁶. A zatem dzięki tym wpisom udało się ustalić arcyciekawe szczegóły życiorysu jednego z najwybitniejszych barokowych

34 J. Pałubicki, *Malarze gdańscy. Malarze, szklarze, rysownicy i rytownicy w okresie nowożytnym w gdańskich materiałach archiwalnych*, t. 2, Gdańsk 2009, s. 282.

35 Zarówno J.S. Pasierb (*Malarz gdański Herman Han*, Warszawa 1974, s. 15), jak i J. Pałubicki (*op.cit.*, s. 280) są zgodni co do tego, że ślub nie odbył się w kościele NMP, z kolei J. Tylicki (*Rysunek gdański ostatniej ćwierci XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, Toruń 2005, s. 150) twierdzi, że jednak odbył się w tym kościele. Czy ślub ten mógł zostać udzielony już wówczas w kościele katolickim (gdyby np. druga żona Hermana była katoliczką), jest nie do sprawdzenia, bo nie zachowały się z tego okresu żadne katolickie księgi metrykalne z obszaru Gdańska, a i z jego okolic jest ich niewiele. Sprawdzono jednak dokładnie księgi metrykalne ewangelickie, dość dobrze zachowane z tego okresu, i również w nich nie odnaleziono informacji o ślubie, co należy uznać za bardzo wymowne.

36 S. Kościelak, *Katolicy w protestanc kim Gdańsku...*, s. 310.

malarzy Rzeczypospolitej. Obywatelami miasta byli także Paulus Clausen oraz Jacobus Naetler, natomiast do prawdziwych rekordzistów zaliczali się po dziewiętnaście–dwadzieścia razy występujący w tych księgach jako rodzice, chrzestni i świadkowie tacy katolicy jak Christophorus Hennig, Georg Luchs, Georg i Anna Peters. Wilhelm Jantzen, odnotowany dziesięciokrotnie w latach 1611–1621, po śmierci żony, Magdaleny, musiał natomiast poślubić luterankę, Reginę, później bowiem odnotowywano go już tylko w księgach luterńskiego kościoła św. Katarzyny³⁷. W źródłach zwraca uwagę to, że zazwyczaj to kobiety, żony owych szacownych obywateli-katolików, były częściej proszone jako chrzestne aniżeli ich mężowie.

Tabela 6. Osoby najczęściej występujące w różnych funkcjach w księgach metrykalnych (w układzie alfabetycznym)

Nazwisko, lata odnotowywania	Funkcja				
	Zaślubiony	Rodzic	Chrzestny	Świadek	Razem
Block Jacobus (1626–1639)	1	7	–	1	9
Block Anna (1626–1639)	1	7	4	–	12
Clausen Paulus (1609–1639)	–	5	8	1	14
Clausen Cornelia (1625–1631)	–	2	2	–	4
Han Herman (1609–1622)	–	1	6	3	10
Han Barbara (1609–1622)	–	1	7	–	8
Hennig Christophorus (1608–1625)	–	–	19	1	20
Hennig Catharina (1613–1621)	–	–	3	–	4
Jantzen Wilhelm (1611–1621)	–	2	8	–	10
Jantzen Magdalena (1612–1616)	–	2	4	–	6
Luchs Georg (1620–1639)	–	5	9	7	21
Luchs Catharina (1620–1639)	–	5	5	–	10
Meynau Hubertus (1608–1626)	–	2	13	–	15
Meynau Dorothea (1608–1628)	–	2	1	–	3
Naetler Jacobus (1623–1638)	–	2	7	1	10
Naetler Catharina (1635–1638)	–	1	3	–	4
Peters Georg (1609–1637)	–	4	11	5	20
Peters Anna (1609–1635)	–	4	16	–	20
Tembski Christophorus (1614–1625)	–	5	5	1	11
Tembski Anna (1614–1628)	–	5	11	–	16

Źródło: AAOLIwa, D 28, D 45, D 46 (śluby, pochówki), APG, 300, R/Pp. 23, s. 232–234.

Na koniec przedstawię zestawienie danych z *Rejestru* z danymi zawartymi w *Nomina Catholicorum* z 1583 r. Jego celem jest wyróżnienie podobnych nazwisk i wykazanie ciągłości pokoleniowej na przełomie XVI i XVII w. Spośród 32 wymienionych (tam) imiennie osób 27 posiadało oprócz imienia także nazwisko. Z tych 27 nazwisk znaleziono kontynuację w pierwszej połowie XVII w. – niepotwierdzoną jednak twardymi danymi zapisów metrykalnych! – dla pięciu z nich. Należy jednak zastrzec, że niektóre z tych nazwisk (np. Brandt, Neumann) można uznać za pospolite, więc być może przeniesione do Gdańska z innych obszarów geograficznych. Niemniej – po latach nieustającego regresu demograficznego – mogłoby to świadczyć o tym, że w protestanckim Gdańsku zaczął się tworzyć pewien trzon wciąż jeszcze mniejszościowej, stopniowo jednak odradzającej się co do znaczenia i zasobów ludzkich społeczności katolickiej. Trudno na podstawie tak skąpych danych budować wiarygodny i kompletny model demograficznych, społecznych i religijnych tendencji w tym okresie, skoro wspomniano wcześniej o tak dużej liczbie osób, które na kartach wykorzystanych ksiąg metrykalnych zaistniały tylko jeden raz. Jednak nie sposób nie brać tych ustaleń pod uwagę w ogólnej ocenie stosunków wyznaniowych tego dużego protestanckiego ośrodka.

Tabela 7. Porównanie danych z *Nomina Catholicorum* z danymi z *Rejestru katolików gdańskich*

<i>Nomina Catholicorum</i>		<i>Rejestr katolików gdańskich</i>	
Nazwisko i imię	Status/profesja	Nazwisko i imię	Rok wystąpienia/status/profesja
Brandt Matthias	Nobilis	Brandt Adalbertus	1632 (syn)
		Brandt Hedwigis	1632 (matka)
		Brandt Laurentius	1632 (ojciec)
		Brandt Catharina (z d. Thempen)	1638 (ślub)
		Brandt Martinus	1638 (ślub)
Lemkie (Lembke) Philippina	Coniunx	Lembke Agnes	1637 (córka)
		Lembke Barbara (z d. Richtsky)	1627–1628 (żona – Peter, matka)
		Lembke Dorothea	1637 (matka)
		Lembke (Lemke) Petrus	1627–1628, 1637 (ojciec)
		Lembke Petrus	1628 (syn)
Neumann Philip	Stannifex	Neumann (Neyman) Georgius	1632–1640 (ojciec, chrzestny)
		Neumann Jacobus	1620–1629 (ojciec, chrzestny, świadek)
		Neumann Maria	1632 (matka)
		Neumann Nataniel	1620 (syn)
		Neumann Joannes	1620 (ojciec)
		Neumann Nataniel	1620 (syn)
Petrus (Peter) Martinus	Tornator succini	m.in. Georg Peters (Peter) Anna Peters (Peter)	1609–1637 1609–1635
Philippi Joannes	Brasseator civis	m.in. Philippi Nicolaus Philippi Magdalena	1608–1631 1608–1625
Schmitt Martinus	Chirurgus	Ze względu na pospolite nazwisko bardzo wiele pozycji!	

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Visitationes Archidiaconatus Pomeraniae...*, t. 3, s. 497–498.

38 W styczniu 1656 r. prewencyjnie zostały zniszczone przedmieścia gdańskie, w dużej części biskupie i kościelne posiadłości, zamieszkałe przez sporą liczbę katolików. Władze Gdańska prowadziły w tym czasie akcję przymusowego osiedlania mieszkańców tych przedmieść wewnątrz murów miejskich, co z pewnością mogło zaburzyć dotychczasowy układ stosunków demograficzno-wyznaniowych w mieście.

Dalekośięźnym celem tak przygotowanego materiału jest – po doprowadzeniu kwerendy do bardziej wyrazistej cezury czasowej, np. końca 1655 r.³⁸ – opublikowanie go w postaci wzorowanej na wspomnianym już spisie mieszkańców Bydgoszczy. Być może powstanie wtedy nieco pełniejszy demograficzny obraz katolickiej społeczności Gdańska, choć baza takiego opracowania nadal pozostanie jednostronna i niepełna (z obszaru Gdańska aż do 1678 r. można wykorzystać jedynie księgi metrykalne kościoła św. Brygidy oraz wspomniane już przykładowe wypisy z kaplicy domowej jezuitów na probostwie, możliwe są pojedyncze uzupełnienia z innych źródeł, np. akt miejskich). Z pewnością więc w dalszym ciągu będzie to tylko ciekawy materiał pomocniczy, cenny także dla ustalenia pewnych genealogicznych bądź prozopograficznych tropów. Pełniejszy jednak będzie przede wszystkim obraz stosunków religijnych Gdańska, skomplikowanych i niejednoznacznych w obszarze międzywyznaniowego pogranicza, gdzie reformacja i kontrreformacja stale budowały konfesyjne bariery, jednak wspólny gospodarczy i społeczny interes skłaniał jednostki do zawierania rodzinnych sojuszy i mimowolnego zacierania tych różnic.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

Archiwum Archidiecezjalne w Oliwie:

D 28 (Chrzty parafii św. Ignacego 1615–1642).

D 45 (Chrzty parafii św. Brygidy 1608–1692).

D 46 (Chrzty parafii św. Brygidy 1608–1694, śluby 1619–1694).

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, ABKP, 11 (30).

Archiwum Państwowe w Gdańsku, 353/40 (Chrzty parafii św. Katarzyny 1619–1640).

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

Czaplicka-Niedbalska M., *Nazwiska mieszkańców Bydgoszczy od II połowy XV w. do I połowy XVIII w.*, Bydgoszcz 1995.

Kościelak S., *Księga metrykalna z jezuickiej stacji misyjnej na Plebanii NMP. Najstarsze zapisy chrztów i ślubów sprzed 1683 r. w parafii katolickiej w Gdańsku*, „Rocznik Gdański” 2011/2012, t. 71/72, s. 29–36.

Visitationes Archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae: episcopo factae, t. 3, wyd. S. Kujot, Toruń 1899 (Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu).

OPRACOWANIA

Baszanowski J., *Przemiany demograficzne w Gdańsku w latach 1601–1846 w świetle tabel ruchu naturalnego*, Gdańsk 1995.

Bokota P., *Księgi metrykalne parafii św. Jana we Włocławku jako źródło do badań nad miejscową społecznością do końca XVIII wieku*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1997, t. 20, s. 95–104.

Cieślak K., *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV–XVIII w.)*, „Długie trwanie” epitafium, Gdańsk 1992.

Drygas A., *Jan Ernest Scheffler (ok. 1604–1673)* [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Z. Nowak (red.), Gdańsk 1997, s. 152.

Kościelak S., *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk–Kraków 2003.

Kościelak S., *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012.

Kościelak S., *Panorama katolickiej społeczności w Gdańsku w pierwszej połowie XVII wieku. Zarys problemu* [w:] *Miscellanea pomorskie. Studia z dziejów Pomorza Zachodniego i Nadwiślańskiego*, W. Skóra (red.), Słupsk 2008, s. 9–23.

- Kościelak S., *Protestanczy prowizorzy klasztoru brygidek w Gdańsku na przełomie XVI i XVII wieku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2010, t. 4, s. 69–90.
- Kotecki R., *Rejestracja metrykalna wiernych w świetle potrydenckiego ustawodawstwa Kościoła katolickiego. Szczególne uwzględnienie prawodawstwa diecezji chełmińskiej, gnieźnieńskiej, płockiej i włocławskiej*, „Nasza Przeszłość” 2009, t. 112, s. 135–179.
- Kukło C., *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009.
- Łygaś W., *Gdańsk. Szwedzkie karty historii*, Gdańsk 2001.
- Matysik S., *Eliasz Konstanty Schröder. Gdański prawnik i sekretarz królewski z XVII wieku. Życie i dzieło*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1954, t. 6, s. 153–175.
- Nowak Z., *Reiniger Szymon (?–ok. 1662)* [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Z. Nowak (red.), Gdańsk 1997, s. 51–52.
- Pałubicki J., *Malarze gdańscy. Malarze, szklarze, rysownicy i rytownicy w okresie nowożytnym w gdańskich materiałach archiwalnych*, t. 2, Gdańsk 2009.
- Pasierb J.S., *Malarz gdański Herman Han*, Warszawa 1974.
- Tylicki J., *Rysunek gdański ostatniej ćwierci XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, Toruń 2005.
-

Staropolskie piśmiennictwo sanktuaryjne jako źródło do badań nad kultem maryjnym na ziemiach Rzeczypospolitej

Joanna Nastalska-Wiśnicka

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II

ABSTRACT

Old Polish sanctuary writings as a source for the study of the cult of the Virgin Mary in the Republic of Poland

The article features the wealth of forms and contents of prints conventionally called “sanctuary prints”. These include compendia which are the guides to sacred places of the Polish Republic, peregrination literature, occasional prints (e.g. published on the occasion of the coronation of a miraculous image), homiletic forms (texts of sermons preached during the Marian holidays, image translation or coronation), the stories of sacred places and legends related to them, collections of miracles and graces, prayer books and texts of songs intended for the pilgrims. Interpretation possibilities of this type of texts were indicated.

The presence of the Virgin Mary in a notional sphere of elites and masses identified clearly and permanently her place in Polish religiosity and the Marian cult has found particular expression in growing from the half of the 16th century, the adoration of the Marian images. Important from this perspective studies tend to portray multiple cultural phenomena available through the external manifestations of worship presented in the source material.

KEY WORDS: Marian cult, “sanctuary prints”, peregrination literature, legends, collections of miracles, marian homiletics, prayer books, images of Mary, Polish religiosity

SŁOWA KLUCZOWE: kult maryjny, druki sanktuaryjne, literatura pielgrzymkowa, legendy, zbiory cudów, homiletyka maryjna, modlitewniki, cudowne obrazy Matki Bożej, religijność polska

Omawiając zagadnienie religijności XVI–XVIII w., nie sposób pominąć kultu maryjnego, który niewątpliwie zajmuje w niej miejsce szczególne i jest charakterystyczną cechą polskiego katolicyzmu, powiązaną z tradycją narodową i patriotyczną¹. Na charakter jego form i treści wpływ miały uwarunkowania historyczno-społeczne analizowanego okresu, głównie fakt ciągłego zagrożenia zewnętrznego ze strony innowierców, państw protestanckich czy prawosławnych, wojny z Turcją i związana z nimi ideologia *antemurale*². Pobożność maryjna przejawiała się m.in. w czci wizerunków słynących łaskami i związanych z nimi miejsc świętych o różnym charakterze: ogólnonarodowym, regionalnym i lokalnym³.

Podjęte w ostatnim czasie badania nad ośrodkami kultu maryjnego na ziemiach Rzeczypospolitej zaowocowały kartoteką ponad 1300 cudownych wizerunków otoczonych czcią. Została ona przygotowana w ramach trzyletniego projektu, ukończonego w 2012 roku⁴. Po części efekty owych badań opublikowano w pracy *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej*⁵, poświęconej maryjnym miejscom świętym odnotowanym w drukach doby staropolskiej. To dzięki wykorzystaniu techniki druku ośrodki te zostały w sposób szczególny spopularyzowane. Możemy domniemywać, że cieszyły się większą niż pozostałe sławą i miały szerszy zasięg oddziaływania. Trzeba pamiętać, że słowo drukowane było wówczas najważniejszym narzędziem przekazywania oraz rozpowszechniania myśli

¹ J.J. Kopec, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności* [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, W. Piwoński (red.), Wrocław 1983, s. 55–56; A. Witkowska, *The Cult of the Virgin Mary in Polish religiousness from the 15th to the 17th Century* [w:] *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. 2, Florence 1982, s. 467–468; A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej. Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich*, Lublin 2013, s. 13.

² J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987; A. Witkowska, *Staropolski Atlas Marianus* [w:] A. Witkowska, *Sancti, miracula, peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974–2008*, Lublin 2009, s. 384.

³ A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 14.

⁴ Projekt MNiSW nr NN108079638, kierowany przez prof. Aleksandrę Witkowską OSU.

⁵ A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*

6 B. Rok, *Staropolskie książki jako źródło do badań nad mentalnością* [w:] *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, S. Rosik, P. Wiszewski (red.), Wrocław 2004 (Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, t. 170), s. 283–289.

7 A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 30–31.

8 W. Pałęcki, *Sanktuarium* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 17, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, kol. 1058–1059.

9 Szczegółowo zagadnienia te zostały omówione w rozdziale 2 publikacji A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 31–83.

10 Justyn z Miechowa, *Discursus praedicabiles super Litanias Beatissimae Virginis Mariae in duos tomos distributi*, Lugduni 1640, s. 36–50.

11 J. Nastalska-Wiśnicka, *Justyn z Miechowa i jego najdawniejszy wykaz maryjnych miejsc świętych zamieszczony w „Discursus praedicabiles” (1642 r.)* [w:] *Radość gromadzenia, sztuka porządkowania. Świat, historia, religijność w nowożytnych katalogach*, L. Wojciechowski (red.) [w przygotowaniu].

12 Dzieło Zapartowicza, zwane summą mariologiczną, nie doczekało się nawet polskiego wydania, chociaż miało kilka edycji w Europie Zachodniej (Lugduni 1640; Lutetia Parisiorum 1642; Lugduni 1660; Dilingae 1735; Neapoli 1856); nie miało też polskiego tłumaczenia, zostało natomiast przetłumaczone na j. francuski, włoski i angielski.

13 W. von Gumppenberg, *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines. Duodecim Historiarum Centurijs explicantur*, t. 1–2, Ingolstadt 1655.

14 Monachiii 1672.

i kształtowało znacząco światopogląd ówczesnego człowieka. Książka dewocyjna miała tu szczególne znaczenie, ponieważ oddziaływała nie tylko na tych, którzy umieli czytać, ale również na sporą rzeszę niepiśmiennych, do których wiele zawartych w niej treści docierało pośrednio, za pomocą przekazu ustnego⁶.

Ważnym zatem punktem kwerendy było zapoznanie się z piśmiennictwem umownie nazwanym sanktuarijnym⁷. Nazwa ta została użyta świadomie, chociaż sam termin „sanktuarium” jest znacznie późniejszy (w zasadzie dopiero dwudziestowieczny)⁸, oddaje ona bowiem trafnie charakter omawianej literatury religijnej. Chodzi mianowicie o tę jej część, która jest związana bezpośrednio z cudownymi wizerunkami lub miejscami pielgrzymkowymi. Do tego typu piśmiennictwa zaliczamy przewodniki po miejscach świętych, literaturę peregrynacyjną, dzieła okolicznościowe, druki homiletyczne, historie miejsc świętych i związane z nimi legendy, księgi cudów i łask, modlitewniki, zbiory nabożeństw i pieśni przeznaczonych dla pielgrzymów. Każdy z tych rodzajów cechuje swoista struktura, język, stylistyka oraz formy obrazowania⁹.

W pierwszym rzędzie są to bardziej lub mniej obszernie kompendia, obejmujące opisy przynajmniej kilku czczonych wizerunków. Jednym z najstarszych tego typu wykazów, dotyczącym najsłynniejszych obrazów i figur Matki Bożej z kilku krajów europejskich, w tym Polski, jest tekst opracowany przez Polaka, Justyna Zapartowicza, zwanego Miechowitą (ok. 1591–1649)¹⁰. Zamieszczony w jego dziele mariologicznym *Discursus praedicabiles super Litanias lauretanus*, w rozdziale zatytułowanym *Virgo Venerabilis*¹¹, praktycznie jest w Polsce nieznanymi¹². Śmiało można powiedzieć, że nasz Miechowita zapoczątkował twórczość, w którą wpisuje się popularny *Atlas Marianus* Wilhelma von Gumppenberga SJ (1609–1675), wydany drukiem w 1655 roku¹³. Kilkakrotnie był on przedrukowywany, a w 1672 r. ukazał się w znacznie rozbudowanej wersji¹⁴. Znalazły się w nim m.in. opisy polskich

obrazów słynących łaskami: w pierwszym wydaniu było ich siedem, w drugim czterdzieści jeden. *Atlas* stał się wzorem dla innych tego typu prac, przygotowanych m.in. przez Heinricha Scherera (1628–1704)¹⁵ czy Augustyna Sartoriusa (1663–1723)¹⁶.

Być może dzieło niemieckiego jezuita było także inspiracją dla przewodników po narodowych ośrodkach pątniczych. W Polsce pierwszeństwo należy się *Morzu łaski Boskiej* autorstwa Piotra Hiacynta Pruszcza (1605–ok. 1668), które opisuje wizerunki czczone w Koronie i na Litwie (nie tylko maryjne zresztą). Dzieło ukazało się w krakowskiej Drukarni Dziedziców Stanisława Lenczewskiego Bertutowicza w 1662 r.¹⁷ i blisko 80 lat później (w 1740 r.) w Drukarni Akademickiej¹⁸. Pruszcz firmował swoim nazwiskiem także siedemnastowieczne wydania przewodników po kościołach krakowskich (z lat 1647¹⁹ i 1650²⁰), w których znalazły się istotne wiadomości o tamtejszych cudownych obrazach²¹. Z kolei podręcznik popularyzujący praktykę duchowego pielgrzymowania do maryjnych miejsc świętych *Methodus peregrinationis* opublikował w 1684 r. jezuita Jan Drewny (1646–1710)²².

Najliczniejsze wzmianki o cudownych obrazach znalazły się u autorów osiemnastowiecznych. Benedykt Chmielowski (1700–1763) w wydanej kilkakrotnie encyklopedii *Nowe Ateny*²³, w obszernym rozdziale zatytułowanym *Cudowne y łaskami słynące obrazy Nayświętszey y Nayiaśniejszey Krolowy Polskiej Maryi w Koronie y w Wielkim Xięstwie Litewskim* opisał 86 maryjnych wizerunków²⁴. Wykaz ten został w znacznej mierze wykorzystany przez Stanisława Józefa Duńczewskiego (1701–1767) w jednym z wydanych przez niego kalendarzy²⁵. Jeszcze więcej, bo aż 108 maryjnych ośrodków kultowych, odnotował Józef Andrzej Załuski (1702–1774) w dziele *Polska w obszernych wiadomościach swoich skrócona* z 1768 r. Tekst ten, chociaż został przygotowany do druku i opatrzony stosownym *imprimatur*, nie ukazał się wówczas drukiem. Znamy go dzięki

15 H. Scherer, *Atlas Marianus, sive Praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae magnae Dei Matris beneficiis ac prodigiis inclytae succincta historia propositae et mappis geographicis expressae*, Dillinga 1702.

16 A. Sartorius, *Marianischer Atlas. Oder Beschreibung der Marianischen Gnaden-Bilder Durch die gantze Christen-Welt*, Prag 1717.

17 P.H. Pruszcz, *Morze łaski Bożej, ktore Pan Bog w Koronie Polskiej po rożnych miejscach, przy obrazach Chrystusa Pana i Matki jego Przenajświętszej [...] wylewa [...]*, Kraków 1662.

18 Kraków 1740.

19 P.H. Pruszcz, *Stołecznego Miasta Krakowa kościoły y kleynoty, co w nich iest widzenia godnego y zacnego*, Kraków 1647.

20 *Idem*, *Kleynoty Stołecznego Miasta Krakowa, abo kościoły, y co w nich jest widzenia godnego y znacznego, krótko opisane*, Kraków 1650.

21 Szczegółowo na ten temat A. Witkowska, *Cracovia Mariana. Krakowskie wizerunki maryjne w XVII–XVIII wieku* [w:] *Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga jubileuszowa dedykowana ks. Marianowi Radwanowi SCJ, I. Wodzianowska, H. Łaszkiwicz (red.)*, Lublin 2012, s. 246–248.

22 J. Drewny, *Methodus peregrinationis menstruae Marianae ad imaginem Deparae Virginis per ditiones Regni Poloniae et M. Ducatus Lituaniae miraculis celebriores*, Vilnae 1684.

23 B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencji pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erylowana*, t. 1–2, Lwów 1745–1746 [i kolejne wydania].

24 *Ibidem*, cz. 2, s. 418–422.

25 J. Duńczewski, *Kalendarz polski y ruski [...] na rok Pański 1759 [...]*, Zamość [1758], kol. G–G2.

26 J.A. Załuski, *Wyjątek z rękopismu śp. biskupa Józefa Andrzeja Załuskiego. IV. Miejsca wstawione cudami obrazów Matki Boskiej [w:] Pamiętka katolicka czyli zbiór pism i zdań religijnych przykładami wspartych, ku utwierdzeniu pobożności chrześcijańskiej oraz wiadomości historyczne hierarchii Kościoła rzymsko-katolickiego dotyczące*, L. Rogalski (red.), Warszawa 1856, s. 271–287.

27 A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 39–41.

28 W. Kochowski, *Nieprożnujące próżnowanie oyczystym rymem na lyrica y epigrammata polskie rozdzielone y wydane*, Kraków 1674.

29 S.J. Piskorski, *Sacratissima Virginis, Dei Matris Reginae Poloniae Maiestas in iconibus ejusdem intra amplissimam Dioecesim Cracoviensem, Sacratissima Virginis, Dei Matris Reginae Poloniae Maiestas in iconibus ejusdem intra amplissimam Dioecesim Cracoviensem, Sacratissima Virginis, Dei Matris Reginae Poloniae Maiestas in iconibus ejusdem intra amplissimam Dioecesim Cracoviensem, Cracoviae 1698*.

30 M. Krasuski, *Regina Poloniae, augustissima Virgo, Mater Dei, Maria, in regno Polonorum beneficentia prodigiosarum imaginum, tam pace, quam bello, celeberrima, Lyrica poesi, Calisii 1669 [drugie wydanie 1686]*.

31 S. Okolski, *Russia florida rosis et liliis. Hoc est sanguine, praedicatione, religione & vita antea FF. Ordini Praedicatorum peregrinatione inchoata, nunc Conventum in Russia stabilitate fundata*, Leopoli 1646.

32 I. Kownacki, *Sparta Polska, niezwykczonemi laskawosci piersiami mocna, Panna Najszywsza Marya, w Cudownym Obrazie Miasta Stołecznego, Woiewodztwa Wołyńskiego, w Kościele Łuckim Dominikańskim, Zamość 1703*.

33 M. Siejkowski, *Dni Roczne świętych, błogosławionych, wielebnych y pobożnych Sług Boskich, Zakonu*

fragmentom zamieszczonym w *Pamiętce katolickiej z 1856 r.*²⁶

Piśmiennictwo sanktuaryjne poświęcone *imagines fragrosae* to także układane na ich cześć teksty poetyckie i panegiryczne. Utwory te, o bardzo różnej formie, są najczęściej pieśniami opisowo-lirycznymi, łączącymi historię obrazu z przekazami cudów i prośbami o pomoc²⁷. Ich autorami byli m.in. Wespazjan Kochowski (1633–1700)²⁸, Sebastian Jan Piskorski (1736–1707)²⁹, Michał Krasuski (1622–1676)³⁰.

Również poszczególne zakony propagowały ośrodki kultowe znajdujące się pod ich opieką, wydając ich obszerne spisy. O dominikańskich miejscach świętych dowiadujemy się z prac Szymona Okolskiego (1580–1653)³¹, Ignacego Kownackiego (?–1707)³², Michała Siejkowskiego (ok. 1695–1752)³³, Felicjana Nowowiejskiego (ok. 1689–1760)³⁴, Grzegorza Józefa Tomasza Szymaka (?–1775)³⁵. Wiadomości o obrazach będących pod opieką jezuitów znajdujemy u Wojciecha Wijuka Kojałowicza (1609–1677)³⁶ i Wojciecha Bystrzanowskiego (1699–1782)³⁷. O ośrodkach franciszkańskich pisał Aleksy Koralewicz (ok. 1656–1722)³⁸, a o karmelitańskich Onufry Osmólski (XVIII w.)³⁹.

Ogółem dostępnych jest 45 kompendiów sanktuaryjnych i innych dzieł zawierających różnorodne spisy i wykazy maryjnych *loca sacra* okresu staropolskiego⁴⁰. Znajdujące się w nich informacje są różnorodne, podobnie jak i gatunki literackie wykorzystywane przez autorów. Czasem są to jedynie krótkie wykazy *loca sacra*⁴¹, częściej jednak obszerniejsze opisy. Bywa w nich podana legenda etiologiczna związana z danym miejscem świętym lub cudownym obrazem, opis szczególnie spektakularnego cudu, dołączone są pieśni, wspomina się wiszące przy wizerunku wota i jego kosztowne ozdoby.

Warto zauważyć, że autorzy wyżej wymienionych dzieł wiedzę czerpali z różnorodnych źródeł, na które nierzadko powoływali się w tekście. Były to materiały

uprzędnio wydane drukiem lub rękopiśmienne. Na przykład Piotr Hiacynt Pruszczyk opisując obraz Matki Bożej Częstochowskiej⁴², odwołał się do dzieła Andrzeja Gołdonowskiego⁴³, przy prezentacji obrazów ze Skępego⁴⁴ i Sokala⁴⁵ wspomniał dzieło Justyna z Miechowa, a opisując ikonę chełmską, wykorzystał informacje biskupa Jakuba Suszy⁴⁶. Często cytuje on także *Russia florida rosis et liliis*⁴⁷ Szymona Okolskiego⁴⁸. Autorzy kompendiów sanktuarijnych czerpali z akt komisji biskupich, powoływanych w celu stwierdzenia cudowności wizerunku⁴⁹, z rękopisów i kronik zakonnych⁵⁰, wreszcie z przekazów ustnych, własnej obserwacji i utrwalonej tradycji⁵¹.

Uzyskane dzięki kompendiom sanktuarijnym wiadomości powiększa znaczący zbiór druków opisujących jeden konkretny ośrodek pątniczy⁵². Obejmuje on 742 pozycje, pochodzące z lat 1515–1800⁵³. Znajdują się wśród nich monumentalne, wielostronicowe dzieła, a także niewielkie druki ulotne. Zdarza się, że pod jednym tytułem wydane są utwory różnego typu. Miały one służyć przede wszystkim propagandzie miejsca świętego, stąd nierzadko teksty powielane były w różnych wersjach językowych⁵⁴.

Podstawowych danych o drukach dostarczają ich karty tytułowe, wskazując m.in. na autorstwo, miejsce wydania i drukarnię. Spora część literatury sanktuarijnej jest anonimowa (34%), dotyczy to przede wszystkim druków ulotnych, pieśni i modlitewników lub krótkich historii obrazu. Czasem autor ukrywa się pod kryptonimem lub podaje tylko swoją funkcję⁵⁵. Znamy nazwiska 295 pisarzy, z których większość przynależy do stanu duchownego. Możemy o tym przeczytać na stronach tytułowych, jak również w różnego rodzaju przedmowach i podpisach pod dedykacjami⁵⁶. Informacje te wskazują niekiedy na związki autorów z danym miejscem świętym. Popularyzacją cudownych wizerunków częściej zajmowali się pisarze zakonni (66% wszystkich autorów), zwłaszcza jezuita, dominikanin, paulin oraz

Kaznodziejskiego [...] także z opisaniem kościołów, y klasztorow Prowincyi Polskiej zebrane, Kraków 1743.

34 E. Nowowiejski, *Phoenix Decoris et Ornamenti, Provinciae Poloniae, S. Ordinis Praedicatorum* [...], Posnaniae 1752.

35 G.J.T. Szymak, *Prerogatywa Zakonu Kaznodziejskiego z faworow łask, y dobrodzieystw osobliwszych, sobie od swey Matki y Opiekunki, Nieba y ziemi Krolowej SS. Maryi Panny Dotąd świadczonych* [...], Wilno 1755.

36 W. Wijuk Kojalowicz, *Miscellanea rerum, ad Statum Ecclesiasticum in Magno Lituaniae Ducatu pertinentia*, Vilnae 1650.

37 W. Bystrzronowski, *Honor Najświętszey Maryi historycznie wyrażony w opisanii tajemnic, początku i czci i świąt Jey* [...], [Kalisz] 1741.

38 A. Koralewicz, *Additament do kronik Braci mniejszych S. Franciszka albo Genealogia Reformy do Królestwa Polskiego* [...], Warszawa 1722.

39 O. Osmólski, *Konterfekt życia przykładowego z ozdoby Karmelu zakonnego kopiowany* [...], Kraków 1746.

40 Pełny ich wykaz zob. w: A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 650–668.

41 K. Zdanowski, *Loretum sive Deiparae Virginis Mariae Domus Haereditaria historiographice et poeticohistoricè descripta*, Cracoviae 1687.

42 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 18: „Pater Andreas Gołdonowski in Hist. eiusdem Imaginis”.

43 Chodzi zapewne o A. Gołdonowskiego, *Summariusz historyey o obrazie Panny Maryey, który iest na Jasney Górze Częstochowskiej z różnych historii starych polskich y łacińskich krociusienko zebrany*, Krakow 1639.

44 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 19: „Rndus Pater Iustinus Miechoviensis

Ordinis Praedicatorum, super Virgo Veneranda”.

45 *Ibidem*, s. 21: „Patre Iustino Ord. Praed discursu super Virgo veneranda in Litanii”.

46 *Ibidem*, s. 50: „Ex Historia R.P. Iacobi Sussa S.T.D. Ord. S. Basilij & ex Commissione R.D. Stanislai Pstrokoński etc.”; chodzi o dzieło J.J. Susza, *Phoenix redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny y Matki Przenajświętszej sławą cudownych swoich dzieł ożyły*, Zamość 1646.

47 S. Okolski, *op.cit.*, Leopoli 1646.

48 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 51, 53.

49 Np. *ibidem*, s. 20: „Ex Commissione R.D. Andrea Szoldrski, episc. Premisl. Anno 1636 & approb. Andreae Schonei, censoris A. Acad. Crac.”; s. 25: „Ex literis Commissarium R.D. irlei Episc. Praemisl.”; s. 28: „[...] inquizytorowie świadectwo wydali sub sigillo Capituli Crac.”; s. 36: „Ex Commissione Matthiae Lubniński, archiepiscopi gnesnen.”; s. 40: „[...] ex protocollo inquisitionis”.

50 Np. *ibidem*, s. 24: „[...] ex Historia PP. Carmelitarum Convent.”; s. 49: „[...] ex manuscriptis PP. Ord. Praed”.

51 Np. *ibidem*, s. 55: „[...] ex traditione Conventus”.

52 Trzeba pamiętać, że pełna rejestracja druków przedrobiorowych jest niemożliwa ze względu na ich zaginięcie na skutek licznych pożarów, grabieży i zniszczeń, zwłaszcza w okresie wojen szwedzkich, kasaty klasztorów w czasie zaborów oraz strat dóbr kultury polskiej poniesionych w trakcie II wojny światowej.

53 *Katalog* [w:] A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 153–631.

54 J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2001, s. 38.

55 Tak np. *Dyariusz uroczystości wprowadzenia Szkaplerza do kościoła*

franciszkanie wszystkich czterech gałęzi. Zakony te patronowały także największej liczbie *loca sacra*⁵⁷.

Druki sanktuaryjne tłoczone były przeważnie w oficynach krakowskich, lwowskich oraz wileńskich, z których ponad połowę stanowiły drukarnie kościelne, głównie zakonne (przodowały jezuickie)⁵⁸. Nie miały być udział Drukarni Jasnej Góry Częstochowskiej i Drukarni Fortecy Karmelu NMP⁵⁹.

Ciekawą lekturą są dedykacje zamieszczone w większości dzieł. Przybierają one często formę panegiryku sławiącego zasługi przywołanego dobroczyńcy, podkreślając jego szczodrobliwłość dla kościoła, w którym znajdował się czczony wizerunek⁶⁰.

Opisy miejsc kultu były przekazywane w różny sposób. Na ogół autorzy starali się podać przynależność administracyjną, kościelną bądź państwową miejsca świętego lub w inny sposób określić jego lokalizację. Czytamy na przykład, że Gidle znajdują się „w wojewodztwie sieradzkim, w diecezycy gnieźnińskiej, w czterech milach od Częstochowy, a w ośminastu od Krakowa”⁶¹, Myslenice „cztery mile od Krakowa”⁶², Jasło „w Podgorzu, dwie mili od Biecza, w diecezycy krakowskiej”⁶³, Kalwaria „prope Cracoviam”⁶⁴, Latyczów „w Krainach Ruskich”⁶⁵, Lubczek „na Śląsku, pięć mil od Częstochowy”⁶⁶, Łask jest miastem handlowym „w sieradzkim województwie”⁶⁷, Sędziszów znajduje się „w majątności J.M.P. Lanckorońskiego, w diecezycy krakowskiej, w dekanacie jędrzejewskim, między Żarnowcem a Jędrzejowem”⁶⁸, natomiast Piekary „choć na Śląsku, lecz w diecezycy krakowskiej”⁶⁹. Dowiadujemy się, w których kościołach umieszczono cudowne wizerunki i kto był ich opiekunem. Czytamy na przykład, że wizerunek znajdował się „w Kościele WW. OO. Karmelitów dawney Obserwancyi”⁷⁰, „w kościele XX. Congregationis Philippi Nerei”⁷¹, „in templo RR. PP. Bernardinorum”⁷², „przy kościele y klasztorze Oyców Augustynianów, Kanoników Laterańskich”⁷³, „u Oyców Franciszkanów”⁷⁴, „w Kościele Oyców Dominikanów”⁷⁵, „u Oyców Jezuitów”⁷⁶, „w kościele panien

reguły świętego Benedykta⁷⁷. Dzięki tym danym zasadniczo nie ma wątpliwości, o jaką miejscowość chodzi. W nielicznych tylko przypadkach rodzi się problem. Tak na przykład niepewna jest lokalizacja miejscowości Baranów, o której z tekstów drukowanych wiemy jedynie, że znajdowała się na terenie Korony⁷⁸. W takich sytuacjach konieczne jest potwierdzenie naszych ustaleń źródłami innego typu⁷⁹.

Piszący wiele uwagi poświęcają opisowi obiektu kultu. Dowiadujemy się, czy mamy do czynienia z obrazem, czy z przedstawieniem figuralnym, czasem podany jest materiał malarski bądź rzeźbiarski: „statua jest alabastrowa”⁸⁰, „obraz N. Panny [...] wyrażony na arkuszowym papierze”⁸¹, „obraz N. Panny [...] malowany na płótnie”⁸², „statua z jednego kamienia, osobliwą sztuką y kształtem wyrobiona”⁸³.

Nierzadko podane są informacje o typie obrazu. Dowiadujemy się, że jest to np.: „imago B.V. Mariae Rosarij”⁸⁴, obrazy: „Matki Najświętszej Szkaplerznej”⁸⁵, „SS. Panny z Synem na ręku, berłem w prawicy, malowany po pas”⁸⁶, „kopiowany z SS. Maryi Panny De Victoria”⁸⁷, „Najświętszej Panny Loretańskiej”⁸⁸, „Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, piastującej na ręce lewej Pana Jezusa”⁸⁹, „Mariae Maioris”⁹⁰, „Panny Maryi Zwiastowania”⁹¹, „Panny Przenajświętszej, z Rzymu wizerunku Obrazu Loretańskiego”⁹², „Panny Przenajświętszej w Kruźganku zupełnie i cało malowany, miecz boleści w sercu mający, na wyrażenie Proroctwa Symeonowego”⁹³, „Chrystusa Bolesnego i Matki Jego Najśw. Bolesnej, z jednej strony obrazu tego jest S. Franciszek, z drugiej strony B. Ian Kanty”⁹⁴, „obraz na podobieństwo Częstochowskiego”⁹⁵ czy „obraz Najświętszej Panny na kształt studzińskiej (bo także Najświętszą Pannę, Pana Jezusa małego i S. Józefa u stołu siedzących reprezentujący)”⁹⁶.

Niekiedy pojawia się szczegółowsza charakterystyka wizerunku. Antoni Piotr Nawrotowski, proboszcz z Hyżnego, tak opisuje znajdujące się w jego kościele malowidło:

bogoryjskiego (Kraków 1728) został napisany przez „X. S.K. P[roboszcza] B[ogoryjskiego]”, a „Obywatel Piotrkowski, niegodny sługa Maryi” był autorem dziełka *Bogarodzica Marya dobroczynnemi laskami i wielorakiemi cudami przy swoim kościele farnym piotrkowskim obrazie długim już, a nieprzerwanym lat wielu przeciągiem słynąca* (Kalisz 1776).

56 Podpis pod dedykacją w dziele J. Bienięda, *Nowosiedliny Przenajświętszej Bogarodzice Matki oraz y Panny Maryi monarchini nieba, królowy świata, triumfatorki piekła*, Poznań 1672, k. 3v: „Fr. Hyacinthus Bienięda Cust. Gnesn. & Conc. Ord. Ad S. Antonium de Padva Posnan. Ord. Minorum S. Francisci Conventualium mpp.”

57 A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 51 i nn.

58 L. Grzebień, *Wkład jezuitów do życia religijnego i kultury na Kresach Wschodnich [w:] Kultura intelektualna w zakonach polskich w XVII i XVIII wieku. Materiały z sesji naukowej Katedry Historii Zakonów zorganizowanej 27 października 2005 roku*, M. Łobozek (red.), Kraków 2006, s. 9–24.

59 H. Czerwień, *Drukarnia Paulinów w Częstochowie w latach 1730–1863*, Bytom 1998; B.J. Wanat, *Drukarnia Karmelu Fortecy Najświętszej Maryi Panny w Berdyczowie, działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie*, Kraków 2002.

60 A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 71 i nn.

61 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 22.

62 *Ibidem*, s. 26.

63 *Ibidem*, s. 38.

64 S. Piskorski, *op.cit.*, k. D.

65 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 55.

66 A. Nieszporkowicz, *Odrobiny z Stołu Królewskiego Królowy Nieba y Ziemi Najświętszej Bogarodzicy Panny Maryi*, Częstochowa 1720, s. 47.

- 67 J.A. Załuski, *op.cit.*, s. 276.
- 68 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 43.
- 69 J.A. Załuski, *op.cit.*, s. 279.
- 70 [J.S. Pinocci] Grzegorz od św. Ducha, *Ozdoba y obrona Ukraińskich Kraiów Przecudowna w Berdyczowskim Obrazie [...]*, Berdyczów 1767.
- 71 B. Chmielowski, *op.cit.*, s. 313.
- 72 W. Wijuk Kojalowicz, *op.cit.*, s. 35.
- 73 P.H. Pruszczyk, *Morze łaski...*, s. 40.
- 74 *Ibidem*, s. 32.
- 75 *Ibidem*, s. 55.
- 76 K. Zdanowski, *op.cit.*, Kraków 1687k.G.
-
- 77 J.A. Załuski, *op.cit.*, s. 280.
- 78 K. Zdanowski, *op.cit.*, k. G. „Katalog Kościołów, Miejsc y Obrazów Najszytszey Panny cudami wslawionych [...] w Koronie Polskiej [...] w Baranowie”.
- 79 W tym wypadku np. W. Smoleń, *Inwentarz kultu maryjnego w diecezji tarnowskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1959, t. 1, z. 1, s. 83.
- 80 J.A. Załuski, *op.cit.*, s. 280.
- 81 A. Nieszporkowicz, *op.cit.*, s. 43.
- 82 *Ibidem*, s. 46.
- 83 P.H. Pruszczyk, *Kleynoty Stołecznego Miasta...*, s. 59.
- 84 S. Okolski, *op.cit.*, s. 109.
- 85 B. Chmielowski, *op.cit.*, s. 354.
- 86 G.J.T. Szymak, *op.cit.*, s. 425.
- 87 *Ibidem*, s. 429.
- 88 P.H. Pruszczyk, *Kleynoty Stołecznego Miasta...*, s. 58.
- 89 *Ibidem*, s. 141.
- 90 *Ibidem*, s. 153.
- 91 *Ibidem*, s. 170.
- 92 *Idem*, *Morze łaski...*, s. 47.
- 93 *Ibidem*, s. 32–33.
- 94 A. Koralewicz, *op.cit.*, s. 101.
- 95 P.H. Pruszczyk, *Stołecznego Miasta Krakowa...*, s. 54–55.

Że się ten obraz mieni, tak opowiadają, Syna swego Jezusa trzyma Jej lewica, a berło, znak obrony, trzyma zaś prawica. Xiężyc, znak Iey zwycięstwa, świeci pod nogami. Głowy także iaśnieją obie koronami. Symetria we wszystkim dobrze zachowana, twarz Jej święta jakby dziś jest odmalowana. Usta właśnie jakoby kolorem spojone, wyrażając, jakby coś miało być mówione. Proporcja Osoby jest prosto stojąca, oczami jakby wszędzie każdego widząca. Twarz Jej jest obrócona prosto na lewicę, berłem jakby skazuje poza się w prawicę. Na wejrzeniu wspaniała, niezbyt w ogromności, jak półtrzecia obrazu łokcia wysokości⁹⁷.

Objęte kwerendą piśmiennictwo sanktuaryjne podaje informacje o 426 wizerunkach maryjnych czczonych w 390 ośrodkach kultowych znajdujących się w 319 miejscowościach na ziemiach Rzeczypospolitej w końcu XVIII w. Z tego 75% ośrodków maryjnych było zlokalizowanych w miastach i miasteczkach, w niektórych z nich bywało nawet kilka kościołów szczyjących się posiadaniem wizerunku słynącego łaskami (np. w Krakowie było ich aż trzydzieści, we Lwowie, Warszawie i Wilnie po dziewięć, w Lublinie sześć, w Poznaniu cztery)⁹⁸. Zdarzało się nawet, że w jednym kościele było kilka takich obrazów. Piotr Hiacynt Pruszczyk notuje na przykład istnienie trzech cudownych wizerunków w krakowskim kościele św. Katarzyny⁹⁹ oraz w lubelskim kościele dominikanów¹⁰⁰.

Polską specyfiką jest przewaga kultu cudownych obrazów nad przedstawieniami przestrzennymi (figurami i płaskorzeźbami), które stanowią jedynie 11% wszystkich czczonych wizerunków i pojawiają się przede wszystkim na Śląsku, w Małopolsce, Wielkopolsce i na Pomorzu, a więc tam, gdzie dominowały wpływy chrześcijaństwa zachodniego¹⁰¹. Usystematyzowanie obrazów kultowych według grup typologicznych pozwala na stwierdzenie,

że przeważają wyobrażenia Matki Bożej z Dzieciątkiem, zwłaszcza w typie Matki Bożej Częstochowskiej i Matki Bożej Śnieżnej.

Uzupełnieniem opisów bywają dołączone do nich ryciny przedstawiające cudowne obrazy, widoki kościołów i miast, w których są czczone, oraz wydarzenia związane z nimi (cuda, oprawa uroczystości koronacyjnych, wystrój świątyni itd.). Szczególnego znaczenia źródła te nabierają w przypadku wizerunków dziś nieistniejących, zaginionych bądź zniszczonych. Dzięki nim udaje się odtworzyć wygląd malowidła czy figury, lub przynajmniej zakwalifikować je do odpowiedniej kategorii.

W omawianym piśmiennictwie spory jest udział (ok. 26%) różnego rodzaju „historij miejsca świętego”¹⁰². Najstarsze ich zapisy są związane z Częstochową. Już u progu XVI w. w drukarni Jana Hallera w Krakowie wytłoczono jednostronicowy druk plakatu, rozpoczynający się słowami „Hy Volget dy hystorie”, który opowiada pokrótce dzieje najsłynniejszego obrazu Rzeczypospolitej¹⁰³. Kilka lat później ukazały się podobne w treści dzieła Piotra Risiniusa¹⁰⁴ i Mikołaja z Wilkowiecka¹⁰⁵. Zapisów legend związanych z powstaniem ośrodków kultowych nie brak również w kompendiach sanktuarijnych, pierwsze z nich znalazły się u Justyna Miechowity i Piotra Hiacynta Pruszcza, a także w *Atlasie* Wilhelma von Gummpenberga.

Legendy etiologiczne, zakorzenione w średniowiecznej tradycji, rozwijały się w XVI i XVII wieku, ze szczególnym natężeniem w okresie potrydenckim. Spełniały ważne funkcje – informowały i promowały miejsca święte, niejako je tworząc i nobilitując¹⁰⁶. Zawierały nierzadko wątki mające charakter ponadczasowych, uniwersalnych toposów, okraszonych lokalnymi realiami. Opowiadały najczęściej o funkcjonowaniu miejsca świętego, jego powstaniu i cudach. Ważną ich część stanowiła geneza cudownego wizerunku, któremu niejednokrotnie przypisywano nadprzyrodzone autorstwo,

96 A. Koralewicz, *op.cit.*, s. 124.

97 A.P. Nawrotowski, *Pamiętka czułości pasterskiej, to iest Wizyta wiekopomnym czasom głośna Iaśnie Wielmożnego y Nayprzewielebniejszego JMci Xiędza Waclawa Hieronyma z Bogusławic Sierakowskiego Biskupa Przemyskiego honor Boski promowująca*, Lwów 1751, k. C3, D2v, D4–D4v, E, Ev.

98 A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *op.cit.*, s. 100.

99 P.H. Pruszczyk, *Kleynoty Stołecznego Miasta...*, s. 135–136; *idem*, *Morze łaski...*, s. 28.

100 *Idem*, *Morze łaski...*, s. 53.

101 T.D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w kulcie Maryi na Wschodzie i na Zachodzie [w:] Nosicielka Ducha – Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego, Jasna Góra 18–23 sierpnia 1996 r.*, J. Wojtkowski, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1998, s. 50.

102 Zob. np. T. Rościszewski, *Lza krwawa obrazu Bochenskiego Najswiętszey Panny Maryi, albo Historia y cuda o tym obrazie krwawemi łzami płaczącym*, [Wilno] 1664; A. Nieszporkowicz, *Analecta mensae Reginalis, seu Historia imaginis odigitriae Divae Virginis Claromontanae Mariae, Cracoviae* 1681; Tomasz z Pilzna, *Historia y pożytki skarbu znalezionego w roley*, Kraków 1643; J.S. Jabłonowski, *Historia Obrazu Najswiętszey Maryi Panny Boga Rodzicy w Kościele WW. OO. Bernardynów w Sokalu, z dawna cudami słynącego*, Lwów 1724; *Historia pewna obrazu Bogarodzice wprowadzonego do kościoła antokolskiego*, [b.m.d.] 1654; *Historia o cudownym obrazie Żyrowickim Przenajswiętszey Panny Mariey*, [b.m.d.] 1639; I. Nardi, *Relacya historyczna o zjawieniu cudownego obrazu Najswiętszey Panny Żyrowickiej*, Supraśl 1755.

103 *Hy volget dy historie wy das Bylde der Junc[k frawen Marien vo]n dem*

heyligen Sant Lucas gemolt von der heiligen Stadt Jerusalem komen sey gen Czeslachaw auff dem berg Clarum tzn lateyn genant [...], Kraków ok. 1514; tekst i przekład polski [w:] *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi. XV i XVI wiek*, tłum. H. Kowalewicz, M. Kowalewiczowa, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1983, s. 104–108 (plakat), s. 91–94 (komentarz).

¹⁰⁴ Piotr z Rozprzy, *Historia pulchra et stupendis miraculis referta Imaginis Mariae, quo in Clarum Montem Czaſtochoviae & Olsztyn advenerit*, Grachoviae 1523.

¹⁰⁵ [Mikołaj z Wilkowiecka], *Historia o Obrazie w Czeſtochowie Panny Maryey y o cudach rozmaitych tey wielebney tablice*, W **Krakowie 1568**.

¹⁰⁶ J. Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przeszłość” 1991, t. 76, s. 141–192.

¹⁰⁷ J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tłum. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, s. 12; A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés* [w:] *Encyclopaedia Universalis*, vol. 21, Paris 1973, s. 731; J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, t. 1, *Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 303–315, 349; M. Michalska, „Znaleźli cudowne źródółko i krzyż tam postawili”, czyli o uświęcaniu przestrzeni na przykładzie sanktuarium Krzyża Świętego na Salajce w Górnej Łomnej (Zaolzie) [w:] *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, I. Bukowska-Floreńska (red.), Katowice 2001, s. 117–118; U. Janicka-Krzywda, *Legends o cudownych wizerunkach Matki Boskiej na polskim Podkarpaciu*, „Peregrinus Cracoviensis” 1995, z. 2, s. 125–141; A. Kramiszewska, *Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba! Opowieść etiologiczna miejsc*

cudowne jego odnalezienie, ocalenie podczas klęsk żywiołowych, specyficzne właściwości i nadprzyrodzone zjawiska towarzyszące miejscu jego przebywania¹⁰⁷. Wielokrotnie czytamy także o tym, że Matka Boża sama nadprzyrodzoną mocą ukazywała, gdzie pragnie być czczona, a budzące lęk zjawiska służyły przekonaniu wątpiących¹⁰⁸.

Legenda stała się swoistym świadectwem wyobraźni masowej i mocno zakorzeniła się w tradycji ustnej. Historyk badać może zarówno jej formę (analiza strukturalna), jej treść, wątki i toposy (analiza tekstowa), jak i rolę, jaką odgrywała (analiza funkcjonalna)¹⁰⁹.

Interesującego materiału do badań nad kultem maryjnym dostarczają *libri miraculorum*, których pośród druków sanktuaryjnych jest ponad dwieście¹¹⁰. Spisy cudów były zwykle efektem działalności w danym ośrodku kultowym komisji kościelnych, badających wiarygodność doznawanych w nim łask. Drukowane księgi są ich wtórną redakcją, nierzadko bywają poprzedzone historią miejsca cudownego. Informacje w nich zawarte, uwzględniające dane chronologiczne, geograficzne i osobowe, pozwalają na przeanalizowanie dynamiki czasowej kultu, jego zasięgu społecznego i geograficznego, a także praktyk i postaw religijnych. Możemy się również pokusić o ukazanie różnych aspektów pątnictwa w ujęciach statystycznych¹¹¹.

Do badań kultu maryjnego cennego materiału dostarczyć mogą przewodniki pielgrzymkowe, zawierające praktyczne wskazówki pomocne w pątniczej drodze¹¹². Ciekawymi przykładami tego typu literatury są *Summariusz historiey o obrazie Panny Maryey* Andrzeja Gołdnowskiego¹¹³ oraz *Droga Czeſtochowska* Stanisława Zakrzewskiego¹¹⁴. Drukami o charakterze przewodników pielgrzymich są także częstochowskie dzieła autorstwa Andrzeja Zimicjusza¹¹⁵, Ksawerego Augustyna Rottera¹¹⁶, Gaudentego Wałęckiego¹¹⁷, kälwaryjskie prace Jacka Burkwicza¹¹⁸, Mariana Postękałskiego¹¹⁹ i Abrahama Roźniatowskiego¹²⁰ czy *Bieg roku*, zawierający

informacje o nabożeństwach, świętach, uroczystościach i zwyczajach związanych z obrazem Matki Bożej w Berdyczowie¹²¹.

Na podstawie piśmiennictwa sanktuarijnego możemy się pokusić o próbę badania zasięgu oddziaływania poszczególnych ośrodków kultowych. W wielu przypadkach był on znaczny. Częstochowę znano „w całym niemal chrześcijańskim świecie”¹²², ale także inne ośrodki pretendowały do miana światowych czy chociażby narodowych¹²³.

W XVIII w. niektóre z wizerunków zostały ozdobione koronami, a miejsca ich kultu zyskały wyjątkowe znaczenie¹²⁴. Wydawane z tej okazji druki podają opisy samego aktu koronacji oraz towarzyszących mu wydarzeń. Dodawano do nich zazwyczaj dzieje wizerunku, opis łask przy nim doznanych, przygotowania do koronacji, udzielone z tej okazji odpusty i nadane przywileje. Zamieszczano także wygłoszone w czasie uroczystości kazania koronacyjne¹²⁵. Najobszerniejsze tego typu zbiory ukazały się dla Częstochowy (koronacja w 1717 r.)¹²⁶, Sokala (koronacja w 1724 r.)¹²⁷, Podkamienia (koronacja w 1727 r.)¹²⁸, Berdyczowa (koronacja w 1756 r.)¹²⁹, Chełma (koronacja w 1765 r.)¹³⁰, Poczajowa (koronacja w 1773 r.)¹³¹, lwowskiego kościoła Dominikanów (koronacja w 1776 r.)¹³² i przemyskiego kościoła Franciszkanów (koronacja w 1777 r.)¹³³. Druki te są cenne także ze względu na zamieszczoną w nich grafikę. Dzięki niej można poznać wspaniałe *theatrum coronationis*. Ryciny przedstawiają obiekty sztuki okazjonalnej: bramy triumfalne, ołtarze polowe, pawilony¹³⁴, pozwalające na poznanie treści religijnej, obyczajowej i politycznej tego typu uroczystości. Przypominają one o znaczącym wkładzie magnaterii w realizację uroczystości koronacyjnych¹³⁵.

Pokaźną część piśmiennictwa sanktuarijnego stanowią druki homiletyczne. Zachowały się zbiory kazań różnych autorów lub tylko jednego kaznodziei oraz pojedyncze teksty, wygłaszane w miejscach świętych przy

świętych w zwierciadle sztuki, Lublin 2012, s. 11 i nn.

¹⁰⁸ S. Bylina, *Cuda we własnej parafii. Trzy wielkopolskie kulty pielgrzymkowe ze schyłku średniowiecza* [w:] *Źródło. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, W. Brojer (red.), Warszawa 2003, s. 184–185; J. Tokarska-Bakir, *op.cit.*, s. 280.

¹⁰⁹ A. Witkowska, *Legenda hagiograficzna i etiologiczna świętych miejsc i obrazów. Refleksja metodologiczna* [w:] A. Witkowska, *Sancti, miracula, peregrinationes...*, s. 297, 305.

¹¹⁰ Wiele tego typu materiałów pozostało w rękopisach, a tych drukowanych jest ponad dwieście, zob. np. [A. Ganowicz], *Łaski y dobrodzieystwa światu ulubione przy cudownym obrazie Pocieszenia Matki Boskiej w kościele farnym WW. OO. Benedyktynow, Wsi Górka Lubińska nazwaney [...]*, Poznań 1760; D. Jaguściński, *Cuda y łaski Nyświęt. Maryi Panny w obrazie kościoła tuligłowskiego Kanoników Grobu Chrystusowego doznane*, Kraków 1769; L. Kiszka, *Morze łask y szczodroblowości Boskich, w Puszczy Boruńskiej płynące. To jest Cuda Nayśw. Panny Boruńskiej w Borunach doznane*, Supraśl 1712; [M. Melaniusz], *Womność wdzięczna Róży Niebieskiej Panny Przenajświętszej Mariewy w kościele tuchowskim Zakonu Świętego Oycy Benedykta, przez wielkie łaski, dobrodzieystwa y Cuda, zbanie wydaięca*, Kraków 1655; Ł. Pa-procki, *O łaskach y cudach, które się działy w kościele Nayśw. Panny Maryi Czerwieńskiej*, Warszawa 1650; W. Święcki, *Roza Jerychonska Nayświętsza Marya Panna w obrazie dzikowskim cudami y łaskami wonięca albo łaski y cuda obrazu tegoż*, Sandomierz 1754; M.K. Treter, *Cudotworne dzieła Przenajświętszej Bogarodzice Panny przy obrazie Iey Zdzieszewskim przed Borkiem w diecesyey poznańskiej prawie niezliczonymi cudami i łaskami iaśniejące*, Kraków 1683.

111 Szerzej A. Witkowska, *Księgi cudów – źródło do badań praktyk pątnicznych na ziemiach polskich* [w:] A. Witkowska, *Sancti, miracula, peregrinationes...*, s. 203–204.

112 A. Witkowska, *Książka dewocyjna w duszpasterskiej posłudze jasnogórskiego sanktuarium w XVII–XVIII wieku*, „*Studia Claromontana*” 1987, t. 7, s. 56.

113 A. Gołdonowski, *op.cit.*; zob. A. Witkowska, *Z Krakowa na Jasną Górę* [w:] *Pątniczym szlakiem orlich gniazd*, Z.S. Jabłoński (red.), Częstochowa 1993, s. 99–101.

114 Pielgrzymka została w niej opisana w formie dziewięciu kazań, głoszonych w miejscach, gdzie się zatrzymywano. Zob. S. Zakrzewski, *Droga Częstochowska Albo Kazania Podrożne o Naświętszey P. Maryey, przy Kompaniey Błońskiej Różańca Świętego*, Poznań 1623.

115 A. Ziemiński, *Skarbnica Kościoła Iasney Gory Częstochowskiego, w której się zamyka Historia o Cudownym Obrazie Panny Maryey z dawnych Historii pilniey niż przedtym zebrana*, Kraków 1618.

116 K.A. Rotter, *Refugium peccatorum seu devotus afflictorum recurses ad Thaumaturgam Częstochoviensem Matrem*, Vratislaviae 1749; zob. też: D. Bubel, *Jasnogórskie piśmiennictwo dewocyjne w XVII–XVIII wieku. Recepcja modlitewnika Ksawerego Augustyna Rottera „Ucieczka grzeszników albo nabożny zasmuconych rekurs do dzielney cudami Częstochowskiej Matki”*, „*Biblioteka*” 2010, nr 13 (23), s. 33–52.

117 G. Wałęcki, *Posiłek zbawienny, tak dla ciekawey myśli, jak dla pobożney duszy. Z Odrobin Stołu Nazareńskiego Królowy Nieba i Ziemi zebrany*, Częstochowa 1796.

118 J. Burkwic, *Prowiant duchowny, na drogi święte Kalwaryjskie pielgrzymującym, z exhortami, meditacjami, y modlitwami*, Kraków 1662.

wielu okazjach. Oprócz wspomnianych kazań koronacyjnych wydawano drukiem homilie z okazji translokacji wizerunku¹³⁶, odnowienia ołtarza lub całej świątyni¹³⁷, szczególnych świąt lub wydarzeń związanych z danym ośrodkiem kultowym¹³⁸. Publikowano je przede wszystkim z myślą o poszerzeniu kręgu odbiorców, a tym samym rozpowszechnieniu wiadomości o cudownym wizerunku i miejscu jego kultu¹³⁹.

Kazania mogą być rozpatrywane jako źródło badań nad szeroko rozumianą kulturą, komunikacją i świadomością społeczną¹⁴⁰. Ich treść zwracała uwagę na moc danego wizerunku, przytaczano przykłady cudów, czasem były wspominane osobiste przeżycia kaznodziei. Zawsze eksponowano sprawczą moc pośrednictwa Maryi. Wspominano Jej przymioty i tytuły, mające pogłębić kult maryjny wśród ludu. Retoryka kaznodziejska była zwykle związana z konkretnym miejscem i przedmiotami kultu¹⁴¹.

Z kolei licznie zachowane pieśni sanktuaryjne nierzadko były wielozwrotkową śpiewaną historią – legendą miejsca świętego i związanych z nim cudownych wydarzeń¹⁴². Pierwiastek religijny spletał się w nich z obrzędowością ludową¹⁴³. Wiele z tych pieśni przetrwało do dziś. Wydawane były najczęściej wraz z modlitewnikami lub oddzielnie, niekiedy w formie pojedynczych kart, łatwo dostępnych pielgrzymom nawiedzającym miejsca święte.

Pokaźna produkcja wydawnicza druków sanktuaryjnych odpowiadała zapotrzebowaniom społecznym, zwłaszcza pobożności pątnicznej, która pod koniec XVIII w. osiągnęła na ziemiach polskich swoje apogeum.

Zakres różnorodnych treści zawartych w drukach sanktuaryjnych pozwala uważać je za szczególne źródło w badaniach dotyczących kultu maryjnego. Mogą być one podstawą prac monograficznych z różnych dziedzin: teologii, historii, literatury, sztuki, geografii, turystyki, kulturoznawstwa. Każde z zagadnień można

przedstawić kartograficznie i statystycznie. Można także prowadzić badania porównawcze, gdyż podobna literatura powstawała w całej ówczesnej Europie chrześcijańskiej.

119 M. Postękański, *Siedm Koronek Błogosławionej Panny* [...], Kraków 1613.

120 A. Roźniatowski, *Summariusz Męki Pańskiej, wedle miejsc świętych Hierozolimskich, nad Zebrzydowicami wykonterfetowanych, nabożnym pielgrzymom Kalwaryiskim kwoli*, Kraków 1618.

121 *Bieg roku przez codzienny obrot Łask Maryi Berdyczowskiej Polaków uszczęśliwiający*, [b.m.d.] 1780.

122 S. Starowolski, *Opisanie Królestwa Polskiego za czasow Zygmunta III*, Wilno 1765, s. 30.

123 A. Jackowski, *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce*, Warszawa 1991, s. 34–36.

124 W latach 1717–1796 odbyło się 28 takich koronacji, przeprowadzonych za zgodą Stolicy Apostolskiej.

125 A.J. Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003, s. 8–10.

126 A. Nowakowski, *Nowa korona chwały Naywyższej Monarchini nieba y ziemie Nayiaśniejszey Królowey Polskiej Maryi Pannie wielkiej Zbawiciela naszego Matce w przecudownym rytrakcie na Jasney Gorze Częstochowskiej z woli Oyca Świętego Klemensa XI naywyższego pasterza Kościoła Bożego roku Pańskiego, 1717 dnia 7 Septembra przez Iaśnie Wielmożnego I.M. Xiędza Krzysztofa z Słupowa Szembeka biskupa na ten czas chełmskiego ukoronowana, Częstochowa 1718.*

127 I. Orłowski, *Chwała korona, szczęśliwa koronacya Monarchini całego świata Maryi, w cudownym Iey obrazie sokalskim, anielską ręką wymalowanym, od oyca ś. Innocencjusza XIII złotą koroną, udarowanym, roku 1724 dnia ósmego września, od różnych kaznodzieiów stylem panegyrycznym w kościele WW. OO. Bernardynów, przez całą oktawę aktu tego wystawiona* [...], Lwów 1726.

128 M. Rostkowski, *Echo wdzięcznych panegiryczno-kaznodziejskich głosów, z górno-skalistych świętej Różańcowej Góry wysokości, słodkobrzmiącą, przez całą solenną oktawę, od 15 dnia Augusta, za szczęśliwego panowania Augusta II, zaczynając się cudownego Nayśw. Maryi Panny obrazu koronacyi depredykcją, honor ukoronowanej w r. 1727 Maryi ogłaszających [...]*, Lwów 1731.

129 [J.S. Pinocci], *op.cit.*

130 *Koronacya Cudownego Obrazu Nayświętszey Panny Maryi w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej w kraich naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych za Cudowny zawsze mianego. Odprawiona Roku 1765. Dnia 15. Września, Berdyczów 1780.*

131 *Dzieło uroczystego uwieńczenia Rzymskimi Watykańskimi Koronami cudownego Poczaiońskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny, Nayświętsze Niemowle Jezusa na łonie swym piastującej [...]*, Począjów 1775.

132 *Hasło Słowa Bożego, Łaskę, Pokoy, y Chwałę wcielonego Słowa Matki Berłowladney Woiuującego y triumfującego Kościoła Monarchijni [!], Nayświętszey Bogarodzicy y Panny Maryi, od Zwycięstwa, Cudowney w Obrazie Lwowskim, od świętego Łukasza Ewangelisty malowanym, od Naywyższego Pasterza Rzymskiego Benedykta XIV. [...] ukoronowanej Roku Generalnego Jubileuszu 1751 [...]*, wyd. M. Wilczek, Lwów 1754.

133 *Kazania pod czas koronacyi Obrazu cudownego Niepokalanego Poczęcia Nayświętszey Panny Maryi w Kościele Przemyskim Franciszkańskim [...]*, Lwów 1777.

134 Na temat architektury okazjonalnej zob. A.J. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej w XVIII w.*,

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Bernacki A., *Kazanie podczas uroczystego wprowadzenia do wielkiego ołtarza na nowo wystawionego Obrazu Nayświętszey Maryi Panny w kościele Zasławskim, Począjów 1777.*
- Bieg roku przez codzienny obrot Łask Maryi Berdyczowskiej Polaków uszczęśliwiający*, [b.m.] 1780.
- Bienięda J., *Nowosiedliny Przenayswiętszey Bogarodzice Matki oraz y Panny Maryi monarchini nieba, królowy świata, triumfatorki piekła*, Poznań 1672.
- Bogarodzica Marya dobroczynnemi łaskami i wielorakiemi cudami przy swoim kościele farnym piotrzkowskim obrazie długim już, a nieprzerwanym lat wielu przeciągiem słynąca*, Kalisz 1776.
- Burkwić J., *Prowiant duchowny, na drogi święte Kalwaryskie pielgrzymującym z exhortami, medytacjami y modlitwami*, Kraków 1662.
- Bystrzonowski W., *Honor Nayświętszey Maryi historycznie wyrażony w opisanu tajemnic, początku i czci i świąt Jey [...]*, [Kalisz] 1741.
- Chmielowski B., *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencji pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erylowana*, t. 1–2, Lwów 1745–1746.
- Dramiński J., *Kazanie w dzień Nawiedzenia Matki Bożej*, Lwów 1775.
- Drews J., *Methodus peregrinationis menstruae Mariana ad imaginem Deiparae Virginis per ditiones Regni Poloniae et Magnae Ducatus Lituaniae miraculis celebriores*, Vilnae 1684.
- Duńczewski J., *Kalendarz polski y ruski [...] na rok Pański 1759 [...]*, Zamość [1758], kol. G–G2.
- Dyariusz uroczystości wprowadzenia Szkaplerza do kościoła bogoryjskiego*, Kraków 1728.
- Dzieło uroczystego uwieńczenia Rzymskimi Watykańskimi Koronami cudownego Poczaiońskiego obrazu Przczystey Bogarodzicy Maryi Panny, Nayświętsze Niemowle Jezusa na łonie swym piastującej [...]*, Począjów 1775.
- [Ganowicz A.], *Łaski y dobrodzieystwa światu ulubione przy cudownym obrazie Pocieszenia Matki Boskiej w kościele farnym WW. OO. Benedyktynow, Wsi Górka Lubińska nazwaney [...]*, Poznań 1760.
- Goldonowski A., *Summariusz historyey o obrazie Panny Maryey, który iest na Jasney Górze Częstochowskiej z różnych historii starych polskich y łacińskich krociusienko zebrany*, Kraków 1639.
- Gumpfenberg W. von, *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines. Duodecim Historiarum Centurijs explicantur*, t. 1–2, Ingolstadt 1655.

- Gumpfenberg W. von, *Atlas Marianus, quo Sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum duodecim historiarum Centuriis explicantur*, Monachii 1672.
- Hasło Słowa Bożego, Łaskę, Pokoy, y Chwałę wcielonego Słowa Matki Berłowladney Woiuiącego y trijumfuiącego Kościoła Monarchijni [!], Nayświętszey Bogarodzicy y Panny Maryi, od Zwycięstwa, Cudowney w Obrazie Lwowskim, od świętego Łukasza Ewangelisty malowanym, od Naywyższego Pasterza Rzymskiego Benedykta XIV. [...] ukoronowanej Roku Generalnego Jubileuszu 1751 [...], wyd. M. Wilczek, Lwów 1754.
- Historia o cudownym obrazie żyrowickim Przenajświętszey Panny Mariey, [b.m.] 1639.
- Historia pewna obrazu Bogarodzice wprowadzonego do kościoła anto-kolskiego, [b.m.] 1654.
- Hy volget dy historie wy das Bylde der Junc[k frawen Marien vo]n dem heyligen Sant Lucas gemolt von der heiligen Stadt Jerusalem komen sey gen Czestachaw auff dem bergk Clarum tzn lateyn genant [...], Kraków ok. 1514.
- Jabłonowski J.S., *Historia Obrazu Nayświętszey Maryi Panny Boga Rodzicy w Kościele WW. OO. Bernardynów w Sokalu, z dawną cudami słynącego*, Lwów 1724.
- Jaguściński D., *Cuda y łaski Nyświęt. Maryi Panny w obrazie kościoła tułigłowskiego Kanoników Grobu Chrystusowego doznane*, Kraków 1769.
- Justyn z Miechowa, *Discursus praedicabiles super Litanias Beatissimae Virginis Mariae in duos tomos distributi*, Lugduni 1640 (Lutetia Parisiorum 1642; Lugduni 1660; Dilingae 1735; Neapoli 1856).
- Kazania pod czas koronacyi Obrazu cudownego Niepokalanego Poczęcia Nayświętszey Panny Maryi w Kościele Przemyskim Franciszkańskim [...], Lwów 1777.
- Kazanie o Niepokalanym Poczęciu Przenajświętszey Maryi, Lwów 1741.
- Kazanie podczas czterdziestogodzinnego nabożeństwa, Kalisz 1779.
- Kiszka L., *Morze łask, y szczodroblivosti Boskich, w Puszczy Boruńskiej płynące. To jest Cuda Nayśw. Panny Boruńskiej w Borunach doznane*, Supraśl 1712.
- Kochowski W., *Niepróżnujące próżnowanie oyczystym rymem na lyrica y epigrammata polskie rozdzielone y wydane*, Kraków 1674.
- Koralewicz A., *Additament do kronik Braci mniejszych S. Franciszka albo Genealogia Reformy do Królestwa Polskiego [...]*, Warszawa 1722.
- Koronacya Cudownego Obrazu Nayświętszey Panny Maryi w Chelmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej w kraich naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych za cudowny zawsze mianego. Odprawiona Roku 1765. Dnia 15. Września, Berdyczów 1780.
- „Biuletyn Historii Sztuki” 1995, t. 57, nr 3–4, s. 299–320.
- 135 *Ibidem*, s. 111–155; T. Ciesielski, *Koronacje cudownych obrazów w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej [w:] Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej*, A. Jankowski, A. Klonder (red.), Bydgoszcz 2004, s. 195–212.
- 136 Zob. np. [A. Piotrowicz] Antoni od Nawiedzenia NMP, *Kazanie w srzodę między oktavą przeniesienia obrazu*, [b.m.d.] 1767; Solistrowski, *Kazanie przy wprowadzeniu obrazu NMP*, [b.m.d.] 1751.
- 137 Zob. np. A. Bernacki, *Kazanie podczas uroczystego wprowadzenia do wielkiego ołtarza na nowo wystawionego Obrazu Nayświętszey Maryi Panny w kościele Zasławskim*, Poczajów 1777.
- 138 Zob. np. J. Dramiński, *Kazanie w dzień Nawiedzenia Matki Bożej*, Lwów 1775; *Kazanie o Niepokalanym Poczęciu Przenajświętszey Maryi*, Lwów 1741; *Kazanie podczas czterdziestogodzinnego nabożeństwa*, Kalisz 1779; J.H. Nereziusz, *Kazanie w Dzień Wniebowzięcia*, Wilno 1777; K.S. Rodkiewicz, *Dzień Skarbu i Serca Boskiego*, Kraków 1688; K. Szmid, *Cytra wdzięcznie brzmiąca*, Kraków 1750.
- 139 K. Bednarska-Ruszajowa, *Uczyć, bawić, wychowywać. Książka i jej funkcja społeczna w Polsce w okresie Oświecenia*, Kraków 2004, s. 143.
- 140 Na ten temat obszernie J. Związek, *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009.
- 141 B. Rok, *Kilka uwag o dominikańskich kazaniach XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 2013, t. 61, z. 2, s. 217–218.
- 142 Np. *Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi Bałutowskiej, którą Ojcowie Bernardyni śpiewają przed obrazem* [b.m.r., XVIII w.]; *Pieśń o Nayświętszej Pannie*

Maryey Błotnickiej [b.m., ok. 1630]; *Pieśń do Najświętszej Matki w Obrazie Budzkim łaskami słynącej* [b.m.r., XVIII/XIX w.]; *Pieśń do N. Maryi Panny nieustannemi Łaskami słynącej w Obrazie Chełmskim* [b.m.r., XVIII/XIX w.]; *Pieśń o Nayświętszej Maryi Pannie Bogarodzicy w cudownym obrazie na Jasney Górze Częstochowskiej* [b.m.r., XVIII w.]; *Pieśń o Naysw. Pannie Dzikowskiej* [b.m.r., XVIII w.]; *Pieśń o Naświeczech Pannie Mariewi Studzienskiej. Druga: O cudownym Obrazie Bogosławionej Panny Maryey w Gidlach*, [b.m.] 1671; *Pieśń o łaskach cudownego obrazu Maryi Najświętszej w kościele jurewieckim*, [b.m.r., XVIII w.]; *Pieśń nowa o Nayświętszej Pannie Kaskiej*, [b.m.] 1727; *Pieśń o cudownym obrazie Przenadostoiniejszej Matki Bożey Naświeczech Panny Mariewy w Krakowie na Piasku*, Kraków 1660; *Pieśń o Nayświętszej Pannie Lubelskiej*, Lublin 1704; *Pieśń o Nayświętszej Pannie łaskami słynącej w kościele osieckim* [b.m.r., 1701–1800]; *Pieśń o Nayświętszej Pannie Rzeszowskiej*, [b.m.] 1763; *Pieśń o Nayświętszej Maryi Pannie [!] w Obrazie Sokalskim* [b.m.r., XVIII w.]; *Pieśń nowa o cudownym obrazie Przenaydostoiniejszej Matki Bożey, Naświeczech Panny Mariewy w Studziannym Dworze*, [b.m.] 1729; *Pieśń o Nayświętszej Pannie w obrazie trockim*, Wilno 1754; *Pieśń nowa o Nayświętszej Pannie Maryi Tuchowskiej* [b.m.r., XVIII w.].

143 M. Korolko, *Pieśń religijna* [w:] *Słownik literatury staropolskiej (średniowiecze, renesans, barok)*, T. Michałow-ska (red.), Wrocław 1990, s. 578–585.

- Kownacki I., *Sparta Polska, niezwycciężonemi łaskawości piersiami mocna, Panna Nayświętsza Marya, w Cudownym Obrazie Miasta Stołecznego, Woiewodztwa Wołyńskiego, w Kościele Łuckim Dominikańskim*, Zamość 1703.
- Krasuski M., *Regina Poloniae, augustissima Virgo, Mater Dei, Maria, in Regno Polonorum beneficentia prodigiosarum imaginum, tam pace, quam bello, celeberrima, Lyrica poesi, Calisii 1669* [drugie wydanie 1686].
- [Melanizus M.] *Wonność wdzięczna Róży Niebieskiej Panny Przenaświeczech Mariewy w kościele tuchowskim Zakonu Świętego Ojca Benedykta, przez wielkie łaski, dobrodzieystwa y Cuda, zbawiennie wydaiąca*, Kraków 1655.
- [Mikołaj z Wilkowiecka] *Historia o Obrazie w Częstochowie Panny Maryey y o cudach rozmaitych tey wielebney tablice*, Kraków 1568.
- Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi. XV i XVI wiek*, tłum. H. Kowalewicz, M. Kowalewiczowa, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1983.
- Nardi I., *Relacya historyczna o zjawieniu cudownego obrazu Nayświęczech Panny Żyrowickiej*, Supraśl 1755.
- Nawrotowski A.P., *Pamiętka czulości pasterskiej, to iest Wizyta wiekopnymnym czasem głośna Iaśnie Wielmożnego y Nayprzewielebniejszego JMci Xiędza Waclawa Hieronima z Bogusławic Sierakowskiego Biskupa Przemyskiego honor Boski promowuiąca*, Lwów 1751.
- Nerezysz J.H., *Kazanie w Dzień Wniebowzięcia*, Wilno 1777.
- Nieszporokowicz A., *Analecta mensae Reginalis, seu Historia imaginis odigitriae Divae Virginis Claromontanae Mariae*, Cracoviae 1681.
- Nieszporokowicz A., *Odrobiny z Stołu Królewskiego Królowy Nieba y Ziemi Nayświęczech Bogarodzicy Panny Maryi*, Częstochowa 1720.
- Nowakowski A., *Nowa korona chwały Naywyższej Monarchini nieba y ziemie Nayiaśniejszej Królowey Polskiej Maryi Pannie wielkiej Zbawiciela naszego Matce w przecudownym rytrakcie na Jasney Górze Częstochowskiej z woli Ojca Świętego Klemensa XI naywyższego pasterza Kościoła Bożego roku Pańskiego, 1717 dnia 7 Septembra przez Iaśnie Wielmożnego I.M. Xiędza Krzysztofa z Słupowa Szembeka biskupa na ten czas chełmskiego ukoronowana*, Częstochowa 1718.
- Nowowiejski F., *Phoenix Decoris et Ornamenti, Provinciae Poloniae, S. Ordinis Praedicatorum* [...], Posnaniae 1752.
- Okolski S., *Russia florida rosis et liliis. Hoc est sanguine, praedicatione, religione & vita antea FF. Ordini Praedicatorum peregrinatione inchoata, nunc Conventum in Russia stabilitate fundata*, Leopoli 1646.
- Orłowski I., *Chwała koronna, szczęśliwa koronacya Monarchini całego świata Maryi, w cudownym Iey obrazie sokalskim, anielską ręką wymalowanym, od ojca ś. Innocencjusza XIII złotą koroną, udarowanym, roku 1724 dnia ósmego września, od różnych kaznodzieiów*

- stylem panegyrycznym w kościele WW. OO. Bernardynów, przez całą oktawę aktu tego wysławiona [...], Lwów 1726.
- Osmólski O., *Konterfekt życia przykładowego z ozdoby Karmelu zakonnego kopiowany* [...], Kraków 1746.
- Paprocki L., *O laskach i cudach, które się działy w kościele Najsł. Panny Maryi Czerwieńskiej*, Warszawa 1650.
- Pieśń do N. Maryi Panny nieustannemi łaskami słynącej w obrazie chełmskim* [b.m.r., XVIII/XIX w.].
- Pieśń do Najświętszej Matki w Obrazie Budzkim łaskami słynącej* [b.m.r., XVIII/XIX w.].
- Pieśń nowa o cudownym obrazie Przenajdosłowniejszej Matki Bożej, Naświętszej Panny Mariewy w Studziannym Dworze* [b.m. 1729].
- Pieśń nowa o Najświętszej Pannie Kaskiej* [b.m.] 1727.
- Pieśń nowa o Najświętszej Pannie Maryi Tuchowskiej* [b.m.r., XVIII w.].
- Pieśń o cudownym obrazie Przenajdosłowniejszej Matki Bożej Naświętszej Panny Maryey w Krakowie na Piasku*, Kraków 1660.
- Pieśń o łaskach cudownego obrazu Maryi Najświętszej w kościele jurewieckim* [b.m.r., XVIII w.].
- Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi Bałutowskiej, którą Ojcowie Bernardyni śpiewają przed obrazem* [b.m.r., XVIII w.].
- Pieśń o Naświętszej Pannie Mariewy Studzienskiej. Druga: O cudownym Obrazie Błogosławionej Panny Maryey w Gidlach* [b.m.] 1671.
- Pieśń o Najsł. Pannie Dzikowskiej* [b.m.r., XVIII w.].
- Pieśń o Najświętszej Pannie Rzeszowskiej* [b.m. 1763].
- Pieśń o Najświętszej Maryi Pannie [!] w Obrazie Sokalskim* [b.m.r., XVIII w.].
- Pieśń o Najświętszej Maryi Pannie Bogarodzicy w cudownym obrazie na Jasnej Górze Częstochowskiej* [b.m.r., XVIII w.].
- Pieśń o Najświętszej Pannie Lubelskiej*, Lublin 1704.
- Pieśń o Najświętszej Pannie łaskami słynącej w kościele osieckim* [b.m.r., 1701–1800].
- Pieśń o Najświętszej Pannie Maryey Błotnickiej* [b.m. ok. 1630].
- Pieśń o Najświętszej Pannie w obrazie trockim*, Wilno 1754.
- [Pinocci J.S.] Grzegorz od św. Ducha, *Ozdoba y obrona Ukraińskich Kraiów Przecudowna w berdyczowskim obrazie* [...], Berdyczów 1767.
- Piotr z Rozpry, *Historia pulchra et stupendis miraculis referta Imaginis Mariae, quo in Clarum Montem Czastochoviae & Olsztyn advenerit, Grachoviae* 1523.
- [Piotrowicz A.] Antoni od Nawiedzenia NMP, *Kazanie w szrodę między oktawą przeniesienia obrazu*, [b.m.] 1767.
- Piskorski S.J., *Sacratissima Virginis, Dei Matris Reginae Poloniae Maiestas in iconibus ejusdem intra amplissimam Dioecesim Cracoviensem, Sacratissima Virginis, Dei Matris Reginae Poloniae Maiestas in iconibus ejusdem intra amplissimam Dioecesim Cracoviensem*,

- Sacratissima Virginis, Dei Matris Reginae Poloniae Maiestas in iconibus ejusdem intra amplissimam Dioecesim Cracoviensem, Cracoviae 1698.*
- Postękański M., *Siedm Koronek Błogosławioney Panny* [...], Kraków 1613.
- Pruszc P.H., *Kleynoty Stołeczney Miasta Krakowa, abo kościoły, y co w nich jest widzenia godnego y znacznego, krótko opisane*, Kraków 1650.
- Pruszc P.H., *Morze łaski Bożey, ktore Pan Bog w Koronie Polskiej po różnych miejscach, przy obrazach Chrystusa Pana i Matki jego Przenajświętszej* [...] wylewa [...], Kraków 1662 [drugie wydanie 1740].
- Pruszc P.H., *Stołeczney Miasta Krakowa kościoły y kleynoty, co w nich iest widzenia godnego y zacnego*, Kraków 1647.
- Rodkiewicz K.S., *Dzień Skarbu i Serca Boskiego*, Kraków 1688.
- Rostkowski M., *Echo wdzięcznych panegiryczno-kaznodziejskich głosów, z górno-skalistych świętey Różańcowey Góry wysokości, słodko brzmiącą, przez całą solenna oktawę, od 15 dnia Augusta, za szczęśliwego panowania Augusta II, zaczynającą się cudownego Najsław. Maryi Panny obrazu koronacyi depredycją, honor ukoronowanej w r. 1727 Maryi ogłaszających* [...], Lwów 1731.
- Rościszewski T., *Łza krwawa obrazu Bochenskiego Najsławiejszey Panny Maryi, albo Historya y cuda o tym obrazie krwawemi łzami płaczącym*, [Wilno] 1664.
- Rotter K.A., *Refugium peccatorum seu devotus afflictorum recurses ad Thaumaturgam Częstochoviensem Matrem*, Vratislaviae 1749.
- Roźniatowski A., *Summariusz Męki Pańskiej, wedle miejsc świętych Hierozolimskich, nad Zebrzydowicami wykonterfetowanych, nabożnym pielgrzymom Kalwaryiskim kwoli*, Kraków 1618.
- Sartorius A., *Marianischer Atlas, Oder Beschreibung der Marianischen Gnaden-Bilder Durch die gantze Christen-Welt*, Prag 1717.
- Scherer H., *Atlas Marianus, sive Praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae magnae Dei Matris beneficiis ac prodigiis inclytae succincta historia propositae et mappis geographicis expressae*, Dillinga 1702.
- Siejkowski M., *Dni Roczne świętych, błogosławionych, wielebnych y pobożnych Sług Boskich, Zakonu Kaznodziejskiego* [...] także z opisaniem kościołów, y klasztorow Prowincyi Polskiewy zebrane, Kraków 1743.
- Solistrowski, *Kazanie przy wprowadzeniu obrazu NMP*, [b.m.] 1751.
- Starowolski S., *Opisanie Królestwa Polskiego za czasow Zygmunta III*, Wilno 1765.
- Susza J.J., *Phoenix redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny y Matki Przenajświętszey sławą cudownych swoich dzieł ożyły*, Zamość 1646.
- Szmid K., *Cytra wdzięcznie brzmiąca*, Kraków 1750.
- Szymak G.J.T., *Prerogatywa Zakonu Kaznodziejskiego z faworow łask, y dobrodzieystw osobliwszych, sobie od swey Matki y Opiekunki*,

- Nieba y ziemi Krolowey SS. Maryi Panny Dotąd świadczonych [...], Wilno 1755.
- Święcki W., *Roza Jerychonska Nayswiętsza Marya Panna w obrazie dzikowskim cudami y łaskami wonięca albo łaski y cuda obrazu tegoż*, Sandomierz 1754.
- Tomasz z Pilzna, *Historia y pożytki skarbu znalezioneho w roley*, Kraków 1643.
- Treter M.K., *Cudotworne dzieła Przenayświętszey Bogarodzice Panny przy obrazie Iey Zdieszewskim przed Borkiem w dieocesiey poznańskiej prawie niezliczonymi cudami i łaskami iaśniejące*, Kraków 1683.
- Walęcki G., *Posiłek zbawienny, tak dla ciekawey myśli, jak dla pobożney duszy. Z Odrobin Stołu Nazarenskiego Królowy Nieba i Ziemi zebrany*, Częstochowa 1796.
- Wijuk Kojalowicz W., *Miscellanea rerum, ad Statum Ecclesiasticum in Magno Lituaniae Ducatu pertinentia*, Vilnae 1650.
- Zakrzewski S., *Droga Częstochowska albo kazania podrożne o Naświętszey P. Maryey, przy Kompaniey Błońskiej Różańca Świętego*, Poznań 1623.
- Załuski J.A., *Wyjątek z rękopismu śp. biskupa Józefa Andrzeja Załuskiego. IV. Miejsca wstawione cudami obrazów Matki Boskiej [w:] Pamiętka katolicka czyli zbiór pism i zdań religijnych przykładami wspartych, ku utwierdzeniu pobożności chrześcijańskiej oraz wiadomości historyczne hierarchii Kościoła rzymsko-katolickiego dotyczące*, L. Rogalski (red.), Warszawa 1856, s. 271–287.
- Zdanowski K., *Loretum sive Deiparae Virginis Mariae Domus Haereditaria historiographice et poetichistorice descripta*, Cracoviae 1687.
- Ziemicki A., *Skarbnica Kościoła Iasney Gory Częstochowskiego, w której się zamyka Historia o Cudownym Obrazie Panny Maryey z dawnych Historiy pilniey niż przedtym zebrana*, Kraków 1618.

OPRACOWANIA

- Baranowski A.J., *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003.
- Baranowski A.J., *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej w XVIII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1995, t. 57, nr 3–4, s. 299–320.
- Bednarska-Rusajowa K., *Uczyć, bawić, wychowywać. Książka i jej funkcja społeczna w Polsce w okresie Oświecenia*, Kraków 2004.
- Bubel D., *Jasnogórskie piśmiennictwo dewocyjne w XVII–XVIII wieku. Recepcja modlitewnika Ksawerego Augustyna Rottera „Ucieczka grzeszników albo nabożny zasmuconych rekurs do dzielney cudami Częstochowskiej Matki”*, „Biblioteka” 2010, nr 13 (23), s. 33–52.

- Bylina S., *Cuda we własnej parafii. Trzy wielkopolskie kulty pielgrzymkowe ze schyłku średniowiecza* [w:] *Źródło. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, W. Brojer (red.), Warszawa 2003, s. 165–186.
- Chélini J., Branthomme H., *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tłum. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996.
- Chomik P., *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Białystok 2003.
- Ciesielski T., *Koronacje cudownych obrazów w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej* [w:] *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej*, A. Jankowski, A. Klonder (red.), Bydgoszcz 2004, s. 195–212.
- Czerwień H., *Drukarnia Paulinów w Częstochowie w latach 1730–1863*, Bytom 1998.
- Dupront A., *Pèlerinages et lieux sacrés* [w:] *Encyclopaedia Universalis*, vol. 21, Paris 1973, s. 731.
- Grzebień L., *Wkład jezuitów do życia religijnego i kultury na Kresach Wschodnich* [w:] *Kultura intelektualna w zakonach polskich w XVII i XVIII wieku. Materiały z sesji naukowej Katedry Historii Zakonów zorganizowanej 27 października 2005 roku*, M. Łobożek (red.), Kraków 2006, s. 9–24.
- Jackowski A., *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce*, Warszawa 1991.
- Janicka-Krzywdą U., *Legendy o cudownych wizerunkach Matki Boskiej na polskim Podkarpaciu*, „Peregrinus Cracoviensis” 1995, z. 2, s. 125–141.
- Kopeć J.J., *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności* [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983, s. 21–62.
- Korolko M., *Pieśni religijna* [w:] *Słownik literatury staropolskiej (średniowiecze, renesans, barok)*, T. Michałowska (red.), Wrocław 1990, s. 578–585.
- Kracik J., *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przeszłość” 1991, t. 76, s. 141–192.
- Kramiszewska A., *Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba! Opowieść etiologiczna miejsc świętych w zwierciadle sztuki*, Lublin 2012.
- Kruk M.P., *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.
- Kruk M.P., *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000.
- Łukaszuk T.D., *Obraz święty – ikona w kulcie Maryi na Wschodzie i na Zachodzie* [w:] *Nosicielka Ducha – Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego, Jasna Góra 18–23 sierpnia 1996 r.*, J. Wojtkowski, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1998, s. 39–56.
- Michalska M., „Znaleźli cudowne źródło i krzyż tam postawili”, czyli o poświęcaniu przestrzeni na przykładzie sanktuarium Krzyża Świętego

- na Sałajce w Górnej Łomnej (Zaolzie)* [w:] *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, I. Bukowska-Floreńska (red.), Katowice 2001, s. 117–127.
- Mironowicz A., *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy” 1996, t. 5, s. 137–141.
- Moisan K.S., Szafraniec B., *Maryja Orędowniczka Wiernych. Matka Boska w płaszczu opiekuńczym, Matka Boska Różańcowa, Matka Boska Szkaplerzna, Matka Boska Pocieszenia, Matka Boska Łaskawa*, Warszawa 1987.
- Nastalska-Wiśnicka J., *Justyn z Miechowa i jego najdawniejszy wykaz maryjnych miejsc świętych zamieszczony w „Discursus praedicabiles” (1642 r.)* [w:] *Radość gromadzenia, sztuka porządkowania. Świat, historia, religijność w nowożytnych katalogach*, L. Wojciechowski (red.) [w przygotowaniu].
- Pałęcki W., *Sanktuarium* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 17, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, kol. 1058–1059.
- Rok B., *Kilka uwag o dominikańskich kazaniach XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 2013, t. 61, z. 2, s. 209–220.
- Rok B., *Staropolskie książki jako źródło do badań nad mentalnością* [w:] *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, S. Rosik, P. Wiszewski (red.), Wrocław 2004 (Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, t. 170), s. 283–289.
- Royt J., *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2001.
- Smoleń W., *Inwentarz kultu maryjnego w diecezji tarnowskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1959, t. 1, z. 1, s. 81–133.
- Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, t. 1, *Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Wanat B.J., *Drukarnia Karmelu Fortecy Najświętszej Maryi Panny w Berdyczowie, działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie*, Kraków 2002.
- Witkowska A., *Cracovia Mariana. Krakowskie wizerunki maryjne w XVII–XVIII wieku* [w:] *Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga jubileuszowa dedykowana ks. Marianowi Radwanowi SCJ*, I. Wodzianowski, H. Łaskiewicz (red.), Lublin 2012, s. 243–254.
- Witkowska A., *Książka dewocyjna w duszpasterskiej posłudze jasnogórskiego sanktuarium w XVII–XVIII wieku*, „Studia Claromontana” 1987, t. 7, s. 50–60.
- Witkowska A., *Sancti, miracula, peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974–2008*, Lublin 2009.
- Witkowska A., *The Cult of the Virgin Mary in Polish religiousness from the 15th to the 17th Century* [w:] *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. 2, Florence 1982, s. 467–478.

Witkowska A., *Z Krakowa na Jasną Górę* [w:] *Pątniczym szlakiem orlich gniazd*, Z.S. Jabłoński (red.), Częstochowa 1993, s. 99–101.

Witkowska A., Nastalska-Wiśnicka J., *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej. Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich*, Lublin 2013.

Związek J., *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009.

“Please Open Our Church... in the Name of Historical and Human Value of Socialism”. Orthodox Believers’ *Letters to Power*, 1960s–Early 1970s

Natalia Shlikhta

KATEDRA HISTORII

AKADEMIA KIJOWSKO-MOHYLAŃSKA W KIJOWIE

ABSTRACT

The article is intended as an introduction into the study of a particular source on the Soviet-period history of the Church. It demonstrates potential for the interdisciplinary survey of “letters to power” as an *action* and a *source* within broader contexts of the Orthodox Church’s integration into a Soviet society and its defensive strategies. Soviet believers’ letters, written in defense of their Church and their religious rights, became the most widespread form of the protest against discriminatory policy pursued by the state.

In the first part the author provides a general overview of believers’ petitioning (as the *text* and the *action*) focusing on reasons for writing the letters, their self-representation and view of the authorities. The author also presents discursive techniques and rhetorical conventions used in the letter. In the second part of the article the author examines a revealing case: the petitioning campaign of Orthodox believers from Chernihiv in defense of St. Trinity Church as it is presented in their letters written between 1962 and 1972.

KEY WORDS: *Letters to Power*, Soviet Ukraine, Orthodox Church, orthodox believers

SŁOWA KLUCZOWE: *Listy do władz*, Ukraińska Socjalistyczna Republika Radziecka, Kościół prawosławny, wyznawcy prawosławia

Introduction

In 1969 Keston College was established in Oxford, UK with an aim to “respond to the needs of millions of suffering Christians” behind the Iron Curtain.¹ As revealed by its founder Michael Bourdeaux, the major impetus was given by a letter of two Ukrainian Orthodox women in defense of the Pochaiv Laura, which delivered “the true voices of the persecuted Church.”² Intended for the “Eastern Patriarchs and the UN,” the letter was written in 1964 and published by the Russian émigré “Посев” next year. This appeal is one of many similar letters pleading various international institutions in “the West” to intercede on behalf of Soviet citizens’ religious rights before Soviet authorities. It stands out because of its apocalyptic-like depiction of the life of the “persecuted Church.”

Godless communists launched a terrible persecution of the Orthodox Church, true pastors, monks, and believers, and they want to build their communism on the graves of believers... We [i.e., believers] are spiritual orphans who have no pastors. In their majority, our pastors submitted themselves to godless communists and carry out their will but not Apostolic tradition and the Ecumenical Councils’ [decrees].³

¹ M. Bourdeaux, *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*, New York 1983, p. 9.

² *Ibidem*, p. 6.

³ Samizdat Archive of Keston Institute [hereinafter: SAKI], SU/Ort 7/14.1 *Pochaev Appeal* “Orthodox Christians of all Russia”, p. 1, 16.

4 See: J.C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven–London 1985.

5 For more details see: S. Fitzpatrick, *Supplicants and citizens: public letter-writing in Soviet Russia in the 1930s*, “Slavic Review” 1996, 55, issue 1, p. 78–105.

6 *Ibidem*, p. 78.

7 For detailed statistics see: Н. Шлікhta, *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.*, Харків 2011, p. 402.

8 For detailed statistics see: *ibidem*, p. 57.

9 For detailed statistics see: *ibidem*, p. 402.

10 A.B. Stone, “Overcoming Peasant Backwardness”: *The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union*, “Russian Review” 2008, 67, issue 2, p. 297.

In the course of my research into the life of the Church in the postwar Soviet Ukraine, I have come across a few hundreds of “letters to power” (*письма во власть*) composed by Orthodox believers through the 1960s–early 1970s, of which those transgressing the boundaries of “permissible dissent” (as defined by James C. Scott⁴) and asking for international help are but a tiny portion. Written mainly in defense of churches, monasteries, and convents closed during Khrushchev’s antireligious campaign and belonging to diverse genres (complains, appeals for help, suggestions, etc.) these letters constitute a source for Soviet public letter-writing practices (according to Sheila Fitzpatrick⁵) much ignored by scholars.

These “mountains of letters” (trope is by Nadezhda Mandelshtam⁶) were written in response to “considerable achievements” of the campaign of building *socialist – a-religious (anti-religious) – society* launched by Khrushchev. The number of *visible* “remnants of the past” decreased then considerably. In the Ukrainian Republic, for instance, over the peak years of Khrushchev’s antireligious campaign (1960–1962) the number of Orthodox churches diminished from 8,207 to 6,418,⁷ of monasteries from 7 to 2, of convents from 21 to 11;⁸ number of registered clergy from 5,166 (including 17 bishops) to 4,114 (14 bishops).⁹ Economic pressure exerted upon the Church, administrative and criminal persecutions of practicing Christians, and severe restrictions imposed upon religious feasts, celebrations, and essential Christian rituals (baptism, marriage, and funeral) complete this remarkable account. Andrew Stone sees the antireligious campaign as “part of a larger effort to modernize the (rural) Soviet Union,”¹⁰ to overcome “backwardness” of the population, which instead of sharing “progressive scientific materialist outlook” (*прогрессивное научно-материалистическое мировоззрение*) believed in the “supernatural.”

Khrushchev’s struggle against the Church, seen by Michael Bourdeaux as persecutions of a scale compared

to those by Nero and Diocletian,¹¹ necessarily evoked reaction on the part of the Church.¹² Orthodox believers reacted they were used to react as Soviet citizens (even though the “honor” of calling themselves “Soviet citizens” was persistently denied to them¹³): they wrote “letters to power.” Sheila Fitzpatrick sees “writing letters to the authorities” “a form of popular (Soviet) culture” ever since the 1930s and believes that “what Soviet letter-writers wanted all along was to get... their opinion into the public sphere.”¹⁴ Soviet believers’ letters in defense of their Church and their religious rights became the most widespread form of their protest against discriminatory policies by the state; one of few instruments in their disposal to convince the authorities that “Soviet socialism and religion [...] were not mutually exclusive [and] could coexist.”¹⁵

My article consists of two major parts. In the first part I provide a general overview of believers’ petitioning (as the *text* and the *action*) focusing on reasons for letter writing, authors’ self-representation, their view of the authorities, and their use of discursive techniques and rhetorical conventions. In the second part I examine a revealing case: the petitioning campaign of Orthodox believers from Chernihiv in defense of St. Trinity Church as presented by their letters from 1962–1972. This collection of letters is a unique source allowing for general inferences regarding Orthodox believers’ letter-writing under communism.

Believers’ Letters: General Characteristics

Petitioning to local plenipotentiaries of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church (CROCA) and since 1966 to the Council for Religious Affairs (CRA), to the CROCA/CRA headquarters in Kyiv and Moscow, local authorities, republican and all-union party and governmental organs, in few cases to Exarchal and Patriarchal authorities, and still in fewer cases to the

¹¹ M. Bourdeaux, *op.cit.*, p. 13–14.

¹² For more details on the Orthodox Church’s defensive strategies see: Н. Шліхта, *op.cit.*

¹³ For more details on the authorities’ attitude see: *ibidem*, p. 37–79, 107–119.

¹⁴ S. Fitzpatrick, *op.cit.*, p. 93, 94.

¹⁵ A.B. Stone, *op.cit.*, p. 300.

¹⁶ Центральний державний архів вищих органів влади і управління України [hereinafter: ЦДАВО], ф. 4648, оп. 7, спр. 89, арк. 11; *ibidem*, спр. 114, арк. 150.

international audience was a common form of believers' protest against discriminatory policies by the state and attempt to defend their religious rights. I reviewed a few hundreds of such letters by the faithful, which is still an insignificant part of all those held in the archive of the Republican Plenipotentiary of the CROCA/CRA in Kyiv (*Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (ЦДАВО), Fond 4648*). This allows me to argue that the closure of virtually every church gave rise to believers' petitioning. The scale was different in each particular case: from a couple of letters written by lay activists to large-scale "petitioning campaigns" that continued for years and even decades. In the course of such petitioning campaigns, dozens of letters containing signatures of up to a few hundred people (often entire rural parishes) were written and local executive authorities, local plenipotentiaries, and the CROCA/CRA headquarters were not once visited by lay activists.

The Republican Branch of the CROCA/CRA was mainly concerned with those lengthy large-scale petitioning campaigns whose resonance was felt outside the republican borders. In his regular reports on "Examination of Letters, Complaints, and Appeals of Believers" (alternative title was "Work with Letters and Personal Audiences with Visitors in the CROCA/CRA"), the Republican Plenipotentiary always expanded on repeat petitions and petitions addressed to central party and governmental organs. Ever since mass closures of churches in the early 1960s, the Republican Plenipotentiary annually reported that the number of such petitions was constantly growing, amounting up to one-half of all those written by the faithful over particular periods under consideration.¹⁶ This was interpreted as a telling sign of believers' adherence to the Church and, importantly enough, as an unfortunate result of a "hasty approach" by local executive authorities to churches' closures and their subsequent utilization.

In a report on believers' letters from 1969, Republican Plenipotentiary Kostiantyn Lytvyn acknowledged that

many of believers' petitions for the opening of churches and re-registration (of priests and religious communities) were "sound." Their number was growing because "they are examined merely *pro forma* by local authorities. This forces the faithful to petition to central republican and all-union organs regarding those issues that might be resolved on the local level."¹⁷ Commenting on the situation in the early 1970s, Republican Plenipotentiary Mykola Kolesnyk concluded, "groundless refusals [by local authorities] to thoroughly examine petitions... as a rule, generate repeat letters."¹⁸

The archive of the Republican Plenipotentiary in Kyiv contains a unique collection of letters written by the Orthodox faithful from Chernihiv in defense of St. Trinity Church. They started writing "letters to power" when the church was closed in 1962 and campaigned for it until the church was returned to them in 1988. This believers' attempt to reclaim their church is at once typical and exceptional. Being typical, this body of evidence allows for drawing general inferences regarding the path of believers' petitioning, relations between all those involved, and discursive techniques and rhetorical conventions used by the authors to argue in favor of their rights.

It is unique because of particularly severe circumstances under which this "petitioning campaign" evolved, created by the resolve of local authorities in Chernihiv to attain an ideal of a completely secularized society as soon as possible. If measured by external qualities the Chernihiv authorities made the list of top winners in a "socialist competition for a-religious regions" (Volodymyr Pashchenko's definition¹⁹), which characterized Khrushchev's antireligious campaign. Over the years after World War II the number of churches in the diocesan center was reduced from 15 to one (small Resurrection Church). The situation in Chernihiv was extraordinary and gained attention of the growing dissent movement. Levko Lukianenko, prominent Ukrainian dissenter and native of the Chernihivska Oblast, paid

¹⁷ *Ibidem*, оп. 5, спр. 128, арк. 67.

¹⁸ *Ibidem*, оп. 7, спр. 89, арк. 111.

¹⁹ В.О. Пащенко, *Православ'я в новітній історії України*, Ч. 2, Полтава 2001, р. 150.

20 Л. Лук'яненко, *Різдвяне звернення до атеїстів українського правозахисника (лютий 1977)* [in:] *Мартирологія Українських Церков: У 4-х т., т. 1, Українська Православна Церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України, Торонто–Балтимор 1987, р. 817.*

21 Д. Константинов, *Итоги гонений на Православную Церковь в С.С.С.Р.*, “Вестник русского студенческого христианского движения” 1965, 3 (77), р. 19-20.

22 ЦДАВО, ф. 4648, оп. 5, спр. 277, арк. 175.

23 *Ibidem*, спр. 218, арк. 50.

24 *Ibidem*, спр. 313, арк. 75.

special attention to this in his widely known “Christmas Appeal of a Ukrainian Dissenter to Atheists” written in 1977. He described the situation in Chernihiv, “an ancient town with strong religious traditions,” as “abnormal,” since “only one small church (*церковка*) is left for the town with 200,000 inhabitants.” Lukianenko compared local authorities to “religious fanatics” of the age of “medieval obscurantism” who persecuted any manifestation of what they considered “dissent and heresy.”²⁰ The scale of antireligious persecutions was even exaggerated in dissent writings. Relying on the samizdat data, Dimitry Konstantinow mentions Chernihiv as a “provincial town” with the most energetic “antireligious reaction” where all churches were closed till the mid-1960s.²¹

The scale of petitioning is as well exceptional. I traced only the first decade of the campaign. The petitioners summed it up in a letter of September 22, 1971 (308 signatures), “During the last nine years, we have sent to You, the bodies of Our High Power more than 200 (two hundred) letters and appeals signed by the number of the faithful that exceeds a few thousand.”²² Unfortunately, the archive of the Republican Plenipotentiary does not contain an entire collection of their letters (only thirty eight letters were found), and therefore the exact number cannot be given. The approximate number mentioned by the authors admits of no doubts however especially because the CRA data from a later period confirms such a high intensity of their petitioning. According to Lytvyn, over the first half of 1971 (between January 12th and June 12th), he received eleven petitions from Chernihiv, that is one petition every two weeks, and was visited by four delegations, each composed of three to four lay activists.²³ The tempo remained high through 1971: during the next nine months (between July 7, 1971 and April 24, 1972), Lytvyn examined fifteen petitions and was visited by nine delegations from Chernihiv.²⁴

Orthodox believers’ letters in defense of their religious rights bear all necessary characteristics of Soviet citizens’

“letters to power”: from a traditionalist paternalistic (still prerevolutionary) image of the “High Power” constructed and appealed to by authors to the use of all necessary discursive techniques to present themselves as “truly ours” (*наши*), loyal Soviet citizens. As “these individuals existed in a discursive and social climate defined... by Soviet ideology and Soviet language,”²⁵ they quickly learned on the necessity to “speak Bolshevik” (Stephen Kotkin’s metaphor), or master modern Soviet language, to be able to argue in defense of “backward” religion and the “remnant” Church.

The reference to Soviet legislation on cults, and primarily to the 1918 Decree on the Separation of the Church and State and Article 124 (on the freedom of religious belief) of the Soviet Constitution, is a key element in believers’ letters. Petitions that did not contain such references were but a rare exception.

The petitioners claimed they knew that “according to the Constitution, religious faith is allowed.”²⁶ They were aware that Lenin’s Decree on the Separation allowed them “to demand a church to exist in every village.”²⁷ The next step was to emphasize, “The Church and State are officially different [separated] between themselves.”²⁸ They concluded that local authorities had no legal right to infringe on the life of the Church, while their interference “is lawlessness and the offence of the Soviet Constitution and Democracy.”²⁹

The questioning, reconsideration, and, in some cases, even repudiation of the Soviet identification expressed on the paper was an extreme (and rare) expression of believers’ defiance. Their resolve to defend the Pochaiv Lavra (1961–through the 1980s) clearly revealed limits of possible compartmentalization of religious and Soviet identities. Already the decision to address pleads for help to the international audience (the main addressees were the UN and religious organizations abroad) was officially evaluated and regarded by themselves as “anti-Soviet.” These letters had little chance

25 A.B. Stone, *op.cit.*, p. 314.

26 ЦДАВО, ф. 4648, оп. 1, спр. 365, арк. 199.

27 *Ibidem*, спр. 219, арк. 34.

28 *Ibidem*, спр. 365, арк. 204.

29 *Ibidem*, спр. 411, арк. 97.

³⁰ See a selection of these letters in a comprehensive publication of the Ukrainian religious samizdat: *Мартирологія Українських Церков*, vol. 1, p. 813–857.

³¹ SAKI, SU/Ort 7/14.1 *Pochaiv Appeal* “Orthodox Christians of all Russia”, p. 1.

³² SAKI, 720, Ф. Варрава, *Прощеніє, 1964*, p. 5.

³³ ЦДАВО, ф. 4648, оп. 1, спр. 304, арк. 175.

to cross the Soviet borders but many of them did reach the West and gained wide publicity thanks to samizdat publications.³⁰ Because of this publicity in the West, the defense of the Pochaiv Lavra (unlike the above mentioned campaign of *chernihivtsi*) is a single best-known act of resistance to antireligious persecutions on the part of the Orthodox faithful in the postwar Soviet Ukraine. Largely because of its resonance, this defensive campaign was successful and the Lavra was not closed.

The appeal of 1964, introduced at the beginning of this article, and other letters written by one of its authors, Feodosiia Varavva, suggest that in extreme cases the faithful were compelled to refuse their identification as “loyal Soviet citizens.” “Godless communists... want to build their communism on the graves of believers.” “These godless communists... with the help of brute force and repression strive to kill our souls and our children.” “These godless communists only talk of peace, while indeed they have waged a terrible war against the Orthodox faithful. They resort to violence with much success.”³¹ “I will not allow [my children] to join the Pioneer Organization. This is a godless organization. I, as a religious mother [*верующая мать*], cannot allow my [children] to join a godless organization.”³²

Not only did the faithful admit the failure of their attempt to reconcile Christian and Soviet loyalties, but also they were ready to openly manifest their civil and political disobedience. At the very beginning of campaigning (1961, letter to the CROCA Chairman Vladimir Kuroiedov), a group of believers discussed the use of brute force by the militia and criminal persecutions of monks and pilgrims. They “cautioned” the authorities, “How cannot you see that this is the lynching of Christian souls? You should be aware that such an attitude towards citizens, especially in Western Ukraine, does not promise anything good. It disintegrates us politically and embitters.”³³

Surprisingly at first glance, such critical statements and demonstration of civil disobedience were justified by the authors in a common manner – with references to the 1918 Decree on the Separation and generally to the Soviet law – even though emphases were different. Instead of evoking provisions allowing for the observance of religion, the petitioners described the violations of the Soviet law by Soviet authorities themselves. As a last resort, they called the international community to compel Soviet power to observe its own laws. An appeal of Feodosia Varavva mentioned before (it was addressed to the Eastern Orthodox Patriarchs and the UN) closes with a desperate plead:

[Please] do come to defend my children and me and to compel godless communists to act within the framework of Soviet law, the Constitution, the Decree [on the Separation]... These laws do not exist for them. The laws exist only on paper, while indeed they have [long ago] rejected them.³⁴

To stress again, such rhetoric, open accusations of Soviet authorities of “persecuting for the faith” and the rejection of the Soviet identification by Orthodox believers were but a rare exception.

Much more frequently, even when compelled for symbolic manifestations of defiance because of a lack of alternative means to defend their rights the authors undertook every effort to preserve their identification as “Soviet citizens.” The common approach was to justify their actions by the unlawful policies of local authorities, which apparently acted without the approval (and even knowledge) of central power. A telling illustration would be a letter to the Soviet government written in 1962 by the “united in the faith people” of the village of Avdiivka in the Chernihivska Oblast. The letter aimed to justify their civil disobedience. They left *kolkhoz* fields in the period

34 SAKI, 720, Ф. Варрава, *Прошение*, 1964, p. 13.

35 ЦДАВО, ф. 4648, оп. 1, спр. 365, арк. 150.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*, оп. 5, спр. 67, р. 183.

38 *Ibidem*, арк. 183.

of agricultural rehabilitation, in August, gathered around their church and refused to hand in the keys to the representatives of the *raispolkom* to prevent its closure.

At first glance, the language of this letter bears a strong resemblance to the appeals written in defense of the Pochaiv Lavra. “Taras Bulba defended his Church from the Polish gentry (*пани*). We are compelled to defend Our Church from the insolence of Soviet power.”³⁵ A more careful reading however discloses the authors’ strong desire to prevent the interpretation of their actions in terms of “anti-Soviet.” They declared at the very beginning, “We will defend Our Church against the insolence of local rulers.” Later in the text they appealed for the intercession of their “High Addressee,” “We unanimously plead you to forbid our local rulers [to act in such a way that] to cause popular hatred of the High Power and its laws.”³⁶

Case: Petitioning Campaign of Orthodox Believers from Chernihiv

The petitioning campaign of the Orthodox faithful from Chernihiv began soon after the closure of St. Trinity Church (useful space 620 sq.m) in October 1962. The reason impelling believers to petition for yet another church for services was obvious. The capacity of a small Resurrection Church (175 sq.m) was insufficient for a large diocesan center. This church was located in the middle of the market square that additionally complicated the conduct of services, and especially of processions of the cross and icons around the church.³⁷ *Chernihivtsi* particularly emphasized the inappropriateness of the Resurrection Church for Sunday and festive liturgies.

In a letter of July 19, 1967 addressed to the Council of Ministers of the Ukrainian Republic, the authors stated that liturgies in the Resurrection Church were usually accompanied with numerous “cases of fainting and stuffiness... many noisy conversations, a pronounced dissatisfaction and irritability from crowded conditions.”³⁸

A letter of January 27, 1972 (305 signatures) is the earliest found that mentions a particular accident – the death of Illia Marchenko during Sunday liturgy – with his address as well as the names and addresses of the eye-witnesses provided.³⁹ Its authors stated that this was not the first accident but previously they attempted to “somehow veil them in order to avoid embarrassment amongst people.”⁴⁰ When deaths became more frequent, believers decided to inform of each particular accident in detail. The following argument would soon become customary, “These casualties tellingly testify that there is the urgent need to return St. Trinity Church to the faithful... Where is the observance of human rights?”⁴¹

The reason compelling the faithful to petition for a larger church is apparent. The question of why they petitioned specifically for St. Trinity Church is less obvious. The only explanation contained in their letters concerned a substantial capacity of St. Trinity Church, the largest of all churches in Chernihiv. If the capacity was the only reason however, believers’ refusal to consider the Transfiguration Cathedral as an alternative is hard to explain. The cathedral was the second largest church in Chernihiv (500 sq.m), traditional see of the Chernihiv bishops, and was preserved in a comparatively good condition.

The refusal by the faithful to consider any alternative suggests that an additional important reason for them to wish to reclaim exactly St. Trinity Church was that the holy relics of St. Feodosii of Chernihiv were kept in the basement of this church. St. Feodosii was one of the most popular saints of the Ukrainian lands and also was highly honored by the official church.

This assumption is surprisingly not supported by direct evidence in believers’ letters. None of them contains a single mention of the holy relics “walled up” (Patriarch Alexei’s [Simanski] words⁴²) in the basement of St. Trinity Church. This silence becomes understandable when their style and arguments are closely examined. As I show, these letters provide an insightful example of

39 *Ibidem*, сипр. 313, арк. 15.

40 *Ibidem*, арк. 16.

41 *Ibidem*, арк. 103 (letter of May 13, 1972, 774 signatures).

42 *Ibidem*, сипр. 16, арк. 461.

43 Центральний державний архів громадських об'єднань України [hereinafter: ЦДАГО], ф. 1, оп. 31, спр. 3833, арк. 84.

44 ЦДАВО, ф. 4648, оп. 5, спр. 218, арк. 22.

45 A. Yurchak, *Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More*, "Comparative Studies in Society and History" 2003, 45, issue 3, p. 481, 504.

46 A.B. Stone, *op.cit.*, p. 300.

the assimilation of official Soviet rhetoric and the use of bargaining techniques by the authors to advance their interests. It is quite probable that when demonstrating that they were "ours" / Soviet, believers considered it inappropriate to display their concern with the relics, the most "harmful objects" of popular religion in the official view.

The information provided by the CRA and the Chernihiv authorities, on the other hand, justifies such an assumption. In a report to the Party Central Committee of August 13, 1969, Lytvyn referred to numerous oral requests from *chernihivtsi* to return the holy relics of St. Feodosii and repeat "categorical refusals" by local authorities to do this.⁴³ In a response to implicit critique in Lytvyn's report, the secretary of the Chernihiv *oblispolkom* (letter of February 12, 1970) made it clear that the re-opening of St. Trinity Church was out of the question because "The relics of St. Feodosii are kept in the basement of the church. If religious services are resumed in the church, they will be exploited by the clergy to stimulate pilgrimages."⁴⁴

Letters of *chernihivtsi* are a revealing sample for the study of believers' integration into Soviet society through the appropriation of Soviet identity, their practical adaptability within the contemporary circumstances, their masterly assimilation of official Soviet rhetoric and skilful bargaining in defense of their rights. If we agree with Alexei Yurchak, they followed a customary (for Soviet citizens in the postwar context) model of relations with the power: they "copied the precise *forms* of ideological representations" simultaneously reinterpreting their meanings, in their own interests.⁴⁵ Thereby, as Andrew Stone develops, they "could create a discursive space where Soviet socialism and religion could coexist."⁴⁶

Upon a systematic reading of these letters, frequent references to Soviet political history, clichés from official Soviet rhetoric, and borrowings from official Soviet documents turn to be taken for granted. For instance, an

analysis of letters from 1970 and 1971 suggests a chronicle of main events in the Soviet political life: preparation and actions of the Twenty-Fourth Congress of the Communist Party, elections to the Supreme Council of the USSR and the Supreme Council of the Ukrainian Republic, nation-wide celebrations of the twenty-fifth anniversary of the Victory in the Great Patriotic War, the fiftieth anniversary of the creation of the USSR, the hundredth anniversary of Lenin's birth, etc. The timing of petitions on the greatest events in the history and life of the Socialist Motherland, not to mention "red dates" of the Soviet calendar, was regarded by the petitioners as necessary and as a strong claim for their membership in Soviet society and "correct" political stance.

The application of clichés from official Soviet rhetoric and references to the "founding fathers" of Marxism-Leninism and Soviet legislation served two closely linked (in the view of petitioners) objectives. One was to confirm their belonging to Soviet society and another was to force their addressees to listen to and satisfy their request. The petitioners reminded Soviet authorities that back in 1874 Engels argued that any attempt to fight religion was "foolishness" and could only "revive interest in religion."⁴⁷ Lenin's struggle against bureaucracy and his requirements to "listen attentively to all the applicants" were continuously repeated to Soviet bureaucrats.⁴⁸

The petitioners claimed to believe in the justice of Soviet legal system (references to Article 124 of the Constitution and the 1918 Decree on the Separation were mandatory) and in the official promise to attain "true democracy" in the socialist state. Apparently the strongest rhetorical tool was through juxtaposing themselves with the discriminated population of "capitalist states where any law and right remain only on paper."⁴⁹ "We are not Negroes [i.e., slaves]. Not only are we members, but also patriots of Our Beloved Motherland."⁵⁰ Drawing from this crucial distinction and expressing their pride to be citizens of the Socialist Motherland, they maintained,

47 ЦДАВО, ф. 4648, оп. 5, сир. 277, арк. 21 (letter of March 10, 1971 [291 signatures]).

48 *Ibidem*, арк. 183, 198 (January 19, 1971 [416], October 20, 1971 [367]).

49 *Ibidem*, сир. 218, арк. 54 (May 6, 1970 [96]).

50 *Ibidem*, сир. 67, арк. 139 (January 28, 1967).

51 *Ibidem*, спр. 218, арк. 106 (June 20, 1970 [74]).

52 *Ibidem*, спр. 277, арк. 45 (April 21, 1971 [252]).

53 *Ibidem*, спр. 313, арк. 33.

54 *Ibidem*, арк. 78 (March 3, 1972 [300]).

55 *Ibidem*.

“The faithful also have the right to take advantage of living in the democratic state and require [just] punishment for those who violate it [i.e., this right].”⁵¹ They saw no inherent inconsistency, when requested respect for their religious rights “in the name of a historical and human value of socialism.”⁵²

The authors exploited major authorities’ concerns for their own sake: the aim was to persuade their addressees that the re-opening of St. Trinity Church served state interests, just as this was in the interests of the Church. The reference to the so-called “Uniate threat” was one of the most powerful bargaining arguments used by the Orthodox Church in its relations with state authorities. This was not overlooked by the petitioners. When the struggle against the “remnants of the Unia” intensified in the late 1960s and early 1970s, they were quick to remind their addressees, “St. Trinity Church is a monument for the struggle of Orthodoxy against the Unia, against foreigners who strove to enslave our people and Our Motherland.”⁵³

Curiously enough, the petitioners attempted to persuade the authorities that the fulfillment of their request would help to counter religious propaganda in Chernihiv. They stated that the location of the Resurrection Church in the city center made it visible to their secularized compatriots. Those often “asked why people are so eager to go to the church. When they have some free time, they enter the church. If they like the liturgy, they begin to attend the church regularly.”⁵⁴ Thereby, they concluded, the faithful “unwillingly” propagated the faith. In contrast, St. Trinity Church was situated on the suburbs, “hidden inside the monastic walls,” and remained completely invisible to outsiders.⁵⁵

A bargaining tool, equally effective with the “Uniate threat,” was to mention visits by foreigners and international delegations to Chernihiv. The petitioners explained that when attending the Resurrection Church, foreigners were “surprised” by its crowded conditions and the

faithful had to “blush” and look for various plausible explanations.⁵⁶ They immediately promised that when receiving St. Trinity Church back, “Believers would repair it. Foreigners will be able to visit it,” and get “correct” impression on the freedom of religion in the Soviet state.⁵⁷

The dissatisfaction of believers became more pronounced and the style of their letters much sharper over time, as their “sound request” was continually ignored. Nonetheless, one can hardly find overt criticism of state authorities or official religious policy in their letters. They did not address the policy of central authorities, for this would run counter to their particularism (distinctive feature of popular protest) and could create serious identity problems. They definitely knew the boundaries of “permissible dissent” and observed the “rules of the game,” known to all Soviet subjects. Therefore they accused republican authorities of misinterpreting Moscow’s official line. They contrasted the position of the Orthodox community in Ukraine and Russia and a rhetorical question – “Why there is no such a hostile attitude towards the Church and the faithful in Russia, as it is in our unfortunate Ukraine?” – often appeared in their pages.⁵⁸

The petitioners considered executive authorities in Chernihiv and local plenipotentiary Ivan Kotenko to be the primary culprits of their tragic situation. They believed that the authorities in Kyiv and Moscow were “misinformed” regarding the situation in Chernihiv. They did not cease to repeat that only because their “just request” was ignored by local rulers, did they dare to petition to all-union and republican party and governmental organs. They found it appalling that “even when central power in the Ukr. SSR and the USSR issues instructions and requires [local authorities] to satisfy our petition... local rulers refuse [to fulfill this].”⁵⁹ They were forced to admit, “It turns out that our local power is not subordinate [to state authorities]. They are free to act as they wish. They do not observe any law.”⁶⁰ This

56 *Ibidem*, арк. 22 (February 19, 1972 [369]).

57 *Ibidem*, спр. 277, арк. 161 (November 2, 1971 [473]).

58 *Ibidem*, спр. 313, арк. 78.

59 *Ibidem*, спр. 67, арк. 130 (February 1967).

60 *Ibidem*, спр. 277, арк. 206 (December 9, 1971 [415]).

61 *Ibidem*, спр. 67, арк. 132; *ibidem*, спр. 313, арк. 27.

62 *Ibidem*, спр. 67, арк. 184 (July 19, 1967).

63 *Ibidem*, спр. 313, арк. 136 (June 25, 1972 [560]).

64 *Ibidem*, спр. 67, арк. 140 (January 28, 1967); *ibidem*, оп. 1, спр. 458, арк. 370 (August 1965).

65 *Ibidem*, оп. 5, спр. 67, арк. 140.

comprehension gave an additional impetus to their petitioning to Moscow and Kyiv.

Being well aware of the role played by the local plenipotentiary in supplying the authorities with the information, which was carefully selected and heavily edited, the petitioners used every opportunity to disclose his misinterpretation of facts and events. They painstakingly depicted the portrait of plenipotentiary Kotenko as “bureaucrat,” “bribe taker,” and state official who failed to properly fulfill his duties. Instead of presenting the interests of the Church in front of local authorities – as was their understanding of his responsibilities – he openly manifested his attitude towards Christians as “enemies.”⁶¹ The petitioners often cited Kotenko’s categorical refusals to consider their request, “We will not return the church to you! We will not open it! Do not even hope for this.”⁶² “As long as I am alive, they will not receive St. Trinity Church back.”⁶³

Orthodox believers from Chernihiv did not simply find the main cause of their misfortunes in the personal stance of Kotenko. They considered it abnormal that “an atheist-communist [i.e., plenipotentiary] appoints priests” and “the bishop does not have any right because everything is at the disposal of the plenipotentiary.”⁶⁴ They drew a conclusion that bears strong resemblance to the assessments of religious dissenters and the church opposition, “It turns out that the bishop is a dummy for the fakery of the faithful,” while the plenipotentiary was a true master of the diocese.⁶⁵ That the issue was openly raised by the petitioners testifies to their radicalization over time. Thereby one observes a slow moderate evolution of believers’ immediate concerns to more general considerations regarding the position of the Church in the Soviet state. Because circumstances were so severe, Orthodox believers were compelled to review their customary particularism.

In the late 1960s and early 1970s, *chernihivtsi* reconsidered their petition strategy. If an earlier request was to

re-open St. Trinity Church in addition to the Resurrection Church, they later petitioned for the opening of St. Trinity Church instead of the Resurrection Church. Simultaneously the authors were forced – and they repeatedly stressed this ran against their will – to reconsider their self-identification as full and loyal members of Soviet society; they sincerely regretted to realize they *were not* “ours” in the Soviet state. At early stages they juxtaposed their position to that of the discriminated population in other countries and their ancestors who lived prior to the 1917 October Revolution. After a decade of futile petitioning, they drew opposite parallels, “Against their own will, older people recall the times of the Unia when churches were confiscated from Orthodox and given to Jews.”⁶⁶

Since the late 1960s the petitioners frequently stressed that by ignoring their sound request, responsible officials nourished their disillusionment in a “just” Soviet system. They stated that they were compelled to undertake “anti-Soviet deeds.” “We do not wish to admit that this violation of Soviet laws and the harassment of the faithful are purposeful and aim to evoke indignation. Still, we have no choice but to believe this... Do we have to lose our patience?”⁶⁷ The authors did not confine themselves to such rhetorical questions but explained for which exactly “anti-Soviet deeds” they were compelled. For instance, they were ready to go to Moscow during the actions of the Twenty-Fourth Congress of the Communist Party to tell their story in front of the representatives of the people from all the union republics.⁶⁸ Furthermore, they were forced to commit a “civil crime” and refuse to participate in the elections to the Supreme Council and local soviets, “How can we cast our votes, if [the organs of power] ignore a many-year-long petitioning of hundreds and thousands of believers, ignore our legitimate sound request?”⁶⁹

In similar terms of a “civil crime” the letter-writers estimated their decision to appeal to various international

66 *Ibidem*, стр. 313, арк. 78.

67 *Ibidem*, стр. 277, арк. 6 (January 12, 1971 [219]).

68 *Ibidem*, арк. 11 (February 19, 1971 [195]).

69 *Ibidem*, стр. 218, арк. 80, 54.

70 *Ibidem*, спр. 218, арк. 107 (June 20, 1970 [74]).

71 *Ibidem*, арк. 107–108.

72 *Ibidem*, спр. 313, арк. 45.

legal and religious organizations. In 1970 they only mentioned this option, immediately stressing their unwillingness to undertake such a step after which, “The whole world will know of our situation, unheard-of in the history of the Soviet state and in the history of the Church, having no parallels in any other city, any other region of Our Motherland.”⁷⁰ They indicated steps necessary to publicize their case, “Do we have to appeal to the UN and the World Council of Churches? We have enough reasons for this... but we would still prefer not do this.”⁷¹ Since this warning was not heard, both the UN and the World Council of Churches became regular addressees of all their letters the following year. The list of addressees was further expanded to include other international organizations, amongst which the Committee for the Protection of Human Rights headed by Andrei Sakharov and the Committee for the Protection of Women’s Rights were mentioned most frequently.

To publicize their case inside the country, the petitioners began to address their letters to republican and all-union periodicals (mainly, “Правда”, “Известия”, and “Правда України”) and magazines (mainly, “Советский Союз” and “Радянська Україна”). The Republican Plenipotentiary could not overlook this desire of the faithful to publicize their case as widely as possible. Mentioning that in 1971 each petition was intended for twenty-five to twenty-eight addressees, Lytvyn regarded this as strong evidence for the growing scale and intensity of the petitioning campaign.⁷²

This article is intended as an introduction into the study of a particular source on the Soviet-period history of the Church. It demonstrates potential for the interdisciplinary survey of “letters to power” as an *action* and a *source* within the broader contexts of the Orthodox Church’s integration into Soviet society and of its defensive strategies.

The preliminary conclusion concerns the evolution of letters' genre in the course of lengthy public-writing campaigns (from *complaint* to *demand* and *protest*) as well as rhetorical and petitioning techniques accompanying and documenting this change.

Orthodox believers – as loyal Soviet subjects – were convinced that only when the “High Power” obtained “correct information” regarding their situation, they could finally succeed in their endeavor. Similarly to all Soviet letter-writers they considered “to let the power know” to be the primary objective of their petitioning and the major prerequisite for improving their situation. With flow of time, as they got no positive response from the above, they were forced to reconsider their defensive strategy. First, authors started to question their belonging to Soviet society. Second, to publicize their cases as widely as possible (and thereby indirectly force the authorities to finally listen to them), petitioners began to address their letters to Soviet media and – in extreme rare cases – also to the international audience “in the West.”

BIBLIOGRAPHY

SOURCES

Центральний державний архів вищих органів влади і управління України [ЦДАВО]:

- ф. 4648, оп. 7, спр. 89.
- ф. 4648, оп. 5, спр. 128.
- ф. 4648, оп. 7, спр. 114.
- ф. 4648, оп. 5, спр. 277.
- ф. 4648, оп. 5, спр. 218.
- ф. 4648, оп. 5, спр. 313.
- ф. 4648, оп. 1, спр. 365.
- ф. 4648, оп. 1, спр. 219.
- ф. 4648, оп. 1, спр. 411.
- ф. 4648, оп. 1, спр. 304.
- ф. 4648, оп. 5, спр. 67.
- ф. 4648, оп. 1, спр. 458.

Центральний державний архів громадських об'єднань України [ЦДАГО]:

- ф. 1, оп. 31, спр. 3833.
- ф. 1, оп. 31, арк. 107–108.
- ф. 1, оп. 31, спр. 313.

Samizdat Archive of Keston Institute [SAKI]:

Sygn. SU/Ort 7/14.1 *Pochaev Appeal "Orthodox Christians of all Russia."*
Sygn. 720, Варрава Ф., *Прошение, 1964.*

LITERATURE

- Bourdeaux M., *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*, New York 1983.
- Fitzpatrick S., *Supplicants and citizens: public letter-writing in Soviet Russia in the 1930s*, "Slavic Review" 1996, 55, issue 1, p. 78–105.
- Scott J.C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven–London 1985.
- Stone A.B., "Overcoming Peasant Backwardness": *The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union*, "Russian Review" 2008, 67, issue 2, p. 297.
- Yurchak A., *Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More*, "Comparative Studies in Society and History" 2003, 45, issue 3.

- Мартирологія Українських Церков: У 4-х т., т. 1, Українська Православна Церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України, Торонто–Балтимор 1987.*
- Константинов Д., *Итоги гонений на Православную Церковь в С.С.С.Р., “Вестник русского студенческого христианского движения” 1965, 3 (77).*
- Лук’яненко Л., *Різдвяне звернення до атеїстів українського правозахисника (лютий 1977) [ін:] Мартирологія Українських Церков У 4-х т., т. 1, Українська Православна Церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України, Торонто–Балтимор 1987.*
- Пащенко В.О., *Православ’я в новітній історії України, Ч. 2, Полтава 2001.*
- Шліхта Н., *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х–початок 1970-х рр., Харків 2011, р. 402.*
-

Historia Eucharystii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w świetle wybranych źródeł (II–IV w.)

Jan Józef Janicki

INSTYTUT HISTORII
UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
W KRAKOWIE

ABSTRACT

The history of the Eucharist in the early centuries of Christianity in the light of the main sources (II–IV c)

The author presents in his article the Eucharist in early centuries of the Church in the light of the most important sources available today. He shows that it is a reality very rich in the theological, liturgical and pastoral aspects. The author analyzes and presents the most important documents such as the *Didache*, *Science of the Twelve Apostles* (I/II), *Apology* of St. Justin Martyr (150), *Apostolic Tradition* of St. Hippolytus of Rome (215), *Records of Martyrs*, *The martyrs of the Sunday Eucharist* in Abitene (304) and *Apostolic Constitutions* with the so called “klementynian” mass (380), which division into the mass of the catechumens (currently liturgy of the word) and the mass of the faithful (now the liturgy of the Eucharist) survived to the new Roman Missal (1970) edited by the Second Vatican Council (1962–1965). Analyzed by the author of this article the most important source of the Eucharistic of the early centuries of the Church (II–IV c), confirms the teaching of pope St. John Paul II (1978–2005), that “the Eucharist, understood as Christ’s saving presence in the community of the faithful and its spiritual food, is the most precious possession which the Church has on the roads of history” (John Paul II, encyclical “*Ecclesia de Eucharistia*”

[On the Eucharist in the life of the Church], 17 April 2003, No. 9)¹.

KEY WORDS: *Didache, Apology of St. Justin, Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Records of Martyrs, Apostolic Constitutions*

SŁOWA KLUCZOWE: *Didache, Apologia św. Justyna, Tradycja apostołska św. Hipolita Rzymskiego, Akta męczenników, Konstytucje apostołskie*

¹ Streszczenie przetłumaczone na język angielski przez Iwonę Wojnicką..

Wstęp

Wydaje się rzeczą słuszną rozpocząć prezentację historii Eucharystii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w świetle źródeł, od przypomnienia bardzo ważnego nauczania papieża Jana Pawła II, iż „Eucharystia, pojęta jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii”². Kiedy Kościół, lud Boży Nowego Przymierza, rozpoczęła w dniu Zesłania Ducha Świętego swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament zaczął „wyznaczać rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją”³.

Papież „z rodu Polaków” przypomniał o miejscu Eucharystii w życiu Kościoła, gdy zauważył, że obecny czas dziejów ludzkości stał się dla znaczącej części ludzi okresem zagubienia; wielu z nich sprawia wrażenie zdezorientowanych, niepewnych, pozbawionych nadziei. Obawy budzi też stan ich ducha, który u większości z nich jest podobny⁴. Na początku trzeciego tysiąclecia pojawiły się bowiem liczne niepokojące oznaki „na horyzoncie kontynentu europejskiego, który choć jest pełen znaków i świadectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów,

² Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła* (17 IV 2003), nr 9 [dalej: EdE].

³ *Ibidem*, 1.

⁴ Zob. *idem*, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28 VI 2003), nr 7 [dalej: EinE].

5 *Ibidem*, 7.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, 5.

8 *Ibidem*, 6.

9 *Idem*, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 6, s. 7.

często rodząc rozczarowanie”⁵. Papież „z rodu Polaków” zauważył w Europie

utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbyt próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo⁶.

Powraca niebezpieczna pokusa „budowania miasta ludzi bez Boga czy wprost przeciw Niemu. Gdyby do tego doszło, ludzka społeczność wcześniej czy później doznałaby ostatecznej klęski”⁷. Dlatego jak „w epoce prześladowania, udręki i zagubienia”, tzn. Kościoła czasów św. Jana Ewangelisty, autora Apokalipsy (koniec I wieku), tak i dla człowieka XXI wieku słowa z jego wizji są słowami nadziei: „Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani” (Ap 1,17 n.). Słowa te znaczą, że i my stajemy wobec naszego uwielbionego i żyjącego Pana, Jezusa Chrystusa; „w Nim cała historia znajduje swój początek, sens, kierunek, wypełnienie; w Nim i z Nim, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, wszystko zostało już powiedziane”⁸. Nic zatem dziwnego, że Jan Paweł II nauczał, iż Kościół poczuwa się do odpowiedzialności za każdego człowieka i dlatego, ogarniając w pewien sposób każdy aspekt jego egzystencji, stara się zawsze przyczynić do rozwoju kultury i wspierać jego dążenie do prawdy, dobra i piękna, „ażeby człowiek mógł coraz pełniej urzeczywistniać stwórczy zamysł Boga”⁹. Jednym z koniecznych elementów prowadzących do

realizacji tego celu jest m.in. „solidna wiedza historyczna o różnych dziedzinach życia jednostek i wspólnot. Nie ma nic bardziej nietrwałego niż jednostki czy społeczności pozbawione historii. Brak wiedzy o własnej przeszłości nieuchronnie prowadzi jednostkę oraz społeczeństwo do kryzysu i do utraty tożsamości”¹⁰. Dodatkowym kluczem do właściwego rozumienia świata i człowieka jest, dla wierzącego historyka, Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. „Przesłanie biblijne pozwala nam bowiem poznać najbardziej tajemnicze wydarzenia ludzkich dziejów: stworzenie, tragedię grzechu, odkupienie. Określają one właściwy horyzont interpretacyjny, który pozwala zrozumieć najgłębsze tajniki wydarzeń, procesów i postaci historycznych”¹¹.

Bóg objawił się człowiekowi w czasie i przestrzeni, a centralnym tego momentem stało się wkroczenie Boga w ludzkie dzieje: narodzenie Chrystusa, Słowa Bożego, które stało się Człowiekiem. Od tego historycznego wydarzenia liczymy lata naszej historii. Wydarzeniem historycznym jest również założenie Kościoła, „za którego pośrednictwem Chrystus zechciał przekazać ludzkości owoce odkupienia po swym zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu”¹². Kościół zatem, jako „zjawisko” historyczne, jest więc ważnym przedmiotem badań historycznych, którym poświęcili się liczni naukowcy, „przyczyniając się znacznie do poznania jego ziemskiej historii”¹³. Podstawowym bowiem zadaniem Kościoła, oprócz wielbienia Boga, jest przekazywanie kolejnym pokoleniom ludzi, spragnionych prawdy i zbawienia, Ewangelii Jezusa Chrystusa oraz sakramentów¹⁴.

Historia Kościoła jest zatem właściwym źródłem poznania wszelkiego rozwoju doktryny wiary (teologii), życia sakramentalnego oraz ustroju Kościoła, jakiemu podlegały w ciągu dziejów w harmonii z tradycją apostołską¹⁵. Kościół jest „szczerze zainteresowany jak najgłębszym poznaniem własnej historii”, gdyż to pozwala mu, także w naszych czasach, odkryć ponownie bogate doświadczenie życia i wiary, jakie zdobył na przestrzeni

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 8.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*. Zob. J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2011, s. 7–10.

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. Rocznicy...*, s. 8.

16 Zob. *ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej* (4 XII 1963), nr 21 [dalej: KL].

19 B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 29.

20 Zob. KL, 1.

21 *Ibidem*, 14.

22 *Ibidem*, 2.

23 *Ibidem*.

minionych dwóch tysięcy lat¹⁶. „Historia poucza nas, że ilekroć w przeszłości pogłębiano znajomość źródeł, pociągało to za sobą rozkwit życia kościelnego. Jeśli prawdą jest, że *historia magistra vitae*, jak mówi stare łacińskie przysłowie, to można z pewnością stwierdzić, że historia Kościoła jest *magistra vitae christianae*”¹⁷.

Historia liturgii jest ukazywaniem publicznej służby bożej Kościoła, która scala w sobie zarówno wiele elementów niezmiennych, pochodzących z Bożego testamentu i ustanowienia, jak i takich części, które podlegają zmianom¹⁸. W historycznym poznawaniu liturgii akcentuje się jednak nie tyle zewnętrzne zachowania, ile raczej życie duchowe i jego rozwój, czyli tę żywą i życiodajną rzeczywistość, która jest znakiem wierności Chrystusowi. Dlatego też historia liturgii, poza walorem poznawczym, staje się *magistra vitae et veritatis* dla współczesnego człowieka i pomaga mu we właściwej ocenie przeszłości i współczesności. Poznawana przeszłość okazuje się nie tylko przeszłością, ale jest też częścią nas, bo jest powrotem do wspólnych korzeni¹⁹.

Sobór Watykański II, który postawił sobie za cel nieustanne pogłębianie chrześcijańskiego życia wiernych, uznał, że do jego zadań należy szczególna troska o odnowienie i rozwój liturgii²⁰. Dlatego też stwierdził, że liturgia jest „pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią prawdziwie chrześcijańskiego ducha”²¹. Co więcej, to „liturgia codziennie z tych, którzy należą do Kościoła, buduje przybytek święty w Panu, mieszkanie Boże w Duchu, na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej”²². Liturgia równocześnie, w przedziwny sposób, umacnia siły wiernych „do głoszenia Chrystusa, i tak znajdującym się poza Kościołem ukazuje Go jako znak wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz”²³.

Liturgia od swoich początków, w pierwszych czterech wiekach, wspaniale rozkwitała, choć w okresie prześladowań (za Nerona [54–56], Domicjana [81–96], Trajana [98–117], Marka Aureliusza [161–180], Decjusza [249–251],

Waleriana [253–260] i Dioklecjana [284–305]) rozwój wewnętrzny Kościoła był bardzo utrudniony. Pomimo to jednak, zwłaszcza gdy natężenie prześladowania malało, rozwijała się jego nauka, kult i sztuka chrześcijańska; wymownie o tym świadczą przedstawione w tym zbiorze wybrane zagadnienia z liturgii tamtych czasów. Dopiero jednak po edykcje mediolańskim (313) cesarza Konstantyna, który się nawrócił i zapewnił Kościołowi wolność, chrześcijaństwo mogło się swobodnie rozwijać. Cesarz Konstantyn wraz ze swoją matką, św. Heleną, uczynił bardzo wiele dla rozwoju kultu, jak i życia liturgicznego, przede wszystkim budując wspaniałe bazyliki, w Rzymie, Konstantynopolu oraz w Ziemi Świętej²⁴.

W ciągu wieków sprawowanie liturgii przyjmowało różnoraki kształt we wspólnotach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, zależnie od uwarunkowań społeczno-kulturowych czy nawet politycznych. „Historia Kościoła świadczy o tym, że jego liturgia nie jest skamieliną, ale głównym nurtem jego życia i owocem wielu przemian, jakie się w tym nurcie dokonywały”²⁵. Studium historii liturgii Kościoła ma zatem bardzo doniosłe znaczenie, gdyż jedynie historia odsłania jej autentyczny sens oraz pozwala odróżnić to, co w liturgii ulega zmianom, od tego, co jest w niej niezmiennie. „Historia też pozwala nam dostrzec metodę, z jaką Kościół w ciągu dziejów wypełnia swą pasterską misję, przystosowując się do zmiennych warunków życia i kultury narodów”²⁶.

Papież Pius XII, mając na uwadze prace teologów w zakresie historii liturgii, twierdził, że jest „rzeczą mądrą i godną pochwały powracać duszą i myślą do źródeł liturgii świętej, badanie bowiem przeszłości nie mało przyczynia się do głębszego i dokładniejszego poznania znaczenia świąt i treści formuł w liturgii używanych oraz symboliki świętych obrzędów”²⁷.

Historia liturgii wskazuje na mądrość Kościoła odpowiedzialnego za organizację życia liturgicznego, które codziennie wzbudza i pomnaża „w wiernych zrozumienie Chrystusa”. Liturgia rozwijała się „poprzez długie

24 Zob. *Mszal rzymski, z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, oprac. G. Lefebvre, tłum. mnisi opactwa w Tyńcu, Tyniec–Bruges 1958, s. 688 n.

25 S. Czerwik, *Liturgia – działanie Boskie i ludzkie*, „Anamnesis” 2001, nr 25, s. 92 n. Autor pisze dalej, iż „dziwić musi fakt, że nie brak obecnie ludzi, którzy nie licząc się z wielowiekową ewolucją liturgii, są zbulwersowani jej przemianami po Soborze Watykańskim II, tak jakby spuścizna utrwalona w księgach liturgicznych wydanych po Soborze Trydenckim [...] przekazywała jej kształt najdoskonalszy i nienaruszalny; jakby reforma dokonana w wyniku postanowień Soboru Watykańskiego II stanowiła dowód zerwania z tradycją czy też osłabienia wiary Kościoła”. *Ibidem*, s. 93.

26 *Idem*, *Liturgia w wykładach seminarijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1982, t. 35, s. 123 [dalej: RBL]; zob. J.J. Janicki, *Wykłady historii liturgii w seminariach duchownych według odnowionego „Ratio studiorum”*, RBL 2001, t. 54, s. 103–114.

27 Pius XII, *Encyklika o liturgii (Mediator Dei)* z dnia 20 listopada 1947, tłum. J. Wierusz Kowalski, Kielce 1948, s. 53 [dalej: MD].

28 *Ibidem*, s. 50.

29 *Ibidem*, s. 53.

30 J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 5. (Drużga część tytułu winna brzmieć raczej: *O teologii Służby Bożej*).

a chwalebne wieki Kościoła”, gdyż wraz z dokładniej i jaśniej określoną nauką „wprowadzono nowe formy obrzędów, które pełniej i stosowniej oddawały i odzwierciedlały w czynnościach liturgicznych światło, które z większym blaskiem płynęło z orzeczeń nauczającego Kościoła, by tym łatwiej mogło dotrzeć do umysłów i do dusz ludu chrześcijańskiego”²⁸. Liturgia dawnych wieków, zdaniem papieża Piusa XII, jest niewątpliwie godna szacunku, co jednak nie znaczy, iż dawny zwyczaj, dlatego tylko że jest starożytny, jest lepszy i stosowniejszy również w odniesieniu do późniejszych czasów i nowych warunków. „Także nowe obrzędy liturgiczne są godne szacunku i zachowania, gdyż powstały pod natchnieniem Ducha Świętego, który w każdym czasie aż do końca świata jest obecny w Kościele (por. Mt 28,20); są one w równym stopniu środkami, którymi przeczysta Oblubienica Jezusa Chrystusa posługuje się dla ożywienia i zapewnienia świętości ludzi”²⁹.

Papież Benedykt XVI pisząc w roku 1981, jako kardynał Joseph Ratzinger, książkę pt. *Święto wiary. O teologii mszy świętej (Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes)*, stwierdził w *Przedmowie*, że:

w obliczu politycznych i społecznych kryzysów współczesności oraz moralnego wyzwania rozważanie problemów liturgii i modlitwy może wydawać się drugorzędne. Pytań o to, czy miary moralne zostaną rozpoznane i czy zostaną obudzone duchowe siły, które są niezbędne do przetrwania kryzysu, nie da się jednak oddzielić od kwestii liturgii. Ludzka godność zabezpieczona jest tylko wówczas, gdy człowiek, każdy człowiek, staje przed obliczem Boga i słyszy Jego wezwanie. Z tego właśnie powodu troska o właściwą postać liturgii nie istnieje obok troski o człowieka, lecz jest jej ośrodkiem³⁰.

Św. Jan Paweł II zachęcał, aby oczami wiary zobaczyć „Jezusa Chrystusa, który żyje w Kościele, jako źródło

nadziei dla Europy”³¹, oraz by „kontemplowanie Chrystusa” stało się „umiejętnością rozpoznawania Go, gdziekolwiek się objawia”³². Jezus Chrystus jest obecny na różne sposoby,

ale przede wszystkim w żywym sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi. Kościół żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu, Nim się karmi, z Niego czerpie światło. Eucharystia jest tajemnicą wiary i jednocześnie „tajemnicą światła”. Za każdym razem, gdy Kościół sprawuje Eucharystię, wierni mogą w pewien sposób ponownie przeżywać doświadczenie dwóch uczniów z Emaus: „Otworzyły się im oczy i poznali Go” (Łk 24,31)³³.

„Istotę tajemnicy Kościoła” stanowi Eucharystia, dzięki której Kościół doświadcza z radością, iż nieustannie urzęczywstnia się obietnica Chrystusa Pana: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Jan Paweł II, odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II, stwierdził, że Najświętsza Eucharystia zawiera całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy samego Chrystusa, obecnego w Sakramencie Ołtarza, który jako „Chleb żywy” daje życie ludziom, objawiając im w pełni swoją miłość³⁴.

W tym kontekście warto zobaczyć, jak w świetle źródeł wyglądała Eucharystia w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

1. Eucharystia w *Didache* (*Nauce dwunastu apostołów*) – I/II w.

*Nauka dwunastu apostołów, Nauka Pana, którą dwunastu apostołów przekazało narodom*³⁵ – to bezcenne starożytne dzieło, odkryte i wydane dopiero w 1873 roku w Konstantynopolu pod nazwą *Didache*. Jest to najstarsze z pozabiblijnych świadectw wczesnochrześcijańskich,

31 EinE, 1.

32 EdE, 6.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*, 1.

35 Zostały tu podane dwie nazwy znanego dokumentu. Ks. prof. M. Starowieyski, będący autorem wstępu, komentarza i opracowania pism Ojców Apostolskich, w tym *Didache*, pisze, że odkryty rękopis zawierający *Didache* ma podwójny tytuł: *Nauka dwunastu apostołów i Nauka Pana, którą dwunastu apostołów przekazało narodom*. Zob. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 25 [dalej: Pśw]. Prof. Anna Świderkówna, autorka przekładu *Didache*, stwierdza w przypisie, że: „Spośród dwóch tytułów prawdopodobnie autentyczny jest pierwszy, krótszy. Por. Dz 2,42; Mt 29,19 n.”. *Ibidem*, s. 41.

36 *Ibidem*, s. 25 n.; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 416; S. Cichy, *Eucharystia w „Didache”* [w:] *Euntes docete. XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, S. Koperek i in. (red.), Kraków 1993, s. 64; J.J. Janicki, *Służba Boża...*, s. 11–15.

37 S. Cichy, *op.cit.*, s. 64; B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 416; J. Brinktrine, *Msza święta*, tłum. L. Tatara, Warszawa 1957, s. 15–17.

38 Zob. Pśw, s. 37 n.

39 S. Koperek, *Rys historyczny rozwoju liturgii mszalnej* [w:] *Mysterium Christi*, t. 3, *Msza święta*, WJ. Świerżawski, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 43 n.

które prawdopodobnie pochodzi z końca I wieku, zawierające nakazy moralne i przepisy liturgiczno-organizacyjne wspólnoty chrześcijańskiej³⁶.

Teksty dotyczące Eucharystii zawarte są w rozdziale IX, X oraz XIV *Didache*. Pomijając toczące się wciąż dyskusje odnośnie do rozdziałów IX i X, uznaje się, że są to teksty modlitw o charakterze „błogosławiącym”, „dziękczynnym” („eucharystycznym”), które stanowią chrześcijańską modyfikację żydowskich błogosławieństw i zostały wzbogacone chrześcijańskimi elementami chryzologicznymi, eklezjologicznymi i eschatologicznymi³⁷. Wielu teologów widzi w rozdziale IX tekst modlitwy dziękczynnej odmawianej podczas braterskich posiłków odbywających się w religijnej atmosferze. Wierni dziękują „przy kielichu” za świętą winorośl Dawida, sługi Bożego; „przy łamaniu chleba” za życie i za prawdę, którą poznali przez Jezusa. Modlą się o jedność Kościoła aż po najdalsze krańce ziemi, podobną do chleba rozrzuconego po górach i zebranego w jedno. Jest też w tej modlitwie prośba, aby nieochrzczeni „w imię Pana” nie brali udziału w spożywaniu Eucharystii, bo nie można dawać „psom tego, co święte” (Mt 7,6)³⁸.

Rozdział X natomiast stanowi wstęp do modlitwy, która towarzyszyła sprawowaniu Eucharystii pod koniec owej agapy.

Zrozumiałe byłoby wówczas końcowe wezwanie: „Kto święty, niech przystąpi (podejdzie)!”, jako zachęta do Komunii Świętej. Również modlitwa za Kościół („Pomnij, Panie, na Twój Kościół...”) potwierdza prefacyjny charakter tej części, gdyż prawie taką samą modlitwę, właśnie w prefacji, odnajdujemy w późniejszym czasie w liturgii św. Marka w Egipcie³⁹.

Kościół dziękuje zatem Bogu Ojcu, który stworzył wszystko (zob. Mdr 1,14; Syr 18,1; 24,8; Ap 4,11), za Jego święte Imię, które z Jego woli zamieszkało w sercach

wierzących; dziękuje za Jezusa, który objawił ludziom prawdę, wiarę i nieśmiertelność. Przedmiotem dziękczynienia jest też duchowy pokarm i napój, i życie wieczne ofiarowane przez Jezusa, a nade wszystko wielka potęga Boża. Szczególną jest prośba o zachowanie Kościoła i wybawienie go od wszelkiego zła; uczynienie go doskonałym w miłości i zgromadzenie go, uświęconym, z czterech stron świata w swoim wiecznym królestwie, które Bóg przygotował dla niego. Modlitwa kończy się słowami podkreślającymi Bożą moc i chwałę na wieki oraz wołaniem: „Niechaj przyjdzie łaska i przemienie ten świat!⁴⁰ Hosanna Bogu Dawidowemu! (por. Mt 21,9.15) Kto święty, niech podejdzie. Kto nim nie jest, niech czyni pokutę! Marana tha⁴¹. Amen. Prorokom zaś pozwólcie odprawiać dziękczynienie, jak długo zechcą”⁴².

Teologowie uważają, że u podstaw modlitw dziękczynnych w *Didache* (rozdz. IX–X) legło sprawowanie Eucharystii połączone z agapą nawiązującą w swej strukturze do opisu Ewangelisty Łukasza (Łk 22,17 n.). Celebracja nazwana jest w *Didache* (IX, 1) Eucharystią, a rozpoczyna ją chrystologicznie ukształtowana modlitwa nad pierwszym kielichem (IX, 2). Następnie ma miejsce dziękczynienie nad chlebem zakończone doksolgią (IX, 3), po którym dokonuje się łamanie chleba (IX, 4). Słowa o picu Eucharystii można odnieść do ostatniego kielicha uczty (IX, 5). Po rozdaniu chleba eucharystycznego następuje uczta – agapa (X, 1), a po niej przewodniczący wypowiada słowa dziękczynnej modlitwy nad kielichem z winem, który w czasie uczty paschalnej był trzecim kielichem, zwanym kielichem błogosławieństwa. Nad tym kielichem wypowiadano dziękczynną modlitwę, tzw. *berakah*, stanowiącą punkt kulminacyjny uczty. Chrześcijanie dokonali modyfikacji w tej modlitwie przez przestawienie drugiej strofy na początek i chrystologiczne rozszerzenie obu strof (X, 2–4) oraz przez eklezjologiczną zmianę w trzeciej strofie (X, 5), a także dodano prośbę o paruzję Chrystusa, wezwanie do przyjęcia kielicha eucharystycznego oraz wezwanie do

40 Tekst ten ma charakter eschatologiczny i stanowi wypełnienie słów św. Pawła Apostoła: „Ileż razy bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Dlatego też po konsekracji lud wypowiada aklamacje: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”; „Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale”. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 309*, 317*, 323* n., 331*, 339*, 345*, 350*, 357*, 361*, 365* [dalej: MRP].

41 1 Kor 16,22; Ap 22,20. Te kończące modlitwę słowa stanowiły prawdopodobnie dialog z ludem.

42 P św, s. 37 n.

43 S. Cichy, *op.cit.*, s. 64. Zdaniem W. Świerzawskiego „*Didache* świadczy, że Eucharystia jest posiłkiem połączonym z błogosławieństwem. Dziękczynienie jest odpowiedzią na otrzymany dar. Zgromadzona dokoła Zmartwychwstałego, obecnego w sposób niewidzialny, wspólnota zjednoczona z przewodniczącym celebry, głównym orantem wypowiadającym słowa dziękczynienia, w modlitwie o strukturze dialogowej, według wzorów synagogałnych wyrażała swoją jedność, potwierdzając ją słowem «Amen». Dziękowano za dzieła Boga objawiające zamiar zbawczy: stworzenie, odkupienie, zmartwychwstanie. Aspekt społeczny zgromadzenia nie umniejszał wymiaru indywidualnego: każdy wnikał w sprawowane misterium na miarę swojego światła, wzrastającego w miarę oczyszczenia i otwierania się na łaskę przychodzącego Boga”. W. Świerzawski, *Mysterium Eucharystii i mistyka eucharystyczna* [w:] *Mysterium Christi*, t. 3, *Msza święta*, s. 124 n.

44 Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 22.

45 Pśw, s. 37 n.

46 Papież Benedykt XVI podczas audyencji generalnych w 2007 r. wygłaszał katechezy, w których skupił się na najważniejszych pisarzach Kościoła żyjących w pierwszych czterech wiekach chrześcijaństwa; omawiał „wielkie postaci rodzącego się Kościoła”. 21 marca 2007 r. przedstawił św. Justyna, filozofa i męczennika, najważniejszego z ojców apologetów z II wieku. Słowo „apologeeci” odnosi się do starożytnych pisarzy chrześcijańskich, którzy stawiali sobie za cel obronę nowej religii przed poważnymi zarzutami wysuwanymi przez pogan i Żydów oraz upowszechnianie nauki chrześcijańskiej językiem dostosowanym do kultury swoich czasów. A zatem apologetami powodowała dwojaka troska: z jednej strony czysto apologetyczna troska o obronę rodzącego się chrześcijaństwa (ἀπολογία [*apologhía*] po grecku znaczy właśnie „obrona”),

pokuty (X, 6). „*Didache* nie mówi o podaniu tego kielicha zgromadzonym. Można sobie wyobrazić, że nad nim przewodniczący liturgii wypowiadał słowa Chrystusa: «Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana» (Łk 22,20), i podawał go wiernym. Spisane w owym czasie formularze modlitw nie miały tego znaczenia, jak teksty w dzisiejszych księgach liturgicznych. *Didache* (X, 7) wspomina, że prorokom można pozwolić na odmawianie modlitw dziękczynnych, tak jak sami zechcą. Później Hipolit Rzymski pisał o swobodnym formułowaniu modlitw”⁴³.

Rozdział XIV *Didache* nie pozostawia wątpliwości, iż jest tu mowa o Eucharystii, nazwanej „łamaniem chleba”, sprawowanej w niedzielę⁴⁴. Czytamy w nim:

W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta. Niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzą, nie bierze udziału w tym zgromadzeniu, aby nie została skałana wasza ofiara. Oto bowiem słowa Pana: „Na każdym miejscu i w każdym czasie składać mi będą ofiarę czystą, ponieważ jestem królem wielkim, mówi Pan, a imię moje budzi podziw między narodami” (por. Ml 1,1,11)⁴⁵.

2. Eucharystia w *Apologii* św. Justyna Męczennika – 150 r.

Jednym z bardzo ważnych dokumentów ukazujących rozwój liturgii mszalnej, zawierającym dwa opisy Eucharystii, jest napisana w 150 roku *Apologia* św. Justyna, filozofa i męczennika, zaliczanego do najważniejszych apologetów II wieku⁴⁶. Justyn urodził się ok. 100 r. we Flavia Neapolis (dawne Sychem), w Samarii, w Palestynie,

w rodzinie pogańskiej. Poszukując prawdy, poznał różne szkoły filozoficzne (stoickie, perypatetyków, pitagorejskie, platońskie), ale dopiero odkrycie chrześcijaństwa zaspokoilo jego głód. Od chwili przyjęcia chrztu, w 33 roku życia, stał się wielkim obrońcą wiary chrześcijańskiej. Nauczał i pisał swoje dzieła w Rzymie; w Wiecznym Mieście również złożył swe świadectwo wiary Chrystusowi, ponosząc męczeńską śmierć około 165 r. Do najważniejszych dzieł św. Justyna należą dwie *Apologie*, skierowane do cesarza rzymskiego Antoniusza Piusa (138–161), jego syna Marka Aureliusza (161–180) i do senatu rzymskiego, oraz *Dialog z Żydem Tryfonem*, apologia przeznaczona dla Żydów. *Apologia I* zawiera dwa opisy Eucharystii; pierwszy z nich przedstawia Mszę św. sprawowaną w ramach wtajemniczenia dorosłych (po chrzcie, rozdz. 65); drugi opis to Eucharystia niedzielna (rozdz. 67). Istotę Eucharystii wyjaśnia św. Justyn w rozdz. 66 swej *Apologii I*⁴⁷.

Opis Eucharystii, sprawowanej po udzieleniu chrztu i bierzmowania (rozdz. 65), rozpoczyna się modlitwą zgromadzenia za nowo ochrzczonych, za obecnych uczestników i za wszystkich ludzi dążących do prawdy, po czym ma miejsce przekazanie sobie nawzajem pocałunku pokoju, a następnie przyniesienie darów chleba i kielicha napelnionego wodą zmieszaną z winem. Celebrans (nazywany tu przełożonym) bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz odmawia długą modlitwę dziękczynną za dary, jakich Bóg udziela ludziom. Modlitwy oraz dziękczynienie kończą wszyscy zebrani radosną aklamacją „amen” (to hebrajskie słowo autor tłumaczy: „niech tak będzie”). Po zakończeniu obrzędu eucharystycznego „diakoni rozdzielają między obecnych Chleb, nad którym odprawiono modły dziękczynne, oraz wino z wodą – nieobecnym zaś zanoszą je do domów”⁴⁸.

W rozdziale 67. *Apologii* znajdujemy drugi, pełniejszy opis Eucharystii, sprawowanej w niedzielę, nazywaną „Dniem Słońca”, dlatego, że jest to pierwszy dzień, w którym Bóg, przetworzywszy ciemności oraz pramaterię,

z drugiej strony troska „misjonarska” o przedstawianie treści wiary w języku i kategoriach myślowych zrozumiałych dla ludzi swojej epoki. Justyn urodził się około 100 r. w pobliżu starożytnego Sychem, w Samarii, w Ziemi Świętej. Długo szukał prawdy w różnych szkołach filozoficznej tradycji greckiej. W końcu – jak sam opowiada w pierwszych rozdziałach swojego *Dialogu z Żydem Tryfonem* – pewna tajemnicza postać, starzec spotkany na nadmorskiej plaży, najpierw wywołał w nim kryzys, wykazując, że człowiek nie jest zdolny zaspokoić własnymi siłami swoich aspiracji do tego, co boskie. Następnie wskazał mu starożytnych proroków jako osoby, które trzeba prosić o pomoc w znalezieniu drogi do Boga oraz „prawdziwej filozofii”. Żegnając się, starzec zachęcił go do modlitwy o to, by otworzyły się przed nim bramy światła. „Módl się więc, by i przed tobą otwarły się bramy światłości, gdyż nikt niczego wiedzieć ani zrozumieć nie może, jeśli mu nie udzieli łaski zrozumienia Bóg i Chrystus Jego”. W tym opowiadaniu kryje się decydujące wydarzenie z życia Justyna: u kresu długich filozoficznych poszukiwań drogi do prawdy dotarł do wiary chrześcijańskiej. Założył w Rzymie szkołę, w której bezpłatnie uczył podstaw nowej religii, uważanej przez niego za prawdziwą filozofię. Znalazł w niej bowiem prawdę, a więc sztukę prawego życia. Został oskarżony i ścięty około 165 r. za panowania Marka Aureliusza, cesarza-filozofa, do którego Justyn skierował jedną ze swych *Apologii*. Zob. Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła: od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 22 n.

47 Zob. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Wien 1962, s. 29 n.; B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 426 n.; S. Koperek, *op.cit.*, s. 47 n.; J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2011, s. 15–20.

48 Rozdział 65 cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1,

Warszawa 1975, s. 96 n. Autor niniejszego opracowania korzystał także z tłumaczenia zamieszczonego w: *Pierwsi apologetci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Arystos z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum. L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 254–256.

49 Rozdział 67 cyt. za: M. Michalski, *op.cit.*, s. 96 i nn. Autor niniejszego opracowania korzystał także z tłumaczenia zamieszczonego w: *Pierwsi apologetci...*, s. 254–256.

50 Zob. KL, 56; *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego, Rzym 2002*, Poznań 2006, nr 28.

51 Zob. *Pierwsi apologetci greccy...*, s. 255–256.

uczynił świat, a także ponieważ w tym właśnie dniu zmartwychwstał Jezus Chrystus”⁴⁹. W niedzielę odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich wiernych z miast oraz ze wsi. „Czyta się wtedy pamiętniki apostołskie lub pisma prorockie, jak długo na to czas pozwala, gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk. Następnie powstajemy z miejsc i modlimy się”. Po modlitwie przynosi się chleb oraz wino z wodą, nad którymi celebrans odmawia modlitwy dziękczynne, zakończone „radosnym amen”. W dalszej kolejności odbywa się obrzęd komunii św., podczas którego jest rozdawana każdemu cząstka pokarmu eucharystycznego, a nieobecnym zanoszą go diakoni. Zgromadzenie eucharystyczne kończy się zbiórką datków („kogo stać na to, a ma dobrą wolę”), składaną na ręce „przełożonego”, który „roztacza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi, lub też z innego powodu cierpiącymi niedostatek, a także nad więźniami oraz obcymi goszczącymi w gminie; jednym słowem, spieszy z pomocą wszystkim potrzebującym”.

Dwa opisy sprawowania Eucharystii przedstawione przez św. Justyna Apologetę (*Apologia I*, rozdz. 65: Msza święta złączona z udzieleniem chrztu i bierzmowania, i rozdz. 67: Eucharystia niedzielna) ukazują nam wystarczająco dokładną strukturę Mszy św. w połowie drugiego wieku oraz charakterystyczne dla tej epoki prawdy teologiczne. Liturgię mszalną stanowią dwie części, które językiem *Konstytucji apostołskich* (IV w.) nazywano przez długie wieki mszą katechumenów i mszą wiernych, a które zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II można nazwać liturgią słowa i liturgią eucharystyczną; ich „ramy” stanowią obrzędy wstępne i obrzędy zakończenia⁵⁰.

Obrzęd Eucharystii według św. Justyna ma zatem następującą strukturę:

I. Obrzędy wstępne:

1. zgromadzenie wiernych,
2. wspólnota modlitwy⁵¹.

II. Msza katechumenów – liturgia słowa:

1. czytanie Pisma św. – Pamiętniki Apostolskie zwane Ewangeliami⁵² lub Pisma prorockie („jak długo na to czas pozwala”)⁵³,
2. homilia celebransa („który żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk”)⁵⁴,
3. modlitwa wiernych (za siebie, za nowo oświeconego oraz za wszystkich, gdziekolwiek się znajdują)⁵⁵,
4. pocałunek pokoju (kończący liturgię słowa)⁵⁶.

52 Zob. *ibidem*, rozdz. 66.

53 Zob. *ibidem*, rozdz. 67.

54 Zob. *ibidem*.

55 Zob. *ibidem*, rozdz. 65, 67.

56 Zob. *ibidem*.

57 Zob. *ibidem*.

58 Zob. *ibidem*, rozdz. 66.

III. Msza wiernych – liturgia eucharystyczna⁵⁷:

1. przygotowanie darów (przyniesienie chleba i kielicha z winem zmieszonym z wodą),
2. modlitwa dziękczynna („eucharystyczna”) celebransa i aklamacja ludu,
3. komunie święta („rozdawanie każdemu cząstki pokarmu eucharystycznego” oraz „wina i wody”).

Obrzędem zakończenia jest zbiórka darów dla potrzebujących i ich rozdzielanie przez pasterza wspólnoty.

Św. Justyn w rozdz. 66. swojej *Apologii I* przedstawia ponadto wykład o istocie Eucharystii⁵⁸, gdy pisze do ówczesnych władców Rzymu, że

pokarm ów nazywa się u nas Eucharystią (dziękczynieniem), może go zaś spożywać jedynie ten, kto wierzy w prawdziwość naszej nauki, a ponadto został obmyty z grzechów i odrodzony, oraz żyje według przykazań Chrystusowych. W naszym bowiem przekonaniu nie jest to zwyczajny chleb i napój, lecz utrzymujemy, zgodnie z tym, czego nas nauczono, że jak niegdyś Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, wcielony Logos Boży, przybrał swą mocą dla naszego zbawienia ciało i krew, tak teraz znów tenże Logos, zesłany na skutek naszej modlitwy, przemienia – po odprawionym przez nas dziękczynieniu – pokarm odżywiający nasze ciało i naszą krew w Ciało i Krew samego wcielonego Jezusa. Opieramy

59 Cyt. za: M. Michalski, *op.cit.*, s. 96 n. Autor niniejszego opracowania korzystał także z tłumaczenia zamieszczonego w: *Pierwsi apologetci...*, s. 254–256.

60 Określenia „modlitwa eucharystyczna” lub „anafora” oznaczają uroczystą modlitwę wypowiedzaną podczas sprawowania centralnej części mszy św., począwszy od: „Pan z wami”, „W górę serca...” aż do: „Przez Chrystusa, z Chrystusem...”. Jest to modlitwa wyrażająca dziękczynienie i uwielbienie, a także prośby zanoszone do Boga, odmawia się ją nad chlebem i winem, kiedy naśladując Chrystusa Pana, powtarzamy i aktualizujemy to, co Pan uczynił na Ostatniej Wieczerzy, zanim będziemy uczestniczyć w komunii Jego Ciała i Krwi. Zob. S. Czerwik, *Nowe Modlitwy Eucharystyczne* [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, J. Kudasiewicz (red.), Warszawa 1981, s. 271.

61 Zob. J.A. Jungmann, *Textus Ecclesiae antiquae* [w:] *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, A. Hänggi, I. Pahl (eds.), Fribourg 1968, s. 80; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 194–197; J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach...*, s. 20–22.

się w tym wypadku na nauce apostołów, którzy w swych pamiętnikach zwanych Ewangeliąmi wyraźnie podają, że otrzymali następujące przykazanie: Jezus wziął chleb i dzięki składając, rzekł: „To czyńcie na moją pamiątkę, to jest ciało moje”; podobnie wziął kielich i dzięki czyniąc, rzekł: „To jest krew moja”; następnie rozdawał tylko im samym. Nawiasem mówiąc, złe demony nauczyły swych zwolenników nawet ten nasz obrzęd naśladować w misteriach Mitry, w których wtajemniczonemu podaje się chleb i kielich z wodą, oraz wymawia przy tym słowa, jakie dobrze znacie lub też o nich dowiedzieć się możecie⁵⁹.

3. Eucharystia w Tradycji apostoelskiej św. Hipolita Rzymskiego – 215 r.⁶⁰

Hipolit, zwany powszechnie Rzymskim, to kapłan, egzegeta i teolog-apologeta żyjący w pierwszej połowie III w. Był Rzymianinem posługującym się językiem greckim jako językiem teologicznym, używanym powszechnie od początków chrześcijaństwa. Pozostawał w opozycji do papieży swego czasu; jednakże zesłanie wraz z papieżem Poncjaniem, a później pojednanie i męczeńska śmierć stały się podstawą jego kultu w Rzymie⁶¹.

Spośród utworów Hipolita sławne stało się również jego dzieło liturgiczno-kanoniczne *Ἀποστολική Παράδοσις* (*Traditio Apostolica – Tradycja apostoelska*), napisane ok. 215 r., przed zerwaniem Hipolita z papieżem Kalikstem (zm. 222). W dziele tym znajdujemy bardzo cenny przekaz pierwszego (z zachowanych) tekstu „modlitwy eucharystycznej” Kościoła; wszystkie wcześniejsze dokumenty zawierają jedynie krótkie wzmianki dotyczące liturgicznego życia Kościoła. W tekście Hipolita wyraźnie wyodrębniają się części, które później będą stanowić istotne elementy modlitw eucharystycznych,

a więc: dziękczynienie, opowiadanie o ustanowieniu, anamneza, epikleza i doksologia⁶².

Św. Hipolit nawiązuje w pierwszej części swej anafory do tekstów ewangelistów i św. Pawła o ustanowieniu Eucharystii, które mówią o modlitwie dziękczynnej Chrystusa Pana nad chlebem i winem. Dlatego chrześcijanie, naśladowując swego Mistrza, rozpoczynają swoją wielką modlitwę eucharystyczną od dziękczynienia. Włączają się tym w bogatą tradycję hebrajskiego „błogosławienia posiłków”, tak charakterystycznego w swej wymowie zwłaszcza podczas wieczerzy paschalnej. Dialog wstępny jest wyraźnym nawiązaniem do „błogosławieństwa trzeciego kielicha” w *berakoth*, znanym z paschalnego *Birkat ha-mazon*. Tradycja apostołska rozpoczyna zatem wzorcową modlitwę od dziękczynienia, które jest skierowane do Boga Ojca, przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

W Mszałach rzymskim Pawła VI (1970) druga modlitwa eucharystyczna jest adaptacją do współczesnych potrzeb anafory św. Hipolita z *Tradycji apostołskiej*⁶³.

4. Akta męczenników (O męczennikach niedzielnej Eucharystii) z Abiteny – 304 r.⁶⁴

Zgromadzenie liturgiczne miało dla chrześcijan pierwszych wieków ogromne znaczenie; pozostawali oni wierni tej praktyce mimo oszczerstw, które rzucano na nich w środowiskach pogańskich, mimo wszelkiego rodzaju nacisków i prześladowań. Z czasów prześladowań Dioklecjana (III/IV w.) zachowało się bohaterskie świadectwo wierności niedzielnej Eucharystii, pozostawione przez, złożoną z czterdziestu dziewięciu osób, grupę chrześcijan z Abiteny w Afryce Prokonsularnej. Wszyscy oni zostali 12 lutego 304 r. postawieni przed trybunałem rzymskiego prokonsula Anulinusa i oskarżeni o udział w zakazanym przez cesarza Dioklecjana „zgromadzeniu niedzielnym” (*collecta*), podczas którego „sprawowano Eucharystię”, zwaną *dominicum*. Ci „męczennicy niedzieli chrześcijańskiej” (tak nazywają ich historycy) z przekonaniem

62 Zob. B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 446 n.

63 Przekład anafory Hipolita można znaleźć jedynie, jak dotychczas, w: M. Michalski, *op.cit.*, s. 306 n.: „Wyświęconemu biskupowi dadzą następnie wszyscy pocałunek pokoju, winszując mu, iż stał się godny zaszczytu, jakiego dostąpił. Gdy zaś diakoni przyniosą dary ofiarne, on włoży na nie, wspólnie z prezbiterami, ręce i odmówi następującą modlitwę dziękczynną (eucharystyczną): Pan z wami – *na co wszyscy odpowiedzą*: I z duchem twoim; W górę serca – *a wszyscy*: Mamy je wzniesione ku Panu; Dzięki składamy Panu – Godne to i sprawiedliwe. *I dalej niech kontynuuje*: Dziękujemy Ci, Boże, przez umiłowanego Sługę [Syna] Twego, Jezusa Chrystusa, którego w tych czasach ostatecznych zesłałeś nam jako Zbawiciela i Odkupiciela, i jako Zwiastuna woli Twojej. On jest Słowem Twoim nieodłącznym, przez które wszystko stworzyłeś i okazało się miłe w Twoich oczach; zesłałeś Je z nieba do łona Dziewicy, a noszone w Jej łonie stało się ciałem i okazało się Synem Twoim, zrodzonym z Ducha Świętego oraz z teje Dziewicy. On to spełniając Twoją wolę i nabywając dla Ciebie lud święty, wyciągnął swe ręce, gdy cierpiał, aby wyzwolić od męki tych, którzy w Ciebie uwierzyli. Gdy zaś dobrowolnie wydał się na mękę, by zniszczyć śmierć, zerwać więzy szatana, piekło podeptać, oświecić sprawiedliwych, ustanowić [Nowe] Prawo [Nowy Testament], oraz oznajmić zmartwychwstanie, wziął chleb, dzięki czynił i mówił: Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje, które za was jest łamane; podobnie wziął kielich, mówiąc: To jest krew moja, która za was jest wylana; ilekroć to czynicie, czyńcie na pamiętkę moją. Wspominając zatem Jego śmierć i zmartwychwstanie, ofiarujemy Ci [ten] chleb i kielich, dziękując, żeś nas uznał za godnych, byśmy stali

przed Tobą i Tobie służyli. Prosimy Cię [usilnie, pokornie], byś zesłał Twojego Ducha Świętego na ofiarę Kościoła; gromadząc w jedno – daj wszystkim świętym, którzy przyjmują [z daru ofiarnego], napelnienie Duchem Świętym ku utwierdzeniu wiary w prawdzie, byśmy Cię chwalili i wysławiali przez Sługę [Syna] Twego, Jezusa Chrystusa. Przez którego Tobie chwała i cześć, Ojcu i Synowi wraz z Duchem Świętym, w Twoim świętym Kościele, i teraz, i na wieki wieków, amen”. Zob. ponadto: B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 445 n.

64 Zob. *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, 7, 9, 10 [w:] *Patrologia Latina*, 8, J.B. Migne (ed.), Paris 1844, s. 707, 709–710. Zob. B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 702–704; Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”* (31 V 1998), nr 46 [dalej: DD]; J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach...*, s. 51 n.

65 W łacińskim tekście brzmi to: „quoniam sine dominico non possumus”, przy czym słowem „dominicum” określano niedzielą Eucharystię (zob. B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 703). W liście apostolskim *Dies Domini* Jana Pawła II słowo to jest tłumaczone jako „wieczera Pańska”. Zob. DD, 46.

66 Cyt. za: B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 702. W oryginale: „Quia non potest intermitteri dominicum [...]. Lex sic iubet, lex sic docet”.

67 Zob. cyt. za: B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 703.

68 Zob. *ibidem*.

69 Cyt. za: *Synody i kolekcyjne praw*, t. 2, *Konstytucje apostolskie*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. XIII; niektórzy autorzy podają jako miejsce powstania tego tekstu Konstantynopol lub Syrię; por. B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 467; S. Koperek, *Rys historyczny rozwoju*, s. 42 n.; J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach...*, s. 23–32

wiary odpowiadali swoim prześladowcom: „my nie możemy żyć bez niedzielnej Eucharystii”⁶⁵, „ponieważ nie można zaprzestać sprawowania niedzielnej Mszy św.! Tak nakazuje prawo, tak uczy prawo”⁶⁶. Redaktor *Akt męczenników z Abiteny* relacjonując przebieg procesu, podaje, iż w zeznaniach oskarżonych powraca jak refren odpowiedź uzasadniająca obecność na niedzielnej Eucharystii: „Ponieważ jestem chrześcijaninem! Ponieważ jestem chrześcijanką! Ponieważ jesteśmy chrześcijanami!”⁶⁷. Na tle tego procesu redaktor uzasadnia, że chrześcijanin nie może istnieć bez niedzielnej Mszy św., a niedzielna Eucharystia nie może być odprawiana bez chrześcijanina. Chrześcijanin ma swoją rację bytu w niedzielnej Mszy św., a niedzielna Msza św. w chrześcijaninie, i jedno bez drugiego nie może istnieć! „Gdy usłyszysz nazwę «chrześcijanin», wiedz, że uczęszcza na niedzielną Mszę św., a gdy posłyszysz o «niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym», powinieneś wiedzieć, że jego uczestnicy nazywają się «chrześcijanami»”⁶⁸. Godna podkreślenia jest postawa gospodarza niedzielnego zgromadzenia eucharystycznego, lektora Emeritusa, który gościł u siebie wspólnotę chrześcijan. Biorąc na siebie całą odpowiedzialność, mówi rzymskiemu sądowi:

Tak, to w moim domu odbywają się te zgromadzenia, ja jestem tu sprawcą (*auctor*). W moim domu sprawowaliśmy niedzielą Mszę św. Nie mogłem inaczej postąpić, jak tylko przyjąć mych braci (wbrew zakazowi cesarza), ponieważ są moimi braćmi; nie mogłem inaczej postąpić, ponieważ my nie możemy żyć bez niedzielnej Eucharystii⁶⁹.

Redaktor chrześcijański *Akt męczenników* wyraża zdziwienie i oburzenie wobec żądań władz cywilnych zabraniających takich zgromadzeń, ponieważ chrześcijanin nie może żyć bez niedzielnego zgromadzenia eucharystycznego, bez niedzielnej Mszy św.

5. Msza święta „klementyńska” w *Konstytucjach apostołskich* – 380 r.

Konstytucje apostołskie (*Constitutiones Apostolorum*) to bardzo obszerne dzieło starożytności chrześcijańskiej, kompilacja tekstów teologiczno-liturgiczno-prawnych, które powstało w Antiochii około 380 r.⁷⁰ Całość *Konstytucji* stanowi osiem ksiąg, z których większość to znane skądinąd różne wcześniejsze teksty. Sześć pierwszych ksiąg tworzy zasadniczo dzieło pochodzące z połowy III w., a zatytułowane *Didascalía*, dostosowane przez autora do wymogów jego czasu. Księga siódma, nosząca tytuł *Życie, dziękczynienie i wtajemniczenie chrześcijańskie*, omawia, na podstawie *Didache* (I/II w.), drogę życia i drogę śmierci, podaje wskazania i rozporządzenia dotyczące m.in.: katechumenatu, udzielania sakramentu chrztu i modlitw chrzcielnych, postu, postawy życiowej tych wszystkich, którzy modlą się słowami *Modlitwy Pańskiej*, modlitwy w ciągu dnia, uczestnictwa w Eucharystii i dziękczynienia po komunii, świętowania niedzieli, przymiotów kandydatów na duchownych, święceń biskupich i błogosławieństw⁷¹.

Księga ósma *Konstytucji apostołskich* została zatytułowana *O charyzmatach, święceniach i kanonach kościelnych*. Jej pierwsza część jest utworzona z wielu (choć zmienionych) tekstów *Tradycji apostołskiej* św. Hipolita Rzymskiego (ur. 235). Znajdujemy tu teologiczny komentarz o charyzmatach i godnościach w Kościele, przekaz apostołów o święceniach biskupich i Eucharystii oraz sposób wyświęcania duchownych i inne modlitwy Kościoła⁷². Zamieszczony w księdze ósmej opis obrzędów Mszy św. i teksty mszalne (a wśród nich słynna, najdłuższa anafora, czyli „modlitwa eucharystyczna”), przypisywane papieżowi św. Klemensowi Rzymskiemu, zostały nazwane liturgią – mszą klementyńską. Do księgi ósmej dołączony jest zbiór 85 tzw. *Kanonów apostołskich*, które pod taką nazwą były rozpowszechnione niezależnie od *Konstytucji*. *Kanony* dotyczą rozporządzeń odnoszących

⁷⁰ Zob. *Konstytucje apostołskie* [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. XIII [dalej: KA]. Niektórzy autorzy podają jako miejsce powstania tego tekstu Konstantynopol lub Syrię. Zob. B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 467; S. Koperek, *op.cit.*, s. 42 n.; J.J. Janicki, *Służba Boża w pierwszych wiekach...*, s. 23–32.

⁷¹ Zob. *Konstytucje apostołskie...*, s. XV.

⁷² Zob. *ibidem*.

73 W liturgii mszalnej po Soborze Watykańskim II: „liturgia słowa”.

74 KA II: 57, 5, s. 70*.

75 *Ibidem*, II: 57, 6.

76 *Ibidem*, II: 57, 7.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*, II: 57, 8.

79 *Ibidem*, II: 57, 9.

się do wyboru, święceń i obowiązków duchownych; wi-
dać w nich wyraźne wpływy synodów IV wieku, a swoją
formą przypominają kanony soborowe.

Msza klementyńska, której obrzędy i teksty po raz
pierwszy dostarcza nam niezwykle ważne i z wielu wzglę-
dów bardzo interesujące dzieło, jakim są *Konstytucje*
apostolskie, składa się z tzw. mszy katechumenów i mszy
wiernych. Porządek (*ordo*) i dokładny przebieg pierw-
szej części, mszy katechumenów (liturgii słowa), podaje
księga druga *Konstytucji*, opisuje ona ponadto przygoto-
wanie prosfory (darów ofiarnych), złożenie ofiary eucha-
rystycznej i komunii wiernych (z mszy wiernych). Księga
ósma natomiast krótko zarysowuje mszę katechumenów,
szeroko zaś prezentuje drugą część, czyli mszę wiernych
(liturgię eucharystyczną).

Msza katechumenów⁷³:

1. Czytanie Prawa i Proroków. „Teksty Mojżesza i Jo-
zuego, fragmenty z Księgi Sędziów, Królów, Kronik,
Hioba, Salomona i szesnastu Proroków”⁷⁴.
2. Śpiew psalmów Dawida. Po dwóch lekturach (czy-
taniach) psalmista „odśpiewa hymny Dawida, a lud
odpowie mu, śpiewając refren”⁷⁵.
3. Czytanie Dziejów Apostolskich oraz Listów św. Pawła.
„Listy naszego współpracownika Pawła skierowane
do Kościołów pod natchnieniem Ducha Świętego”⁷⁶.
4. Czytanie Ewangelii. Prezbiter lub diakon odczytu-
je Ewangelię, „które ja Mateusz i Jan przekazaliśmy
wam oraz te, które otrzymali i pozostawili wam
współpracownicy Pawła, Łukasz i Marek”⁷⁷. „Podczas
lektury Ewangelii wszyscy prezbiterzy i diakoni oraz
cały lud niech stoi w głębokiej ciszy, gdyż napisano:
«Zamilknij, Izraelu, i słuchaj» (Pwt 27,9) oraz: «Ty
stań tutaj i słuchaj» (por. Pwt 5,31)”⁷⁸.
5. Homilia. „Prezbiterzy wygłoszą po kolei zachętę do
ludu, ale nie wszyscy, a na samym końcu przemó-
wi biskup, który jest naszym kapitanem na okręcie”⁷⁹;
„Po odczytaniu Prawa i Proroków, naszych Listów,

Dziejów i Ewangelii nowo ustanowiony [biskup] niechaj pozdrowi Kościół tymi słowami: «Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga Ojca i dar jedności Ducha Świętego niech będzie z wami wszystkimi» (2 Kor 13,13).

Wszyscy niech odpowiedzą: «I z duchem twoim». Po aklamacji niechaj biskup wygłosi do ludu słowa pocieszenia⁸⁰.

6. Wezwania. Po opuszczeniu miejsca modlitwy przez „słuchających” (niezapisanych jeszcze do chrztu i niewierzących) – za katechumenów⁸¹, opętanych⁸², oświecanych⁸³, nawracających się (czyniących pokutę)⁸⁴. Diakon kieruje „litanijne” intencje nad każdą klęczącą z tych grup, a „wszyscy wierzący po każdym wezwaniu” mówią w skupieniu: „Panie, zmiłuj się!”⁸⁵. Na zakończenie wezwań biskup nakłada ręce na stojących już i pochylonych oraz udziela błogosławieństwa w formie długiej modlitwy⁸⁶, a następnie diakon odsyła poszczególne grupy, mówiąc: „Katechumeni, odejdźcie w pokoju”; „Odejdźcie, opętani”; „Odejdźcie, mający być oświeceni”; „Odejdźcie, czyniący pokutę!”⁸⁷. Po wyjściu katechumenów i pokutników wszyscy razem powstają i „zwróceniu na wschód” modlą się „do Boga, który wstąpił na szczyty niebios na Wschodzie”. „Uczynią to dla wspomnienia pradawnego przebywania w raju na Wschodzie, skąd został wygnany pierwszy człowiek, gdy ulegając podszeptowi węża, przekroczył przykazanie”⁸⁸.

Msza wiernych⁸⁹:

1. Wezwania litanijne za wiernych⁹⁰. Pozostają tylko wierni, którzy klękają, a diakon wypowiada wezwania modlitwy, poprzedzone przypomnieniem: „Niech się tu nie zbliża nikt, komu tego zakazano, a my, wszyscy wierni, zegnijmy kolana, módlmy się do Boga przez Jego Chrystusa, wszyscy błagajmy Boga przez Jego Chrystusa”⁹¹. Wszyscy modlą się „za pokój i porządek świata i świętych Kościołów”, „za święty, katolicki

80 *Ibidem*, VIII: 5, 11n., s. 224*.

81 *Ibidem*, VIII: 6, 1–14, s. 224*–226*.

82 *Ibidem*, VIII: 7, 1–9, s. 226*n.

83 *Ibidem*, VIII: 8, 1–6, s. 228*.

84 *Ibidem*, VIII: 9, 1–11, s. 229*n.

85 Zob. *ibidem*, VIII: 6, 4, s. 224*.

86 Zob. *ibidem*, VIII: 6, 10–13; 7, 4–8; 8, 5; 9, 8–10, s. 225*n., 226*n., 228*, 230*.

87 *Ibidem*, VIII: 6, 14; 7, 9; 8, 6; 9, 11, s. 226*, 227*, 228*, 230*.

88 *Ibidem*, II: 57, 14, s. 71*. Zob. Ps 68(67),34; Rdz 2,8; Rdz 3.

89 Od 1970 r.: „liturgia eucharystyczna”.

90 Dzisiejsza (tj. od 1970 r.) *Modlitwa wiernych* zwana też *Modlitwą powszechną*.

91 KA VIII: 10, 2, s. 231*.

i apostołski Kościół Boży, który rozciąga się aż po krańce ziemi”, za „świętą parafię”, „za wszystkich biskupów świata”, za biskupa Jerozolimy, Rzymu, Antiochii i Aleksandrii, za prezbiterów, „za wszystkich pełniących posługę w Chrystusie”, „za lektorów, kantorów, dziewice, wdowy i sieroty”, „za małżonków i rodziców”, „za eunuchów, którzy żyją święcie”, „za tych, którzy w świętym Kościele składają dary i udzielają ubogim jałmużny”, „za tych, którzy składają ofiary i pierwociny Panu Bogu naszemu”, za neofitów, za „doświadczonych chorobą”, „za tych, którzy podróżują po morzu i lądzie”, „za tych, którzy dla imienia Pańskiego przebywają w kopalniach, na wygnaniu, w więzieniach i w kajdanach”, „za cierpiących srogą niewolę”, „za nieprzyjaciół i za tych, którzy nas nienawidzą”, „za tych, którzy nas prześladują dla imienia Pana”, „za tych, którzy pozostają na zewnątrz i pobłądzili”, „za dzieci Kościoła”, „za siebie nawzajem”, „za każdą duszę chrześcijańską”, a na koniec wypowiadają ostatnią prośbę: „Ocal nas i podźwignij, o Boże, przez swoje miłosierdzie”. Po tych wezwaniach wszyscy powstają, modlą się żarliwie i wzajemnie się polecają „Bogu żywemu przez Jego Chrystusa”⁹². Następnie biskup (arcykapłan) odmawia długą modlitwę, w której m.in. zwraca się do wszechmogącego, najwyższego Pana, aby przez Chrystusa wejrzał na swoją owczarnię i uwolnił ją „od wszelkiej niewiedzy i złego uczynku”, aby przyjął łaskawie modlitwy wiernych, zachował „ich w wytrwałości, nienaganny i bez zarzutu, aby byli święci ciałem i duszą”. „Uświęć ich w swojej prawdzie, bo Słowo Twoje jest prawdą” (zob. J 17,17). Biskup prosi o uwolnienie wiernych „od wszelkiej choroby i wszelkiej słabości, od wszelkiego grzechu, od wszelkiego podstęp i zdrady, od strachu przed nieprzyjacielem, „od strzały latającej w dzień i od nieszczęścia czyhającego w ciemności” (zob. Ps 91(90),5–6). Na zakończenie modlitwy biskup, słowami: „Pokój Boży niech

będzie z wami wszystkimi”, pozdrawia zebrany lud, który mu odpowiada: „I z duchem twoim”⁹³. Według drugiego rozdziału *Konstytucji apostołskich* biskup (nazwany tu arcykapłanem), modląc się o pokój dla ludu, błogosławi go „tymi samymi słowami, którymi Mojżesz polecił kapłanom błogosławić lud: «Niechaj cię Pan błogosławi i strzeże, niech Pan rozpromieni oblicze swoje nad tobą, niechaj się nad tobą zlituje, niechaj Pan zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem» (Lb 6,24–26)”. Biskup – kontynuują *Konstytucje* – modli się więc tak: „Ocal lud Twój, Panie, i błogosław Twemu dziedzictwu, które nabyłeś i odkupiłeś drogocenną krwią swojego Chrystusa i nazwałeś królewskim kapłaństwem i ludem świętym”⁹⁴.

2. Pocałunek pokoju. Diakon, po błogosławieństwie biskupa, zwraca się do wszystkich: „Pozdrówcie się wzajemnie świętym pocałunkiem”⁹⁵. W księdze drugiej *Konstytucji apostołskich* znajduje się opis, według którego pocałunek pokoju ma miejsce przed modlitwą wiernych, kiedy diakon „asystujący arcykapłanowi” upomina wiernych, aby nikt nie żywił wobec nikogo urazy i obłudy, ale pozdrawiając się wzajemnie pocałunkiem w Panu, nie czynił tego zdradliwie, „jak Judasz, który pocałunkiem wydał Pana”⁹⁶. Duchowni składają pocałunek biskupowi, a świeccy: mężczyźni mężczyznom, niewiasty niewiastom. Dzieci pozostają „przed podwyższeniem ołtarza, a jeden diakon” pilnuje, aby nie przeszkadzały. Inni diakoni „przechadzają się i obserwują mężczyzn i kobiety, aby nikt nie hałasował, nie wiercił się, nie szeptał i nie drzemał. Subdiakoni [...] stoją w drzwiach mężczyzn, a diakonisy w drzwiach kobiet i baczą, aby podczas anafory nikt nie wychodził, aby nie otwierano drzwi, gdyby nadszedł ktoś z wiernych”⁹⁷.
3. Umycie rąk. Jeden ze subdiakonów podaje biskupowi i kapłanom wodę do obmycia rąk, a gest ten jest symbolem „czystości dusz poświęconych Bogu”⁹⁸.

93 *Ibidem*, VIII: 11, 1–8, s. 233* n. *Konstytucje apostołskie* w drugim rozdziale podają „skróconą” formę *Modlitwy wiernych*. Diakon modli się: „za cały Kościół oraz za cały świat i poszczególne jego części, a także za plony, za kapłanów i rządzących, za arcykapłana, za króla oraz w intencji powszechnego pokoju”. *Ibidem*, II: 57, 18, s. 71*.

94 *Ibidem*, II: 57, 19 n., s. 71* n. Zob. Ps 28(27),9; Ps 74(73),2; Dz 20,28; 1 P 1,19; 1 P 2,9.

95 Zob. Rz 16,16; 1 Kor 16,20.

96 KA II: 57, 16 n., s. 71*. Zob. Mt 26,49; Łk 22,48.

97 KA VIII: 11, 9–11, s. 234* n.

98 *Ibidem*, VIII: 11, 12, s. 235*.

99 To znaczy, że te dzieci były ochrzczone. Zob. *ibidem*, VIII, przypis B.

100 *Ibidem*, VIII: 12, 2.

101 *Ibidem*, VIII: 12, 3.

102 Autorzy polskiego tłumaczenia *Konstytucji* napisali w przypisie do tego wyrażenia: „Dzisiaj mówimy «w górę serca»; serce i umysł były synonimami [...]; tłumaczymy tak, aby polski czytelnik mógł lepiej odczuć ducha języka greckiego, w którym mówiono o nawróceniu umysłu, mając na myśli to, co dzisiaj my nazywamy nawróceniem serca”. *Ibidem*, VIII, s. 236*, przypis A.

103 *Ibidem*, VIII: 12, 5.

104 *Ibidem*, VIII: 12, 6 n.

105 *Ibidem*, VIII: 12, 8–17, s. 237*n.

106 *Ibidem*, VIII: 12, 18–26, s. 238*–241*.

107 *Ibidem*, VIII: 12, 27, s. 241*.

4. Przygotowanie darów ofiarnych. Na początku tego obrzędu diakon zwraca się do zebranych z poleceniem:

Nie ma tu miejsca dla żadnego ze słuchających, dla żadnego niewierzącego, dla żadnego innowiercy. Niechaj zbliżą się ci, którzy odmówili pierwszą modlitwę. Matki niech przygarną do siebie dzieci⁹⁹. Niech nikt nie będzie przeciw nikomu, niech nikt nie będzie obłudny. Zwróćmy się do Pana i z bojaźnią i drżeniem powstańmy, aby złożyć Ofiarę¹⁰⁰.

Następnie diakoni przynoszą biskupowi na ołtarz dary ofiarne, a prezbiterzy stają po prawej i lewej jego stronie, „jak uczniowie asystujący swemu mistrzowi”. Dwaj diakoni stają „po obu stronach ołtarza i wachlarzem z delikatnej błony lub płótna albo pawim piórem [...] łagodnie odganiają fruujące owady, by nie wpadły do kielichów”¹⁰¹.

5. Anafora – modlitwa eucharystyczna. Biskup, „ubrany w lśniącą szatę”, po modlitwie w milczeniu, wraz z kapłanami czyni ręką znak krzyża na czole i rozpoczyna modlitwę eucharystyczną pozdrowieniem trynitarnym: „Łaska wszechmogącego Boga, miłość Pana naszego Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (zob. 2 Kor 13,13), na co wszyscy jednogłośnie odpowiadają: „I z duchem twoim”. I następuje dalszy ciąg dialogu wstępnego, gdy biskup mówi: „W górę umysł”¹⁰², a wszyscy odpowiadają: „Wznosimy go do Pana”. Arcykapłan: „Dzięki składajmy Panu”. Wszyscy: „Godne to i sprawiedliwe”¹⁰³. Rozpoczyna się długa prefacja¹⁰⁴, której tekst tworzy anamneza stworzenia¹⁰⁵, anamneza pierwszego Przymierza¹⁰⁶, *Trisagion* biblijny („Święty, święty, święty, Pan Bóg Zastępów. Pełne jest niebo i ziemia Jego chwały. Błogosławiony jesteś na wieki. Amen”)¹⁰⁷, anamneza

chrystologiczna¹⁰⁸, anamneza Wieczernika (ustanowienie i konsekracja: „Wspominając więc to, co dla nas przeszedł, i wypełniając Jego polecenie, dziękujemy Ci, wszechmogący Boże, nie tak, jak powinniśmy, lecz tak, jak potrafimy. Albowiem tej nocy, kiedy był wydany, wziął chleb w swoje święte i nieskalane ręce i wzniosłszy oczy do Ciebie, swego Boga i Ojca, łamał i podawał swoim uczniom, mówiąc: «Oto tajemnica Nowego Przymierza, bierzcie z tego i jedzcie, to jest Ciało Moje, za wielu starte na odpuszczenie grzechów». Podobnie, kielich napełniwszy winem i wodą, pobłogosławił go i podał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, to jest Krew Moja, za wielu wylana na odpuszczenie grzechów. To czyńcie na Moją pamiątkę. Albowiem ilekroć ten chleb jecie i ten kielich pijecie, śmierć Moją głosicie, aż przyjdę»¹⁰⁹). Następnie anamneza i ofiarowanie:

Wspominając więc Jego mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie oraz oczekując Jego ponownej paruzji w przyszłości, kiedy przyjdzie w chwale i mocy, aby sądzić żywych i umarłych oraz oddać każdemu według jego uczynków, zgodnie z Jego ustanowieniem ofiarujemy Tobie, Królu i Boże, ten chleb i ten kielich, i dzięki Ci przezeń składamy, że uznałeś nas za godnych, byśmy stali przed Tobą i Tobie służyli jako kapłani¹¹⁰.

Dalej epikleza:

Prosimy Ciebie, racz wejrzeć życzliwie na te dary, które leżą przed Tobą, Boże [...] i łaskawie je przyjmij [...]; ześlij na tę ofiarę Twojego Świętego Ducha, [...] aby uczynił ten chleb Ciałem Twojego Chrystusa, a kielich Jego krwią; niech ci, którzy je spożywają, umocnią się w pobożności, uzyskają odpuszczenie grzechów,

¹⁰⁸ *Ibidem*, VIII: 12, 29–34, s. 242* n.

¹⁰⁹ *Ibidem*, VIII: 12, 35–37, s. 243* n. Zob. 1 Kor 11,25; Łk 22,20; Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 22,19; Mt 26,28; Mt 26,27 n.; Łk 22,29; 1 Kor 11, 24–26.

¹¹⁰ KA VIII:12, 38, s. 244*. Zob. Mt 24,30; Mk 13,26; Łk 21,27; 1 P 4,5; 2 Tm 4,1; Rz 2,6; Ps 62(61),13; 1 Kor 11,26; Kol 3,17.

¹¹¹ KA VIII: 12, 39, s. 244*. Zob. 1 P 5,1.

¹¹² KA VIII: 12, 40–51, s. 245*n.

¹¹³ *Ibidem*, VIII: 12, 50–13, 1, s. 246*.

uwolnią się od szatana i jego błędu, niech będą napełnieni Duchem Świętym, staną się godni Twojego Chrystusa i otrzymają życie wieczne w pojednaniu z Tobą, wszechmogący Panie¹¹¹.

W dalszej kolejności następuje modlitwa wstawiennicza¹¹²: celebrans-biskup modli się w tym miejscu za święty Kościół, rozproszony po całej ziemi; za cały episkopat; za siebie samego i za całe duchowieństwo; w intencji króla i sprawujących władzę oraz całego wojska, „aby nasze sprawy toczyły się w pokoju”; za wszystkich świętych: „za patriarchów, proroków, sprawiedliwych, apostołów, męczenników, wyznawców, biskupów, prezbiterów, diakonów, subdiakonów, lektorów, kantorów, dziewice, wdowy, świeckich”. Jest to modlitwa także za lud, „za tych, którzy żyją w dziewictwie i czystości, za wdowy Kościoła, za czcigodnych małżonków i rodziców”; w intencji „tego” miasta i jego mieszkańców, w intencji chorych, cierpiących srogą niewolę, wygnańców, w intencji tych, którym skonfiskowano majątek, w intencji podróżujących po morzu i lądzie; za tych, którzy nienawidzą i prześladują wyznawców Chrystusa; „za katechumenami Kościoła, za tymi, których dręczą wrogie moce oraz za naszymi braćmi odprawiającymi pokutę”; w intencji dobrej pogody i obfitych plonów; „za tymi, którzy dla godziwej przyczyny są tu nieobecni”. Biskup kończy tę modlitwę doksologią: „Tobie wszelka chwała, uwielbienie i dziękczynienie, cześć i pokłon, Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, teraz i zawsze, i przez wszystkie nieskończone wieki wieków”. A cały lud odpowiada: „Amen”. Biskup mówi dalej: „Pokój Boży niech będzie z wami wszystkimi”. Odpowiedź ludu brzmi: „I z duchem twoim”¹¹³. W tym momencie jest wypowiedziana, tym razem przez diakona, druga modlitwa powszechna, która stanowi syntetyczne powtórzenie wezwań modlitwy ją poprzedzającej;

diakon rozpoczyna ją słowami: „Usilnie prosimy Boga przez Jego Chrystusa: Módlmy się, aby tę ofiarę, którą złożyliśmy Panu Bogu naszemu, dobry Bóg przyjął za pośrednictwem swego Chrystusa na swój ołtarz niebieski «jako miłą woń»”. Modlitwę tę kończy biskup, wychwalając wielkie imię Boga Ojca i naszego Zbawiciela Jezusa oraz prosząc o uświęcenie ciała i duszy całej owczarni „z wszelkiego brudu ciała i ducha”, aby wszyscy osiągnęli obiecaną dobrą. „Nikogo z nas nie uważaj za niegodnego, lecz bądź nam Pomocą, Obrońcą i Opiekunem, przez Twojego Chrystusa; z którym Tobie chwała, cześć, sława, uwielbienie i dziękczynienie i Duchowi Świętemu na wieki. Amen”¹¹⁴.

6. Komunia. Obrzęd komunii rozpoczyna się, gdy wszyscy odpowiedzą „Amen”, a diakon oznajmi: „Skupmy się”¹¹⁵. Biskup zaś zwraca się do wiernych ze słowami: „Święte dla świętych”, na co oni odpowiadają: „Jeden jest święty, jeden Pan, Jezus Chrystus, ku chwale Boga Ojca w Duchu Świętym. Błogosławiony jesteś na wieki. Amen. Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania. Hosanna Synowi Dawidowemu, błogosławiony, który idzie w imię Pańskie, Pan Bóg, i objawił się wśród nas. Hosanna na wysokościach”. Następnie komunie przyjmuje biskup, potem prezbiterzy, diakoni, subdiakoni, lektorzy, kantorzy, asceci, a wśród kobiet diakonisy, dziewice i wdowy, później dzieci, „a na końcu cały lud w porządku, ze czcią i bojaźnią, bez zamieszania”. Biskup udziela prosfory, mówiąc: „Ciało Chrystusa”, a przyjmujący odpowiada: „Amen”. Diakon natomiast trzyma kielich i podając, go mówi: „Krew Chrystusa, kielich życia”, na co przyjmujący odpowiada: „Amen”¹¹⁶.

Konstytucje apostołskie, w drugim rozdziale, gdzie zostały podane zasady związane ze sprawowaniem liturgii, tak przedstawiają obrzęd komunii: „Po złożeniu ofiary każdy stan po kolei przyjmie ciało

¹¹⁴ Zob. *ibidem*, VIII, 13, 1–10, s. 246ⁿ.

¹¹⁵ *Ibidem*, VIII: 13, 11, s. 247^{*}. B. Mokrzycki podaje, za tłumaczeniem z francuskiego wydania *Konstytucji* i za J. Bilczewskim, wersję następującą: „Gdy wszyscy odpowiedzieli: «Amen», diakon zawoła: «Uwaga! Komunia». Zob. B. Mokrzycki, *op.cit.*, s. 476 i 469, przypis 106.

¹¹⁶ KA VIII: 13, 12–15, s. 248^{*}.

¹¹⁷ *Ibidem*, II: 57, 21, s. 72*.

¹¹⁸ Zob. Ps 34(33).

¹¹⁹ KA VIII: 13, 16, s. 248*. Pastoforia to dwa niewielkie pomieszczenia w prezbiterium kościoła umieszczone symetrycznie po obu stronach apsydy; były typowe dla paleochrześcijańskiej architektury Syrii i służyły jako dwudzielna zakrystia. W jednej z nich przechowywano chleb i wino używane podczas sprawowania Eucharystii oraz jej resztki; w drugiej zaś trzymano kielichy oraz inne paramenty liturgiczne. *Ibidem*, II, s. 70*, przypis A.

¹²⁰ *Ibidem*, VIII: 14, 1–3, s. 248*n.

- Pańskie i drogocenną krew, według porządku, z godnością i pobożnością, gdyż zbliżają się do ciała Króla; kobiety niechaj podchodzą z nakrytymi głowami, jak przystoi niewiastom. Drzwi mają być strzeżone, aby do świątyni nie wszedł nikt niewierny i niewtajemniczony¹¹⁷. Podczas przyjmowania komunii przez wszystkich wiernych śpiewa się psalm trzydziesty trzeci¹¹⁸; gdy wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety przyjmą komunię, diakoni zbierają to, co pozostało, i składają w pastoforiach¹¹⁹.
7. Wezwanie po komunii. Gdy kantor skończy śpiewać, diakon zwraca się do wszystkich:

Skoro przyjęliśmy drogocenne Ciało i drogocenną Krew Chrystusa, złożmy dziękczynienie Temu, który dopuścił nas do uczestnictwa w Jego świętych tajemnicach, i prośmy Go, aby nie stały się one dla nas przyczyną potępienia, ale posłużyły nam do zbawienia, na pożytek duszy i ciała, dla ochrony pobożności, odpuszczenia grzechów i życia w przyszłym świecie. Powstańmy. W łasce Chrystusa powierzmy się jednemu, nie zrodzonemu Bogu i Jego Chrystusowi¹²⁰.

8. Modlitwa po komunii – dziękczynienie. Biskup składa Bogu dziękczynienie:

Władco, wszechmogący Boże, Ojczy Chrystusa, Twego błogosławionego Sługi, Ty wysłuchujesz tych, którzy szczerze Cię wzywają, Ty słyszysz prośby tych, którzy milczą; dziękujemy Ci, że dopuściłeś nas do udziału w Twoich świętych tajemnicach; udzieliłeś ich nam, abyśmy w pełni zrozumieli to, co dobre, zachowali pobożność, uzyskali odpuszczenie grzechów, a ponieważ wezwano nad nami imienia Twojego Chrystusa, byli z Tobą zjednoczeni. Ty oddzieliłeś nas od bezbożnych, zjednocz nas z tymi, którzy

poświęcili się Tobie, utwierdź nas w prawdzie przez natchnienie Ducha Świętego, odkryj nam, czego nie znamy, uzupełnij, czego nam brakuje, umocnij w nas to, cośmy już poznali. Zachowaj kapłanów nienagannymi w Twej służbie, królów zachowaj w pokoju, sprawujących władzę w sprawiedliwości, daj dobrą pogodę, obfitość pól, a świat obejmij potężną opatrnością, uśmierz wojownicze narody, i nawróć tych, którzy złądzili. Uświęć Twój lud, czuwaj nad dziewicami, małżonków zachowaj w wierności, wzmocnij czystych, dzieciom daj wzrost, utwierdź nowo ochrzczonych, katechumenów poucz i dopuść do wtajemniczenia, a nas wszystkich zaprowadź do królestwa niebieskiego w Chrystusie Jezusie, Panu naszym; z którym Tobie chwała, cześć i uwielbienie i Duchowi Świętemu na wieki. Amen¹²¹.

¹²¹ *Ibidem*, VIII: 15, 1–5, s. 249*.

9. Błogosławieństwo i rozesłanie wiernych. Diakon mówi: „Pochylcie się przed Bogiem przez Jego Chrystusa i przyjmijcie błogosławieństwo”. Wtedy biskup modli się:

Wszchemogący, prawdziwy i doskonały Boże, Ty jesteś wszędzie i we wszystkim. [...] Okaż swą życzliwość i dla Twojego imienia wysłuchaj mnie i pobłogosław tych, którzy pochylają przed Tobą głowy, oraz spełnij dobre pragnienia ich serc, nikogo z nich nie odrzucaj ze swego królestwa, lecz uświęć ich, strzeż, chroń, wspomagaj, uwolnij od wroga, od wszelkiego nieprzyjaciela, czuwaj nad ich domami, chroń ich powroty i wyjścia. Albowiem Tobie chwała, uznanie, dostojęstwo, uwielbienie i pokłon, i Twojemu Słudze Jezusowi, Twemu Chrystusowi, Panu naszemu, Bogu i Królowi, oraz Duchowi Świętemu teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

¹²² *Ibidem*, VIII: 15, 6–10, s. 250*.

¹²³ *Ibidem*, VIII, 15, 11.

¹²⁴ EdE, 9.

Następnie diakon odsyła wszystkich, mówiąc: „Idźcie w pokój”¹²².

Konstytucje apostołskie kończą opis tej bogatej w teksty modlitw i niezwykle rozbudowanej liturgii mszalnej potwierdzeniem: „Takie oto przepisy w sprawie mistycznego kultu my, apostołowie, dajemy wam, biskupom, przezbiterom i diakonom”¹²³.

Przedstawiona powyżej prezentacja Eucharystii pierwszych wieków Kościoła w świetle najważniejszych, dostępnych dziś źródeł jawi się jako zjawisko bardzo bogate w wymiarze teologicznym, liturgicznym i duszpasterskim. Poddane analizie i przedstawione tu dokumenty: *Didache* (*Nauka dwunastu apostołów*), *Apologia* św. Justyna Męczennika, *Tradycja apostołska* św. Hipolita Rzymskiego, *Akta męczenników* (*O męczennikach niedzielnej Eucharystii*) z Abiteny i *Konstytucje apostołskie* z tzw. Mszą św. „klementyńską”, potwierdzają (w odniesieniu do pierwszych czterech wieków Kościoła) nauczanie papieża św. Jana Pawła II (1978–2005), iż „Eucharystia, pojęta jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii”¹²⁴.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, 7, 9, 10 [w:] *Patrologia Latina*, 8, J.B. Migne (ed.), Paris 1844, s. 707, 709–710.
- Didache. Nauka Dwunastu Apostołów* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 25–44.
- Jungmann J.A., *Textus Ecclesiae antiquae* [w:] *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, A. Hänggi, I. Pahl (eds.), Fribourg 1968, s. 66–95.
- Konstytucje apostołskie* [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilsa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. XIII–XVIII, 215–250.
- Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Pierwsi apologetyci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum. L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 254–256.

OPRACOWANIA

- Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.
- Brinktrine J., *Msza święta*, tłum. L. Tatar, Warszawa 1957.
- Cichy S., *Eucharystia w „Didache”* [w:] *Euntes docete. XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, S. Koperek i in. (red.), Kraków 1993.
- Czerwik S., *Liturgia – działanie Boskie i ludzkie*, „Anamnesis” 2001, nr 25, s. 91–111.
- Czerwik S., *Liturgia Eucharystii – zagadnienia wybrane* [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, J. Kudasiewicz (red.), Warszawa 1981, s. 233–370.
- Czerwik S., *Liturgia w wykładach seminaryjnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1982, t. 35.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28 VI 2003), nr 7.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła* (17 IV 2003), nr 9.

- Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”* (31 V 1998).
- Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 6, s. 7–8.
- Janicki J.J., *Obrzędy liturgii Mszy świętej* [w:] *Mysterium Christi*, t. 3, *Msza święta*, W.J. Świerżawski (red.), Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 263–305.
- Janicki J.J., *Sluzba Boza w pierwszych wiekach Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2011.
- Janicki J.J., *Wykłady historii liturgii w seminariach duchownych według odnowionego „Ratio studiorum”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2001, t. 54, s. 103–114.
- Jungmann J.A., *Missarum sollemnia*, Wien 1962.
- Koperek S., *Rys historyczny rozwoju liturgii mszalnej* [w:] *Mysterium Christi*, t. 3, *Msza święta*, W.J. Świerżawski (red.), Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 37–78.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 407–479.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Mszał rzymski, z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, oprac. G. Lefebvre, tłum. mnisi opactwa w Tyńcu, Tyniec–Bruges 1958.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego, Rzym 2002*, Poznań.
- Pius XII, *Encyklika o liturgii (Mediator Dei)* z dnia 20 listopada 1947, tłum. J. Wierusz Kowalski, Kielce 1948.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej* (4 XII 1963), nr 21.
- Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 194–197.
- Świerżawski W., *Misterium Eucharystii i mistyka eucharystyczna* [w:] *Mysterium Christi*, t. 3, *Msza święta*, W.J. Świerżawski (red.), Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 121–160.
- To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987.
-

The Culture of Quoting in Simeon Polotsky's Epistles: Biblical Texts and Liturgical Books

Anastasija Priebraženska
(Анастасия А. Преображенская)

WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY
WYŻSZA SZKOŁA EKONOMII W MOSKWIE

ABSTRACT

The article looks into biblical quotations in letters and epistles by the first Muscovy court poet Simeon Polotsky (1629–1680). In the second half of the 17th century Russian literature was changing dramatically while encompassing Western tradition and secular tendencies. Biblical texts also became a subject for revision for various reasons. Simeon Polotsky, educated in the Mohyla Collegium and in Poland, used biblical texts extensively not only in his sermons, but also in his private letters and epistles. To explore the role biblical quotations played in Simeon's letters, the article analyzes the corpus of Simeon's epistolary texts in comparison with other letters of the period. Classification of quotes is given to demonstrate the ways in which Simeon treated biblical texts, editing and correcting them.

KEY WORDS: culture of quoting, quotes, Bible, biblical texts, letters, epistles, allusions

SŁOWA KLUCZOWE: kultura cytowania, cytaty, teksty biblijne, listy, epistoły, odwołania

In the second half of the 17th century, while still following time-honored writing canons, the Russian literature was experiencing a growing influence of Western tradition, especially that of Baroque. With the church being a dominant of the everyday life of society, literature of the time preserved a great number of quotations coming from the Bible and liturgical texts. Bible quotations can be found in texts written in Old Slavic as early as in the 11th century and up through the Early Modern Time. For centuries they had largely served the only purpose – to illuminate the spiritual sense of the written word and to incorporate the narration into a wider canonical context. However, as our preliminary research has showed, in the 17th century the culture of quoting changed dramatically, having acquired a secular nature and having involved more source texts including those written in Latin and Polish.

Biblical borrowings (as well as quotations in general) in Old Slavic have always been of high interest and value for both historians and philologists because they allow for more detailed interpretation of a text. Previous findings in the field have covered a wide range of issues on the topic including Bible quotations in historian's perspective,¹ functioning of biblical borrowings in Slavic texts,² grammar of biblical quotations, correspondence of biblical quotations and literary genres,³ etc. The majority of works is devoted to quotations in ancient chronicles and texts of the Old Russian period. Only few researchers,

¹ И. Данилевский [I.N. Danilevskiy], *Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов* [The Russian Primary Chronicle: hermeneutic basis of source studies of chronicles], Москва [Moscow] 2004.

² R. Picchio, *The function of Biblical Thematic clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa*, "Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University" 1997, 1.

³ Е. Ромодановская [E.K. Romodanovskaya], *Система жанров в русской литературе переходного периода (XVII–первая половина XVIII в.)* [Genre system in Russian literature of transition period (17th–the first half of the 18th century)] [in:] *Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков 1998). Доклады российской делегации* [Slavonic literatures. Culture and folklore of Slavonic peoples. XII international congress of slavists (Krakow 1998). Reports of the Russian delegation], Москва [Moscow] 1998.

4 И. Подтергера [I.A. Podtergera], *Письма и послания Симеона Полоцкого: Автореферат дисс. [...] канд. филол. наук [Letters and epistles of Simeon Polotsky: author's abstract to dissertation [...] candidate of philology]*, Санкт-Петербург [Saint-Petersburg] 2000.

5 P. Rolland, "Dulce est et fumos videre Patriae" – *Four Letters by Simiaon Polacki*, "Harvard Ukrainian Studies" 1985, vol. 9, no. 1/2, p. 166–181.

for example E. Romodanovskaya, have addressed biblical borrowings in literature of the 17th century, especially in such genres as private letters and epistles. During the reign of the Tsar Aleksey Mikhailovich (1645–1676) scholar monks from the South and West regions of Russia became principle mediators of a new Baroque style in Russian literature, contributing to making of Russian literary and epistolary etiquette. The leading place among them was occupied by the first court poet of Muscovy, a learned monk and an educator of the royal family – Simeon Polotsky (1629–1680).

Although many studies have addressed in detail his literary heritage, none have focused on the culture of quoting, and only a few – on his private correspondence. A recent attempt to bring into an order and to describe the epistolary corpus of Simeon was made by Irina Podtergera.⁴ In her thesis work she made a catalog of all known Simeon's letters coming from three main manuscripts: the manuscript #130 from the former Sinodal library, currently the Sinodal collection of the State Historical museum (Moscow), then the manuscript F.XVII.83 kept in the Russian National Library in Saint-Petersburg, and the manuscript #390 from the fund #381 from the Russian State Archive of ancient acts. Though a full list of letters was provided, no detailed philological or historical commentary was made due to a too large corpus of texts under investigation. Peter Rolland, a Canadian Slavicist, in two of his articles⁵ also focused on several letters of Simeon (those written in Polish and addressed to Varlaam Jasin-sky and Lazar Baranovich), establishing probable dates and giving a historical background. Quotations found in Simeon's letters and epistles, though under-examined, can still provide a researcher with interesting conclusions concerning epistolary etiquette in the seventeenth-century Russian and possible Polish influence on it.

In the present study I sought to investigate the way in which Simeon employed biblical and liturgical texts in his letters addressed to Boyars and ecclesiastical

authorities. The manuscript under examination, titled the *Letter-book of Simeon*, can be found in the Sinodal collection of the State Historical Museum, Moscow⁶ and comprises over 200 letters of various genres. This is a fair copy of a letter-book which Simeon worked on sometime during the last 15 years of his life. There are two drafts containing same letters and epistles, but in an unordered form: the manuscript F.XVII.83 from the Russian National Library (Saint-Petersburg) and the manuscript #390, fund #381 from the Russian state archive of ancient acts. Letters in the fair copy did not undergo any major proofreading, though some chapters were introduced, names of addressees and/or addressers were occasionally replaced with “имярек” [placeholder name], some minor linguistic changes were made, blank pages were left at the ends of the chapters. That shows that Simeon did not finish the letter-book, thus the manuscript #130 may be considered a fair copy only for the purpose of discussion.

Quotations from sacral books appear in Simeon’s letters in three principle modes: close quotations, stylistic and/or pragmatic adoptions, and allusions. The groups are not rigid, and are introduced for the convenience of description. Close quotations comprise exact or almost exact citations; adoptions refer to altered quotes; and allusions stand for vague references to biblical scenes or verses. It is worth noting that Simeon’s educational background allowed him to draw on Slavic, Polish, and even Latin biblical and liturgical texts, though the latter ones were not used by Simeon very often. The impact of Polish and/or Latin biblical texts may be traced in separate words that are not usually met in Church-Slavic biblical or liturgical books. Simeon’s library catalog, comprised by Anthony Hippisley,⁷ demonstrates a great variety of Polish and Latin Bibles and a number of separate books of both Old and New Testaments in these languages.

6 Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy’s letter-book* [hereinafter: Sinodal collection #130], 17th–beginning of the 18th century.

7 A. Hippisley, E. Luk’ianova, *Simeon Polockij’s Library: A Catalogue*, Böhlau 2005, p. 183–184.

8 *Simeon Polotskiy's letter to Dementiy Bashmakov* [in:] Sinodal collection #130, f202v–f203v.

9 *Simeon Polotskiy's letter to Yuriy Dolgorukiy* [in:] Sinodal collection #130, f136v–f138v.

10 *Simeon Polotskiy's letter to archimandrite Pheodosiy* [in:] Sinodal collection #130, f109v–f110r; Российская национальная библиотека [Russian National Library], F.XV11.83., *Письмо Симеона Полоцкого патриарху Иоакиму* [Letter of Simeon Polotsky to patriarch Joachim] [hereinafter: Letter to Joachim], f187r–f187v.

11 *Simeon Polotskiy's letter to a Duma clerk Bashmakov* [in:] Sinodal collection #130, f136v–f137r [hereinafter “/” stands for the end of line, “//” – for the end of folio].

12 *Акты относящиеся к истории Южной и Западной России* [Acts referring to history of South and West Russia], vol. 8, Археографической комиссии [Archeographic commission] (ed.), Санкт-Петербург [Saint-Petersburg] 1873 [hereinafter: Acts 8], p. 16.

Close quotations

Simeon did not use close quotations very often, compared to adoptions and allusions: he employed precise borrowings only in certain contexts. In Simeon's epistolary corpus there are several consolatory, congratulatory, and blessing letters containing exact biblical quotations: two consolatory epistles to a Duma clerk Dementiy Minich Bashmakov,⁸ a blessing epistle to Boyar kniaz Yuriy Alekseevich Dolgorukiy,⁹ and two congratulation letters to archbishops.¹⁰ These texts are rich in biblical quotations (as well as quotations and allusions from liturgical texts); imagery of congratulation and consolatory epistles is based on a biblical motif and is supported by a whole set of quotations (see below).

The range of biblical and liturgical texts appearing in Simeon's letters in close quotations is quite broad comparing to that of other letters of the time. He borrows full verses or text fragments from both quite popular biblical books such as the Book of Psalms or the Gospel of Matthew and from less common I Kings, for example. Psalms could be said to be one of the most often cited sacral books. The quote from the first verse of Psalm 41 (hereinafter psalms are referred to in Greek numbering) in Simeon's letter to a Duma clerk Dementiy Bashmakov reading “Имъ же образомъ желаетъ елень во утруждении своемъ на источники водныя/сице”¹¹ [As the hart panteth after the water brooks] (*American Standard Version*, Ps. 41.1) is also found in the letter of the unknown ecclesiastic person (1668), though in a shortened form: “яко елень на источники, тако желала отъ многихъ летъ приити в державу истинного православного монархи.”¹² Biblical borrowings, used by Simeon, not only highlight the spiritual sense of the message, they also show the status of the addresser (a well-educated monk with the knowledge of rhetorics and Latin language) and provide an example of a proper epistolary etiquette.

The comparative analysis of various letters and epistles, coming from the South and West regions of Russia, showed that close quoting of biblical texts was part of existing epistolary canon of the 17th century. The study of letters of various ecclesiastic authorities demonstrated that they used quotes from a certain biblical book when writing epistles, the contents of which intersected with preaching topics. Close quoting of sacral texts can be found in private letters of the Tsar Aleksey Mikhailovich to patriarch Nikon and in letters of Ioannikiy Galiatovski, Warlaam Jasinski, Mikhail Lezhayski. This correspondence dates back to the middle of the 17th century, a decade or even more before Simeon introduced his Baroque style at the Muscovy court.

Precise borrowings seem to be common for letters addressed to (or exchanged between) a certain social group – that of church authorities and monastic clergy. These epistles turn to aspects of life, associated with the church in one way or another: for example, a death of a relative (see Simeon’s consolatory epistles to a Duma clerk on the death of his wife) or an opening of a military campaign (Simeon’s blessing epistle to boyar kniaz Yuriy Dolgorukiy and his regiments). In these letters quotations are rendered precisely or very close to a source text, and their functioning follows the tradition, bringing the spiritual sense of the message to the foreground.

Quotations in these letters are generally preceded by a special introductory phrase (in comparison, in the whole corpus of Simeon’s letters only two such phrases are present): “Сего ряди с Ляодикийским ангелом [глаголющим:] невеси, яко ты еси окаянен, беден, нищ, слеп, и наг, – в правду достоин есмь обличения, еже сладце приемлю” [and knowest not that thou art the wretched one and miserable and poor and blind and naked] (Rev. 3.17);¹³ “их же да соберет создавый е рукою и искупивый е кровию своею, рекше: ублажи, Господи, Сиона и да созиждутся стѣны росийского Иерусалима, о благовѣрномъ государѣ и великомъ

¹³ *Акты относящиеся к истории Южной и Западной России* [Acts referring to history of South and West Russia], vol. 9, Археографической комиссии [Archeographic commission] (ed.), Санкт-Петербург [Saint-Petersburg] 1877 [hereinafter: Acts], p. 146.

- 14 *Ibidem*.
- 15 *Ibidem*, p. 147.
- 16 *Ibidem*, p. 198.
- 17 *Ibidem*, p. 267.
- 18 Acts 8, p. 16.
- 19 *Ibidem*.
- 20 *Собрание писемъ царя Алексея Михайловича* [*Collection of letters of the Tsar Aleksey Michaylovich*], П. Бартенева [P. Barteneva] (ed.), Москва [Moscow] 1856 [hereinafter: *Sobranie Alekseya Mikhaylovicha*], p. 307.
- 21 *Старинный малорусский письмовник: «Книга глаголемая листовня»* [*Ancient Little Russian letter-book: «The book named Listownia»*], Чернигов [Chernihiv] 1901 [hereinafter: *Listownia*].
- 22 *Simeon Polotskiy's letter to Dementiy Bashmakov*, f202v.
- 23 *Listownia*, f38r.
- 24 *Ibidem*.
- 25 *Ibidem*, f39r.
- 26 *Simeon Polotskiy's letter to a Duma clerk Bashmakov*, f136v–f137v.

царѣ Алексѣѣ, истинномъ и единомъ кесаремъ христианскомъ!";¹⁴ "о них же сам Господь рече";¹⁵ "Рече бо";¹⁶ "вторим Павлом [...], рачь мовити";¹⁷ "И мы ныне с отроки святыми глаголем";¹⁸ "Спасово слово воистину непогрешно, якоже глаголетъ."¹⁹

Consolatory epistles seem to form a separate group of letters that employ close quotations (derived from the same source text) and follow their own narrative canon. All in all, we have five such letters, one of which is written by the Tsar Aleksey Mikhailovich and is addressed to kniaz Nikita Ivanovich Odoevskiy²⁰ (on death of Odoevskiy's son); three other epistles are written by Simeon (addressed to a Duma clerk Bashmakov and an unknown person accordingly) and finally a consolatory letter found in a seventeenth-century Ukrainian letter-book (eighteenth-century copy).²¹ These epistles, written in different time and by varying in social status and educational background addressers, develop an idea of comforting the addressee by appealing to certain ideas stated in a number of Bible books (Psalms, Book of Proverbs, Book of Job, etc.) and providing a preaching explanation and even instructions for the person being consoled. The points made by the addresser may vary: God's will may be claimed ("гдгръ даде господь / и взять. якоже изволися гдгви тако и / бысть буди имя гдне благословенно вовеки"²²); human mortal nature may be stated ("земля еси и вземлю паки пойдеши!" [for dust thou art, and unto dust shalt thou return] – Exod. 3.19²³); death may be treated as a divine visitation, not a sign of God's wrath ("Блаженъ, иже имат племя такое, яко в Сионѣи наслѣдие вгорнем Иерусалимѣ, родъ бо таковий благословится" [saith Jehovah, whose fire is in Zion, and his furnace in Jerusalem] (Isa. 31.9);²⁴ "глаголати даючис всѣяснимъ Богу, иже сим кого любит, того и наказует" [For whom Jehovah loveth he reproveth] (Prov. 3.12);²⁵ "приемли божие посѣщение съ радостию, егоже ко отецъ / нбгный любить того и наказуетъ"²⁶); unreasonable mourning may be considered not appropriate

for a Christian (“и прослезится надобно, да в меру, чтоб Бога наипаче не прогневать, и уподобица б тебе Иеву праведному”²⁷ – an allusion to the Book of Job); the addressee may be advised to have hope in Lord (“упование благое ко благодати, да // утѣшитъ сердце твое, и утвердитъ тя / во всякомъ словѣ и дѣле блазе” [Now our Lord Jesus Christ himself, and God our Father who loved us and gave us eternal comfort and good hope through grace, comfort your hearts and establish them in every good work and word] – 2 Thess. 2.16–17²⁸). It is possible that congratulation letters and blessing epistles also follow a certain canon and employ same corpus of quotations. Below I will look at two congratulation letters that demonstrate a number of similarities in biblical quotations used.

Sets of quotations

Simeon not only uses separate quotations, he also combines semantically close borrowings in sets thus creating a multidimensional illustration to this or that point. Riccardo Pikkio defined such sets as “a carefully selected combination of citations consistently underlying the same exegetical motif.”²⁹ Source texts in these sets are rendered almost precisely, though some variations are present concerned with grammatical incorporation of borrowed fragments into Simeon’s own narration.

To illustrate such a set I focus on two Simeon’s letters addressed to archimandrite Feodosiy (1669) and patriarch Joachim (1672). In these letters Simeon employs a widespread metaphor of light and lampion tracing back to the Book of the All-Virtuous Wisdom of Joshua ben Sira (26.22), the Gospel of Matthew (5.15–16, 13.43), the First Epistle to the Corinthians (6.20), and the Book of Psalms (88.16). The following table demonstrates textual and semantical coincidences in the texts of two letters.

²⁷ *Sobranie Alekseye Mikhaylovicha*, p. 235.

²⁸ *Simeon Polotskiy’s letter to a Duma clerk Bashmakov*, f137v–f138v.

²⁹ R. Picchio, *The function of Biblical Thematic clues...*, p. 9.

Table 1. Sets of quotations

The letter to archimandrite Pheodosiy (1669) ³⁰	The letter to patriarch Joachim (1672) ³¹
<p>1. и взем светилник твой паче свой (с) иесмы бо свой но христови, куплени бо есмы ценою неоцененную (а) постави на высоце свещнице. достоинства Архимандрическа, (b) да светиши всим во храмине церкви восточных сущим</p>	<p>1. Егда ты яко мысленный (а) светилник на первысоце благоволил есть поставити свещнице, да им же огнем любве ко богу, и человеком, внутр тебе гориши: (b) тем во храме всея церкви сущим, пресветозарно светиши</p>
<p>(a) the Ostrog Bible, Sirach 26.22: “что светильник, сияющий на святом свещнике” (b) the Ostrog Bible, Matt. 5.15: “И светит всем иже в храмине суть” [nor does anyone light a lamp and put it under a basket, but on the lampstand, and it gives light to all who are in the house] (с) 1 Cor. 6.20 the Ostrog Bible, Moscow Bible (1663): “Куплени бо есте ценою”; Protestant Gdansk Bible (1632): “i drogo kupleni”; the Vulgate: “empti enim estis pretio magno”</p>	
<p>2. просветится свет твой пред человеки</p>	<p>2. тако да прасветится свет ваш пред человеки, да видят ваша добрыя дела</p>
<p>the Ostrog Bible, Matt. 5.16: “Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела” [Let your light shine before men in such a way that they may see your good works, and glorify your Father who is in heaven]</p>	
<p>3. (а) да во свете твоём живущии узрят свет неприступный, и (b) просветятся праведници суще яко солнце во царствии Отца их</p>	<p>3. ибо яко солнце чувственное вся светила небесных своими озаряет луча: тако твоя святость мысленная светила церкви, иже суть</p>
<p>(a) the Ostrog Bible, Ps. 88.15: “в свете лица твоего пойдут” [They walk, O Jehovah, in the light of thy countenance]</p>	<p>Akathist to Saint Anthony of Kiev and Theo- dosius of Kiev: “якоже чувственное солнце мир озаряет и просвещает и тако многих сердца к богоугодному житию возбудисте и согресте, и удобна к добродетелию сотвористе, яко и солнце, согревая землю, удобну творит ю к прозябению различных древ и плодов и былий сельных и всякаго злака на службу человеком и скотом”</p>
<p>(b) the Ostrog Bible, Matt. 13.43: “Тогда праведницы просветятся яко солнце в царствии отца их” [Then the righteous will shine forth as the sun in the kingdom of their Father]</p>	

Source: The letter to archimandrite Pheodosiy (1669); The letter to patriarch Joachim (1672).

Exact biblical quotations in seventeenth-century letters, including Simeon's epistles, mark epistolary genres which stand most closely to oratory prose. Pragmatic situations of these letters include mainly congratulations, blessings, and consolations. Quotations in these letters direct the narration, with variations possible only in certain frames prescribed by a biblical scene. In such letters Simeon follows the existing canon, though some deviations are also present: for example, he does not mark his borrowings with introductory phrases. In spite of minor deviations in his letters, I do not include the letters in the group of adoptions, for the changes made by Simeon are usually caused by grammatical context, not by Simeon's stylistic or pragmatic intentions.

Stylistic and pragmatic adoptions

In the seventeenth-century Russia, secularization affected almost all spheres of life, first and foremost literature. Secular European Baroque tradition impacted the range of books read and translated in Russia; the form and style of literary works. As E. Romodanovskaya states, "Awareness of both phenomenon and process is the main characteristic feature of the literature of the Early Modern Time from Old Russian tradition. Now not only an author, but also a reader realizes (and thus accepts) personal position of an author, inherent value of a literary form."³² The changes influenced functioning of sacral books in a literary context as well. Though biblical texts in works of Russian writers almost never underwent any changes, either in style, grammar, or sense, being traditionally considered infallible, in many of his letters Simeon treated sacral books rather freely stylistically and pragmatically adopting borrowed phrases according to his needs. Such transformed quotes serve a different goal from that of the canonical one: Simeon uses them in order to extend his imagery and metaphors.

³⁰ *Simeon Polotskiy's letter to archimandrite Pheodosiy*, f109v–f110r.

³¹ Letter to Joachim, f187r–f187v.

³² Romodanovskaya, p. 134.

33 *Острожская библия* [*The Ostrog Bible*] [hereinafter: *The Ostrog Bible*], <http://samstar-biblio.ucoz.ru> (access: 23 III 2014).

34 *Simeon Polotskiy's letter to Yuriy Dolgorukiy*, f136v–f138v.

35 *Simeon Polotskiy's letter to a Duma clerk Bashmakov*, f137v–f138v.

36 *Simeon Polotskiy's letter to archimandrite Pheodosiy*, f109r–f110r.

37 *The Ostrog Bible*.

38 *Simeon Polotskiy's letter to mitropolit Lavrentiy* [in:] *Sinodal collection* #130, f95r–f95v.

In Simeon's letter to a Boyar kniaz Yuriy Alekseevich Dolgorukiy there is a stylistically changed quote from the Book of Psalms (Ps. 34.5). Comparison of the quotation with the text of the Ostrog Bible demonstrated that Simeon changed the word order of the original verse and used more expressive synonyms: “но яко прах его же възъмѣтаеть вѣтрѣ, от лица земли.”³³ [Let them be as chaff before the wind] (original text) and “яко праху от лица зе/мля бурею восхищаемому изчезати”³⁴ (Simeon's text).

For pragmatic purposes Simeon also replaced certain words and pronouns. For example, in the letter to a Duma clerk Dementiy Bashmakov he replaced “your hearts” (pronoun in plural form) with “your heart” (pronoun in singular form): “упование благое ко благодати, да // утѣшитъ сердце твое, и утвердитъ тя / во всякомъ словѣ и дѣле блазе” [Now our Lord Jesus Christ himself, and God our Father who loved us and gave us eternal comfort and good hope through grace, comfort your hearts and establish them in every good work and word] (2 Thess. 2.16–17).³⁵ In a congratulation letter to Pheodosiy, archimandrite of Valday Iversky Monastery, the 15th verse of the 88th Psalm reads: “да во свете твоём живущий”.³⁶ [They walk, O Jehovah, in the light of thy countenance] (Ps. 88.15) (“в свете лица твоего пойдут”³⁷ in the source text).

In addition, Simeon combined several phrases in one, creating a new cliché or an image. The phrase “твердый адамант скрижалей сердечных”³⁸ is not a proper quote, nor is it an adoption or an allusion: here Simeon merged several quotes from a number of biblical books. He used “скрижали каменные” [the tables of stone] from the Book of Exodus (Exod. 24.12, Exod. 31.18, Exod. 32.15), “скрижали завета” [the tables of the covenant] from the Book of Deuteronomy (Deut. 9.9,11,15), “скрижали сердца” [the tablet of their heart] from the Book of Jeremiah and the Book of Proverbs (Jer 17.1, Prov. 3.3, 7.3), and “et cor suum posuerunt ut adamantem, ne audirent legem” [They made their hearts as hard as flint] from the Latin version of the Book of Zechariah (Zech. 7.12).

Allusions and quotations from liturgic books

The last but not the least group of biblical quotations in Simeon's letters comprises the most vague borrowings which may provide a reader with only a general reference to this or that scene, rather than a certain verse or phrase in a source text. Some allusions are based on several biblical books, while others draw on a certain biblical scene or image. Simeon's letter to the hegumen of Skitskiy monastery Irakliy reads: "Яко имъ же образомъ Ливанъ кедры славится"³⁹ – the books referred to include, but are not limited to Exodus, the Book of Judges, the Book of Hosea. In the request letter to an unknown Duma clerk Simeon mentions the Creation appealing to the Book of Genesis: "Сотворивый Солнце во область дневи Гдь"⁴⁰ (Gen. 1.14–16).

Texts of liturgic books read in the course of services were highly recognizable among the readership and thus often served as a source for quotations. In his private correspondence Simeon employed texts of *Menaia*s, one of the most popular liturgical books, inserting in his letters clichés and *loci communis*. In the letter to metropolite Kazanskiy and Sviazhskiy Lavrentiy⁴¹ Simeon cites texts of March and September *Menaia*s: "равноангельнаго жития чистое зеркало"⁴² [honest mirror of the equal-to-the-angels life] and "кормчий искуснейший корабля церковного"⁴³ [a skillful governor of the church ship] accordingly.

In his private correspondence Simeon willingly employs biblical and liturgical books as a source for deriving quotes. On the one hand, he follows the established epistolary tradition quoting certain biblical books for certain pragmatic purposes (for example consolatory epistles). On the other hand, biblical and liturgical texts often undergo various, stylistic and pragmatic alternations when being incorporated into Simeon's narration.

39 Simeon Polotskiy's letter to Irakliy [in:] Sinodal collection #130, f116r–f117r.

40 Simeon Polotskiy's letter to a Duma clerk Bashmakov, f74r.

41 Simeon Polotskiy's letter to metropolite Lavrentiy, f90r–f90v.

42 *Минеи богослужбные* [Liturgical *Menaia*s] [hereinafter: *Menaia*s], <http://minei.ru/>. (access: 16 XI 2014).

43 *Ibidem*.

BIBLIOGRAPHY

- Акты относящиеся к истории Южной и Западной России* [Acts referring to history of South and West Russia], vol. 8, Археографической комиссии [Archeographic commission] (ed.), Санкт-Петербург [Saint-Petersburg] 1873.
- Акты относящиеся к истории Южной и Западной России* [Acts referring to history of South and West Russia], vol. 9, Археографической комиссии [Archeographic commission] (ed.), Санкт-Петербург [Saint-Petersburg] 1877.
- Старинный Малорусский письмовник: «Книга глаголемая листовня»* [Ancient Little Russian letter-book: "The book named Listownia"], Чернигов [Chernihiv] 1901.
- Собрание писемъ царя Алексея Михайловича* [Collection of letters of the Tsar Aleksey Michaylovich], П. Баргенева [P. Barteneva] (ed.), Москва [Moscow] 1856.
- Данилевский И. [Danilevskiy I.N.], *Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов* [The Russian Primary Chronicle: hermeneutic basis of source studies of chronicles], Москва [Moscow] 2004.
- Hippisley A., Luk'ianova E., *Simeon Polockij's Library: A Catalogue*, Böhlau 2005, p. 183–184.
- Минеи богослужбные* [Liturgical Menaias], <http://minei.ru/>. (access: 16 XI 2014).
- Острожская библия* [The Ostrog Bible], <http://samstar-biblio.ucoz.ru> (access: 23 III 2014).
- Picchio R., *The function of Biblical Thematic clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa*, "Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University" 1997, 1, p. 1–31.
- Подтергега И. [Podtergera I.A.], *Письма и послания Симеона Полоцкого: Автореферат дисс. [...] канд. филол. наук* [Letters and epistles of Simeon Polotsky: author's abstract], Санкт-Петербург [Saint-Petersburg] 2000.
- Rolland P., "Dulce est et fumos videre Patriae" – Four Letters by Simiaon Polacki, "Harvard Ukrainian Studies" 1985, vol. 9, no. 1/2, p. 166–181.
- Ромодановская Е. [Romodanovskaya E.K.], *Система жанров в русской литературе переходного периода (XVII–первая половина XVIII в.)* [Genre system in Russian literature of transition period (17th–the first half of the 18th century)] [in:] *Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков 1998). Доклады российской делегации* [Slavonic literatures. Culture and folklore of Slavonic peoples. XII international

- congress of slavists (Krakow 1998). Reports of the Russian delegation*], Москва [Moscow] 1998, p. 133–144.
- Российская национальная библиотека [Russian National Library], F.XV11.83., *Письмо Симеона Полоцкого патриарху Иоакиму* [Letter of Simeon Polotsky to patriarch Joachim, f187r–f187v.
- Simeon Polotskiy's letter to a Duma clerk Bashmakov* [in:] Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy's letter-book*, 17th–beginning of the 18th century, f136v–f137r.
- Simeon Polotskiy's letter to archimandrite Pheodosiy* [in:] Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy's letter-book*, 17th–beginning of the 18th century, f109v–f110r.
- Simeon Polotskiy's letter to Dementiy Bashmakov* [in:] Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy's letter-book*, 17th–beginning of the 18th century, f202v–f203v.
- Simeon Polotskiy's letter to Irakliy* [in:] Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy's letter-book*, 17th–beginning of the 18th century, f116r–f117r.
- Simeon Polotskiy's letter to mitropolite Lavrentiy* [in:] Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy's letter-book*, 17th–beginning of the 18th century, f95r–f95v.
- Simeon Polotskiy's letter to Yuriy Dolgorukiy* [in:] Синодальное собрание Государственного Исторического музея [Sinodal collection of the State Historical Museum] № 130, *Письмовник Симеона Полоцкого. Simeon Polotskiy's letter-book*, 17th–beginning of the 18th century, f136v–f138v.
-

Od redakcji

W środowisku historyków związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pojawiła się inicjatywa powołania międzynarodowego pisma promującego historię, a zwłaszcza dzieje Kościoła katolickiego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Dotychczas w żadnym polskim uniwersytecie oraz instytucie badawczym nie wydaje się podobnego naukowego czasopisma.

Ważną przesłanką do powołania takiego pisma jest zamysł twórcy uczelni św. Jana Pawła II, który w akcie erygującym wydział historyczny wyraził życzenie, by związani z nim pracownicy naukowcy zajmowali się dziejami Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej”. W zamysle redakcji czasopismo ma być wydawane cztery razy w roku w wersji elektronicznej i papierowej (pierwotna wersja wydawnicza – wersja elektroniczna). Przez cztery lata pismo będzie się ukazywało również jako wydawnictwo zbiorowe (oprócz numeru ISSN będzie miało nadawany numer ISBN).

Przyjęto następujące zasady wydawnicze:

1. Publikuje się artykuły i edycje tekstów źródłowych: (a) dotyczące historii i dziejów Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w Europie Środkowej i Wschodniej”; (b) poświęcone nowej tematyce, lub zasadniczo zmieniające dotychczasowe rezultaty badań; (c) oparte na pierwszorzędnych i kompletnych źródłach.
2. W tekście artykułu baza źródłowa ma być regularnie cytowana.
3. Preferowane będą teksty, w których we wstępie autor będzie omawiał: (a) problem badawczy; (b) dotychczasową literaturę przedmiotu; (c) umiejscowienie opisywanego zagadnienia w historii; (d) informacje dotyczące metodologii badań.
4. Artykuły będą przyjmowane w języku: polskim, francuskim, angielskim, niemieckim, hiszpańskim, włoskim, rosyjskim.
5. Każdy tekst opublikowany w innym języku niż angielski będzie posiadał angielskie streszczenie.
6. Autorzy powinni złożyć oświadczenie, że ich prace nie były w części lub w całości publikowane lub że nie zostały złożone do druku w żadnym innym wydawnictwie.
7. Objętość tekstu ma wynosić ok. 25 stron (60 tys. znaków) oraz posiadać *résumé* na 10 linijek.
8. Każdy artykuł będzie recenzowany przez dwóch zewnętrznych recenzentów, na formularzach znajdujących się na stronie redakcji.
9. W razie sugestii recenzentów dotyczących wniesienia poprawek muszą one być uwzględnione przez autora.

From the Editor

The historians working at the Pontifical University of John Paul II in Cracow have come up with an idea to establish an international journal promoting knowledge and academic reflection on the history and activity of the Catholic Church in Central and Eastern Europe. None of the Polish universities or institutes has published a journal of such kind until now.

The initiative of establishing the journal has been greatly inspired by the intention of the University founder – John Paul II, who in the foundation act of the University (that time The Pontifical Academy of Theology) expressed his desire for all the scholars associated with the University to make every effort to study the history of the Church with special attention paid to the history of Christianity in Central and Eastern Europe.

It is worth emphasising that the title “Textus et Studia” was chosen and approved for the new academic journal. The intention of the editors is to publish the journal quarterly both in paper and electronic version (with electronic version as the primary one). The journal's title will be also used for a series of monographs for the first four years (except ISSN it will be given an ISBN number).

The editors agreed all the articles intended to be published in the journal “Textus et Studia” are to fulfil the following criteria:

1. An academic texts, article or edition of a historical source: (a) should concern the history of the Christianity “with special attention paid to the history of the Church in Central and Eastern Europe”; (b) should be devoted to a new field of studies or bring a new understanding of old concepts; (c) should be based on the primal and comprehensive materials.
2. The archival sources should be regularly quoted in the article.
3. Preference will be given to articles in which authors: (a) explain the research problem; (b) analyse the existing literature in the field of the research; (c) present the problems described in a broader historical context; (d) give some methodological accounts.
4. The language of the submitted article should be English, Polish, French, German, Spanish, Italian or Russian.
5. Each article written in a language other than English should contain an abstract in English.
6. The authors should make a statement that their works have not been published either in parts or in whole, and that their works have not been set in any other publishing house.
7. The average length of an article should be 25 pages (60,000 signs) and the text should be accompanied with a 10-line abstract.
8. Each article will be reviewed by two independent reviewers (double blind peer-review).
9. All the suggestions made by the reviewers for amending the text are to be considered by the author.

