

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XXIV

2023

Wydawnictwo
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Naukowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr Piotr Adamek SVD (Uniwersytet Fu Jen, Taipei / Taiwan), dr Karl Heinz Arenz (Uniwersytet w Parą / Brazylia), prof. dr Achim Buckenmaier (Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie / Włochy), prof. dr Klara A. Csizsar (Katolicki Instytut Teologii Pastoralnej Uniwersytetu w Linz / Austria), prof. dr MohanDoss SVD (JDV – Papieska Akademia Filozofii i Religii, Ramwadi, Pune / Indie), prof. dr hab. Michał Drożdż (Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie / Polska), prof. dr Patrick Flanagan (Uniwersytet św. Jana w Nowym Jorku / USA), bp dr Jacek Jezierski (Diecezja ełbska / Polska), prof. dr Stephan Kampowski (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie / Włochy), prof. dr hab. Janusz Lekan (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / Polska), prof. dr hab. Marian Machinek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr hab. Jarosław Merecki (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr Therese D'Orsa (Australijski Instytut Edukacji Teologicznej, Pennant Hills / Australia), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie / Polska), prof. dr hab. Matthias Scharer (Uniwersytet w Innsbrucku / Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Uniwersytet w Paderborn / Niemcy), prof. dr Józef Smyksy CSsR (Wydział Teologiczny "San Pablo", Cochabamba / Boliwia), dr Frederick Tusingire (Konferencja Episkopatu Ugandy / Uganda)

Komitet Redakcyjny

dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) – przewodnicząca, ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) – sekretarz, ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), prof. dr Sonja Meiting Huang (Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Taiwan), prof. dr Arkadiusz Krasicki CSSP (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja), ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), o. prof. dr Paweł Sambor OFM (Pontifical University Antonianum, Roma, Italia)

Recenzenci

prof. Rastislav Adamko (Uniwersytet w Ružemborku, Słowacja), prof. Jarosław Babiński (UKSW, Polska), prof. Brian P. Bennett (Uniwersytet Niagara w Lewiston, USA), prof. Maddalena Betti (Uniwersytet w Wenecji Ca' Foscari, Włochy), dr hab. Krzysztof Bielawny (WSD w Elblągu, Polska), prof. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski, Polska), prof. Martin Carbajo-Núñez OFM (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), prof. Tak Kwong Chan, (Akademia Teologiczna w Fu Jen w Taipei, Tajwan), dr hab. Marta Kowalczyk (WSD w Elblągu, Polska), prof. Stephan Ernst (Uniwersytet w Würzburgu, Niemcy), prof. Eileen Fitzgerald (Uniwersytet Katolicki, Boliwia), prof. Marcello Garzanti (Uniwersytet we Florencji, Włochy), prof. Chris Hayden (Papieski Uniwersytet św. Patryka w Maynooth, Irlandia), prof. Emilia Hrabovec (Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie, Słowacja), dr Fortunato Iozzelli OFM (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), prof. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM w Poznaniu, Polska), dr hab. Tomasz Kopiczko (UKSW, Polska), prof. Dariusz Kotecki (UMK, Polska), prof. Krzysztof Krzemieński (UMK, Polska), prof. Joanna Kulwicka-Kamińska (UMK, Polska), prof. Małgorzata Laskowska (UKSW w Warszawie, Polska), prof. Jarosław Lipniak (PWT we Wrocławiu, Polska), dr Tomasz D. Mames (Kościół Katolicki i Apostolski Paryża, Francja), prof. Heinz Miklas (Uniwersytet Wiedeński, Austria), prof. Tomasz Nawracała (UAM w Poznaniu, Polska), prof. Georgi N. Nikolov (Uniwersytet św. Klemensa Orchidzkiego w Sofii, Bułgaria), dr hab. Arkadiusz Nocoń (Watykan), prof. Maciej Olczyk (UAM, Polska), prof. Iwan Ostaszczuk (Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki, Ukraina), prof. Josef Römel (Uniwersytet w Erfurt, Niemcy), dr Ihor Shaban (Kościół Grekoloatolicki, Komisja ds. Dialogu Międzyreligijnego i Ekumenicznego, Ukraina), prof. Olga Smoina (Wschodnioukraiński Narodowy Uniwersytet Bułgarskiej Akademii Nauk, Ukraina), prof. Cezary Smuniewski (UW, Polska), prof. Janusz Szulist (UKSW, Polska), dr Paweł Szuppe (UKSW, Polska), prof. Veselka Zhelyazkova (Cyrlo-Metodiańskie Centrum Badań przy Bułgarskiej Akademii Nauk, Bułgaria), dr Łukasz Zak (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża w Rzymie, Włochy)

Adres Redakcji
Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji
pokój nr 13
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki
Maria Fafińska

Native speakers
język angielski – Mark Jensen, język niemiecki – Silke Brand, język włoski – Agnieszka Gatti

Na okładce: herb archidiecezji warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo współfinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.;
kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie
CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,
DOAJ, ERIH Plus, BazHum oraz Index Copernicus
Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe
(on-line: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/ft/>)

PL ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450-0836, DOI: 10.31648/ft

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2023

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 120 egz.
Ark. wyd. 21; ark. druk. 18
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 790

SPIS TREŚCI

Artykuły / Articles

Neža Zajc

St. Maximus the Greek (Mihail Trivolis, Arta, ca. 1470–Maksim Grek, Moscow, 1556): An Insight into His Personal Euchology / Św. Maksym Grek (Mihail Trivolis, Arta, ok. 1470 – Maksim Grek, Moskwa, 1556): wgląd w jego osobistą euchologię..... 7

Marek Karczewski

Sacrament of Eucharist according to “Expositio Symboli Apostolorum” by Johannes Marienwerder / Sakrament Eucharystii według Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna 25

Tomasz Karol Mantyk

L’uso della tradizione. “Sacri Canonis Missae Duplex Expositio” di Odone Cameracensis e Franciscus Titelmans: il riutilizzo cinquecentesco dell’opera medievale / Użytek z tradycji. “Sacri Canonis Missae Duplex Expositio” Odone z Cambrai i Franciszka Titelmansa: szesnastowieczne wykorzystanie średniowiecznego dzieła / The use of tradition. “Sacri Canonis Missae Duplex Expositio” by Odo of Cambrai and Franciscus Titelmans: the sixteenth-century reuse of a medieval work ... 43

Beata Abdallah-Krzepkowska, Katarzyna Górak-Sosnowska

Thumaczenia Koranu w recepcji polskich konwertytów na islam / Reception of translations of the Qur’an by Polish converts to Islam 59

Janusz Bujak

Mission of the Thessaloniki Brothers as the Example of the Inculturation of the Christian Faith in the Teaching of John Paul II / Misja Braci Soluńskich jako przykład inkulturacji wiary chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II 73

Olena Volodymyrivna Shimko

Dziedzictwo Cyryla i Metodego jako fundament komunikacji międzykulturowej / The legacy of Cyril and Methodius as the foundation of intercultural communication ... 89

Peter Žeňuch

Święci Bracia z Salonik i ich spuścizna w słowackiej kulturze duchowej: tradycja, adaptacja, różnorodność / The Saints Brothers of Thessaloniki and their legacy in Slovak spiritual culture: tradition, adaptation, diversity..... 99

Andrej Botek

Slowakische Universität für Technologie in Bratislava (Slowakei) Die Wege der Verehrungstradition der Thessalonischen Brüder Kyrill und Method im Zusammenhang mit der frühen Geschichte der Slowakei / Sposoby uhonorowania braci Cyryla i Metodiego z Tesalonik w najstarszej historii Słowacji / Ways of the tradition of honoring Thessalonica brothers Cyril and Methodius in the oldest history of Slovakia 115

Marcin Składanowski

Cyril and Methodius as Precursors of the 'Rus' World': The Image of the Solun Brothers and Russian Imperialism / Cyryl i Metody jako prekursorzy „ruskiego” świata: obraz Braci Soluńskich i rosyjskiego imperializmu 131

Piotr Towarek

Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius / Wielkie formy muzyczne dedykowane świętym Cyrylowi i Metodemu 143

Piotr Kopiec

Teoria dialogu ekumenicznego o zagadnieniach moralnych w pracach Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów / Theory of Ecumenical Dialogue over Moral Issues in the Works of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches 159

Zdzisław Kupisiński, SVD

Ritual of Christmas Eve Supper in the Opoczno Region. Tradition and the Present Day / Rytuał wieczerzy wigilijnej w Opoczyńskim. Tradycja a współczesność 175

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

Celebrating the sacrament of marriage during family life. A Catholic-dogmatic perspective / Świętowanie sakramentu małżeństwa w życiu rodzinnym. Perspektywa katolicko-dogmatyczna 189

Sylwia Mikołajczak

Tradycja i jej znaczenie w Kościele domowym / Tradition and its importance in the domestic church 199

Cezary Opalach

Parental attitudes among members of the Domestic Church community / Postawy rodzicielskie członków wspólnoty Domowego Kościoła 211

Adam Bielinowicz

Role of the traditions and cultural heritage of Warmia in teaching religion at school / Znaczenie tradycji i dziedzictwa kulturowego Warmii w szkolnym nauczaniu religii 225

Dawid Pietras, FSSP

The Congregation for the Doctrine of the Faith's "Cum sanctissima" and "Quo magis" Decrees of february 22, 2020: a canonical analysis of the documents concerning the new formularies of the saints and prefaces in the liturgy of 1962 / Dekrety "Cum sanctissima" i "Quo magis" Kongregacji Nauki Wiary z 22 lutego 2020 r.: kanoniczna analiza dokumentów dotyczących nowych formularzy Świętych i prefacji w liturgii z 1962 r...... 235

Teksty / Texts**Katarzyna Parzych-Blakiewicz**

Ksiądz Profesor Marian Borzyszkowski o „De revolutionibus” Mikołaja Kopernika .. 249

Katarzyna Kurasz

Ziemie pruskie i ich społeczeństwo w narracji kronikarskiej ks. Jana Leo (1562–1635)..... 261

Omówienia i sprawozdania / Book review and reports

Ewa Czaplicka, *Święta Anna w wierze, pobożności i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak, Olsztyn 2021 275

Maria Piechocka-Kłós, *Sprawozdanie z XIV Międzynarodowego Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego pt. Święci Cyryl i Metody w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna) (Saints Cyril and Methodius in faith, piety, theology and art – then and today (universal and regional perspective))*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 4 listopada 2022 r. 279

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *23. Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, 7–8 listopada 2022 r.* 282

Neža Zajc*

Slovenian Academy of Sciences and Arts (Slovenia)

ST. MAXIMUS THE GREEK (MIHAIL TRIVOLIS, ARTA,
CA. 1470–MAKSIM GREK, MOSCOW, 1556): AN INSIGHT INTO
HIS PERSONAL EUCHOLOGY**

Summary: This text establishes a foundation for the argument that Maximus the Greek dedicated his life's work to safeguarding and upholding ancient principles for individual spiritual practices, in opposition to the influence and control of the state and imperial authority. This task was accomplished through both his work as a translator and the author of sacred devotional texts and hymns associated with Byzantine hymnography and the Eastern Orthodox Christian tradition. Notably, it is his inner veneration of the Holy Theotokos that marks the primary sensibility of the defence of this intense, inwardly-focused faith in direct communion with the Divine. Maxim's defence of the Eastern Orthodox Christian tradition was accomplished by the special guidance of the Holy Spirit as his personal internal principle that he used not only in the prayer (hesychastic, ascetical) and in the theological works (hagiographical, liturgical) but also in philological works (of editing, translating, redacting), and especially in exegetical texts. Therefore, the strong Byzantine patristic and monastic thought as the basis of his contemplative practice, formed in the years spent at the Holy Mount Athos, in the Holy Monastery of Vatopaidi, was the most important source of his authentic and divinely inspired, original Orthodox theology.

Detailed consideration is especially given to his prayers. Among them, the most important place is reserved for "The Kanon to the Holy and Divine Spirit Parakletos", which reflects several possible influences, such as the Akathystos hymn, the Great Kanon, and the individual canon, as was St. Constantin's Kanon to St. Demetrius, all of which confirm the very archaic Byzantine and Slavonic sources that properly could serve Maxim for his Old Church Slavonic linguistic basis. Thus, his prayer is a highly original, monastic and deeply personal work that bears witness to his ascetic (hesychastic) practice. All of this tends to confirm that his grammatical and linguistic view of the Old Church Slavonic language was shaped well before his entrance to Muscovite Russia and that not only was he unjustly accused of heretical mistakes (and thereby imprisoned), was, more importantly, in Russia almost entirely and, possibly intentionally misunderstood. Nevertheless, and despite his suffering, until the end of his life, Maxim argued that his use of Slavonic language was spiritually guided and, therefore, sacred.

Keywords: Byzantine monasticism, The Holy Mount Athos, St. Maximus the Greek, asceticism, hesychasm, Old Church Slavonic.

* Address: dr. Neza Zajc; e-mail: neza.zajc@zrc-sazu.si; ORCID: 0000-0001-5220-3553.

** This article was written in the framework of the research program, (New) Cultural History of the Intellectual Heritage: Slovene Historical Space in the European Context (ARRS P6-0440). – The institute of Cultural History, ZRC SAZU, Ljubljana, Slovenia.

The introduction

Maximus the Greek¹, born as Mihail Trivolis in the Greek town of Arta in Epirus, became one of the most educated men of his age, through humanistic and philological experience in the heart of Renaissance Italy, where he worked with Iannos Laskaris, Marko Musurous, and Aldo Manuzio. While in Italy, he resided at the Mirandola Castle on two occasions. During these stays, he served as a personal assistant to Giovanni and taught Greek to Gianfrancesco Pico della Mirandola. During his subsequent monastic Athonite period at the Holy Monastery of Vatopaidi (1506–1516), dedicated to the Holy Annunciation, he was ordained as a monk Maxim (following the holy example of Saint Maximus the Confessor). This period represents the most spiritually confident ten years of his life.

At the Holy Mount Athos, his previously acquired humanistic and philological skills were highly honoured and appreciated, and he continued with the redaction and production of manuscripts, as well as with the writing of his own hymnological works. These combined activities and interests contributed to the development and building of his personal euchology. Among such works, it is worth mentioning his “Verses, dedicated to Great Dmitry, bundled with a lance” (Grek, 2008, p. 114–115), in which the prayer speech is transformed into directly addressing Jesus Christ, exactly as once did St. John, the Archpriest of Thessaloniki (Jugie, 1974, II, p. 364; *Patrologia Graeca*, col. 1341). While at Mount Athos, Maxim also wrote “A Prayer to Hieromartyr Erasmus” (Graikon, 2017, p. 329–341) and “Canon to St. John the Baptist”² (Graikon, 2017, p. 341–351). He also widened his linguistic repertoire, adding the Slavonic language (for example, he redacted the rare Greek version of the Hagiography of St. Clement of Ochrid, the Bulgarian scholar and saint, one of the disciples of St. Cyril and Methodius, and first Orthodox Slavic bishop (in First Bulgarian State) who died in Ochrid (North Macedonia).

Maxim, as the closest and devoted disciple of the Constantinopolitan Patriarch Niphon II (who, after leaving the position of Metropolitan of Valachia (1504–1508), entered the Athonite Monastery of Dionysios (Sinitsyna, 2008, p. 19), also spread the Orthodox faith by preaching to non-Orthodox Slavic nations in the Balkans and the nearby borderlands. Thus, Maxim supported Niphon II’s work well beyond Mount Athos, realizing several missions to Slavic lands as part of his legation.

Later in his personal texts (for example, in his letter to Russian Metropolitan Macarius), Maxim claimed that he preached the unspoiled Orthodox faith

¹ For more about his biography, see: Denissoff, 1943; Sinitsyna, 1977; Zajc, 2015, p. 314–325.

² The Holy Mount Athos, Vatopaidi Monastery: Mss. Cod. 1016.

– under the sacred power and guidance of the Holy Spirit – in front of heretics and non-believers. This was one of his first attempts to engage with his personal battle against the Catholic invention in the Christian Creed, that is, the insertion of the so-called lat. *filioque*. In addition to his explicit confrontations against the changes in the basic Christian *Creed*, he also fervently and vigorously employed the power of the Holy Spirit, the source of his life’s dedication, to further affirm the significance of a pristine monastic existence. More critically, at this same time, it could be noted that he began to involve the invocational call to the Holy Spirit (liturgical Epiclesis³ as used in sacramental rites) as the main active principle for the initial introduction to inspired “Divine wisdom”, cultural knowledge and historical awareness, but also as guidance in Maxim’s thorough translational and redactional (not only by linguistic and textual critics) work.

As a well-experienced and trusted Athonite monk, Maxim occasionally visited such places as Moldo-Valachia, Macedonia (Ochrid), Albania, Serbia, and Bulgaria (Melnik⁴) (Ephrem, 2006, p. 286–295), where significant cross-Christian influences met. Although this work was not ecumenical, it opened dialogue, since Maxim directly said that he professed in front of Roma(nia)n speaking people, calling them “Lachs”⁵, and it is possible that their conversation was conducted in Latin (cf. Runciman, 2006, p. 327). In these meetings, Maxim could get the first closest acquaintance with the (possibly, Old Church) Slavonic language. In Melnik, for example, in the Church of St. Nicholas, there were significant frescoes depicting the Epiclesis intercession that might be said to reflect Western iconographical influences (Bardy, 1926, p. 496–509), including the depiction of Jesus Christ as the Archpriest. This could speak in favour of that fact that Maxim never opposed Western monasticism or ascetical sources *without reason* (he wrote with admiration about the Franciscan and Dominican orders – Rzhiga, 1935–1936, p. 102–103). Yet, he was continuously reminding of the evil that came from human speculations, such as that added by the Roman Church by lat. *filioque* to the Apostolic Creed in the 9th century. Maximus the Confessor was the last Eastern Church Father that clearly stated his theological view (in the letter to Marinus) that the Father, as the source of Life, is always Father of the Son, but the eternal flow (gr. *proiēnai*) of the Holy Spirit

³ The Epiclesis is the rite of the procession of the Holy Spirit, originally and usually performed upon the eucharistic gifts, the bread and wine, in order to transform them into the Lord’s essences. In the second part of the Epiclesis, or the procession of Anaphora, during the Consecration, there is a direct call for the Logos to descend, as a central part of the eucharistic liturgy of Anaphora. This was also already the specification of the oldest Oriental liturgies, such as with the Euchologion of Serapion of Egypt (4th century) (Salaville, 1932, p. 22, 25).

⁴ One could also speculate that “Melnik” was the Bohemian city of Mielnik. However, and given further investigation, the latter surmise would be very hard to prove.

⁵ In the letter to Metropolitan Macarius (Paris, Bibliothèque Nationale: Mss. Slave 123, fol. 79 r.).

from the Father is applied upon the Church and the eternal manifestation of the Spirit of God and of Christ (Siecienski, 2010, p. 85).

After the invitation and request of the Great Prince of Muscovite Russia, Vasili III, for the translation and redacting of liturgical books, in 1516, Maxim travelled to Moscow. On that trip, he might have stopped (c. August 1517) at the Church of the Monastery of d' Argeș, Argeș, in Moldo-Vlachia (today, Romania) (Ševčenko, 1997, p. 63–64; Ševčenko, 2011, p. 299, 304), where the relics of Niphon II were being consecrated. On that occasion, it is quite possible that a rare portrait of a young Athonite monk (that is, *of Maxim*) was made. Although the explicit, historical or circumstantial evidence speaks against this thesis (for it is believed that this portrait was actually a depiction of Neagoe Basarab, at that time a famous donor to the Holy Mount Athos, even though the appearance of the young man in the portrait is in contradiction with his previously known images), the *visualitas* associated with this image (that is, its historical-exegetical *topology*) of a young monk standing close by the side of the Patriarch strongly speaks against the conventional belief. Moreover, the depiction of a “Greek monk” (Sinigalia, 1998, p. 43) standing as a faithful disciple near the Patriarch would tend to suggest (if not confirm) that this is a man well-known to the Patriarch, who also collaborated with the Dionysiou Athonite monastery several times. The iconological evidence of the depiction suggests that this could be only the Vatopaidian monk, Maxim.

Once in Muscovite Russia (1518), Maxim immediately started with the translation and redaction of liturgical manuscripts. But after seven years (first in 1525, and then again in 1531), he was called before the Moscow Church Council and accused of heretical mistakes in his translations and other texts, and consequently imprisoned in Russia for nearly 27: after 11 years in the Monastery prison, in solitary confinement in complete darkness and without permission to communicate, read, talk or write, the circumstances of his living conditions became slightly milder: in 1536 (after the second trial against him in 1531) he was removed from the Monastery of Iosifo-Volokolamsk to the Monastery of Otroch-Tver, where he was at least allowed to write. Yet he remained in the monastery cell without permission to exit for the following 16 years. In 1552 he was removed to the Monastery of the Holy Trinity St. Sergius Lavra, and it is considered that he was, somewhat, finally liberated.

During Maxim's first imprisonment in Muscovite Russia – when he was living in brutal conditions of starvation and complete darkness in the prison of the Joseph Volokolamsk Monastery – Maxim (in the year 1529) survived an assassination attempt with smoke in his cell. During that he wrote on a wall, with a piece of charcoal, a hymnographical work in verse entitled the “Kanon to the Divine and the Most Venerable Holy Spirit Parakletos”. During Maxim's

first imprisonment in Muscovite Russia – when he was living in brutal conditions of starvation and complete darkness in the prison of the Joseph Volokolamsk Monastery – Maxim (in the year 1529) survived an assassination attempt with smoke in his cell. During that he wrote on a wall, with a piece of charcoal, a hymnographical work in verse entitled the “Kanon to the Divine and the Most Venerable Holy Spirit Parakletos”.

In 1531, while still imprisoned, the accusations against Maxim were renewed. But this time, the condemnation included accusations that Maxim made heretical errors in the translation of “The Life of the Mother of God”⁶, a text from the *Menologion* of Symeon, the Logothete Metaphrastos. Although this text (the translation of which Maximus finished in 1521 – Sinitsyna, 1977, p. 65) was carefully and mindfully translated, some crucial and intimate moments concerning the inner life of the Mother of God were being refused by the opposing Russian clergies who were seeking only further reasons in support of the accusations of Maxim’s heresy. Yet, this episode resulted in increasing and enhancing Maximus’s life-long commitment to the contemplation of the purity and untouchable glory of the Mother of God, a theological issue long reflected in his lifelong literary work. Although he was not released from the monastery imprisonment, he was at least allowed to write in his cell, and from that time forward he wrote down numerous texts in Old Church Slavonic of very different and varied content in a theologically-inspired voice. In this paper we will focus on his rare but very decisive personal prayers.

For Maximus himself, one of the most important texts among these works was “The Confession of the Orthodox Faith”, which is presented as the first text in all lifetime collections of works completed by Maxim’s own hand. It is in this text that he admits that he added to the Trinitarian formula the obligatory consecration of The Mother of God. But he also clearly states that in all prayers, he was literally singing in his internal depths (in his heart and in his soul). His faith was, indeed, deeply personal.

Maxim also wrote three other confessional prayers, which could be seen as his personal Orthodox euchology. All of them contain important arguments for the appropriate pronunciation and exclamation of the Orthodox Trinitarian system. This is the reason that all of his prayers are subtitled with a polemical note. For example, “The Prayer to the Holy Mother of God”, which is subtitled “Also about the Suffering of the Christ”, contains the direct addressing of The Mother of God with a familiar use of the second person, talking directly to “Thou”, while in a humble tone, it asks for the love of God the Father and praises the suffering of Christ. The prayer “About the Birth of Christ, and Also

⁶ St. Petersburg: Russian National Library (RNB): Mss. Col. Sof. 1498.

Against False Jewish Beliefs” is concentrated around the leitmotif of human ungratefulness toward Christ Himself. “The Prayer to the Holy Trinity, That It Must Be Sung During the Whole Bright Week” (i.e., the week before Easter) is the shorter and the most structured one. Its expression continues the main theme of the unhumiliated people that do not see the Goodness and philanthropic nature of the Christian God in the Holy Trinity.

The Kanon to the Holy Spirit Parakletos of Maxim the Greek

The deeper meaning of this poetic prayer, which could offer a pious end to one’s lifetime, is also empowered with an invocatory moment by strict mindfulness for the beginning of Maximus’s daily writing, as the author notes in the introduction/prolegomena with the following instruction: “The Kanon is sung in the third hour of a day with a sober (clear, solid) mind and not darkened from excessive eating and drinking”. In these words, one may find a spirit of contrition in which the penitential hymn of the *Great Canon* must be sung. It is intended to be a personal, precatory, solicitous prayer (“покаянный канон”), and also a humble prayer service (the “Moleben”), as it is also entitled, and a supplicatory hymn forming a part of Maximus’s daily compline. It could be presumed that Maximus pronounced this prayer silently, but *in extenso* not only as a prelude, but as his inner *Kanon Paraklitikos*. After mentioning the seventh penitential Psalm 142, with a significant refrain – “Bring my soul out of prison that I may give thanks to Thy name” (that David was pronouncing when he was in the cave), Maximus is also saying that troparions must be sung “silently and slowly”, in the first voice (tone, mode). Notably, the preparatory stage or initial introduction/prolegomena before the beginning of the singing and reading of this Kanon is described as “kneeling similar to a slave and falling to the ground and with great fear” – an instruction that is repeated in the Kanon *five* times. This transitional literal prostration takes place in front of the Holy Trinity, to which the first praise is given, and ends with a special dedication to the Holy Spirit.

Just before the beginning of this Kanon, there is another contemplation, as a precursor, about the interior of the Temple or Church (“Радуйся дверь Господня непроходимая”, “Joy the Impassable Door of God”)⁷, which is also repeated in the so-called “New Kontakion to the Annunciation”, written in

⁷ This is, in fact, an implicit address to the Mother of God of the icon, called “Paramythia” from the 13th century. At the same time, this form corresponded to the prayer-invitation of the Holy Theotokos of Ivron, called the “Doorkeeper”. That kind of reference to the Old Testament (Ezek 43:27; 44: 1–4), which entered the liturgical address of the Mother of God, was not only a reference to the Athonite rule to worship the icon before leaving the church, for the Igumen was each time giving the keys from the doors of the monastery to the doorkeeper, but also a means to the realization of the dedication of the Church.

Maximus's Greek Psalter⁸, but also known from Vatopaidi's prayer of the 16th century. Now following Psalm 50 (as in the Canon by Joseph Hymnologos and following the singing of *heirmos* and the *troparions to Christ*), the author implies the special rule for the chanting of glorification. In particular, he notes the combination of a specific sequence, indicating the three songs of praise, varying and metamorphosing through the whole Kanon until the end. This rule is presented in the Prologue to the First Ode as the three versions of the Kyrieleison (to God the Son, Jesus Christ; to the Holy Trinity; to the Holy Paraclete)⁹, and it is observed after every *heirmos* (which is at the beginning of each ode). Moreover, Maximus added to each song obligatory praise of the Holy Theotokos as two special "thanksgiving" short praises (verses) in the form of doxology ("Doxa" – "Слава") in honour of the Virgin Mary, which should create the conclusion of every song. These doxologies or *Theotokions* always contain four lines. It appears that one or two verses in honour of the Virgin Mary are regularly inserted between the odes¹⁰, which traditionally begin with the initial words of the *heirmoi*, similar to those that were known as the *heirmoi* of the *Kanon Paraklitikos to the Holy Theotokos* (as the ninth part of the Greek liturgical Anthologion) that was first attributed to the Metropolitan of Crete, Elias II (Laurent, 1958, p. 122). Thus, the *Kanon Paraklitikos* was always addressed to the Virgin, especially in Constantinople, and it was also associated with the funerary Canon (cf. Ševčenko, 2011, p. 252).

It could be stated that "The Kanon to the Holy Parakletos"¹¹ combined the direct speech characteristic of the Kontakion with the penetrating mood of eschatological awareness and expressed the dogmatical view of Trinitarian and Christological theology, which was especially related to the structure of the Great Canon. But renewed reading might open further references. "The Kanon to the Holy Parakletos" also shows certain traits of a penitential prayer, especially in that it includes a personally addressed speech (gr. *apóstrophos*, *ἀπόστροφος*) as an element of prosody. The meaning of this poetic prayer, which could, as noted above, offer a pious end to one's lifetime, is also conveyed in an invocatory moment with empowered eschatological mindfulness in the personal prayer for the beginning of Maximus's daily writing.

⁸ Saint Petersburg, RNB, Russian National Library: Cod. Gr. 78.

⁹ This order and prayer rule was found to be rare by Russian scholar (Kazimova, 2006, p. 299), whose studies have a minor value since they provide the later point of view (17th century and further), when Maxim's Kanon was explicitly *reorganized* for the liturgical worship of the Russian cult of the Mother of God – Sviataia Bogoroditsa.

¹⁰ It must be also said that lines (verses) and stanzas are in this, our view, only presumed because this Kanon is written in typical Old Church Slavonic poetical prose.

¹¹ The manuscripts are: Moscow, Russian State Library (RGB): Cod. MDA, fund. 173.I.042, fol. 409r.-416r.; Moscow, Russian State Library (RGB) Mss. Rog. Kladb. № 302: fol. 432r.-440r.

“The Kanon to the Holy Parakletos” of Maximus the Greek does not feature concrete imitations of the forms of the Great Canon (the “Lenten Canon” by Andrew of Crete – Kretski, 2013, p. 57), which could be, however, found in his “The dialogues between the Soul and the Mind” (Grek, 2014, p. 159–176, 176–198) by the words, addressed the (escape of) soul from the devil (Grek, 2014 p. 188).

The Kanon has nine odes (literally eight, since the second, which in Byzantine liturgy is obligatory, is missing), which was traditional for the Akathistos hymn and the Great Canon. Moreover, the nine odes from Maxim’s Kanon are not directly modelled on the pattern of the nine canticles from the Scripture (vs. Great Canon), although they have the significant character of humble hymns of silent praise. The nine biblical canticles could be traced in the implicit level of reading, but they are not presented as the main reference, as they are in several of Maxim’s texts¹². But all nine odes contain troparions of a special eulogy with an interchangeable dedication to God the Son, to the Holy Trinity and to the Holy Spirit, and to the Holy Mother of God.

We could thus think that the Akathistos hymn, transformed to the form of the Canon, served to Maxim for the structure of odes, built on the deeply personal reception of the nine biblical songs, while the contemplation about the content of the life of the Virgin from the hagiographic text of Symeon Metaphrastes was utilized as the kernel of constant and final praise to the Holy Theotokos. Before the ultimate prayer to the Holy Spirit in the form of an epilogue, there is a paraphrase of the prayer, sung in front of the Athonite icon, entitled “Axion Estin” – which was also the quintessence of Maximus’s “Kanon to St. John the Baptist” – but which also appeared in the manuscript of Maximus’ own Greek Psalter¹³. Yet, in this Kanon, it is assimilated into the veneration of the Holy Parakletos. By the final verses addressed to “The Bride, unbrided” (assigned to Her primarily, especially to honour the feast of the Annunciation), it could be presumed that Maximus’s main or most important source for such profound and constant internal prayer to the Holy Theotokos came from his deepest reflection of the Akathistos hymn, which also appeared in his own Greek Psalter and reveals that, in his memory, the Holy Theotokos, singing of the prayer and personal monastic dedication, were nearly organically simultaneous.

Maxim wrote down this Kanon mostly from within, with his memory as the primary resource. Yet, he also did not wish to imitate the previous contributions. It seems valid and honourable to say that he was, indeed, finally writing under

¹² Our observations are based on a detailed study (partly published in the author’s articles), which unfortunately, cannot be presented in this paper.

¹³ St. Petersburg, Russian National Library (RNB): Mss. Col. Sof. 78: fol. 160v–161r. etc.

the purest spiritual inspiration of the Holy Spirit. It is worth mentioning that Maxim's contribution highlights the praise of the Holy Mother of God and expresses gratitude for the power of vigil-singing throughout the entire night without interruption. This practice holds significant importance, especially in that form of the Akathistos hymn, because it serves as the argument for the period when signs of invoicing the Holy Theotokos for protection in military endeavors in such hymnological praise were not yet evident (Wellesz, 1956, p. 151–152). Thus, it is also obvious that Maxim the Greek was well aware of the power of the prayers to the Holy Mother of God toward protecting believers from heresies and doubtful teachings, as he exactly expressed in his "Prayer to the Holy Mother of God, and also about the Lord's Suffering" (Grek, 2014, p. 59–63), and as it was also expressed in the in the first versions and forms of the Akathistos hymn, especially concerning the argumentation of Christological dogma and specifically against the first Christian heretical teachings, Monophysites, Nestorians, Arians (Wellesz, 1956, p. 147–148), Eutychians and Macedonians (Ritter, 2006, p. 41).

Indeed, within the appropriate forms and locutions associated with the Trinitarian address, and with echoes from the ancient Kontakia (dated before the 7th-century Byzantine reform and its expansion (Wellesz, 1998, p. 203), in his Kanon to the Holy Spirit Parakletos, Maxim perfected Slavic rhythmical variations and theological proclamations that resulted in analogical poetical correspondences to the oldest prayers and Byzantine hymns. At the same time as he managed to find the place (not exactly theological, but liturgical, t. e. in the supplicatory prayers, equality) for the Holy Theotokos alongside (next to) the three Holy entities of the Orthodox Trinity, he reaffirmed the pious veneration of the Holy Mother of God that flourished especially from 11th to 15th centuries in the developing Byzantine hymnography but at the same time also in the Western liturgical, as well in the Slavonic ascetic (monastic, liturgical, spiritual) poetry.

This is, in many respects, indicative of his ongoing induction into the mysteries of divinely-inspired creative praxis. He managed to find the proper theological affirmed (Orthodox) position for the Holy Theotokos, as an additional prayer call to the three Holy entities of the Orthodox Trinity. When during the period from the 11th century to the 15th century a significant rise in the devout veneration of the Holy Mother of God. This reverence thrived not only within the developing Byzantine hymnography but also extended to the liturgical rites of the Western Church (Ropa, 1996, p. 28–32). Moreover, the veneration of the Holy Mother of God found expression in Slavonic poetry as well. In fact, Maxim's poetic prayer, could be associated with the oldest Slavonic liturgical practices, dating to the first Slavonic liturgical poet, St. Cyril,

Constantine the Philosopher (Jakobson, 1985, p. 286–346)¹⁴, who wrote a similar accordance in the Kanon entitled “To the Memory of Saint Demetrius and Martyr in Christ”¹⁵, and, involving the Holy Virgin, in the dogmatical Trinitarian form, but also through stanzas, troparions, and heirmoses.

Such prominent theological emplacement of the Holy Theotokos may be found in the ancient Christian hymns, as in St. Ambrose’s liturgical poetry¹⁶, or in the meditations of St. Gregory of Nyssa, particularly about the Song of Songs (Louth, 2014, p. 141–153). Both Church Fathers, namely St. Ambrose and St. Gregory of Nyssa, recognized and esteemed the significant role of the Holy Mother of God. St. Ambrose, the first liturgical hymnographer in the Western, early Christian tradition, possessed also a profound understanding of Greek and held great respect for Eastern theological thought (Duval, 1974, p. 9–66; Zajc, 2014, p. 162, 166–167). Similarly, St. Gregory of Nyssa, honoured the esteemed position of the Holy Mother of God. They both acknowledged Her as the rightful and venerated personality not only symbolized but embodied the Holy Church, bridging the transition from the Old Testament to the fresh meaning of the New Testament. This recognition emphasized the unique and sacred role She held as the dwelling place for the Incarnated Logos, to Whom is adequate to address the constant solemn and reverent praise. Through the poeticized reverence and veneration of the Holy Mother, a profound inner space of personal (intimate, related to one’s soul) worship was able to establish. This space served as a means for *mediation* and *meditation* on the eternal and timeless dimension of authentic and personal Christian piety, as exemplified by Maxim.

However, the *theotokia* of the odes alternately invoke the Virgin Mary as the purest, and these invocations take place in *all* odes. The one who embodied the incarnation of the Holy Word within herself is supplicated ... (in order not to repeat “to invoke”) to grant redemption from transgressions and barbarian horrors to all who beseech her. In contrast to Constantine’s Canon, Maxim’s Kanon consistently acknowledges and pays homage to the Holy Mother of God in *each theotokion*. Furthermore, the concluding section of the Kanon incorporates a prayer for spiritual guidance in a similar vein – a humble entreaty for protection from the world’s adversities through the divine Grace of the Eternal Virgin.

¹⁴ However, the authorship of this Canon remains as the subject of the academic debates until today (Kozhurarov, 1995, p. 215–219; see also: Mircheva, 2004, p.71–93).

¹⁵ In this article will be named as Constantine’s Kanon.

¹⁶ St. Ambrose is mentioned by St. Maximus the Greek as the one devoted Father of the early Church (“the thaumaturgic Archierei of God”) in his crucial text, entitled, “A Speech of the Grief and Sorrow about the Unethical Behaviour of the Emperors of the this Last Epoch.” St. Ambrose is mentioned in the last yell (the prayer) by the main female personage named Basilea, created in this text by the author. (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Slave 123, fol. 75 v.). Such liturgical position of the consecrated man as Archierei is sourced from the Bible, since it literally appeared in nominative three times in Bible (John 18:15; 18:22; Acts 9:1) and, in genitive: nine times (in Matthew, etc.).

This kind of veneration through the invocatory progression of the Holy Spirit could also be associated with St. Gregory of Nyssa and his manner of simultaneously accepting a transcendental or eternal (not simply an Orthodox *economic*¹⁷) relationship of the Spirit to the Son in the Trinitarian order (gr. *taxis*), while the manifestation of the Spirit, of course, proceeds from the Father, already acknowledged as the Father of the Son, and, therefore, always also in closest natural relation to the Son (in “The Letter to Peter” by – G. Nyssa, Behr, 2004, p. 419). Hence, the vision of St. Constantine was already compared to the contemplation of St. Gregory of Nyssa, who devoted the first of his sermons to the “mystery of the Canticles” (Jakobson, 1985, p. 325). Indeed, Maxim’s philosophically-theological worldview was significantly deepened through the narrowing of hesychastic practice and the church space and its liturgical role itself. It could be slightly compared to the symbolic approach of the representation of the mystery of the Church and in the interpretation of the Holy Scripture (liturgical texts) of Maximus the Confessor (“theology of Scripture”), according to whom the individual soul could finally coincide as closely as possible *with* the church. In his text *Mystagogy* (Myst. 4: 627 AC), the Spirit is presented as the altar, the sanctuary as the soul and the church nave as the body. Also Gregory of Nazianzus, in his cosmological theology, envisioned the Church not only as a new universe but also as the very soul itself, and the Spirit was regarded as “the altar of the internal cult” (Bornert, 1966, p. 100). The close connection between gr. *pneuma* (the Spirit) and gr. *psyche* (the soul), enlightened by the grammatical relation of the Slavonic correspondents, is becoming closest through the quasi-personal associations¹⁸. However, the purpose of perceptual sensuous expressions is to unveil the sense of humility within the believer’s soul, which is established already in the First Ode of Maxim’s Kanon. These expressions also coincide with the added significance of the Holy Spirit. The triangle of the semantic roots built the contradictory occasions of the necessity for the high awareness in the conscious prayer: “Always with the winds of the dreadful passions and spirits (gr. *daimones*), that confused the soul, I am addressing the Holy Spirit about my salvation”¹⁹.

It should also be mentioned that Maxim disclosed the relationship between the Spirit and the soul through the intervention of the mind, which was detected already in the theological constitution of humanity of St. Maximus the Confessor (in *Ambigua* 10 – Louth, 1996, p. 94–154). This kind of trilogy is intended to

¹⁷ Gr. *Oikonomia*, lit. household management: the totality of God’s activity towards His creation and His salvation (cf. Cunningham, 2010, p. 293).

¹⁸ Mss: Moscow, Russian State Library (RGB): Cod. MDA, fund. 173.I.042, fol. 412 r.

¹⁹ Mss: Moscow, Russian State Library (RGB): Cod. MDA, fund. 173.I.042, fol. 409 v.

reflect the Holy Trinity as the archetype of mind (gr. *nous*), reason (gr. *logos*) and spirit (gr. *pneuma*), with Spirit in the closest relationship to the human soul (gr. *psyche*), which in this view is seen as triadically structured (Siecieski, 2010, p. 75). Yet, this perception was possible only because of the incarnation of the Divine Word, which is responsible for the human's ability to perceive the composition of the Trinity in his soul. Indeed, the main theme and leitmotif also of Maxim's long prayer is the humble attitude to save and rescue the human soul. The latter was also characteristic of "The Kanon to St. Demetrius" of St. Constantine.

St. Constantine – St. Maximus: Kanons

Similar to St. Cyril, in Maxim's "The Kanon to the Holy Parakletos", the lexical roots of the words are repeated throughout the entire Kanon to reinforce the mutual cohesion of its odes. But other explicit accordance between the two enlisted Canons of St. Constantine and of St. Maximus the Greek can also be noted. If we partly adopt Jakobson's linguistic approach (using keywords and paronomasia) to the philological analysis of Maxim's Kanon, we may note the following semantic features that act as the guiding parts of the stanzas of the prayer:

- The wisdom (мудрость) present in Constantine's Kanon acts as the highest wisdom (премудрость) in Maxim's Kanon. The changeable acknowledgment of these semantic features could also be found in Maxim's "Dialogue between the Soul and the Mind", used in the negative sense (Grek, 2014, p. 170), and in the other text, used in the higher sense for the determination of the human-divine nature of Jesus Christ and to denote how after the signs of the maleficent fruits one could recognize the false spirits and beliefs (in the text: "Against False and Evil Texts of Aphrodite Persius"): "For this reason, the God of all, and the King, the combined Superwisdom of the Father, and our Lord, Jesus Christ, warned his disciples (Mt 7:15-16)" (Grek, 2014, p. 133).
- Naming of the biblical persons in the non-festal troparia (Jakobson, 1985, p. 305) in Constantine's Kanon. – In Maxim's first heirmois, there is the biblical passage with the circumstances of Moses and God's gift of manna for Israel in the desert (409 r.).
- Cruelty in adjectival form (лютий – this is one of Maxim's favorite expressions in almost all his texts) in both Canons, already in the first Ode and repeated throughout the whole text in the interchanging, admitting sins of the soul.

The benighted soul accompanied by several negative epithets is present in both Canons. The expulsion of the evil spirits from the soul by the prayers of the Holy Theotokos in the 5th Ode is revealed to be truthful in Maxim's Kanon²⁰.

- The Earth (nominative) is acting as the new land in the 5th song of Constantine's Kanon (Jakobson, 1985, p. 289). In Maxim's Kanon, the Earth is playing the role of the "only truly Holy", and the surface (body) of the Mother of God because She has given birth to the Divine body of God the Son. The connection between the Earth and the human soul is, therefore, natural (supplicatory context) of the 1st Ode.
- The praise of the womb of the Holy Virgin in the 7th Ode Constantine (in the *theotokion*: "O most pure, containers in Thy womb"). The first Ode of Maxim's Kanon speaks about the womb of the Theotokos in a paronomastic repetitive (*parallelismus*) manner:

"In the *womb* begun virginly,
(when) He was exalted from the *womb*,
before the time God the Father bore Him,
(but) defeated by the sweet pleasures of the *womb*
with the power of Thee, make me free"²¹.

- The establishment of the atmosphere of calmness, tranquility, and silence in the *theotokion* of Constantine's 6th Ode. In Maxim's Kanon, it is similar in tone in the 3rd Ode, within the extended praise of the Holy Spirit. The metaphors of the calm harbor, the ship, and the storm can be found in the 6th Ode in both Canons.
- In the 7th Ode, there is the Biblical Cantic of "The Three Children in the Furnace", associated with the repeating yell in both Canons.

The latter examples are quite astonishing concordances that could be proof that Maxim somehow was acquainted with the oldest (archaic) Slavonic hymnological species²² that were established close to Western lands and might not have been exclusively related to the Russian sources²³.

²⁰ Mss: Moscow, Russian State Library (RGB): Cod. MDA, fund. 173.I.042, fol. 411r.–411v.

²¹ It has to be said that Maxim's Kanon in the manuscripts appears as written in the "regular" Slavonic poetical prose. These verses are transcribed and translated in our paper in order to show the significance of his sense of rhythm.

²² More about Maxim's Slavonic idiolect see: Zajc, 2016, p. 375–382.

²³ This is the topic for our further research.

Conclusion

The metaphorical substantive of the blossoms of the life, reserved for the Holy Mother of God (the spring, flower button, fruits of the trees), as they appear in both Canons, are the primary means of confirming the inner dedication of this kind of personal canon.

The seventh ode, in a sophisticated manner, praises the Trinitarian principle. Three times it repeats the refrain: “Blessed art Thou Who art God of the Fathers”. In this refrain, one could find the implicit reflection of the biblical hymn, the Canticle of the Three Holy Children in the Furnace, as it was conveyed traditionally by the Resurrection Kanon (Wellesz, 1998, p. 215), whereas in Maxim’s Kanon it is transformed into the praise of the Holy Trinity. Before the third repetition, there is the directive, “Read these words, kneeling on the ground”, denoted as “The third voice”, which speaks about the possible sound or musical interpretation and realization of this Kanon (Maxim’s aim, internal, confidential thought?). This Ode ends with the following verses to the Holy Theotokos:

“With divine reason and with warm repentance, Thou, full of divine grace, my mind and my soul, darkened with sins, make illuminated throughout with a light, and with the Archangel, I am singing: ‘Be Joyful, the Queen’.”

That praise continues, and the inner connection between the Holy Parakletos and the Holy Theotokos is opened in the prayer of the intercession, addressed to the Theotokos with the words: “The Grace of the Parakletos insert in my soul”.

The theme of purification, as in Constantine’s Kanon (cf. Jakobson, 1986, p. 312), is constantly re-(de)fining through the conscious presence of both the intercessional, gifting nature of the Holy Virgin and the ever-present help of the Holy Spirit. It is in the intertextual reference between the person and the Divine energy fire that the gesture of “absolute purity” is made, integrated into two natures of the Logos (the God the Son), even if across the whole of Maxim’s Kanon the place for veneration is slightly displaced, though not complete as it is through the whole his Kanon all the time fully felt and all the time adjoined. Close to the end of Maxim’s Kanon, the primary theme of purification has not disappeared, nor has it been displaced, since the last prayer is supplicatory and powered only by a tone of repentance that encircles a deeply humble mood. The role of the Holy Theotokos in the process of purification is not passive but co-collaborative²⁴, considering the image of ardent faith is equally represented

²⁴ This kind of praise could be found in the Byzantine homilies of Marial homilies of Nicolas Cabasilas (Jugie, II, p. 463), one of Maxim’s favorite Church Fathers, especially regarding the definition of the Divine Liturgy.

in the Holy Church and in Mary. In fact, combining the mystery of the Incarnation of Christ directly with praise to the Holy Theotokos, while at the same time making a very special appeal to the Holy Spirit Parakletos, could be seen as the only way to continue Maxim's polemic regarding Catholic invention in the Creed with lat. *filioque*, introducing, as a result, a corrupting insertion of human's manipulation and speculation.

Traditionally, the theme of the Ninth Ode of the Kanon had to be the praise and adoration of the Theotokos, based on the Magnificat (Lk 1:46) (Wellesz, 1998, p. 214–215), but Maximus, this time, dedicated only a *heirmos* to Her. Again, the poetical speech is controlled by the rule: the first stanza to Christ, the second to the Trinity, and the third to the Holy Parakletos, which is prolonged in five stanzas, each composed of four lines. The praise to the Holy Theotokos shows the strong and obligatory connection with the Holy Parakletos: "Divine protectress of the God and Men, please bring this poor song and a prayer to the divine Parakletos, Thou, the Most Holy Theotokos".

Epilogue

The supplication to the Virgin to grant deliverance from trespasses and joyousness – to those who call Her in faith – is, again, completely stated in the final ode and prayer. Nevertheless, the mystery of the Incarnation of the Logos and the inner interconnection of the verses of this Kanon could not be gained without the strictly ascetical experience from the monastic period at the Holy Mount Athos of Maximus, when he, an Orthodox believer, through the vivid consciousness of the highly mystical imperative connection between the Holy Theotokos and the Holy Parakletos, could experience the sanctity of such liturgical action. Through the versability of the stanzas and the obvious spiritually and mystically inspired fluency in the non-changeable flexibility of the Trinitarian formula, the reader could admit that the warm gratitude of Maximus the Greek to the Holy Theotokos in every single Ode is felt because they offer to the author him a return to his truthful and sincerely genuine, devotional home, that of the Holy Mount Athos. "The Divine Kanon to the Holy Parakletos" provided Maxim with an interlude form of intercession, whether completely internalized and subconscious, that nonetheless played out consciously as a preparatory prayer for the entrance into his deeply personal euchology, within which he was able to be aware of the possibility of an earthly redemption and, to have, possibly, the most pious humbled breath, a humble breath of distant freedom of the soul in the future life invoked.

Św. Maksym Grek (Mihail Trivolis, Arta, ok. 1470 – Maksim Grek, Moskwa, 1556): wgląd w jego osobistą euchologię

Streszczenie: Maksym Grek identyfikował się z nurtem mistyczno-ascetycznym w prawosławnym monastycyzmie – współcześnie nazywanym hezychazmem. Autor artykułu stawia tezę, że przez całe swoje życie skupiał się i poświęcił ochronie oraz kultywowaniu starożytnych praktyk duchowych, opartych na stałych zasadach, które były w opozycji do władzy państwowej i cesarskiej. Zadanie to realizował zarówno poprzez swoją pracę tłumacza, jak i autora sakralnych tekstów dewocyjnych, a także hymnów związanych z hymnografią bizantyjską i tradycją prawosławną. Jego cześć i umiłowanie Bogurodzicy prowadziły go do komunii z Bogiem. Był przekonany, że tylko dzięki mocy Ducha Świętego możliwa jest ochrona prawosławnej tradycji chrześcijańskiej, co uzewnętrzniało się w jego modlitwie (hezychastycznej, ascetycznej) i w dziełach teologicznych (hagiograficznych, liturgicznych), ale także w podejmowanych pracach filologicznych (tłumaczeniowych, redakcyjnych), a zwłaszcza w tekstach egzegetycznych. Dlatego silna bizantyjska myśl patrystyczna i monastyczna, będąca podstawą jego praktyki kontemplacyjnej, ukształtowana w latach spędzonych na Świętej Górze Athos, była jednym z ważnych źródeł jego teologii prawosławnej.

Autorka artykułu szczegółowo rozważa modlitwy św. Maksyma Greka. Wśród nich najważniejsze miejsce zajmuje Kanon do Ducha Świętego i Boskiego Parakletos, który odzwierciedla kilka możliwych wpływów, takich jak hymn Akathistos ku czci Najświętszej Dziewicy czy inne kanony modlitewne, w tym zwłaszcza Wielki Kanon, tak jak i Kanon ku czci św. Dymitra, z których wszystkie potwierdzają archaiczne źródła bizantyjskie i słowiańskie, mogące służyć Maksymowi za jego starocerkiewnosłowiańskie podstawy językowe. Jego modlitwa jest więc dziełem wysoce oryginalnym, monastycznym i głęboko osobistym, świadczącym o jego ascetycznej (hezychastycznej) praktyce. Podejmował przekłady z greki na cerkiewnosłowiański, co było też jednym z powodów postawienia go w stan oskarżenia. Uważał, że wypracowane podwaliny językowe i gramatyczne języka starocerkiewnosłowiańskiego tworzą język strzeżony, a więc święty. Przez lata więziony, niezrozumiany do końca życia, osądzony jako herezyk, jednak wierny do końca swoim poglądom, dziś Maksym Grek uznany jest za świętego.

Słowa kluczowe: monastycyzm bizantyjski, Święta Góra Athos, św. Maksym Grek, ascetyzm, hezychazm, język starocerkiewnosłowiański.

Bibliography

Manuscripts

- Moscow, Russian State Library (RGB): Cod. MDA, fund. 173.I.042, fol. 408 v.–416 r.
 Moscow, Russian State Library (RGB): Cod. MDA, fund. 173.I.042, fol. 409 r.–416 r.
 Moscow, Russian State Library (RGB) Mss. Rog. Kladb. № 302: fol. 432 r.–440 r.
 Sankt Peterburg, Russian National Library (RNB): Mss. Col. Sof. 78.
 Sankt Peterburg, Russian National Library (RNB): Mss. Col. Sof. 1498.
 Paris, Bibliothèque Nationale: Mss. Slave 123.
 The Holy Mount Athos, Vatopaidi Monastery: Mss. Cod. 1016.

Sources, Literature

- Bardy Gustave, 1926, *Melchisedech dans la tradition patristique*, Revue Biblique, 35, p. 496–509.
 Behr John, 2004, *The Nicene Faith I*, New York, St Vladimir's Seminary Press.

- Bornert René, 1966, *Les commentaires byzantine de la Divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris, Institut français d'études byzantines.
- Cunningham Mary B., 2010, *The glossary*, in: Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff (ed.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 293–294.
- Denissoff Élia, 1943, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris–Louvain.
- Duval Yves-Marie, 1974, *L'originalité du »De virginibus« dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase*, in: Ambroise de Milan. *Dix études*, Y.-M. Duval (ed.), Paris, p. 9–66.
- Efrem Kutsu, archimandrite, *Svjatoj Maksim Grek kak vatopedski monah*, in: *Rossija-Afon: tysjacheletie duhovnogo edinstva, Materialy mezhdunarodnoj nauchno-bogoslovskoj konferentsii*, Moskva 2006, p. 286–295.
- Graikon Maksimon Agion, 2017, *Apanta Agion Maksimon Graikon*, vol. 4, Iera Megiste Mone Vatopaidion.
- Grek Maksim, prep., 2014, *Sochinenia*, vol. 2, Moskva.
- Jakobson Roman, 1985, *Selected Writings, vol. VI, Early Slavic Paths and Crossroads*, part 1, ed. S. Rudy, Berlin–New York–Amsterdam 1985
- Jugie Martin, 1974, *Homélies Mariales byzantines*, Patrologia Orientalis, vol. 19, fasc. 3, no. 93, textes grecs édités et traduits en latin, Martin Jugie (ed.), Belgique, Turnhout, Brepols.
- Kazimova Galina A., 2006, *Kanon moleben k božestvennomu i poklanjaemomu Paraklitu prepodobnogo Maksima Greka: k voprosu ob atribucii i funkcional'noj transformacii teksta*, in: *Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija ruskogo jazyka (2004–2005)*, Moskva, p. 281–294.
- Kretski Andrej, 2013, *Véliki kánon*, (ed.) Gorazd Kocijančič, Ljubljana, Kud Logos.
- Laurent Vitalien, 1958, *Le rituel de la proskomidie et le métropolitain de Crète Élie*, in: *Revue des études byzantines*, vol. 16, Mélanges Sévérien Salaville, p. 116–142.
- Louth Andrew, 1996, *Maximus the Confessor (The Early Church Fathers)*, London, Routledge.
- Louth Andrew, 2014, *“Di inizio in inizio”: il progresso spirituale continuo in Gregorio di Nissa*, in: Luigi d'Ayala Valva, Lisa Cremaschi, Adalberto Mainardi monaci (ed.), *Le età della vita spirituale*, Atti del XXI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 4–7 settembre 2013, Bose edizioni, comunità di Bose.
- Runciman Steven, 2006, *The Great Church in Captivity (A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War Independence)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Salaville Sévérien, 1932, *Liturgies orientales, notions générales éléments principaux*, Paris, Librairie Bloud & Gay.
- Siecienski Edward A., 2010, *The Filioque. A History of a Doctrinal Controversy*, New York–Oxford, Oxford Studies in Historical Theology.
- Sinigalia Tereza, 1998, *Une hypothèse iconographique*, *Revue roumaine d'histoire de l'art, série beaux-arts*, vol. 35, p. 33–45.
- Sinitsyna Nina V., 1977, *Maksim Grek v Rossii*, Moskva.
- Sinitsyna Nina V., 2008, *Rannee tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka*, in: Maksim Grek, *Sočinenija*, vol. 1., Moskva, p. 15–83.
- Ševčenko Ihor, 2011, *The Four Worlds and the Two Puzzles of Maxim the Greek*, *Palaeoslavica*, 19, p. 294–304.
- Ševčenko Ihor, 1997, *On the Greek Poetic Output of Maksim Grek*, *Byzantinoslavica*, 58, p. 1–70.
- Ševčenko Ihor, Nancy Patterson, 2011, *The Service of the Virgins's Lament Revisited*, in: Leslie Brubaker, Mary B. Cunningham (ed.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, Birmingham Byzantine and Ottoman Studies, p. 247–262.

- Wellesz Egon, 1956, *The “Akathistos”. A Study in Byzantine Hymnography*, *Dumbarton Oaks Papers*, 9/10, p. 143–174.
- Wellesz Egon, 1998, *The History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford.
- Zajc Neža, 2014, *St. Ambrose of Milan and the Establishment of the Christianity within the Conventions of the New Language for the Christians*, *Vox Patrum*, 34, vol. 61, p. 157–169.
- Zajc Neža, 2015, *Some Notes on the Life and Works of Maxim the Greek (Michael Trivolis, ca 1470 – Maksim Grek, 1555/1556). Part 1: Biography*, *Scrinium*, vol. 11, 2015, p. 314–325.
- Zajc Neža, 2016, *Some notes on the life and works of Maxim the Greek (Michael Trivolis, ca 1470 – Maksim Grek, 1555/1556). Part 2: Maxim the Greek’s Slavic idiolect*, *Scrinium*, vol. 12, p. 375–382.

Proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



Marek Karczewski*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

SACRAMENT OF EUCHARIST ACCORDING TO *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* BY JOHANNES MARIENWERDER

Summary: The article is called *Sacrament of Eucharist according to “Expositio Symboli Apostolorum” by Johannes Marienwerder*. The subject of the analysis is late medieval work of Johannes Marienwerder (Jan z Kwidzyna) (1342–1417) *Expositio Symboli Apostolorum* (1399–1401). The theme of the Eucharist is interesting for at least two reasons. The late 14th century is the time of extremities: intensification of the postulates of Eucharistic revival and emergence of views which negated Christ’s real presence in the Eucharist. References to a discussion on the subject can be found in *Expositio*. Second, discussing the views of Johannes Marienwerder on the Eucharist presented in *Expositio* can provide a supplement for studies of the eucharistic piety of blessed Dorothea of Montau. The following issues are dealt with in this paper. The first section presents the state of debate on the Eucharist in Prague circles in the late 14th century. Postulates of frequent Holy Communion appeared. There were currents negating the Catholic teachings on Eucharist in Prague at the time. The second section discusses the theology of the Eucharist as presented in *Expositio*. It can be described as a form of apology of the Catholic teachings on the Eucharist. Moreover, the Prologue to Johannes Marienwerder’s work contains a series of brief practical guidelines mainly concerning the celebration of the mass. One should hope that this study will be useful both to theologians and to other scholars who deal with the literary circles of the late Mediaeval Pomesania and also the pre-Hussite period.

Keywords: Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Sacrament of Eucharist, medieval sacramentology.

Introduction

*Expositio Symboli Apostolorum*¹ is the major work of Johannes Marienwerder (1343–1417), the eminent theologian of Pomesania (cf. Glauert,

* Address: rev. dr. habil. Marek Karczewski, prof. UWM; marek.karczewski@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9435-3832.

¹ This study is based on the version of the text presented in Jan z Kwidzyna, 2023, *Wykład Symbolu Apostolskiego Expositio Symboli Apostolorum*. Hereinafter abbreviated as *Expositio*. The Johannes Marienwerder’s work was known mainly in German-speaking countries, which is testified to by the several dozen copies of its manuscript kept at various libraries in Western Europe. In 1485 in Ulm, K. Dinkmut published an abbreviated version of *Expositio* in German: *Johannes Marienwerder, Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens*. It is based on text translated into German by Jakob Lantzenberger in 1432 (Brandauer, 2008).

2003, p. 486–494). He spent more than twenty years of his life at Charles University in Prague. After he returned to Pomesania, he joined the Teutonic Order in 1387, in which he performed important roles in the Chapter of Pomesania in Kwidzyn (Marienwerder). He played a significant role in promoting the worship of blessed Dorothea of Montau (1347–1394), a visionary and mystic (cf. Parcheniak, 2021, p. 495–510; Dygo, 2023, 9–21). A long-term stay in Prague shaped Johannes Marienwerder’s outlook on the world (cf. Karczewski, 2021a, p. 288–293).

Expositio is linked to the Western Church tradition of many centuries, in which a particular role is played by *Symbolum Apostolorum*, i.e. the Apostles’ Creed. The very term *Symbolum Apostolorum* did not appear until the late 4th century². However, it is since the post-apostolic times that so-called “rules of faith” or “rules of truth” were developed, presenting the contents of faith in a clear and compact form (Pietras, 1997, p. 63–76). Knowing them was required from those who wanted to become baptised. The importance of *Symbolum Apostolorum* was increased by the conviction that its twelve articles were written by the twelve apostles (*Expositio*, Tabula, p. 24; Prologue, p. 33. 46–47.51–52; cf. Starowieyski, 1997, p. 51–62). The truths of faith contained in the *Symbolum* had been formulated since the patristic period³. A most valued commentary to the *Symbolum Apostolorum* was written by Thomas Aquinas. When explaining why he wrote *Expositio*, Johannes Marienwerder points to the need to explain the *Symbolum* as a sign of the unity of faith of all the faithful ‘converted, of various peoples, languages, nations’ (*Expositio*, Prologue, p. 52)⁴. The spread of heresies and errors was given as the immediate reason. Those who succumbed to them not only hurt the Ecclesial community, but they also became exposed to the great danger of forfeiting their salvation (*Expositio*, Prologue, p. 32–40). Moreover, by writing *Expositio*, Johannes wished to become part of the inner revival of the Church. According to the author of the work, the situation in the Church was extremely difficult and saddening (*Expositio*, Art. IX, p. 263; cf. Karczewski, 2022a, p. 253–257)⁵.

There is no direct reference to Eucharist in the Apostles’ Creed. However, according to Johannes Marienwerder, like the others, this sacrament is also

² In Saint Ambrose’s (+397) letter to pope Siricius during the Synod of Milan, Letter 42, 5. PL 16, 1125 (Gładyszewski, 2010, p. 5–6).

³ The comments’ authors included: Rufinus of Aquileia, Augustine of Hippo, Peter Chrysologus, Venantius Fortunatus (see: Gładyszewski, 2010; cf. Żurek, 2017, p. 789–800).

⁴ Special emphasis was placed on the knowledge of the Apostles’ Creed in the medieval Church in Pomesania (see: Wiśniewski, 1998, p. 39, 44, 55). Its knowledge was also required from candidates to the Teutonic Order (Kowalczyk, 2018, p. 151).

⁵ The author refers to an ordeal faced by the then Church at the hands of “family and false Christians”. The Church seems to lose rather than gain. It lacks accord and religious duplicity is ubiquitous.

closely linked to the profession of faith, especially to the articles concerning the Church (*Expositio*, Prologue, p. 47). Therefore, the lecture on the Eucharist provided in *Expositio* is one of many discussed in the work (Karczewski, 2021b). This subject is very interesting for at least two reasons. First, the late 14th century is the time of extremities: intensification of the postulates of Eucharistic revival and emergence of views which negated Christ's real presence in the Eucharist. References to a discussion on the subject can be found in *Expositio*. Second, discussing the views of Johannes Marienwerder on the Eucharist presented in *Expositio* can provide a supplement for studies of the eucharistic piety of blessed Dorothea of Montau. The following issues are dealt with in this paper. The first section presents the state of debate on the Eucharist in Prague circles in the late 14th century. Postulates of frequent Holy Communion appeared. There were currents negating the Catholic teachings on Eucharist in Prague at the time. The second section discusses the theology of the Eucharist as presented in *Expositio*. It can be described as a form of apology of the Catholic teachings on the Eucharist. Moreover, the Prologue to Johannes Marienwerder's work contains a series of brief practical guidelines mainly concerning the celebration of the mass. One should hope that this study will be useful both to theologians and to other scholars who deal with the literary circles of the late Mediaeval Pomesania and also the pre-Hussite period.

1. Debate on the Eucharist in the Church circles in Prague in the late 14th century

1.1. Argument for frequent Holy Communion

The Church revival currents, which appeared in Western Europe, in the Teutonic state and in Bohemia in the mid-14th century, had many forms and shades (Bylina, 2001, p. 92). However, there were certain common tendencies, such as the return to the ideals of the Gospels and the revival of sacramental life. Striving for a personal experience of God's presence, typical of the *devotio moderna* currents, was especially linked to receiving the sacrament of Eucharist, lived through in an intense way (Bylina, 2001, p. 92). The development of Eucharistic piety was one of the typical features of the late Middle Ages. It is accepted that Bohemia, and especially Prague, was one of the Eucharistic revival centres in Europe (Bylina, 2001, p. 92). In the late 14th century, there were eminent personages operating in Prague circles, with a significant impact on them (Gajewski, 2016, p. 66–69). These included: the Austrian Augustinian Canon Conrad Waldhauser (ca. 1326–1369), his associate Jan Milíč of Kroměříž

(ca. 1320–1374), Jan's disciple – Matthias of Janov (1350/1355–1394). Apart from the calls for moral and disciplinary revival, the need for more frequent Holy Communion was also called for. The Church required only annual participation in the Eucharist – during the Easter period (Rozynekowski, 2020, p. 132). It is known that a model of seven-time Communion was promoted in the Teutonic state⁶ at the time (Kowalczyk, 2018, p. 164). Out of respect for the Eucharist and concern about receiving it with due veneration, calls for receiving it more frequently were not very popular. It would so happen that a confession was made several times to prepare well for the annual Communion (Bylina, 2001, p. 94). However, the idea of receiving the Eucharist frequently was known in the Rhenish mystic circles (cf. Piasecki, 2008, p. 246–261). One of the proponents of weekly Communion was Heinrich Seuse (1295/1297–1366) (Bylina, 2001, p. 92). Preachers in Prague also promoted frequent Communion. Jan Milíč and Matthias of Janov regarded Communion as a measure for the fight against sin and a source of sanctification (Gajewski, 2016, p. 67–68). According to Matthias of Janov, it should be received as often as possible, even every day. He claimed that frequently receiving the Eucharist strengthened a Christian on the path towards salvation. He also warned against avoiding Communion, claiming that rejecting it without justification exposes one to the threat of damnation (Bylina, 2001, p. 97–98). According to Matthias of Janov, the Eucharist is a live sign of Christ's sacrifice, His death on the cross and resurrection. In Christian life, the Eucharist is a sign of unity with God and a community of the faithful (Gajewski, 2016, p. 68). Among proponents of frequent Communion there was also another famous disciple of Jan Milíč – Tomáš Štítý (1333–1409). He was of the opinion that frequent communion is necessary to develop true piety (Paner, 2016, p. 26). Practicing frequent Communion in the New Jerusalem Community in Prague, established by Jan Milíč and run by Matthias of Janov, raised objections among the Church authorities and doubts among some influential clergy (Paner, 2016, p. 26). They wondered whether it would not be better to make frequent communion available to individuals properly prepared and advanced spiritually. This issue was also considered by some disciples of Henry Totting von Oyta (ca. 1330–1397), among them (Matthaeus de Cracovia, 1345–1410) and Johannes Marienwerder (1343–1417) (Krzyżaniakowa, 1995, p. 101–108). Matthias of Kraków suggested that the issue of the Communion frequency should be judged by the conscience of the person receiving the sacrament. At the same time – like Jan Milíč and Matthias of Janov – he rejected the need to complete complex

⁶ The Eucharist played an important role in the Teutonic piety and spirituality (cf. Kowalczyk, 2018, p. 162–164; Rozynekowski, 2020, p. 119–136).

preparatory procedures. Others suggested that the responsibility for the respectful dispensing of Communion falls upon the local parish priest, who knew the local faithful. The issue of frequent Communion does not appear in *Expositio*. However, Johannes Marienwerder is known to support Dorothea of Montau in this regard. As a recluse, she enjoyed the privilege of receiving the Sacrament of Eucharist daily (Kowalczyk, 2014, p. 161). Johannes Marienwerder's acquaintance with Matthias of Kraków and the debates on frequent Holy Communion may have affected the Pomesanian's view on the issue (Krzyżaniakowa, 1995, p. 106; cf. Mossman, 2010, p. 106–123). The Synod of Prague rejected Matthias of Janov's views on everyday Communion in 1389, after Johannes Marienwerder returned to Pomesania. Matthias of Janov was obligated to accept that lay persons can receive Holy Communion once a month at the most (Gajewski, 2016, p. 68).

1.2. Unorthodox views

Waldensians in Prague

Although the Waldensian movement was born in the 12th century, it also played a certain role in the pre-Hussite period (Gajewski, 2016, p. 35–45). Waldensian ideas were known and well-received in various regions of Europe at the time (Tourn, 2003). There is some evidence of the Waldensian presence in Pomerania, Silesia and Bohemia⁷ in the 14th century. Waldensians exerted some influence in Prague, especially in the local circles of German merchants and craftsmen (Čornej, 2016, p. 82). The 1395 treatise written by Peter Zwicker of Orneta (Wormditt) provides characteristics of the views of Waldensians from Austria, Brandenburg, Pomerania, Bohemia and Hungary (Gajewski, 2016, p. 45–46). They regarded themselves as the only true Church. They rejected the cult and intercession of the Mother of Christ, the cult of images and relics. They also disapproved of the cult of purgatory, indulgences, and praying for the dead. They rejected the idea of special respect for shrines and cemeteries. Negating the importance of the (then) official church structures, including bishops and priests, was manifested in their attitude to sacramentology. Negating or selective treatment of the Church's teaching led to the need to create their own concept of sacraments. They retained only three sacraments: baptism, Eucharist and – highly regarded – penance. However, the Catholic concept of the mass was rejected. The Eucharist was received very rarely (Gajewski, 2016, p. 46–47). Particular importance was attached to preaching God's Word and teaching.

⁷ The number of Waldensians in Bohemia in the 14th century is estimated to be approx. 2.5 thousand. In Prague, they included mostly German-speaking people. Gajewski, 2016, p. 48 refers to calculation, made by A. Paschovsky (1979, p. 19–24) based on inquisition files.

In *Expositio*, Johannes Marienwerder polemicises with some Waldensians' opinions on the cult of the saints and the way the sacrament of penance is understood (cf. *Expositio*, Art. X, p. 270; Art. XI, p. 285). He also exposes heretics' errors, without their direct identification, in other doctrinal issues (cf. *Expositio*, Art. XI, p. 285–286.303; Karczewski, 2022a, p. 251–252). They are identical to Waldensian views on many issues.

The impact of Wycliffe's teachings

The late 14th century was the time when discussion on the understanding of the Eucharist became radicalised in certain Church circles. Of particular importance was the discussion on the views of John Wycliff (ca. 1329–1384), who was a Catholic priest and professor at Oxford University. The dispute on the Eucharist was associated with personal philosophical views and a radical vision of the Church revival based on the Holy Scripture authority. On the philosophical level, Wycliff is regarded as one of the major opponents of William of Ockham's (1288–1347/49) nominalism. He himself was regarded as a proponent of philosophical realism. Both philosophical currents were polemical with respect to traditional philosophy and scholastic theology. Wycliff's philosophical views on the universalia, drawing on the positions of Plato, Augustin and Anselm of Canterbury, are sometimes called ultrarealistic (Gajewski, 2016, p. 53). In his assessment of the state of the Church in light of the Bible, Wycliff voiced sharp criticism of its structures, led by the pope. In Wycliff's opinion, the Church's earthly structures no longer fulfilled the Divine idea. Only the spiritual Church was Christ's real Community (Gajewski, 2016, p. 54). Indulgences, which were, in fact, only a source of exploitation, should be rejected. Wycliff was also of the opinion that the Holy Scripture did not need the Church's comments and that it exceeded all authority (Gajewski, 2016, p. 55–56). The Bible verifies all doctrines. Wycliff's most radical work, *De Eucharestia*, was written in 1380. In it, he attacked the Catholic doctrine of transubstantiation, regarding it as unacceptable (Kaczmarek, 1969, p. 56–68). According to Wycliff, the transformation of the substance of bread and wine into the substance of Christ's Body and Blood during the Eucharist ceremony is impossible. Bread remains bread and wine remains wine. Wycliff dissociated himself from the Catholic concept of the Eucharist, according to which only a properly consecrated priest can celebrate it. Wycliff is sometimes thought to perceive Eucharist in the meaning of consubstantiation (Gajewski, 2016, p. 57). Christ's presence in the Eucharist does not transubstantiate bread or wine. One can only talk about the presence through analogy – spiritual presence. Its effectiveness depends on the participant's faith. According to other opinions, the meaning of Eucharist was

only symbolic for Wycliff (Kaczmarek, 1969, p. 69–83; Krzyżaniakowa, 1992, p. 19).

The marriage of Richard II and Anne of Bohemia, daughter of Charles IV, facilitated trade contacts and provided the possibility of studying at Oxford and Cambridge (Gajewski, 2016, p. 59). Moreover, owing to contacts between the universities at the time, Wycliff's views on the Eucharist were known in Prague in the late 14th century. This is also pointed out in the lecture of Johannes Marienwerder (cf. *Expositio*, Prologue, p. 52–53), and his polemic against treating the Eucharist only as a symbol (Müller, 2008, p. 601–602).

The discussion on the conditions of celebrating the Eucharist in a valid manner and, in consequence, on adopting the rule of *ex opere operato*, which is binding in Catholic sacramentology, intensified with the activities of Jan Hus (1370–1415). Like Johannes Marienwerder, he was a graduate of (and a professor at) Prague University (Nodl, 2016, p. 71–81). He was also its rector. Jan Hus' impact on Bohemian circles culminated in the early 15th century, when Johannes Marienwerder was already in Pomesania. Jan Hus was a proponent of the Church revival and an influential preacher. He supported Wycliff's views on the necessary ecclesial reforms, the importance of God's Word and predestination. However, he did not support rejecting the science of transubstantiation. According to Hus, the Eucharist, after consecration, undergoes transubstantiation and becomes Christ's Body and Blood, but it also retains the substance of bread (Paner, 2002, p. 22; Hintz, 2016, p. 193). The rectors of Prague University, Štěpán of Pálče (ca. 1370–1424) and Stanislav of Znojmo (1351–1414) initially supported Wycliff's and Hus' views. However, ultimately they became their adversaries. Jerome of Prague (ca. 1378–1416), a professor at the university, remained a faithful supporter of Hus and Wycliff⁸. It is notable that initially, the Prague university circles were divided into the Bohemian camp, which was sympathetic to Wycliff and his philosophical realism, and the German camp, which included opponents of Wycliff's views and proponents of nominalism; it also included Johannes Marienwerder. Gradually, the dispute about Wycliff's teachings became the Bohemians' internal affair, leading to an open religious conflict. The archbishop of Prague and the king became involved in it (Paner, 2016, p. 29). Its intensification in 1411–1415 was followed by the tragic end of Hus' life.

The burning of the Prague reformer at the stake in Constance in 1415 did not end the doctrinal disputes concerning the Eucharist (Iwańczak, 2016, p. 113–122). His proponents were not a monolith. Those who represented

⁸ It is sometimes alleged that it was Jerome of Prague, as Hus' associate, who studied at Oxford in 1399–1401, that facilitated access to Wycliff's writings to him (cf. Górka, 2019, p. 196). However, the Oxford university professor's ideas were probably known in Prague earlier.

moderate views discussed with those representing the Council. Their main topics included the Eucharist views and a call for administering communion in two forms to adults and children (Nowakowski, 2016, p. 38).

2. The lecture on the Eucharist in *Expositio*

2.1. Theology of the Eucharist

In the introduction to *Expositio*, Johannes Marienwerder provides a compendium of knowledge on the Sacrament of Eucharist, which should be known to the faithful (*Expositio*, Prologue, p. 52–53). The lecture is of an apologetic nature. The author rejects the opinion that the Eucharist is a symbol of Christ's Body and Blood. He emphasises the truth that Christ's real Blood and Body have the form of bread and wine in the Eucharist⁹. This is done after the consecration performed by the priest with the proper intention by saying the oral formula established by Christ. The following words are said over the bread: *This is my Body*, and over the wine: *The is a chalice of my blood*. Bread and wine are transubstantiated into Christ's Body and Blood, while their forms perceived with senses are retained¹⁰. Johannes stresses that the whole of Christ is visible sacramentally in the Eucharistic forms. He rejects the view that it could be only a descriptive presence¹¹. Christ gives himself as food in the sacrament of the Eucharist.

Anyone who receives Him with due respect, not only as a sacrament but also spiritually, through faith and love, is included in Christ's mystic Body (*Expositio*, Prologue, p. 53; cf. Karczewski, 2022b, p. 179–180). Moreover, he experiences inner revival and purification (cf. Kowalczyk, 2018, p. 190–195). Like the other six sacraments, the Eucharist is a spiritual medicine for diseases of the soul, and it leads one to salvation. Holy Spirit's grace cures and revives a person following the pattern of the Holy Trinity. It is not given to the haughty, to non-believers or to the conceited (*Expositio*, Art. IX, p. 258.262–263).

Whoever receives the sacrament of Eucharist without due respect is exposed to God's judgement. The author paraphrases the text of 1Cor 11:29, which contains the teachings on respectful participation in the Eucharist: *For those*

⁹ *Expositio*, Prologue, p. 53: *De quo hoc tenendum quod in hoc sacramentum verum corpus Christi est verus sanguis eius non tantum significatur, verumetiam continetur sub duplici specie, scilicet panis et vini, tanguam sub uno, non duplici sacramento.*

¹⁰ *Expositio*, Prologue, p. 53: *Transsubstantiatur utrumque elementum secundum substantiam in corpus est sanguinem Ihesu Christi remanentibus speciebus sensibilibus.*

¹¹ *Expositio*, Prologue, p. 53: *In quarum utraque continetur totaliter non circumscriptibiliter sed sacramentaliter totus Christus.*

who eat and drink without discerning the body of Christ eat and drink judgment on themselves. Johannes Marienwerder provides three cases of disrespectful participation in Eucharist: persistence in a mortal sin, intention to sin and a wrong faith.

Persistence in a mortal sin, or an intention to sin, destroy the state of grace in a person and disrupt their bond with God and prevent them from receiving Communion (cf. *Expositio*, Prologue, p. 39–40). This state requires one to receive absolution from sins by a duly ordained priest with proper jurisdiction (*Expositio*, Art. X, p. 278–279.285). In fact, God himself absolves one's sins through the priest. Johannes Marienwerder points to the texts of Isa. 43:24, Matt. 18:18 and John 20:22–23. The priests only fulfil Christ's order and is only His tool.

The phrase “a wrong, improper attitude of faith”¹² is very broad and applies to all those who doubt the reality of the Eucharist. The author does not make it clear whether it is only about heretics or if he means all those who succumb to their influence or whose faith in the Eucharist is wrong and weak. A polemic against heretic views is an important feature of *Expositio* (cf. Art. X, p. 285–286; Wojtkowski, 2015, p. 366–370). It is based on a conviction that persistence in error excludes one from the Church and exposes the erring person to the danger of eternal damnation (Karczewski, 2022b, p. 181). Cutting oneself off from the Church due to heresy excluded one from participation in sacraments. Those who died in heresy forfeit their right to be buried in a cemetery. Prayers or sacrifices for heretics were forbidden (*Expositio*, Art. IX, p. 258).

Celebrating the Eucharist may be a form of support for souls in purgatory. Those souls can also be helped by alms, fasting, prayers and voluntary penance (*Expositio*, Art. V, p. 138).

The mention of visiting the Eucharist in Church every day shows its fundamental importance in the religious life at the time (*Expositio*, Prologue, p. 52). Johannes rejects the view – typical for proponents of Wycliff and Waldensians – that adoration of the consecrated Host is an act of idolatry (*Expositio*, Art. VIII, p. 224–225). In fact, everyone who intends to worship God and Christ transubstantiated in the Host worships Him (cf. Rozynekowski, 2020, p. 121–127; Zawadzki, 2021, p. 22–23). As has been said, *Expositio* does not deal with the issue of the frequency of receiving Communion¹³. This may

¹² *Expositio*, Prologue, p. 53: *in fide non recte credendo*.

¹³ Borzyszkowski (1974, p. 60) thinks differently, when he suggests that Johannes talks about everyday communion. The phrase *sacramentum eukaristie cottidie in ecclesia frequentatur* (*Expositio*, Prologue, f. 13 v d) – ‘The Eucharist is visited in church every day’ – does not mean precisely that it is about Communion. The text may only refer to the everyday participation in the mass or adoration (cf. *Expositio*, Art. VIII, f. 50a–b). It does not mean that Johannes was not a proponent of everyday communion.

be a consequence of the fact that it was a sensitive issue in the late 14th century. However, the work shows clearly that the Eucharist is a unique gift for a conscious believer. Johannes does not require that much from those who want to receive Communion. However, what is important is faith in the real presence of Christ in the Eucharist and embracing the conditions of receiving it with due respect.

2.2. Practical guidance on the Eucharist

2.2.1. Guidance for celebrants

The *Prologue to Expositio* contains a number of guidelines concerning the behaviour of a priest who celebrates the mass in the event of mistakes or omissions.

What to do when there is too much water compared to wine in the chalice? (*Expositio*, Prologue, p. 53–55).

Since wine is necessary to consecrate Christ's Blood, the solution depends on the moment when the celebrant notices the deficit. If it happens before consecration, he should pour out the water and pour in wine. If the priest notices it after the consecration, he should prepare and consecrate wine anew. If the priest notices the fact after consuming Christ's Body, he should prepare the host and wine again and start the Eucharistic canon again. He should receive the Body and Blood for the second time, although he is not able to observe the Eucharistic fast. It is more important to complete the mass in a proper way. Johannes Marienwerder refers to the lecture given by Thomas Aquinas¹⁴.

If the celebration is public and the celebrant becomes aware of the lack of wine after consuming the Body, Duns Scotus' recommendation should be followed in order to avoid the outrage caused by putting in a new host (cf. Wojtkowski, 2015, p. 361–378)¹⁵. It involves repeating the Blood consecration. Subsequently, the priest should say a prayer on Communion and receive Christ's Blood. Penance should also be made for negligence.

On the other hand, if the negligent priest fails to correct his errors, he should be punished doubly.

Is a nocturnal pollution an impediment? (*Expositio*, Prologue, p. 55–57).

The *Expositio* author reminds three conditions of respectful celebrations of the Eucharist by reference to Thomas Aquinas' lecture¹⁶. These include: pure conscience free from any sin, active piety and the purity of the body. Therefore, sin, acedia and bodily impurity are impediments to celebrating the Eucharist

¹⁴ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, p. III, q. 83, a. 6, ad 4.

¹⁵ Cf. Joannes Duns Scotus, *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, d. 13, c. 4. q. 2.

¹⁶ Cf. Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiarum Libri IV*, d. 9, a. 2–4.

with due respect. According to Johannes, it happens that nocturnal emissions are linked to three, two or one of them. It can be without sin, it can be a light sin, but sometimes it can be a mortal one. It is a mortal sin when it is done with consent and involves seeking carnal pleasure (cf. *Expositio*, Prologue, p. 56). Johannes Marienwerder links the possibility of celebrating the Eucharist to the personal judgement of the celebrant's conscience. If he has doubts about consent to the sin, he should abstain from celebrating. If he is convinced that there was no consent and the mass has to be celebrated, he can do it. However, if it is not necessary, it is better to abstain from it. Celebration after a nocturnal emission without consent should be regarded as a venial sin (*Expositio*, Prologue, p. 56). The Pomesanian theologian recommends that if there is doubt about the existence of sin, it is best to abstain from the celebration for 24 hours to calm the excited nature (*Expositio*, Prologue, p. 57). However, the pastoral need should also be taken into account.

What to do if an insect or poison gets into the chalice? (Expositio, Prologue, p. 57).

According to the author of *Expositio*, when contamination with an insect takes place before the consecration, the chalice contents should be poured out, the chalice should be rinsed with water and wine with water should be prepared anew. If this happens after the consecration, the insect should be taken out carefully, washed and burned, and the remnants, after rinsing together with the ash should be left as relics. If the chalice is contaminated with poison after consecration, it should be placed in a special container, and the wine consecration should be repeated.

What to do if the celebrant does not remember if he said what he should have? (Expositio, Prologue, p. 57–58).

According to Johannes Marienwerder, if the priest does not remember at what place he has omitted something, he should continue to celebrate. However, if he is sure that he has not said the words of consecration, he should repeat the whole text with the intention to complete the consecration (cf. *Expositio*, Art. VIII, p. 224).

What to do if a drop of Christ's Blood has been spilled? (Expositio, Prologue, p. 58–59).

When a drop of Christ's Blood is spilled on a plank or on the ground, it should be licked off with one's tongue, and the place where it was spilled should be scrubbed. The scrubblings should be burned, and the ash should be placed on the altar. The priest should perform 40-day penance. If a drop leaks from the chalice to the altar without a pall laid out, it should be drunk off, and a three-day penance should be performed. If the blood is spilled on the top altar cloth, the penance should last two days. If it leaks to the second, third or fourth altar cloth,

the priest's penance should last for four, nine or twenty days, respectively. Moreover, the celebrant should wash the altar cloths three times, the water after washing should be drunk or put at the place for relics¹⁷. Johannes also suggests that it would be safer if the part of the altar cloth through which a drop of Christ's Blood leaked was cut off and burned. The ash should be put in a place for relics.

The priest's penance should involve fasting. Johannes also reminds us that some suggest abstaining from receiving Communion (*Expositio*, Prologue, p. 58–59). However, he suggests that – in accordance with a view expressed by Thomas Aquinas in *Super Quarto Sententiarum*, in distinction 13, the length and type of penance was discretionary, depending on the state of the penitent, the possibility of fasting and abstaining from Communion. It is similar to penance if a priest drops Christ's Body by negligence (*Expositio*, Prologue, p. 59).

If an animal eats and drinks the Eucharistic form because of negligence? (*Expositio*, Prologue, p. 59).

If a mouse or a different animal eats part of the Eucharist, the person responsible for the negligence should make penance for forty days. If the animal can be caught, it should be burned and the ashes put in a place for relics.

What if the Eucharist is lost? (*Expositio*, Prologue, p. 59).

Johannes Marienwerder considers this negligence by reference straight to Thomas Aquinas and Heinrich Seuse. If the Host or its part cannot be found, the guilty person should – according to Thomas – make penance for thirty days. According to Heinrich, if the situation did not lead to godlessness, the guilty person should be suspended for three months. Otherwise, the punishment should be more severe. Johannes also refers to *Extra* to the first chapter of *De custodia Eucharistiae* and to a fragment of *De consecratione* of distinction 2 in chapter *Qui bene*¹⁸.

If the celebrant becomes aware of impediments to celebrating the Eucharist? (*Expositio*, Prologue, p. 60).

Johannes Marienwerder describes a situation when, during a mass, the priest remembers that he did not observe the Eucharistic fasting or that he is in a state of mortal sin. If he becomes aware of it before consecration, it is better to discontinue the celebration and receive absolution first. If this should happen after the consecration, then he should regret it and decide to confess his sins as soon as possible.

Other issues (*Expositio*, Prologue, p. 59–60). Johannes also answers other possible doubts. The first one concerns leaving a host on the altar by negligence

¹⁷ Cf. Gratianus, *Decretum*, p. III, d. 2, c. 27; Theodorus, *Poenitentiale*, c. 51; PL 99,950 BC.

¹⁸ Gratianus, *Decretum*, p. II, causa 1, q.1, c.71; p. III, d. 2, c.94.

or lack of knowledge of other hosts present there. A doubt arises about whether they were consecrated. Another doubt concerns the consecration of a drop of wine stuck to the outside surface of the chalice. According to Albert the Great's view expressed in *De missa*¹⁹, such hosts or drops are not consecrated, as there was no such intention. Johannes refers to the opinion of Augustin, who thought that an intention was required in all sacraments. However, Augustin did not address this issue²⁰.

Doubts concerning the respectful and valid celebration of the Eucharist contained in *Expositio* are not complete²¹, but they concern relatively frequent cases. Johannes Marienwerder's recommendations are based mainly on solutions proposed by recognised ecclesial authorities. Ultimately, it will be the celebrant's decision whether to follow them properly. These – very detailed, it might seem – notes are based on the conviction about the real presence of Jesus Christ in the Sacrament of Eucharist.

2.2.2. *Universal guidelines*

What to do when someone vomits immediately after receiving Communion. (*Expositio*, Prologue, p. 59). This may apply both to lay persons and to priests. The vomit should be burned, and the ash should be placed on the altar. The penance for this deed varies²². If it happened because of drinking or eating too much, then a lay person should make forty-day penance, while a clergyman (priest, friar, deacon) – seventy days; a bishop should make penance for ninety days. If the sickness was caused by a disease, the penance should last seven days because that person behaved imprudently.

The solution of a somatic issue in the context of eating the Eucharist confirms that, according to Johannes Marienwerder, Christ is really present in this sacrament. Therefore, the Eucharist should be received with the utmost respect and prudence.

Conclusion

As an expert theologian, Johannes Marienwerder was sensitive to the proper understanding of the sacrament of the Eucharist and to celebrating it with respect. He also knew the new, extreme interpretations which were contrary to

¹⁹ Albertus Magnus, *Compendium theologiae veritatis*, Liber VI, caput 11.

²⁰ Theologians did not become interested in this issue until the 12th century.

²¹ The Synod of Pomesania of 1411 forbade to use spoiled wine for the mass. It also addressed the issue of drinking the water used for purification of the chalice (Wiśniewski, 1998, p. 33, 41),

²² Cf. Gratianus, *Decretum*, c. 28.

the teachings of the Catholic Church. The lecture on the Eucharist presented in *Expositio* is addressed mainly to the clergy. It is in their circles that lively discussions were initiated on the need for the Church revival. The return to frequent Communion was called for and the solutions proposed were radical for those times. Although Johannes does not address this issue in a straightforward manner, he agrees with the opinion that receiving Communion is particularly valuable for one's spiritual life. At the same time, he sees the Eucharist from the ecclesial perspective. Celebrating and receiving the Eucharist with due respect builds the Church, the mystic body of Christ. Rejecting the Eucharist is equivalent to losing the bond with its Head – Jesus Christ. The author of *Expositio* rejects the old Waldensian views and the new ideas that negated the real presence of Christ in the Eucharist. Johannes Marienwerder stressed that the Eucharist should be celebrated and received with due respect. The situation of sin can be resolved by the Sacrament of Penance. Johannes is a proponent of the adoration of Jesus Christ in the Host. He stresses that the transubstantiation of bread and wine into the real Body and Blood of Christ takes place during the celebration of the Eucharist. As has been rightly pointed out, the issue of the sacrificial dimension of the mass was strongly limited (Borzyszkowski, 1974, p. 60). The Eucharistic sacrifice is mentioned when various ways of helping the dead in purgatory are discussed. Possibly, Johannes perceives emphasising the real presence of Christ not only as a form of polemic with heresies but also as a way of renewing the Eucharistic piety of the clergy. The Eucharist should not be celebrated carelessly or without respect. It was to be a spiritual medicine for the priest, too, helping to remove his flaws and strengthening his bond with the Church. Priests are not glorified, although the author of *Expositio* sees their special role in celebrating sacraments. However, they are only God's tools. The importance of Johannes Marienwerder in the Prague circles was limited. In contrast, his opinions were of great significance in Kwidzyn (Marienwerder) and in the Pomesanian diocese. With respect to the Eucharist, it concerned not only the issue of the spiritual leadership for Dorothea of Montau (cf. Kowalczyk, 2018, p. 190–195). It may also have affected the care for the proper celebrating of the Eucharist in Pomesania and everywhere in Europe where *Expositio Symboli Apostolorum* by master Johannes Marienwerder was used.

Bibliography

Source

Jan z Kwidzyna, 2023, *Wykład Symbolu Apostolskiego Expositio Symboli Apostolorum*, Latin-Polish version, translation in Polish language – Julian Wojtkowski; transliteration of original manuscripts – Julian Wojtkowski, Marian Borzyszkowski; scientific notes – Julian Wojtkowski,

Marian Borzyszkowski, Marek Karczewski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Maria Piechocka-Kłós, Wydział Teologii Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.

Others

- Borzyszkowski Marian, 1968, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (cz. 1)*, Studia Warmińskie, vol. 5, p. 111–199.
- Borzyszkowski Marian, 1969, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (cz. 2)*, Studia Warmińskie, vol. 6, p. 85–171.
- Borzyszkowski Marian, 1974, *Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio Symboli Apostolorum*, Textus et Studia in historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, II, 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, p. 9–61.
- Brandauer Christine, 2008, *Die Artikel des heiligen christlichen Glaubens' in der Übersetzung des Jakob Lantzenperger (1432)*. Edition, Glossar und Untersuchungen, Diss. University of Innsbruck, Innsbruck.
- Bylina Stanisław, 1984, *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, Studia Claromontana, vol. 5, p. 110–126.
- Bylina Stanisław, 2001, *Nurty odnowy wewnętrznej a problem częstej komunii w Europie Środkowej w XIV–XV wieku*, in: Dariusz Zydorek (ed.), *Scriptura custos memoriae. Księga pamiątkowa ofiarowana Brygidzie Kūrbis*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań, p. 91–102.
- Čornej Petr, 2016, *Homo politicus*, in: *Jan Hus: życie i dzieło w 600. rocznicę śmierci*, Anna Paner, Marcin Hinz (eds.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 82–103.
- Dygo Marian, 2023, *Mulier fortis. Studia nad Prologiem w Vita Dorotheae Montoviensis Jana z Kwidzyna*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens*, 1485, Dinckmut Karl (ed.), Ulm.
- Gajewski Wojciech, 2016, *Postulaty reformy Kościoła: Waldo-Wikłef – Jan Milič z Kroměříža – Matěj z Janova*, in: *Jan Hus: życie i dzieło w 600. rocznicę śmierci*, Anna Paner, Marcin Hinz (eds.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 33–70.
- Glauert Mario, 2003, *Das Domkapitel von Pomesanien*, Prussia Sacra 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Górka Leonard, 2019, *Mistrz Jan Hus – słowiański prekursor Reformacji. Spór o prawdę?*, Nurt SVD, no. 1, p. 191–205.
- Hintz Marcin, 2016, *Jan Hus i Marcin Luter – kontynuacje i teologiczne uzupełnienia*, in: *Jan Hus: życie i dzieło w 600. rocznicę śmierci*, Anna Paner, Marcin Hinz (eds.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 184–194.
- Iwańczak Wojciech, 2016, *Jan Hus na soborze w Konstancji*, in: *Jan Hus: życie i dzieło w 600. rocznicę śmierci*, Anna Paner, Marcin Hinz (eds.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 113–121.
- Kaczmarek Lech, 1969, *Nauka Jana Wikłefa o tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii*, Studia Theologica Varsaviensia, vol. 7/1, p. 55–89.
- Karczewski Marek, 2021a, *Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna jako źródło badań na średniowieczną teologią i egzegezą biblijną*, Studia Elbląskie, vol. 22, p. 329–346.
- Karczewski Marek, 2021b, *Pismo Święte i odwieczne Słowo Boga w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Biblica et Patristica Thoruniensia, vol. 14, no. 3, p. 287–304.
- Karczewski Marek, 2022a, *Biblical Sources of Ecclesiology in Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, Studia Warmińskie, vol. 59, p. 241–260.

- Karczewski Marek, 2022b, *Jedność Kościoła w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Studia Elbląskie, vol. 23, p. 173–186.
- Kowalczyk Marta, 2014, *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątów na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna*, Studia Warmińskie, vol. 51, p. 95–107.
- Kowalczyk Marta, 2018, *Bł. Dorota z Mątów*, Flos Carmeli, Poznań.
- Krzyżaniakowa Jadwiga, 1995, *Zmierzch średniowiecznej i narodziny nowożytnej Europy*, in: Franciszek Mincer (ed.), *Polska a świat zachodni na przełomie średniowiecza i nowożytności*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Zielona Góra
- Krzyżaniakowa Jadwiga, *Henryk Totting z Oyty i jego prascy uczniowie*, Roczniki Historyczne, vol. 61, p. 87–109.
- Mossman Stephen, 2010, *Dorothea von Montau and the Masters of Prague*, Oxford German Studies, vol. 9/2, s. 106–123.
- Müller Ulrich, 2008, *Dorothea von Montau: historische Gestalt und dichterische Gestaltung in Günter Grass „Der Butt“*, in: Jarosław Wenta, Siegelinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe (eds.), *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben*, Sacra Bella Septentrionalia 1, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, p. 599–613.
- Nodl Martin, 2016, *Jan Hus a pražská univerzita*, in *Jan Hus: życie i dzieło w 600. rocznicę śmierci*, Anna Paner, Marcin Hinz (eds.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 71–81.
- Nowakowski Paweł F., 2016, *Cechy husyckich polemik religijnych. Zarys zagadnienia*, Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne, vol. 24, p. 35–44.
- Paner Anna, 2002, *Jan Hus*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków.
- Paner Anna, 2016, *Kryzys ideologiczny i polityczny w dobie panowania Wacława IV Luksemburskiego*, in: Anna Paner, Marcin Hinz (eds.), *Jan Hus: życie i dzieło w 600. rocznicę śmierci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, p. 13–32.
- Parcheniak Małgorzata, 2021, *Zmagania błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich z oficjałem pomorskim diecezji wrocławskiej Henrykiem z Kamienia*, Studia Włocławskie, vol. 23, p. 495–510.
- Paschovsky Alexander, 1979, *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, Böhlau, Weimar.
- Piasecki Piotr, 2008, *Droga do zjednoczenia mistycznego z Bogiem u bł. Jana Taulera*, Studia Theologica Varasaviensia, vol. 46/2, p. 243–261
- Pietras Henryk, 1997, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, in: Ryszard Knapiński (ed.), *Symbol apostołski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, p. 63–76.
- Rozynkowski Waldemar, 2020, *Kult eucharystyczny w Zakonie Krzyżackim*, in: Justyna Liguz (ed.), *Studia z dziejów diecezji pomezańskiej w 775 rocznicę jej utworzenia*, Bernardinum, Pelpin, p. 119–136.
- Starowieyski Marek, 1997, *Legenda o powstaniu Symbolu Apostolskiego*, in: Ryszard Knapiński (ed.), *Symbol apostołski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, p. 51–62.
- Tourn Giorgio, 2003, *I valdesi: identità e storia*, Claudiana, Torino.
- Wiśniewski Jan, 1998, *Średniowieczne synody pomezańskie. Dekanat Sztum (1601–1821)*, Bernardinum, Elbląg.
- Wojtkowski Julian, 2015, *Piotr Lombard. Cztery Księgi Sentencji*, vol. 2, Archidiecezja Wamińska, Olsztyn.
- Wojtkowski Julian, Borzyszkowski Marian, Karczewski Marek, Parzych-Blakiewicz Katarzyna, Piechocka-Kłós Maria (eds.), 2023, *Jan z Kwidzyna. Wykład Symbolu Apostolskiego Expositio*

Symboli Apostolorum. Translation Julian Wojtkowski, Marian Borzyszkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.

Zawadzki Wojciech, 2021, *Dzieje kościoła Bożego Ciała w Elblągu do roku 1945*, Studia Elbląskie, vol. 22, p. 21–32.

Żurek Antoni, 2017, *Symbol wiary jako przedmiot Disciplina Arcani w Kościele starożytnym*, Vox Patrum, vol. 67, p. 789–800.

Websites

Albertus Magnus (1193/1205–1280), *Compendium theologiae Veritatis* [online], access: 15.01.2023, <<https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000789-001>>.

Decretum Gratiani (1140), in: *Münchener Digitalisierungs Zentrum – Digitale Bibliothek* [online], access: 15.01.2023, <<https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online>>.

Joannes Duns Scotus (1266-1308), *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, in: *Heidelberg historic literature – digitized* [online], access: 15.01.2023, <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/id00376000/0183/image.info>>.

Theodorus Cantuariensis Archiepiscopus (602–709), *Poenitentiale*, in: *Documenta Catholica Omnia* [online], access: 15.01.2023, <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_06040690__Theodorus_Cantuariensis_Archiepiscopus_Poenitentiale_MLT.pdf.htm>.

Thomas Aquinas (1224/1225–1274), *Summa Theologica*, part III, in: *Aquinas 101. The Thomistic Institute* [online], access: <<https://aquinas101.thomisticinstitute.org/st-iiiia>>.

Thomas Aquinas (1224/1225–1274), *Scriptum super Sententiarum*, in: *Corpus Thomisticum* [online], access: 15.01.2023, <<https://www.corpusthomisticum.org/snp4008.html>>.

Sakrament Eucharystii według *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna

Streszczenie: Podstawowym źródłem badań jest główne dzieło Jana z Kwidzyna (1342–1417) *Expositio Symboli Apostolorum* (1399/1401). Temat Eucharystii jest interesujący z dwóch przyczyn. Po pierwsze, koniec XIV w. to czas, gdy wierni przejawiają różne postawy wobec tego sakramentu: pojawiają się liczne postulaty, aby pogłębiać pobożność eucharystyczną i jednocześnie wykształcają się postawy negujące realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Po drugie: omówienie poglądów Jana z Kwidzyna dotyczących Eucharystii zawartych w *Expositio* może stanowić uzupełnienie opracowań dotyczących pobożności eucharystycznej bł. Doroty z Mątów. W artykule poruszono kilka zagadnień. W punkcie pierwszym zaprezentowano stan debaty na temat Eucharystii w środowisku praskim w II połowie XIV w. Pojawiały się tu postulaty częściej komunii św. W tym czasie istniały w Pradze prądy negujące katolicką naukę o Eucharystii. W punkcie drugim opracowania omówiono teologię Sakramentu Eucharystii zawartą w *Expositio*. Można ją określić jako formę apologii katolickiej nauki o Eucharystii. Ponadto, w *Prologu* do dzieła Jan z Kwidzyna zawarł wiele krótkich wskazówek praktycznych dotyczących głównie sprawowania mszy św. Należy wyrazić nadzieję, że treści zawarte w opracowaniu będą przydatne zarówno teologom, jak i innym badaczom zajmującym się środowiskiem literackim późnośredniowiecznej Pomezanii, ale także epoką przedhusycką.

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna, *Expositio Symboli Apostolorum*, sakrament Eucharystii, sakramentologia średniowieczna.

Tomasz Karol Mantyk*

Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublin (Polonia)

L'USO DELLA TRADIZIONE. *SACRI CANONIS MISSAE
DUPLEX EXPOSITIO* DI Odone CAMERACENSIS
E FRANCISCUS TITELMANS: IL RIUTILIZZO
CINQUECENTESCO DELL'OPERA MEDIEVALE

Sommario: L'articolo è dedicato al commento al canone della S. Messa composto dall'opera di Odone, vescovo di Cambrai del XII secolo, e ampie aggiunte di Francesco Titelmans, frate francescano del XVI secolo. Solleva la domanda sul perché un teologo rinascimentale ha deciso di pubblicare l'opera medievale insieme con il proprio commento. Mostra che l'opera di Odone fu tra gli ultimi commenti all'Eucaristia ispirati dal pensiero patristico. Si può supporre che Titelmans avesse l'intenzione di rinnovare il linguaggio della teologia sacramentaria, attaccata dai riformatori, tornando alla terminologia prescolastica. Titelmans, d'altra parte, non prese le distanze dalle formulazioni tipicamente scolastiche. Sembra che lui volesse combinare gli elementi scolastici con il pensiero patristico per esporre in modo convincente la teologia cattolica del sacramento dell'altare.

Parole chiave: Eucaristia, Franciscus Titelmans, Odone di Cambrai, presenza reale, umanesimo cristiano.

1. L'opera e i suoi autori¹

Quest'articolo tratta di un commento al Canone della Messa pubblicato per la prima volta nel 1528, e comprende le opere di due autori: un vescovo medievale di Cambrai, Odone (c. 1050–1113) e un professore di Lovanio, Franciscus Titelmans (1502–1537). Titelmans che si occupò della pubblicazione, inserì un proprio commento nell'opera di Odone creando una *duplex expositio*².

* Indirizzo: mgr lic. theol. Tomasz Karol Mantyk, br.tomasz@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3554-7079.

¹ L'autore ringrazia i professori A. Bartola, M. Guida e F. Iozzelli per i loro preziosi commenti e la dottoressa F. Rago per le correzioni linguistiche. Il progetto è stato finanziato dal Ministero polacco della scienza e dell'istruzione superiore nell'ambito del programma denominato "Regionalna Inicjatywa Doskonałości" (Iniziativa regionale di eccellenza) nel 2019–2022, numero del progetto: 028/RID/2018/19, importo del finanziamento: 11 742 500 PLN.

² Per tutti i riferimenti a quest'opera, abbreviata come "Expositio", mi sono basato sull'edizione di Parigi del 1536, la più antica che ho potuto consultare.

L'elaborato cerca di spiegare come e perché un teologo del XVI secolo utilizzò la tradizione medievale nel contesto della riforma protestante.

Né Titelmans né Odone hanno finora suscitato un grande interesse tra gli studiosi. Il vescovo di Cambrai è stato analizzato soprattutto da Irvén M. Resnick (Resnick, 1988, 1990, 1997a e 1997b) e da Mary Schaerfer (Schaerfer, 1982). Riguardo a Titelmans abbiamo una biografia piuttosto antica (Paquay, 1906) ed alcuni studi relativi alle sue opere filosofiche (Lines, 2008; Schmitt, 2009) e alla sua polemica contro Erasmo da Rotterdam (Bentley, 1979 e 1983; Rummel, 1989; Sartori, 2003 e 2008). Purtroppo, non c'è uno studio del suo commento alla Messa né della maggior parte delle altre opere teologiche. Abbiamo, invece, a disposizione numerosi studi riguardanti l'Eucaristia nel Medioevo (Rubin, 1991; Macy, 1992, 1999; Levy, Macy, Van Ausdall, 2012) nel periodo dell'Umanesimo (Payne, 1970) e della Riforma protestante (Wandel, 2006; Burnett, 2011, 2019).

Titelmans studiò al Collegio di Montaigu a Lovanio, fondato da Jan Standonck (Renaudet, 1958, p. 114–161). Terminò il corso di filosofia nel 1521 e cominciò subito a insegnare la materia (cfr. Paquay, 1906, p. 36). Nel 1523 si unì al ramo degli Osservanti dell'Ordine Francescano dove continuò a insegnare filosofia e dal 1525, anche la Sacra Scrittura. Fu autore di numerosi commentari biblici e di alcuni trattati teologici e filosofici (per l'elenco delle sue opere vedi – Troeyer, 1969, p. 87–100). Nel 1536 abbandonò l'attività intellettuale, si recò a Roma dove divenne un frate cappuccino. Morì l'anno successivo dopo aver condotto una vita austera (cfr. D'Alatri, 1980, p. 7–19).

Sappiamo molto meno di Odone di quanto sappiamo di Titelmans. Le due fonti principali riferite alla sua vita sono *Herimanni Liber de restauratione monasteri Sancti Martini Tornacensis* (MGH SS 14, p. 266–360) e *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus* (MGH SS 15, p. 942–945). Odone fu un insegnante famoso a Tournai, fino al 1092, successivamente la sua carriera accademica in rapido sviluppo fu interrotta da un'esperienza di conversione (Resnick, 1988, p. 123–124). Fondò un monastero benedettino intitolato a S. Martino e nel 1105 fu elevato al vescovado di Cambrai. Si fece immediatamente coinvolgere nella disputa sull'investitura dei vescovi e, dopo qualche anno di lotta, morì in esilio nel 1113 (Resnick, 1997a, p. 91–98). La sua opera più importante è un trattato sul peccato originale nel quale disputava contro le nascenti tendenze nominaliste (Odo of Tournai, 2017).

Odone scrisse *Expositio in canonem missae* tra il 1105 e il 1113 come risposta ai dibattiti berengariani (Berengarius Turonensis, 1941; Kilmartin, 1998, p. 97–102; Macy 1999, p. 59–80). Non si trattò tanto di un'altra confutazione degli errori di Berengario, quanto di un tentativo di spiegare chiaramente l'Eucaristia ai monaci più giovani. La sua opera era molto popolare

nel Medioevo: abbiamo 22 manoscritti conservati ed altri 10 che sono andati perduti. C'erano anche 10 edizioni stampate del suo testo prima della pubblicazione di Titelmans. P. Naedenoen si occupò dell'edizione critica, ma non fu mai pubblicata (Odone, 1969).

Il commento sul Canone di Odone è uno degli ultimi commenti che si ispirò maggiormente al pensiero patristico che non a quello scolastico (cfr. Schaerfer, 1982, p. 82–84). Odone si preoccupò poco della figura del sacerdote, ma sottolineò comunque l'importanza dei credenti come co-offerenti della Messa (*Expositio*, f. e1v). Credeva fermamente nella reale presenza sacramentale di Cristo, ma si accontentava di accostarsi ad essa come un mistero piuttosto che sviscerarne il meccanismo, come fecero i teologi universitari un secolo dopo (*Expositio*, f. f4v).

Titelmans pubblicò l'opera di Odone insieme al suo commentario nel 1528 ad Anversa da Willem Vorsterman. Complessivamente sono note 15 edizioni latine del testo, più le traduzioni in italiano e in francese, le quali mostrano la continua popolarità del lavoro di Titelmans nel Cinquecento. La *Duplex expositio* fu pubblicata insieme ad altre due opere dell'autore: il *Tractatus de expositione mysteriorum missae* e il *Tractatus sanctarum meditationum pro cordis in deo constabilitatione*. Osserviamo ora come Titelmans utilizzò il testo odoniano. Prima esamineremo i suoi interventi editoriali e successivamente le sue elaborazioni sul testo di Odone.

2. Interventi editoriali di Titelmans

La pubblicazione del testo di Odone è annotata da Titelmans con alcune note a margine. Le note presentano un duplice carattere: individuano nel testo di Odone citazioni e allusioni bibliche e riassumono alcune sue argomentazioni per facilitare la navigazione nel testo.

Tra i 42 riferimenti biblici individuati da Titelmans vi sono 25 citazioni esplicite. Quest'ultime sono tutte precedute dalle parole introduttive: *sicut scriptum est*, *unde scriptum est* e simili. Le citazioni bibliche vengono solitamente utilizzate alla fine di un argomento, come prova finale o illustrazione. Solo nella terza sezione del commento c'è un'interazione più profonda con i testi citati. Oltre alle citazioni esplicite, Titelmans ne ha segnalate nove implicite. Individuò anche otto allusioni e reminiscenze bibliche. Nella maggior parte dei casi, con una frase Odone si riferiva ad un intero episodio biblico. Ad esempio, Odone scrisse che Cristo era un'ostia “sine viro de sancta virgine concepta” e in quelle parole Titelmans riconobbe un riferimento al primo capitolo del vangelo di Matteo (*Expositio*, f. f5v). Alcune reminiscenze sono più

ambigue. Le parole “In conspectu divinae maiestatis tuae” le identificò come alludenti a Matteo 17, ma non è chiaro se si riferisse alla scena della Trasfigurazione o a qualche altro episodio (*Expositio*, f. f7r).

Titelmans si dimostrò un editore abbastanza accurato del testo di Odone: identificò la maggior parte delle citazioni e allusioni bibliche presenti nel testo. Tuttavia, omise almeno una citazione esplicita (Matth. 18:10 – *Expositio*, f. f7r). Inoltre, alcuni riferimenti biblici da lui forniti sono errati, molto probabilmente anche a causa della negligenza da parte dello stampatore. Il Salmo 61 è stato erroneamente stampato come 16, mentre il Salmo 148 è diventato per errore 48. Altre attribuzioni errate sono più difficili da spiegare. Una citazione del capitolo 10 del vangelo di Giovanni è attribuita al capitolo 14, mentre due citazioni del capitolo 17 sono indicate come provenienti dal capitolo 16.

Inoltre, ci sono 19 commenti marginali che indicano contenuti considerati particolarmente importanti da Titelmans. Si contano circa tre blocchi tematici in cui è possibile raggruppare la maggior parte delle note di Titelmans. In primo luogo, ha sottolineato i passaggi che riguardavano la partecipazione dei laici al sacrificio (*Expositio*, ff. e1v; e2r; f7r; h2r). Riconosceva in questi passaggi dei suggerimenti utili per rivalutare la partecipazione dei laici all'Eucaristia. I passaggi annotati offrivano una correzione alla teologia scolastica, troppo incentrata sul ruolo del sacerdote.

Il secondo ampio gruppo può essere etichettato come note polemiche. Titelmans, che da un lato sottolineava l'importanza della partecipazione dei laici al sacrificio, dall'altro difendeva la pratica delle Messe private. È significativo che abbia inserito nel testo due note a tal proposito (*Expositio*, f. e1v). Altre annotazioni polemiche riguardano il potere pontificio (*Expositio*, f. d2r), il culto dei santi (*Expositio*, f. e2v) e il carattere ecclesiastico della Messa (*Expositio*, f. f3v). Erano chiaramente intese dal francescano contro i riformatori protestanti.

L'ultimo gruppo di annotazioni riguarda il carattere sacramentale della Messa. Titelmans ha annotato brani che trattavano del rapporto tra liturgia terrena e liturgia celeste (*Expositio* ff. f5r; f6v; f7v). Ha anche evidenziato la dottrina della presenza reale (*Expositio* f. f4v) e l'identità del sacrificio della Messa con quello dell'Ultima Cena (*Expositio* f. f4r). Nonostante il loro valore polemico, questi commenti potrebbero essere anche interpretati come un tentativo da parte di Titelmans di ricordare ai suoi lettori cattolici la profondità del sacramento e il suo vero valore spirituale.

3. Le elaborazioni di Titelmans

Semplificazioni

L'autore non spiega i motivi che lo hanno spinto a scegliere il commento di Odone né tantomeno le ragioni dell'intreccio con il proprio testo. È solo all'inizio della terza sezione del Canone che Titelmans affrontò questa domanda:

Hanc tertiam distinctionem quia prolixè admodum et sublimiter præcedens nos Episcopus est interpretatus, idcirco leviori manu duximus pertranseundam. Quia tamen ex iis quæ posita sunt multa in sublimi versantur intelligentia, pro simpliciorum captu simpliciora quædam familiariter tractabimus (*Expositio* f. f8r).

Titelmans cercò di spiegare in termini più semplici ciò che considerava sublime nel testo di Odone. Ne fornì un esemplare subito dopo. Il commento di Odone sulle cinque qualità dell'ostia sacrificata era, secondo Titelmans, troppo complesso (*Expositio* f. f2r–f3v). Il francescano propose in alternativa una spiegazione basata su Agostino: “Benedicta, eo quod per ipsam participantes fideles benedicimur. Ascripta, quia per eam in caelo ascribimur ... Rata, quia per eam in Christi visceribus censeamur, tamquam membra eius ... Rationabilis, per quam a bestiali sensu eruamur” (*Expositio* f. f8r). In altre parole, le qualità dell'ostia sono spiegate in riferimento ai suoi effetti sui recipienti.

Un'altra semplificazione è stata fornita da Titelmans nella prima sezione. Scrisse: “Quare autem illibata dicantur, supra utcumque expositum est. Clariori tamen et simpliciori intelligentia dici possunt illibata, quia immaculata. Solemus enim illibatam dicere, quod nullo est contactu vitiatam” (*Expositio* f. d6v). Contrariamente alla sua dichiarazione, però, Titelmans raramente riprende in modo esplicito il commento di Odone per semplificarlo. Molto più spesso lo estende in vari modi, che passiamo ad esaminare nella prossima sezione.

Elaborazioni bibliche

Un altro modo in cui Titelmans amplia il commento di Odone è fornendo numerosi riferimenti biblici. Nonostante la sua polemica rivolta alla traduzione di Erasmo del Nuovo Testamento, Titelmans condivise con lui il desiderio che la Sacra Scrittura svolgesse un ruolo preminente nella vita quotidiana cristiana (Cfr. Erasmus, 1704, col. 140C). Paul Arblaster, ha definito “evangelica” la *Summa mysteriorum Christiane fidei* di Titelmans, sottolineando che “le sue opere di insegnamento in volgare contengono numerosi riferimenti biblici precisi, principalmente ai Vangeli, alle Epistole di Paolo e ai Salmi, che incoraggiano i lettori laici a rivolgersi alle sorgenti scritturali degli insegnamenti

e delle pratiche cattoliche” (Arblaster 2004, p. 24)³. Lo stesso si può dire del suo commento al Canone.

All’inizio della prima sezione Titelmans fornisce una serie di citazioni per illustrare i poteri mediatori di Cristo (*Expositio*, ff. d4v–d5r). Osserva anzitutto che, per ottenere la grazia di qualcuno, ci serviamo dell’intercessione di coloro che gli sono cari. Successivamente fa notare che Gesù è il figlio prediletto di Dio e cita tre brani biblici che lo provano (Giov 1; Mat 3; Mat 17). Poi invoca Giov 1 per mostrare che, per mezzo di Gesù, abbiamo ricevuto ogni grazia e verità e che preghiamo attraverso di Lui, perché Lui stesso ci ha incoraggiato a farlo (Giov 14). Gesù è l’unico mediatore tra Dio e l’uomo (1 Ti 2) e non abbiamo altro nome con cui cercare la salvezza (At 4). Poi continua a spiegare che il nome Cristo significa l’unto, perché lo spirito di Dio lo unse in abbondanza (Is 61). Tutti possiamo così partecipare alla pienezza di Cristo, come insegna Giov 3. Pertanto, per spiegare il potere mediatore di Cristo, Titelmans fa riferimento a dieci passaggi biblici, sette dei Vangeli e uno dei Profeti, degli Atti e delle Lettere di Paolo.

Per Titelmans la Bibbia rappresentava anche un deposito di storie da cui attingere per illustrare le verità spirituali. Nella seconda sezione viene affrontato il tema dei beni spirituali e temporali per i quali il sacerdote prega nel Canone (*Expositio*, ff. e5r–v). Mette inoltre in evidenza il paradosso secondo cui le battute d’arresto temporali spesso si traducono in guadagni spirituali e viceversa. A Paolo, ad esempio, fu messa una spina nel corpo, affinché non si montasse in superbia (2 Co 12:7). D’altra parte, la prosperità divenne una trappola per Davide, quando peccò contando il popolo di Dio (2 Sam 24). Pertanto, la Bibbia era considerata da Titelmans uno specchio della vita quotidiana; nelle sue storie si potevano cogliere delle verità generali, utili per la comprensione della Messa.

In sintesi, nell’esposizione di Titelmans ci sono 171 citazioni e riferimenti biblici da lui stesso indicati. Tra questi, 111 provengono dal Nuovo Testamento, di cui 61 dal *corpus paulinum* (Lettera agli Ebrei inclusa) e 38 dai Vangeli. Nelle citazioni dell’Antico Testamento, le più numerose sono quelle dei Salmi (29) seguite dal libro della Genesi (10). Si tratta di un numero significativamente maggiore di riferimenti biblici rispetto al testo di Odone, anche tenendo conto della maggiore lunghezza dell’opera di Titelmans. Ciò dimostra l’argomento di Arblaster sopraccitato secondo il quale le opere di Titelmans erano da considerarsi “evangeliche”.

³ “...his works of vernacular instruction contain numerous precise biblical references, mostly to the Gospels, Paul’s Epistles and the Psalms, encouraging lay readers to turn to the scriptural wellsprings of Catholic teachings and practices”. (Traduzione dell’autore)

Elaborazioni sulla storia

Il commento di Odone era quasi completamente astorico, ovvero trattava la Messa come se fosse immutabile nel tempo, senza rendersi conto del suo sviluppo storico (con l'eccezione di *Expositio*, f. e1v). Titelmans arricchì l'aspetto storico del commentario, tuttavia in misura minore rispetto al caso delle citazioni bibliche.

Nella seconda sezione Titelmans individua la mancanza di confessori tra i santi enumerati (*Expositio*, ff. e7r–v). Lo spiegò in un duplice modo: storico e teologico. Il francescano osservò che il Canone, o almeno la seconda sezione dello stesso, fu composto prima che diventasse consuetudine per la Chiesa venerare i confessori. Aggiunse poi una spiegazione teologica, suggerendo che i martiri corrispondono meglio alla natura della Messa: l'attualizzazione della Passione di Gesù sulla croce. Due pagine dopo segue un'altra osservazione storica. Titelmans si accorse che tre preghiere furono aggiunte al Canone da Gregorio Magno (*Expositio*, ff. e8v–f1r). Nonostante queste poche osservazioni, mostrò scarso interesse per lo sviluppo storico della Messa.

Elaborazioni teologiche

Titelmans fu molto più interessato ad aggiornare il commento di Odone in termini di teologia. In alcuni brani del suo commento sviluppa le idee teologiche di Odone attraverso l'uso di termini e concetti introdotti dalla teologia bassomedievale.

Il termine sconosciuto da Odone, ma basilare per la teologia scolastica dell'Eucaristia fu quello della transustanziazione. Per la prima volta il vocabolo fu usato nella metà del XII secolo (Yarnold, 2005, p. 382–383). Il IV Concilio Lateranense lo adoperò, però, contrariamente alla convinzione comune diffusa tra i molti teologi, non ne definì precisamente il significato (Macy, 1994, p. 11–23). L'idea che esprimeva, cioè che la sostanza del pane e del vino si fosse trasformata nella sostanza del Corpo e del Sangue, mentre gli accidenti sensibili restavano immutati, fu affine al pensiero di Odone (*Expositio*, ff. f3v–f4r). Ciò che gli fu estraneo furono le sottigliezze delle distinzioni scolastiche che si assommarono attorno al termine nel corso del tempo. Per Titelmans, tuttavia, sembrava naturale usare tale termine, cosa che fece costantemente per tutto il lavoro (*Expositio*, ff. d5v; d6r; g2v).

Un altro problema fu il momento preciso della transustanziazione. Odone sembrava accontentarsi di una risposta indefinita, che includeva sia la benedizione, sia le parole *hoc est corpus*. Titelmans invece citò la soluzione proposta da Lotario di Segni, senza menzionare il suo nome. Scrisse:

Notandum vero: quod licet [...] in huius sacramenti institutione ipsaque Christi actione, ante prolationem huius sententiae, hoc est corpus meum, dicatur transmutatio sive transsubstantiatio a Christo fuisse perfecta, per invisibilem verbi incarnati operationem, sine verborum horum ministerio. In huius tamen sacramenti per sacerdotes quotidiana iteratione, credimus virtute dei invisibili interius operante, et virtuti verborum Christi quae sacerdos recitat exterius cooperante, sacrosancta confici sacramenta, nec sine eorum ministerio per sacerdotis ministros ea confici posse (*Expositio*, f. g2r-v; cfr. Innocentius III in PL 217, 859B).

Ciò che fu possibile per il Figlio di Dio, non lo è per i ministri umani, concludeva il francescano (*Expositio*, f. g2v).

Il pensiero di Titelmans fu vicino a quello di Lotario riguardo al ruolo del sacerdote. Anche lui, come il papa duecentesco, sottolinea che il prete agisce *in nomine ecclesiae*:

Ubi notandum quod non primum sacerdos pro se ipso solo peculiarem facit orationem, sed pro tota simul ecclesia, eo quod non particularis ista sit actio, sed communis: cum sacerdos quicquid hac in re agit, in persona totius agat ecclesiae et omnium simul Christifidelium (*Expositio*, f. d6v).

Infatti, il sacerdote è un *vicarius Christi*, che agisce in Sua vece (*Expositio*, f. h7v). Ben diverso è il punto di vista di Odone, che non fece mai il paragone tra il sacerdote e Cristo. Secondo lui il sacerdote agiva in nome dell'assemblea raccolta intorno a lui. Titelmans, come prima di lui i teologi scolastici, sposta l'attenzione da coloro che sono fisicamente presenti all'intera comunità dei credenti (*Expositio*, f. e4r).

Però ciò non vuol dire che Titelmans escludesse completamente i laici dalla partecipazione al sacrificio della Messa. Scrisse: "Offerunt simul cum sacerdote etiam fideles qui se spiritu cum eo coniungunt sicque ei cooperantur, quanquam solus ipse secundum executionem exterius operari videatur sacrificacionis ministerium" (*Expositio*, f. e4v). I fedeli partecipano all'offerta della Chiesa attraverso la loro devozione. È interessante notare che Titelmans scelse un commento prescolastico di Odone che rappresentava la teologia patristica della Messa come offerta dell'assemblea fisicamente presente e, allo stesso tempo, lo unì alla teologia scolastica della Messa come sacrificio della Chiesa universale. Emerge una certa apertura nell'adozione di una pluralità di interpretazioni. Invece di optare per un'interpretazione contrapponendola all'altra, preferì presentarle entrambe, dal momento che nessuna era contraria all'insegnamento della Chiesa.

Titelmans ha seguito Odone nel collegare l'Eucaristia con la creazione e l'incarnazione. Sottolineava che, con la stessa potenza creatrice, Dio ha creato il mondo, si è incarnato nel grembo virgineo ed opera quotidianamente sugli altari (*Expositio*, ff. h7r-v). La potenza creatrice di Dio opera attraverso la

Chiesa solo quando la Messa è celebrata secondo il diritto della Chiesa. Titelmans osservò che i fedeli alla fine del Canone lo approvano con il loro “amen”, solo se il sacerdote celebra secondo la consuetudine della Chiesa. “Sciunt enim non nisi recta et consentanea illum postulare, nec nisi vera ante deum proloqui: eo quod extra Ecclesiasticum Canonem a patribus orthodoxis praestitutum loqui illic non debeat” (*Expositio*, f. i1r). Il sacerdote che celebra violando la legge liturgica della Chiesa non offre il sacrificio di Cristo. Vale la pena notare che anche Odone insistette molto perché la Messa fosse celebrata secondo il testo del Messale Romano (*Expositio*, f. d2v). Quello che per Odone fu un tentativo di accentramento dell’ autorità liturgica nelle mani di Roma, per Titelmans rientrava nella polemica antiprottestante. Esploreremo ora alcuni addendi di Titelmans che erano chiaramente diretti contro le novità teologiche della sua epoca.

Addendi antiprotestanti di Titelmans

Lutero considerava il papa come l’ anticristo e il suo potere come un’ usurpazione (Luther 1521). Titelmans difese l’ autorità papale sostenendo che i fedeli avrebbero dovuto pregare per il potere sia secolare sia spirituale. Tra tutti i governanti spirituali il papa era preminente: “Sunt autem in spirituali potestate Episcopi omnes constituti, quorum supremus est qui Rhomanae (sic) praesidet Ecclesiae: eo quod toti sit ecclesiae universali, omnibusque particularibus Ecclesis, a Christo accepta potestate, legitime praelatus” (*Expositio*, f. d7v). Continuava spiegando che il romano pontefice era il padre di tutti i vescovi e prelati, per tale motivo si chiamava papa, cioè, il padre dei padri (cfr. *Ugoccione da Pisa*, 2004, p. 898).

Un’ altra osservazione chiaramente antiluterana riguardava il libero arbitrio. Lutero considerava l’ umanità corrotta dal peccato al punto tale che nessuna azione veramente libera era possibile. La sua posizione fu attaccata da Erasmo da Rotterdam, e diede origine ad uno scambio di opere polemiche tra i due famosi studiosi (Augustijn, 1991, p. 135–145; Torzini 2000, Forde 2005). Titelmans si schierò con Erasmo contro Lutero su questo tema. Commentando le parole *tibi reddunt vota sua* osservava: “Vota autem haec nostra dicimus, propter liberi arbitrii nobis concessi cooperationem” (*Expositio*, ff. e6r–v). L’ affermazione del libero arbitrio aveva un grande significato teologico per la comprensione della Messa. Se i fedeli fossero stati liberi, i loro pii affetti e le loro buone opere avrebbero avuto valore salvifico, specialmente se uniti nell’ Eucaristia ai meriti della Passione di Cristo. Eppure, Titelmans non cadde nella trappola del pelagianesimo; in realtà, lui accusava Erasmo di tale eresia (Titelmans, 1529, ff. 113v–135v). Sottolineò che i nostri meriti erano inadeguati

e non sarebbero stati sufficienti a guadagnarci la salvezza eterna (*Expositio*, ff. h6r–v). Nell’Eucaristia, invece, i nostri piccoli meriti sono stati moltiplicati per il merito infinito del sacrificio di Cristo, salvandoci così dai nostri peccati.

Il fatto che le libere azioni umane avessero il valore meritorio, permise a Titelmans di difendere anche il culto dei santi. Inizia con un argomento scritturale secondo cui i meriti dei padri possono aiutare nella salvezza dei figli. Dopotutto, la longevità della dinastia di Davide non era forse basata sui suoi meriti, nonostante le trasgressioni dei suoi figli (*Expositio*, f. e8r)? Allo stesso modo dobbiamo contare sull’aiuto dei santi perché i nostri meriti sono incommensurabili rispetto ai nostri peccati. “Sanctorum autem – scrisse Titelmans – erga nos duplex est auxilium: alterum ex iis quae in hac vita peregerunt meritoriis operibus, quorum apud deum nunquam erit oblivio. [...] Alterum vero ex eorum precibus, quas pro nobis in gloriam translate indesinenter affuderunt” (*Expositio*, f. e8r).

Nella teologia medievale il concetto dei meriti era strettamente legato alle preghiere per i morti. Titelmans spiegò la ragione delle preghiere per i defunti durante la Messa con le seguenti parole:

Qui vero cum isto signo [della fede] discesserunt ab hoc saeculo, pro illis orationem facimus: ut si forte propter imperfectiones et veniales offensas, aut etiam graviora et mortalia peccata, remissa quidem, sed non sufficienti poenitentia penitus expiata, in purgatione adhuc detineantur: per huius sacrificii placabilitatem et sanguinis Christi virtutem, passionis ac mortis eius meritum [...] remissione omnimoda accepta, in gloriam beatitudinis ante conspectum dei citius introeant (*Expositio*, f. h3v).

Titelmans ha difeso non solo la nozione di preghiera per i morti, ma anche la Messa come la più efficace di tali preghiere (*Expositio*, f. h5r).

Rispose all’attacco di Lutero sul carattere sacrificale della Messa. Lutero scrisse: “Iam et alterum scandalum amovendum est, quod multo grandius est et speciosissimum. Id est, quod Missa creditur passim esse sacrificium, quod offertur deo” (Luther, 2019, p. 122). Inoltre sottolineò il carattere sacrificale della Messa utilizzando il riferimento biblico a Melchisedech fornito dal Canone stesso. Nel suo commento ai Salmi collegò esplicitamente Melchisedech con gli attacchi di Lutero e dei suoi accoliti (Titelmans, 1531, f. 297v). Loro sostenevano che nel testo biblico non ci fosse nessun legame tra i doni che Melchisedech aveva offerto ad Abramo e un sacrificio. Erano convinti che l’idea del sacrificio di Melchisedech fosse stata inserita all’interno del Canone da parte dei sostenitori degli “abusi romani” (cfr. Titelmans, 1531, f. 298r). Secondo Titelmans la Scrittura non citava espressamente il sacrificio di Melchisedech, ma al contempo non negava nemmeno tale interpretazione. Secondo lui Melchisedech aveva prima offerto ciò a Dio, che poi diede da mangiare al popolo. La Messa seguiva

lo stesso schema: prima c'era il sacrificio, poi la comunione nel pane e nel vino consacrati. Nel suo commento al Canone aggiunse un altro argomento secondo cui Melchisedech era un sacerdote: “In scriptura expresse inveniatur Melchisedech fuisse sacerdos dei excelsi, simul etiam implicate ponatur eius sacrificium. Nec enim sine sacrificio sacerdos esse potest, cum omnis pontifex ad hoc constituatur [...] ut offerat dona et sacrificia pro peccatis populi” (*Expositio*, f. g7r). Così Melchisedech era la figura di Cristo e il suo sacrificio la figura del sacrificio di Cristo nella Messa.

I riformatori chiesero anche il calice per i laici. Sebbene tale pratica fosse comune ai tempi di Odone, scomparve gradualmente durante il Basso Medioevo. I primi a sollevare tale richiesta furono gli Hussiti. La risposta della Chiesa fu quella di sottolineare la pienezza di Cristo in ogni particella di pane o goccia di sangue. Questa dottrina, chiamata concomitanza, si esprimeva nel decreto del Concilio di Costanza del 1415 (Baron, Pietras, 2003, vol. 3, p. 108–110). Titelmans riaffermò la dottrina conciliare, che era sotto la nuova minaccia dei riformatori evangelici. “Est sub panis specie caro simul et sanguis et sub vini specie sanguis simul et caro” (*Expositio*, f. g1r). Odone rimarcò la pienezza di Cristo in ogni particella come risposta alle accuse di Berengario; Titelmans, invece, lo fece per difendere la pratica liturgica della Chiesa, sconosciuta al tempo di Odone.

Conclusioni

Il quesito al quale resta da rispondere è il motivo per cui Titelmans scelse il commento di Odone come base per il proprio commento al Canone. Si può sostenere che Titelmans abbia ripreso il commento di Odone per offrire un'espressione della teologia cattolica della Messa alternativa a quella scolastica. Sebbene avesse a disposizione molti testi scolastici che avrebbe potuto utilizzare, scelse un commento che precedeva la scolastica ed esprimeva il pensiero patristico. Così facendo, si è ben iscritto nello slogan umanista *ad fontes*, cercando di tornare a fonti più antiche della teologia cristiana. Proprio come diversi umanisti in altri campi, non avendo accesso diretto all'antichità, faceva affidamento sugli intermediari altomedievali. La pubblicazione di un commento non scolastico, ma teologicamente ortodosso, può essere vista come una risposta alle critiche sia degli umanisti sia dei protestanti. Tale scelta potrebbe essere interpretata come un tentativo di cambiare il linguaggio della teologia senza metterne in discussione il contenuto. Pertanto Titelmans può essere considerato come un riformatore cattolico e non un conservatore ostinato.

D'altra parte, Titelmans si soffermò poco sugli aspetti patristici del commento di Odone. Al contrario, nei punti in cui la teologia di Odone era in contrasto con quella della scolastica, il francescano aggiunse anche l'interpretazione scolastica della questione data. È possibile mettere in discussione il fatto che Titelmans abbia scelto il commento di Odone come tentativo consapevole di offrire un'alternativa alla teologia scolastica dell'Eucaristia. Si potrebbe sostenere che lo scelse per altri valori e che il pensiero patristico gli fosse irrilevante.

Per risolvere questo problema, è utile orientarsi verso altri lavori di Titelmans al fine di comprendere meglio il suo pensiero teologico. Il teologo fiammingo era un conservatore e compilatore. Considerava di valore tutti i concetti teologici che non erano esplicitamente eterodossi, e non cercava di conciliarli, nel caso fossero stati contrari. Nei suoi numerosi commentari biblici spesso presentava diverse interpretazioni opposte, senza optare per una o l'altra. Lo ha spiegato nel suo Commento al Cantico dei Cantici nel quale commentò le parole *Omnia poma, nova et vetera, dilecte mi, servavi tibi* (CC 7:13). Interpretò questo versetto identificando le *poma* con le opere, gli insegnamenti e la dottrina dei patriarchi, dei profeti e più in generale dei giusti di tutti i tempi (Titelmans, 1547, ff. 162v–163r. Cfr. Hieronymus, 1993, p. 134). La sposa, che è la Chiesa, porta a Cristo i frutti della teologia ortodossa, nuova e antica. Questo era l'ideale che Titelmans professava di seguire, una via di mezzo, una via di moderazione (Titelmans, 1547, f. 163v). Sollevò argomenti simili nella sua polemica contro Erasmo sulla traduzione della Bibbia. Affermò di non essere contrario alle nuove traduzioni in quanto tali, che potrebbero portare “ad pleniorum intelligentiam capiendam”, ma si oppose a scartare quelle vecchie (Titelmans, 1529, f. c7v). Per Titelmans la sana teologia era una sinfonia di vecchie e nuove concezioni che armonizzavano insieme per esprimere la verità della fede. In altre parole, proprio come l'esegesi premoderna riconosceva molteplici sensi della Scrittura, così anche la Messa aveva molteplici sensi. Le intese patristiche e scolastiche non si escludevano ma si completavano a vicenda.

Riassumendo, la *Duplex expositio* di Odone e Titelmans è una testimonianza dell'importanza della tradizione medievale nella teologia del XVI secolo. Mostra che Titelmans cercava di fondere il vecchio e il nuovo pensiero, patristico, scolastico e umanista. Possiamo concludere affermando che Titelmans fu un pensatore molto più complesso di quanto alcuni studiosi del passato avessero riconosciuto.

Bibliografia

- Amandus de Castello, 1887, *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* (MGH SS), vol. 15, p. 942–945.
- Augustijn Cornelis, 1991, *Erasmus: His Life, Works, and Influence*, Toronto University Press, Toronto.
- Bentley Jerry H., 1979, *New Testament Scholarship at Louvain in the Early Sixteenth Century*, *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 2, p. 53–79.
- Bentley Jerry H., 1983, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton.
- Berengarius Turonensis, 1941, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, in: *De avondmaalsleer van Berengarius van Tours*, a cura di W. H. Beekenkamp, vol. 2, Nijhoff, 's-Gravenhage.
- D'Alatri Mariano, 1980, *Francesco Tittelmans o del lavoro mauale*, in: *Santi e Santità nell'ordine Capucino*, a cura di Mariano D'Alatri, vol. 1, Roma, Postulazione Generale dei Cappuccini, p. 7–19.
- Erasmus Desiderius, 1704, *Paraclesis*, in *Desiderii Erasmi Opera Omnia*, a cura di J. LeClerc, vol. V, Lugduni Batavorum, Curâ & impensis Petri Vander Aa, col. 137–144.
- Hieronymus, 1993, *Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti*, in: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres I–IV*, a cura di R. Gryson, Herder, Freiburg, p. 131–459.
- Herimannus, 1883, *Liber de restauratione monasteri Sancti Martini Tornacensis*, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* (MGH SS), vol. 14, p. 266–360.
- Innocentius III (Lotharius Segninus), *De sacro altaris mysterio libri sex*, in: PL 217, col. 763–968.
- Kilmartin Edward J., 1998, *The Eucharist in the West: history and theology*, Liturgical Press, Collegeville.
- Lines David A., 2008, *Teaching physics in Louvain and Bologna: Frans Titelmans and Ulisse Aldrovandi*, in *Scholarly Knowledge: Textbooks in Early Modern Europe*, a cura di Emidio Campi – Simone De Angelis – Anja-Silvia Goening – Anthony T. Grafton, Librairie E. Droz, Geneve, p. 183–204.
- Luther Martin, 1521, *Passional Christi und Antichristi*, [Rhuu Grunenberg, Wittenberg].
- Luther Martin, 2019, *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*, in: *Martin Luther's The church held captive in Babylon: a prelude: a new translation with introduction and notes*, a cura di Denis Janz, Oxford University Press, New York.
- Macy Gary, 1994, *The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages*, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 45, p. 11–41.
- Macy Gary, 1999, *Berengar's Legacy as Heresiarch*, in: *Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist*, a cura di G. Macy, The Liturgical Press, Collegeville, p. 59–80.
- Odon de Cambrai, 1969, *Traité sur le canon de la messe*, a cura di Paul Naedenoen, tesi di laurea, Louvain.
- Odo of Tournai, 2017, *On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God: Two Theological Treatises*, a cura di Irven M. Resnick, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Paquay Alfons, 1906, *Frans Tittelmans van Hasselt (Franciscus Tittelmanus Hasselensis): Opzoekingen over zijn leven, zijne werken an zijne familie*, Boek – en steen – drukkerij M. Ceysens, Hasselt.
- Resnick Irven M., 1988, *Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and Crisis in the Eleventh Century*, *Revue Benedictine*, vol. 98, p. 114–140.
- Resnick Irven M., 1990, *Attitudes Towards Philosophy and Dialectic During the Gregorian Reform*, *The Journal of Religious History*, vol. 16, p. 115–125.

- Resnick Irvn M., 1997a, *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis in the Early Twelfth Century*, Viator, vol. 28, p. 83–98.
- Resnick Irvn M., 1997b, *Odo of Tournai, the Phoenix, and the Problem of Universals*, Journal of the History of Philosophy, vol. 34, p. 355–374.
- Rummel Erica, 1989, *Erasmus and his Catholic Critics*, Graaf, Nieuwkoop.
- Sartori Paolo, 2003, *La Controversia Neotestamentaria Tra Frans Titelmans ed Erasmo da Rotterdam (1527–1530 C.A.): Linee di Sviluppo e Contenuti*, Humanistica Lovaniensia, vol. 52, p. 77–135.
- Sartori Paolo, 2008, *Frans Titelmans, the Congregation of Montaigu, and Biblical Scholarship*, in: *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, a cura di Erica Rummel, Brill, Leiden, p. 215–223.
- Schaefer Mary M., 1982, *Twelfth Century Latin Commentaries on the Mass: The relationship of the Priest to Christ and to the People*, Studia Liturgica, vol. 15, p. 76–86.
- Schmitt Charles B., 2009, *The Rise of the Philosophical Textbook*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, a cura di Charles B. Schmitt – Quentin Skinner – Eckhard Kessler – Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, p. 792–804.
- Titelmans Franciscus, 1529, *Collationes quinque super Epistolam ad Romanos beati Pauli Apostoli*, apud Guilielmu Vorstermannum, Antuerpiae.
- Titelmans Franciscus, 1531, *Elucidatio in omnes psalmos iuxta veritatem vulgatae*, apud Martinum Caesarem, Antuerpia.
- Titelmans Franciscus, 1536, *Tractatus de expositione mysteriorum missae*, apud Hieronymum Gormontium, Parisiis.
- Titelmans Franciscus, 1547, *Doctissimi commentarii in Cantica Canticorum Salominis*, in aedibus Ioan. Steelsii, Antuerpiae.
- Troejer Benjamin de, 1969, *Bio-bibliographia Franciscana Neerlandica saeculi XVI*, B. de Graaf, Nieuwkoop, 1969.
- Ugoccione da Pisa, 2004, *Derivationes. Edizione critica princeps*, a cura di Enzo Cecchini, Firenze, SISMEI.
- Yarnold Edward, 2005, *Transsubstantiation*, in *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, a cura di Istvan Peczel – Reka Forrai – Gyorgy Gereby, Leuven University Press, Leuven, p. 381–391.

Użytek z tradycji. Sacri Canonis Missae Duplex Expositio Odon z Cambrai i Franciszka Titelmansa: szesnastowieczne wykorzystanie średniowiecznego dzieła

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony komentarzowi do Kanonu Mszy Świętej złożonego z siedemnastowiecznego dzieła Odon, biskupa Cambrai, i obszernych dodatków autorstwa Franciszka Titelmansa, szesnastowiecznego franciszkanina. Autor stawia pytanie, dlaczego renesansowy teolog postanowił opublikować średniowieczne dzieło wraz ze swoim komentarzem. Dzieło Odon było jednym z ostatnich komentarzy do Eucharystii inspirowanych myślą patrystyczną. Dlatego też Titelmans mógł dążyć do odnowy języka teologii sakramentalnej, atakowanej przez reformatorów, odwołując się do terminologii przedscholastycznej. Titelmans nie unikał jednak sformułowań typowo scholastycznych. Wydaje się, że chciał niejako połączyć elementy scholastyczne z patrystycznymi, aby przekonywająco wyłożyć katolicką teologię Sakramentu Ołtarza.

Słowa kluczowe: Eucharystia, Franciszek Titelmans, Odon z Cambrai, rzeczywista obecność, humanizm chrześcijański.

**The use of tradition. *Sacri Canonis Missae Duplex Expositio*
by Odo of Cambrai and Franciscus Titelmans: the sixteenth-century
reuse of a medieval work**

Summary: The article is devoted to the commentary on the canon of the Holy Mass composed of the twelfth-century work of Odo, Bishop of Cambrai, and extensive additions by Francis Titelmans, a sixteenth-century Franciscan friar. It raises the question as to why the Renaissance theologian decided to publish the medieval work with his own commentary. It shows that Odo's work was one of the last commentaries on the Eucharist inspired by patristic thought. This indicates that Titelmans may have intended to renew the language of sacramental theology, attacked by the reformers, by returning to pre-scholastic terminology. On the other hand, Titelmans did not avoid typical scholastic formulations. It seems that he wanted to combine the scholastic elements with patristic thought in order to convincingly expound the Catholic theology of the sacrament of the altar.

Keywords: Eucharist, Franciscus Titelmans, Odo of Cambrai, real presence, Christian humanism.

Revisione da parte di un madrelingua: Agnieszka Gatti

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE XXIV, 2023

ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450–0836

DOI: 10.31648/ft.8036

Beata Abdallah-Krzepkowska*

Uniwersytet Śląski, Wydział Humanistyczny (Polska)

Katarzyna Górak-Sosnowska**

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Zakład Bliskiego Wschodu i Azji Środkowej (Polska)

TŁUMACZENIA KORANU W RECEPCJI POLSKICH KONWERTYTÓW NA ISLAM

Streszczenie: Koran, święta księga islamu, doczekał się przynajmniej sześciu pełnych tłumaczeń na język polski, które są obecnie dostępne w obiegu publikacyjnym. W środowisku naukowym najczęściej wykorzystywany jest przekład Józefa Bielawskiego – arabisty, który jako jedyny dokonał tłumaczenia bezpośrednio z języka arabskiego. Celem artykułu jest analiza recepcji tłumaczeń Koranu na język polski przede wszystkim wśród – polskich konwertytów na islam. Badanie łączy w sobie perspektywę lingwistyczną i socjologiczną. Tłumaczenia te są osadzone w analizie języka religijnego polskich konwertytów na islam, w tym jego źródłach sprzed i po konwersji. Recepcja poszczególnych tłumaczeń zostanie omówiona na podstawie badania ilościowego zrealizowanego w kwietniu 2022 r. Badaniem objęto tłumaczenia Koranu na język polski autorstwa J. Bielawskiego, A. Ünala/J. Surdela, R. Bergera, M. Czachorowskiego, J. Tarak-Buczackiego i zmodyfikowane tłumaczenie J. Bielawskiego wydane przez Fundację Sakinah. Pierwsze tłumaczenia były mocno osadzone w chrześcijańskiej stylistyce i frazeologii. Tłumaczenie Bielawskiego – choć dało fundament pod polskie słownictwo islamistyczne – jednak spotkało się ze sporą krytyką polskich wyznawców islamu. Być może znaczenie ma tu jego naukowy charakter, który zdaje się nie łączyć z wymiarem teologicznym świętej księgi muzułmanów. Pozostałe tłumaczenia zostały przygotowane przez muzułmanów, co daje im większą wiarygodność jako tekstom przełożonym przez muzułmanów dla muzułmanów. Traktowane są jako uzupełnienie głównie dla angielskojęzycznych źródeł, z których korzystają polscy konwertyci.

Słowa kluczowe: islam, konwertyci na islam, Koran, tłumaczenie, język religijny.

Wprowadzenie

Koran, święta księga islamu, doczekał się co najmniej sześciu, obecnie dostępnych, pełnych tłumaczeń na język polski. W środowisku naukowym najczęściej wykorzystywany jest przekład Józefa Bielawskiego – arabisty, który

*Adres: dr Beata Abdallah-Krzepkowska; praskowia@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4370-8095.

**Adres: dr hab. Katarzyna Górak-Sosnowska; kgorak@sgh.waw.pl; ORCID: 0000-0002-1121-6240.

prawdopodobnie jako jedyny dokonał tłumaczenia bezpośrednio z języka arabskiego¹. Celem artykułu jest analiza recepcji tłumaczeń Koranu na język polski wśród jego czytelników, zwłaszcza polskich konwertytów na islam.

Recepcja poszczególnych tłumaczeń zostanie omówiona na podstawie badania ilościowego zrealizowanego w kwietniu 2022 r. wśród polskich konwertytów na islam. Tłumaczenia Koranu stanowią jedno ze źródeł ich języka religijnego². Język w postaci zarówno pisanej, jak mówionej, którym się oni posługują w odniesieniu do kwestii religijnych, nazywać będziemy językiem religijnym polskich muzułmanów. Przyjmujemy, że język religijny to taki, który „[jest] nastawiony na poszukiwanie transcendencji i odnajdywanie jej poprzez nadanie innego wymiaru empirycznie doświadczanej rzeczywistości, podmiotowej i przedmiotowej” (Termińska, 2015, s. 187). Język ten jest odmianą języka ogólnego, „pograniczną odmianą, którą wyróżniamy apriorycznie nie na zasadzie formy, lecz na zasadzie funkcji, jaką pełni ta odmiana w życiu społecznym. Funkcją tę stanowi służenie tej kategorii życia społecznego, którą określamy jako życie religijne, a więc życie skupione około problemów kontaktu ze światem nadprzyrodzonym.” (Bajerowa, 1994, s. 11).

Polscy konwertyci na islam, chcąc mówić o religii, mogą wykorzystać bliższy im i dobrze znany ojczysty język religijny, ufundowany na tekstach Kościoła katolickiego, mogą też odwołać się do terminologii polskich Tatarów oraz polskiej terminologii z zakresu islamistyki, jednak często wykraczają poza te źródła, tworząc własne formy językowe. W przypadku tłumaczeń Koranu znajduje to odzwierciedlenie w preferencji tłumaczeń dokonywanych przez muzułmanów nad akademickie tłumaczenie autorstwa arabisty.

Socjalizacja językowa polskich konwertytów na islam. Źródła języka religijnego

Proces socjalizacji religijnej i związanej z nią socjalizacji językowej adeptów nowej religii nie przebiega tak sprawnie i naturalnie, jak dzieje się to np. w procesie socjalizacji dziecka wychowującego się w środowisku społecznym wyznawców danej religii. Socjalizacja taka polega na przekazywaniu z pokolenia na pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego (Piwowarski, 1996, s. 102). Zaczyna się wraz z narodzinami członka wspólnoty religijnej i ma charakter ciągły. Miejscem socjalizacji jest najpierw rodzina, a później inne grupy (Zaręba, 2000, s. 71).

¹ Istnieje hipoteza, że Tatarzy polscy także korzystali z oryginału, natomiast zostało udowodnione, że sięgali do arabskich i tureckich tafsirów jako źródeł do przekładu, w tym egzegezy Koranu (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 65).

² Omówienie cech języka polskich konwertytów na islam m.in. w pracy Abdallah-Krzepkowska, B. i in. (2023).

Socjalizacja konwertyty jest zjawiskiem o dużej intensywności i dynamice, odbywa się w sposób wielotorowy, często chaotyczny, i przypadkowy (Abdallah-Krzepkowska i in. 2023, Piela i in. 2022). Uwarunkowana jest czynnikami obiektywnymi, takimi jak w przypadku polskich muzułmanów: brakiem dostępu do meczetów, brakiem kontaktów z innymi muzułmanami i czynnikami indywidualnymi – subiektywnymi preferencjami i wyborami wiernych. Kontakty z rozproszonymi źródłami nowego języka religijnego mają charakter indywidualny, polegający na samodzielnej aktywności – kontakty z ummą, tj. społecznością muzułmańską w Polsce i na świecie, wybór lektur, ale przede wszystkim wykorzystywanie zasobów Internetu (Piela i in., 2022). Mniejszy zasięg ma socjalizacja „systemowa” (udział w zorganizowanym przez muzułmańskie organizacje i związki wyznaniowe życiu polskiej ummy: – lekcje, wykłady, kursy, publikacje, kazania piątkowe). Takie rozproszenie jest typowe dla poszukiwań współczesnych konwertytów, mających w dobie globalizacji i Internetu możliwość wyboru wielu źródeł, zarówno profesjonalnych i kompetentnych, jak i amatorskich treści, którymi dzielą się w sieci muzułmańscy internauci.

Jednym z podstawowych źródeł, z których czerpie język religijny polskich konwertytów jest język pierwszej religii nowych muzułmanów, czyli w naszym przypadku polski język religijny. Źródłem dodatkowym, pomocniczym i wykorzystywanym w dość ograniczonym zakresie będą islamizmy z zasobów rodzimej leksyki, zdomowione już w polszczyźnie (na które z kolei miał wpływ język Tatarów polskich), z którymi konwertyci mogli się zetknąć przed przyjęciem islamu poprzez literaturę naukową i popularnonaukową, a także teksty kultury w mediach i edukacji szkolnej. Potencjalnie jednym ze źródeł mogłoby się stać współczesne piśmiennictwo religijne polskich Tatarów, muzułmanów obecnych na ziemiach polskich od sześciu wieków, jednak tak się nie stało, ponieważ Tatarzy nie uczestniczą w procesie socjalizacji nowych polskich muzułmanów. Te trzy źródła zostaną pokrótce omówione poniżej.

Najbliższy polskim muzułmanom jest polski język religijny, czyli język Kościoła katolickiego, który jest obecny nie tylko w zamkniętym kręgu wspólnoty wyznaniowej Kościoła, ale także w polskim życiu publicznym (Bajerowa, 1994, s. 11). Zdecydowana większość polskich konwertytów na islam odebrała wychowanie katolickie i została objęta nauczaniem religijnym w szkole, duża część z nich była praktykującymi katolikami, co oznacza m.in. uczestnictwo co najmniej raz w tygodniu we mszy św., czasem też udział we wspólnotach katolickich (Abdallah-Krzepkowska i in., 2022).

Pomocniczym źródłem zasobów semantycznych dla języka nowych muzułmanów mogłyby stać się funkcjonujące w polszczyźnie islamizmy – głównie tureczmy i arabizmy, zapośredniczone początkowo (XVI–XVII w.), jak to określił Waclaw P. Turek, „drogą wschodnią” z języka tureckiego, później zaś

„drogą zachodnią” – za pośrednictwem języków europejskich (Turek, 2001, s. 15–20). Według Jowanny Kulwickiej-Kamińskiej (2004, s. 13) terminy z zakresu islamu są w polszczyźnie raczej wyrazami obcymi (genetycznie orientalnymi), wykorzystywanymi w określonym kontekście na gruncie języka polskiego niż zapożyczeniami właściwymi. Duża grupa islamizmów ma charakter okresowy i reprezentuje peryferyjne kręgi polskiego słownictwa. Większość islamizmów została zaadaptowana do systemu gramatyczno-leksykalnego polszczyzny, ulegając procesom slawizacyjnym. Udział mniej lub bardziej zdomowionych w polszczyźnie islamizmów w tworzeniu języka religijnego zależy od świadomości językowej polskich muzułmanów, ich zaplecza kulturowego, jak również od chęci włączenia tej leksyki do zasobu własnego Słownictwa religijnego, co wiąże się z procesami psychologicznymi i odczuciami religijnymi.

Potencjalnym źródłem języka religijnego polskich konwertytów na islam mógłby być język Tatarów polsko-litewskich, którzy od swojego osiedlenia w XIV w. (na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego) do drugiej połowy XX w. byli praktycznie jedynymi muzułmańskimi mieszkańcami Polski (Konopacki, 2010, s. 83–119). Początki piśmiennictwa religijnego Tatarów sięgają XVI w. i są związane z osadnictwem tatarskim na terenie I Rzeczypospolitej (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 55). Bazę języka stanowiło słownictwo muzułmańskie, z czasem też widoczne były wpływy polskiego języka chrześcijańskiego, powstałego dzięki przekładom Biblii i literatury biblijno-psalterzowej, będącego również trzonem terminologii innych wyznań i punktem odniesienia dla nich. Tatarzy jednak starali się nie tłumaczyć podstawowej terminologii muzułmańskiej na język polski i posługiwali się alfabetem arabskim.

Obie odmiany polskiego języka religijnego – język chrześcijan i muzułmanów – zaczęły się dynamicznie rozwijać w okresie reformacji i pod jej wpływem, a polemiki międzywyznaniowe sprzyjały przenikaniu się zjawisk językowych (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 77–85). Choć zapis alfabetem arabskim czynił początkowo twórczość Tatarów polsko-litewskich hermetyczną i przeznaczoną dla małej społeczności (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 29), to jednak z języka tej grupy etnokonfesjonalnej przeniknęły do języka polskiego liczne leksemy związane z islamem, przez co wywarł on niebagatelny wpływ na kształtowanie się języka religijnego (Kulwicka-Kamińska, 2004). Tatarzy tworzą autochtoniczną i najstarszą z grup muzułmańskich żyjących w naszym kraju. Warto też wspomnieć, że społeczność tatarska zamieszkuje przede wszystkim województwo podlaskie i jest to grupa dość aktywna twórczo. Wydają liczne publikacje, jak również dokonali co najmniej dwóch przekładów Koranu na język polski. Pomimo rozwiniętego piśmiennictwa religijnego i działalności religijno-społecznej współczesne publikacje Tatarów polskich nie stały się pod-

stawą, czy choćby inspiracją dla nowych muzułmanów, ponieważ polscy konwertyci nie traktowali swoich tatarskich współwyznawców jako nauczycieli nowej religii. W efekcie, zdarza się, że polscy Tatarzy i polscy konwertyci spotykając się czasami przy okazji świąt, czy muzułmańskich zjazdów używają nieco innego słownictwa dotyczącego podstawowych praktyk (jak choćby *namaz* czy *Kurban Bajram*). Czasami jest to tylko odmienna wymowa arabskich nazw przez Tatarów, która wynika z „tureckiej proveniencji polskiego islamu, a także wpływu polskiej i białoruskiej kultury” (Łyszczarz, 2013, s. 252). Młodsze pokolenie Tatarów poprzez nauczanie (Łyszczarz, 2013, s. 237–255; Radłowska, 2020, s. 140) ma kontakt z językiem arabskim, który nie jest zniekształcony przez pośrednictwo innego języka.

Tłumaczenia Koranu na język polski

Dzięki obecności Tatarów na polskich ziemiach stosunkowo wcześniej powstało pierwsze tłumaczenie Koranu na język polski. Jest nim tatarski tefsir, który pochodzi z XVI w. i jest uznawany za pierwszy przekład Koranu na język słowiański i trzeci na język europejski (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 44; Kulwicka-Kamińska, Łapicz, 2022). Zarówno język tego przekładu, jak i pozostałych zabytków piśmiennictwa tatarskiego, wykazuje widoczny wpływ leksyki i frazeologii chrześcijańskiej. Ilustruje proces przenikania się i wpływania na siebie dwóch monoteistycznych religii w warunkach kilkuwiekowej ich koegzystencji w środowisku chrześcijańskim (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 131–138). Mówiąc i pisząc o islamie w szesnastowiecznej polszczyźnie (a także później), tłumacząc swe religijne teksty, muzułmanie litewsko-polscy nie mieli innej możliwości, jak tylko adaptować religijną terminologię chrześcijańską o proveniencji biblijnej do wyrażania wyznaniowych treści muzułmańskich (Łapicz, 2007, s. 113–115). Ich tłumaczenie Koranu bardziej opiera się na analogii translacyjnej niż zgodności z dogmatami islamu. Charakteryzuje je daleko posunięta wierność wobec oryginału przy równoczesnym zachowaniu wielu cech typowych dla przekładu swobodnego, mającego na celu przybliżenie słowiańskim muzułmanom, nieznającym języka arabskiego, treści świętej księgi islamu (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 171). W tefsirach oprócz innych typów przekładu występuje też przekład komunikatywny, polegający m.in. na eliminowaniu kontekstu kulturowego oryginału, gdy jest on niezrozumiały dla czytelnika, wprowadzaniu analogicznych zjawisk z otaczającej rzeczywistości, a więc w tym wypadku kultury i religii chrześcijańskiej (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 259).

W 1858 r. w Warszawie ukazał się przekład Koranu, którego autorem miał być Tatar z Podlasia – Jan Murza Tarak-Buczacki. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w. polscy badacze dokonali odkrycia tej motywowanej politycznie mistyfikacji i wykazali, że prawdziwymi autorami byli dwaj wileńscy filomaci – ks. Dionizy Chlewiński i Ignacy Domeyko (Wójcik 1995; Drozd, 1997; Łapicz, 2013). Tłumacze zastosowali strategię adaptacji, chcąc przybliżyć islam słowiańskim muzułmanom poprzez odwołanie się do tego, co jest im znane. Frazeologię koraniczną oddawali za pomocą frazeologii zaczerpniętej z ksiąg biblijnych i tradycji chrześcijańskiej (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 268–269). Dawniej powszechnie zwany „Koranem Buczackiego”, a dziś „Koranem Filomatów” przekład jest dostępny online na popularnej wśród polskich muzułmanów stronie <http://planetaislam.com/>. W 1988 r. wydano też reprint, jednak przekład ten nigdy nie cieszył się popularnością wśród polskich muzułmanów i nie był znany ogółowi czytelników. Pomimo to został on w 2015 r. wybrany przez brytyjskie stowarzyszenie Nottingham Islam Information Point do wydania go w formie bezpłatnych egzemplarzy dla celów misyjnych (*Nottingham Islam*, b.r.w.).

Najczęściej czytany, a przez to i mający największy wpływ na język polskiego islamu tłumaczeniem Koranu jest wydany po raz pierwszy w 1986 r. przekład pióra polskiego arabisty Józefa Bielawskiego. Przekład ten odznacza się dużą rzetelnością i wiernością oryginałowi, jednak krytycy zarzucają mu, że nie oddaje piękna arabskiego tekstu, jak również podnoszą zarzut niedostatecznej podniosłości stylu. Do popularności tego przekładu przyczyniły się nie tylko wznowienia, ale też umieszczenie wersji online na jednej z najstarszych i najpopularniejszych polskich stron internetowych o islamie „Planeta islam”, prowadzonej przez polskiego konwertytę mieszkającego w Szwecji (por. *Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu według Józefa Bielawskiego*, 1986). Na niezwykle popularnej stronie quran.com umieszczono go jako jedyne polskie tłumaczenie (por. *Quran.com*, b.r.w.). Przekład ten wysoko ocenia J. Kulwicka-Kamińska, uznając go za znaczący w „procesie konstytuowania zasobu frazeologii koranicznej”. Badaczka ceni tłumaczenie Bielawskiego za „wierność tekstowi arabskiemu i jasność myśli”. Wierność tę tłumacz uzyskuje m.in. przez zachowanie wielu terminów w postaci zaadaptowanej, stosowanie kalek gramatycznych i stylistycznych, wybór prozy poetyckiej jako formy przekładu (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 258, 269).

W roku 1990 Stowarzyszenie Ahmadijja wydało w Londynie tłumaczenie Koranu z języka angielskiego pióra Malika Ghulama Farida na język polski (zatytułowano je *Święty Koran*), zawierające też tekst arabski. Przekładu tego dokonał szyicki imam Mahmud Taha Żuk we współpracy z Władysławem Wojciechowskim. W publikacji nie podano jednak nazwisk tłumaczy. Kulwicka-

-Kamińska (2013, s. 270) widzi w tym przekładzie wyraźnie nawiązanie do tłumaczenia Bielawskiego, zwłaszcza w warstwie leksykalnej. Cechą charakterystyczną tego przekładu jest m.in. to, że nazwy oryginalne, koraniczne są translokowane, a te wspólne obu tradycjom obecne są często w wersji zeslawizowanej.

W 2011 r. Thugra Books wydało w New Jersey Koran w języku polskim, arabskim i angielskim. Przekład z oryginału na angielski jest dziełem Alego Ünała, a na język polski został przetłumaczony przez Jarosława Surdela, związanego z warszawską Fundacją Mevlana. Przekład ten, cieszący się niezwykle powodzeniem, wznowiony został w 2013 r. pod nazwą *Koran: z interpretacją i przypisami w języku polskim* przez Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.

W 2018 r. ukazało się w wydawnictwie Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (MZR) tłumaczenie Koranu pióra Musy Çaxarxana Czachorowskiego, polskiego Tatara, poety i pisarza, wieloletniego rzecznika MZR. Tłumaczenie to nie jest przekładem z oryginału, ale opiera się na przekładach Koranu na język rosyjski (tłumaczenie Ignacego Kraczkowskiego), czeski (tłumaczenie Ivana Hrbeka) oraz polski (tłumaczenie Józefa Bielawskiego). W 2021 r. wydano je ponownie w wersji polsko-arabskiej. Trzy lata później, staraniem Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej, wyszedł przekład autorstwa szyickiego imama, Rafała Bergera, opatrzony przypisami odzwierciedlającymi stanowisko szkoły szyickiej. Tłumacz opierał się głównie na przekładach rosyjskich, posiłkując się niemieckimi, angielskimi i przekładem czeskim.

Od prawie 20 lat zespół powołany przez Ligę Muzułmańską pracuje nad nowym tłumaczeniem Koranu. Miał on być kontrpropozycją do najpopularniejszego tłumaczenia Koranu pióra Józefa Bielawskiego, będącego, w opinii działaczy Ligi Muzułmańskiej, przekładem nieudanym ze względu m.in. na niemożność oddania terminów koranicznych: nowością w tym tłumaczeniu³ miało być np. pozostawienie wielu terminów w oryginale. Tłumaczenie nie zostało do tej pory ukończone, jednak z prezentowanych fragmentów wynika, że głównym zabiegiem translacyjnym jest egzotyzacja.

Poza wymienionymi polskie piśmiennictwo współczesne odnotowuje też inne, mało znane i dostępne próby tłumaczenia Koranu lub jego fragmentów⁴.

³ Taka strategia tłumaczeniowa jest nowością w polskich współczesnych tłumaczeniach Koranu, czytanych przez konwertytów, występuje za to w tatarskich tefsirach (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 259–260).

⁴ Szczegółowo współczesne tłumaczenia i wydania Koranu omawia M. Çaxarxan Czachorowski (2022) i R. Berger (2016).

Recepcja tłumaczeń Koranu wśród polskich konwertytów na islam

Tłumaczeń Koranu na język polski jest stosunkowo wiele, zestawiając je z liczebnością społeczności muzułmańskiej posługującą się polskim jako językiem ojczystym. Oznacza to, że polscy konwertyci na islam mają dużą swobodę w zakresie wyboru przekładu Koranu. Dotychczasowe badania koncentrowały się przede wszystkim na analizie tłumaczeń tekstu koranicznego, a zatem źródła religijnego. W prowadzonych badaniach autorki skupiły się na przedstawieniu, w jaki sposób postrzegane są tłumaczenia Koranu z perspektywy odbiorców, tj. wyznawców islamu. Głównym materiałem źródłowym jest badanie ankietowe zrealizowane wśród 37 konwertytów na islam. Źródłem pomocniczym są wywiady przeprowadzone wśród polskich konwertytek na islam w ramach szerszego projektu badawczego oraz dyskusje na forach internetowych polskich muzułmanów.

Badanie przeprowadzono w kwietniu 2022 r. w formie kwestionariusza. Udział w nim wzięło 26 kobiet i 9 mężczyzn, a dwie osoby nie podały swojej płci. Większość badanych to osoby w wieku od 30 do 45 lat (20 osób), dziewięć osób jest młodszych, a siedem – starszych. Większość respondentów przeszła na islam ponad 4 lata temu (15 osób), w tym 10 ma 15-letni staż w islamie. Pozostałe 7 osób przeszło na islam do 3 lat temu, w tym dwie są muzułmanami mniej niż rok. Badanie ma charakter eksploracyjny, a zaobserwowane w analizie zależności i obserwacje wzmacniane są danymi ze źródeł pomocniczych.

Jednym z głównych źródeł zasilających nowy język religijny polskich konwertytów są tłumaczenia Koranu. Wskazuje na to język, w którym czytają Koran – wszyscy, oprócz jednej osoby czytają Koran w języku polskim. Zarazem 20 badanych czyta Koran także w innym języku niż polski – większość po angielsku (17 osób), część po arabsku (13), a także po kilka osób w języku niemieckim i rosyjskim. Trudno określić zakres korzystania z niepolskich wersji językowych przez konwertytów, można jednak stwierdzić, że deklarują oni stosunkowo często dobrą znajomość języków obcych, wielu z nich deklaruje posługiwanie się kilkoma językami obcymi. Polscy konwertyci na islam znają różne tłumaczenia Koranu na język polski – średnio około trzech, spośród sześciu wyszczególnionych w kwestionariuszu.

Najbardziej znane jest tłumaczenie Józefa Bielawskiego, którego znajomość deklaruje 35 respondentów. Niewiele mniejszą popularnością cieszy się tłumaczenie Alego Ūnala i Jarosława Surdela (27 wskazań). Pozostałe tłumaczenia są zdecydowanie słabiej znane – przekłady Murzy Tarak-Buczackiego, Musy Czachorowskiego i Rafała Bergera uzyskały po 12–16 wskazań, a przekład firmowany przez Fundację Sakinah – 7. W dalszej części artykułu zostaną omówione poszczególne tłumaczenia z perspektywy polskich konwertytów na

islam w kolejności, w jakiej są znane. Warto dodać, że jedynie trzy osoby nie mają swojego ulubionego tłumaczenia, choć żadna z nich nie wskazała na to, że Koranu nie można przetłumaczyć, co wynika z jego nienaśladowalności (ar. *Idżaz al-Kuran*) (Danecki, 1997, s. 22; Martin, 2001, s. 526–536).

Najbardziej rozpowszechnione – jak zostało to już wskazane – jest tłumaczenie Koranu autorstwa Józefa Bielawskiego. Przekład ten w dużej mierze może pełnić funkcję konstytutywną dla języka polskich muzułmanów, m.in. przez wprowadzenie terminów, które przyjęły się w polskiej literaturze orientalistycznej (jak np. *hanif*), użycie islamizmów już w polszczyźnie funkcjonujących (jak *sura*), przytaczanie oryginalnych nazw własnych (jak *Sidżdżin*) czy wierne tłumaczenie koranicznych frazeologizmów będących nośnikami kultury i symboli, których przekład jest równoznaczny z transferem kulturowym (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 269–270).

Wśród respondentów tłumaczenie Bielawskiego cieszy się małą popularnością w stosunku do jego rozpowszechnienia. Jako ulubione tłumaczenie Koranu wybrało je 8 osób. Respondenci, uzasadniając swój wybór, podają oryginalne *tafsiry*, jasny i zrozumiały przekaz oraz obszernie komentarze. Tłumaczenie Bielawskiego budzi także sporo kontrowersji. Wielu konwertytów twierdzi, że czyta Koran w tłumaczeniu Bielawskiego jedynie z konieczności, część z nich czyta wyłącznie tłumaczenia w języku angielskim, inni wspomagają się przy lekturze polskiego przekładu tłumaczeniami na angielski. Wielu polskim muzułmanom nie podobają się przypisy zamieszczone w tłumaczeniu. Krytykują je jako antyteistyczne, krytyczne wobec islamu, pisane z pozycji uczonego – ateisty i sceptyka. Według obiegowej opinii panującej wśród polskich konwertytów – wyrażanej na muzułmańskich forach internetowych – jest to tłumaczenie niedokładne i pełne błędów (co jest dość ciekawym spostrzeżeniem, zważywszy na to, że większość konwertytów na islam nie ma wykształcenia arabistycznego). Część jednak z naszych respondentek docenia „surowe piękno” tego przekładu, jedna z nich stwierdza: „mimo błędów zachowuje poetyckość i rytmikę”. Jeden z ankietujących zarzuca Bielawskiemu ignorowanie wieloznaczności koranicznych wersetów. Nie zmienia to faktu, że konwertyci – ucząc się modlitw – korzystają z tłumaczenia Bielawskiego. Przekład jest też wykorzystywany nie tylko w pracach naukowych, popularnonaukowych, ale również w mediach, a przede wszystkim w mediach społecznościowych, gdzie jest najczęściej cytowanym przekładem (również w licznych memach muzułmańskich). Trudno więc przecenić wpływ tego niechcianego i oficjalnie nielubianego przekładu Bielawskiego na kształtowanie się języka polskiego islamu.

Początkowo tłumaczenie Bielawskiego, jako praktycznie jedyne dostępne, było też jedynym używanym przez polskich muzułmanów. Obecnie najchętniej sięgają po przekład Alego Ünała i Jarosława Surdela. Jako ulubiony przekład

Koranu wybrało go 16 respondentów. Wśród cech pozytywnych tego przekładu wymienili przypisy, łatwość w odbiorze, ważną zwłaszcza dla początkujących, współczesny i przystępny język oraz piękną, „poetycką” polszczyznę. Te dwa tłumaczenia Koranu – Bielawskiego i Üñala/Surdela są ze sobą porównywane ze względu na swoją popularność, co ilustrują dwie wypowiedzi z indywidualnych wywiadów pogłębionych z polskimi konwertytkami na islam:

[...] na tamten czas Bielawski był dla mnie rzeczą bardzo ciężką. Do tej pory tak jest, cieszę się, że wyszedł ten drugi Koran. On jest zupełnie inny. Gdybym ja wtedy miała Koran Alego Üñala to moje życie byłoby dużo łatwiejsze. To jest to, że te przepisy są od razu, że ja nie muszę tego szukać (kobieta 1)

Osobiście bardzo mi się nie podoba tłumaczenie Bielawskiego, nie lubię [...] tego tłumaczenia [...]. Mam tłumaczenie Alego Üñala [...] i z niego bardzo często korzystam, bo jest po prostu bardzo dużo przypisów i bardzo dużo objaśnień do... i nawet jak jest słowo, które może znaczyć różne rzeczy to tam jest w nawiasach dopisane przy wersetach [...] nie polecam zaczynać od tego czytania Koranu, bo tego się nie da. [W tłumaczeniu Üñala] też jest kontekst dopisany i też to jaka jest różnica między tym, a pismem świętym, co się zmieniło, a co było inaczej i dlaczego (kobieta 2)

W opinii wielu polskich muzułmanów przekład Koranu Üñala/Surdela jest najbardziej wartościowy. ~~Zapewne nie bez znaczenia pozostaje fakt, że oba przekłady są niedostępne online.~~ Pomimo wysokiej ceny jego pierwsze wydanie rozszło się w błyskawicznym tempie. Pozostałe tłumaczenia Koranu są zdecydowanie mniej popularne. Tłumaczenie Rafała Bergera zostało wskazane jako ulubione przez 5 respondentów. Jego mocną stroną jest, według respondentek, przystępny język, bogactwo przypisów, a także szyckie komentarze (autor przekładu jest bowiem szytą). Tłumaczenie Musy Czachorowskiego zostało wskazane przez 2 osoby. Nie jest to tłumaczenie popularne ani dobrze znane w środowisku polskich muzułmanów, czego powodem może być fakt, że jest stosunkowo nowe, jak i niedostatecznie rozreklamowane go w środowisku polskich konwertytów. Zapewne ulegnie to niebawem zmianie, ponieważ oba przekłady są od niedawna dostępne online, a Fundacja Sakinah wydała audiobook pod tytułem *Szlachetny Koran*, gdzie można wysłuchać tekstu w tłumaczeniu Czachorowskiego i w wykonaniu aktora Rocha Siemianowskiego. Przekłady Tarak-Buczackiego (chwalone przez niektóre z naszych respondentek za piękny język, ale ganione za niedokładność) i Fundacji Sakinah uzyskały po jednym wskazaniu. Przekład przygotowany przez Fundację wymaga nieco szerszego opisu, ponieważ jego powstanie wiąże się z krytyką tłumaczenia Bielawskiego w środowisku konwertytów na islam. Jest to „poprawiona” przez anonimowych autorów wersja tłumaczenia Bielawskiego. Według informacji ze strony Fundacji są to „polscy bracia muzułmanie, którzy są tłumaczami języka

arabskiego lub język arabski jest rodzimym językiem”. Fundacja zdaje się zatem prezentować pogląd wielu polskich muzułmanów, że wystarczy być rodzimym użytkownikiem języka arabskiego (co w przypadku tego języka już jest mocno problematyczne), aby dobrze przetłumaczyć Koran. Jednocześnie Fundacja zachęca, żeby czytelnicy (czyli osoby bez odpowiednich kompetencji) przysyłali listę błędów w tłumaczeniu Bielawskiego, które uważają za właściwe poprawić i informują, że poprawiają tekst w drodze „dyskusji między braćmi”. Jedną z wersji tłumaczenia jest dostępna bezpłatnie na stronie internetowej Fundacji. Możemy mówić o bezprecedensowym tłumaczeniu „otwartym” czy też „ludowym”, gdzie poprawek dokonują niespecjaliści, zgłaszający swoje „translacyjne życzenia” drogą internetową. Działacze Fundacji dość specyficznie postrzegają kwestie integralności dzieła tłumacza, piszą na swojej stronie: „Jeśli ktoś upiecze tort, a ktoś położy na nim wisienkę, to kto jest autorem?” (*Fundacja Sakinah Europe*, b.r.w.). Fundacja przyznaje też, że na etapie korekty pojawiły się w przekładzie błędy. Niedawno ukazało się trzecie wydanie, z kolejnymi zmianami.

Wnioski i dyskusja

Język polskich konwertytów na islam jest silnie zakorzeniony w polskim języku religijnym, ale też mocno ulegający wpływom innych języków – w dużej mierze arabskiego i angielskiego, jest niewątpliwie językiem żywym. Polscy konwertyci są aktywnymi odbiorcami tekstów o charakterze religijnym i twórcami własnego języka religii. Przestrzenią wspólną spotkań polskich muzułmanów i miejscem tworzenia się tego języka jest Internet. Wielu muzułmanów podejmuje się zarówno tłumaczeń tekstów pisanych, memów, wykładów, hadisów, tekstów (głównie z angielskojęzycznych stron internetowych, w o wiele mniejszym zakresie z języka niemieckiego i arabskiego), jak i tworzenia własnych tekstów, które mogą być kompilacjami lub oryginalnymi prześleniami. Podejmują też żywy dialog ze świętą księgą, a raczej z jej interpretacją w ojczystym języku. Czytają polski Koran krytycznie, stosując jako kryterium wierność oryginałowi, ale także doceniają piękno frazy języka. Tłumaczenie Bielawskiego – choć położyło fundament pod polskie słownictwo muzułmańskie i jest najbardziej znane wśród polskich wyznawców islamu – spotyka się ze sporą krytyką z ich strony. Być może znaczenie odgrywa tu jego odczuwalny naukowy charakter, który zdaje się nie współgrać z wymiarem teologicznym świętej księgi muzułmanów. Pozostałe tłumaczenia, które zostały dokonane przez muzułmanów dla muzułmanów, co daje im większą wiarygodność, nie wzbudzają takich emocji i nie spotykają się z negatywnym osądem.

Stanowią one uzupełnienie głównie dla angielskojęzycznych źródeł, z których korzystają polscy muzułmanie.

Ten żywy dialog to także oddolne próby poprawiania istniejących tłumaczeń czy obfita twórczość internetowa polskich konwertytów, w której cytaty z polskich przekładów Koranu zajmują ważne miejsce. Co ciekawe, nie są one ujednolicone, obok przekładów Bielawskiego czy Alego Ūnala/Jarosława Surdela można spotkać amatorskie tłumaczenie koranicznych wersetów dokonane na podstawie przekładów angielskich. Oprócz tych amatorskich, najczęściej mocno nieudanych prób, w przestrzeni polskiego Internetu znajdujemy interesujące próby przekładu fragmentów Koranu na gwara kaszubska i język śląski. Szczególnie ciekawy jest Facebookowy fanpejdż „Islam dla Śląska” i mimo że ma on humorystyczny charakter, można znaleźć tam ciekawe propozycje translacyjne, jak przekład szahady (wyznania wiary) czy sury *Al-Fatiha* na śląski.

Bibliografia

- Abdallah-Krzepkowska Beata, Górak-Sosnowska Katarzyna, Krotofil Joanna, Pielą Anna, 2023, *Managing spoiled identity. The case of Polish female converts to Islam*, Brill, Leiden.
- Bajerowa Irena, 1994, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, Łódzkie Studia Teologiczne, nr 3.
- Berger Rafał, 2016, *Polskie przekłady Koranu*, *Magazyn Muzułmański Al.-Islam* 26.04.2016 [online], dostęp: 6.10.2020, <<http://strefa-islam.pl/2016/04/polskie-przeklady-koranu/>>.
- Çaxarxan Czachorowski, Musa, 2021, *Polskie tłumaczenia Koranu*, *Nurt SVD*, t. 150, nr 2, s. 138–158.
- Danecki, Janusz, 1997, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Drozd Andrzej, 1998, *W sprawie autorstwa „Koranu Buczackiego”*, w: Henryk Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej, Poznań 9–10 czerwca 1997*, Poznań.
- Fundacja Sakinah Europe [online], dostęp: 21.06.2023, <facebook.com/sakinah.eu>.
- Konopacki Artur, 2010, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, 2011, przekład z języka arabskiego na język angielski Ali Ūnal, przekład z języka angielskiego na język polski Jarosław Surdel, Tughra Books, New Jersey.
- Koran*, 1986, tłum. Józef Bielawski, PWN, Warszawa.
- Koran*, 1988, tłum. Jan Murza Tarak Buczacki, reprint wydania z roku 1858, WAiF, Warszawa.
- Koran*, 2018, tłum. Musa Çaxarxan Czachorowski, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, Białystok.
- Koran*, 2021, tłum. Rafał Berger, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Bydgoszcz.
- Koran. Interpretacja znaczenia według Józefa Bielawskiego*, 2020, Fundacja Sakinah, Goodword, New Delhi–Birmingham.
- Koran. Przekład filomatów*, 2010, tłum. Dionizy Chlewiński, Ignacy Domeyko, Armoryka, Sandomierz.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, 2013, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

- Kulwicka-Kamińska Joanna, 2004, *Kształtowanie się polskiej terminologii islamistycznej*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, Łapicz Czesław (red.), 2022, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, t. 1: *Komentarz filologiczno-historyczny*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, Łapicz Czesław (red.), 2022, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, t. 3: *Faksymile*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, Łapicz Czesław (red.), 2022, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, t. 3: *Transliteracja*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Łapicz Czesław, 2013, *Niezwykłe losy pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski*, *Poznańskie Studia Polonistyczne Seria Językoznawcza*, t. 20(40), z. 2, s. 129–143; doi.org/10.14746/pspsj.2013.20.2.12.
- Łyszczarz Michał, 2013, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Muzułmański Związek Religijny w RP, Olsztyn–Białystok.
- Martin Richard C., 2001, *Inamitability*, w: Jane Dammen McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Quran*, Georgetown University, Washington DC.
- Nottingham Islam. Information point* [online], dostęp: 21.06.2023, <www.nottinghamislam.com>.
- Piela Anna, Krotofil Joanna, Górak-Sosnowska Katarzyna, Abdallah-Krzepkowska Beata, 2022, *Learning to be Muslim in Online Spaces: The Religious Subjectivation of Polish Female Converts to Islam*, *CyberOrient*, t. 16(1), s. 35–66.
- Piwowarski Władysław, 1996, *Socjologia religii*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Quran.com* [online], dostęp: 21.06.2023, <https://quran.com/>.
- Radłowska Karolina, 2020, *Tatarzy polscy. Ciągłość i zmiana*, Fundacja Sąsiedzi, Białystok.
- Święty Koran*, 1990, tekst arabski i tłumaczenie polskie, wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad, Islam International Publications LTD., Islamabad.
- Święty Koran. Noble Qur'an translated to Polish, Przekład na język polski*, 2015, Nottingham Islam Information Point, Nottingham.
- Termińska Kamilla, 2015, *Studia z hebrajszczyzny biblijnej. Niedoczytanie moje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu według Józefa Bielawskiego*, 1986, Źródło: PIW, Warszawa, [online], dostęp: 21.06.2023, <http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html>.
- Turek Waclaw, P. 2001, *Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie*, Universitas, Kraków.
- Wartościowy Koran. Przybliżone znaczenie Koranu w języku polskim*, 2015, Lies!, Kolonia.
- Wójcik Zbigniew, 1995, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, *Literatura Ludowa*, t. 39, nr 3, s. 15–28.
- Zaręba Sławomir, 2000, *Laicy – Kobiety – Młodzież*, w: Witold Zdaniewicz, Tadeusz Zembruski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.

Reception of translations of the Qur'an by Polish converts to Islam

Summary: The Qur'an, Islamic Holy Book, has a record of at least six full translations into Polish, which are available in the publication circulation. Among the academics, the most frequently used translation is the one by Józef Bielawski – an Arabist who was the only one to translate The Qur'an directly from the Arabic language. The aim of the article is to analyze the reception of the translations of the Qur'an into Polish by Polish converts to Islam. The study combines a linguistic and a sociological perspective. Translations of the Qur'an into Polish will be embedded in the analysis of the religious language of Polish converts to Islam, including its sources before and after the conversion. The reception of individual translations will be discussed on the basis of a quantitative study carried out in April 2022 among Polish converts to Islam. The study included six translations of the Qur'an into Polish by J. Bielawski, A. Ünal / J. Surdel, R. Berger, M. Czachorowski, J. Tarak-Buczacki and a modified translation of J. Bielawski published by the Sakinah Foundation. The initial, historical translations were firmly rooted in Christian stylistics and phraseology. Bielawski's translation – although it laid the foundations for the Polish Islamic vocabulary – was met with considerable criticism by Polish Muslims. Perhaps its scientific character plays a significant role here, which does not seem to correspond with the theological dimension of the holy book of Muslims. The remaining translations were made by Muslims, which gives them more credibility as translated texts by Muslims for Muslims. They complement the mainly English-language sources used by Polish Muslims.

Keywords: islam, converts to Islam, Qur'an, translation, religious language.

Janusz Bujak*

University of Szczecin (Poland)

MISSION OF THE THESSALONIKI BROTHERS AS THE EXAMPLE OF THE INCULTURATION OF THE CHRISTIAN FAITH IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

Summary: The purpose of the article is to show the teaching of St. John Paul II on the Thessaloniki Brothers and their missionary ministry in the dimension of faith inculturation. Constantine (826–869) and Michael (c. 815–885), i.e. Saints Cyril and Methodius – were brothers who came from Thessaloniki, Greece, and are figures who still continue to arouse a great interest because of their contribution to the evangelization of some Slavic people and their cultural development through the creation of the alphabet, a written language in which they were able to learn about the Christian faith and the heritage of ancient Greece and Byzantium. The two Brothers are revered by both Orthodox Christians and Catholics because of their missionary ministry. It was carried out in unity with both the Patriarchate of Constantinople, which they belonged to, and Rome, as the popes gave their blessing and support to their ministry and the methods they used to preach the Gospel to the Slavs. Saint John Paul II, from the beginning of his pontificate, referred to the figures of Cyril and Methodius, emphasizing their ability to adapt their mission work to the mentality of the Slavs. He also declared them co-patrons of Europe that should breathe with „two lungs” – the western and eastern.

The article is divided into three parts. In the first part, we learn about the historical background of their missionary expeditions. The second part presents the development of Cyrillo-Methodian thought in the teaching of John Paul II. The final part includes the Slavic Pope’s statements on the merits of the Holy Brothers for the spread of the Gospel among the Slavs and for the development of their culture.

Keywords: Cyril, Methods, inculturation, John Paul II, culture, Slavs.

Constantine (826–869) and Michael (ca. 815–885), i.e. Saints Cyril and Methodius, brothers from Thessaloniki in Greece, are figures who still arouse great interest because of their contribution to the work of evangelization of some Slavic peoples and the development of their culture by creating the alphabet, the written language in which they could learn about the Christian

*Adresse: rev. prof. dr habil. Janusz Bujak, bujak@koszalin.opoka.org.pl; ORCID: 0000-0001-8881-3134.

faith, the heritage of ancient Greece and Byzantium. Both the Orthodox and Catholic Christians venerate the Thessaloniki Brothers due to the fact that their missionary activity was carried out in unity not only with the Patriarchate of Constantinople, which sent them on missions to the Great Moravian State but also with Rome, whose popes blessed and supported their missionary activity and the methods they used to reach the Slavs with the Gospel. Saint John Paul II – from the beginning of his pontificate – referred to Cyril and Methodius, underlining the ability to adapt their missionary activity to the mentality of the Slavic peoples. He also announced them – along with Saint Benedict – co-patrons of the Church and Europe, which should breathe with “two lungs”, western and eastern.

The purpose of this article is to show the teaching of St. John Paul II on the subject of the Thessaloniki Brothers and their missionary activity in the dimension of inculturation of the faith. The first part will feature a display of their missionary activity. The second part will explore the development of the Cyril-Methodian idea as it was taught by John Paul II. Finally, in the third part, the significance of the Holy Brothers for the process of inculturating the Gospel among the Slavs will be discussed, as highlighted by the statements made by the Slavic Pope.

1. Historical context of the mission of the Thessaloniki Brothers

Slavs in Great Moravia (the hodiernal northern part of Lower Austria, eastern Czech Republic (Moravia) and most of Slovakia) were present from the 5th–6th century, depending on the Avar Khaganate. The latter were defeated by Charles the Great at the end of the 8th century. In 796, a synod of bishops gathered on the Danube declared that the territory taken from the Avars would be Christianized. In the first 30 years of the 9th century, Moravia was reigned by Mojmir, and Pribina reigned in Nitra. Around 835, Mojmir captured the Duchy of Nitra. His principality was called Great Moravia or the Great Moravian State. The first missions, led by Bavarian missionaries, mainly from Salzburg, Regensburg and Passau, took place during the reign of Mojmir and Pribina (Marsina, 2015, p. 37–39; Judák, 2014, p. 19–21; Lešný, 1987, p. 42–43; Ožóg, 2016, p. 22).

From the beginning of the 9th century, the Great Moravian state had difficult relations with the kingdom of the Franks, especially with the East Franks, who, on the one hand, evangelized the Slavs living there, and on the other hand, tried to subjugate them, also using the Church. The successor to the throne of Mojmir I and, at the same time, his nephew, Prince Rostislav, wishing to become

independent from the Franks both from the ecclesiastical and political point of view, in 861 or 862 asked Pope Nicholas I to send missionaries who could teach the people in their language. When he refused, pleading lack of Slavic-speaking priests, in 862, Rostislav asked the Byzantine emperor Michael III to send him a missionary bishop who knew the Slavic language.

The emperor, probably together with the patriarch Photius, chose two brothers for this mission: the priest Constantine, known as the Philosopher, and his older brother Methodius, at that time the superior of the monastery. Both brothers had previous missionary experience, having been sent first to the Muslim Arabs and then to the Khazars in the Crimea. They knew the Slavic language thanks to the presence of Slavs in Thessaloniki (Budniak, 2009, p. 24–28)¹.

In the autumn of 863, Cyril and Methodius arrived in Moravia, ceremonially received by Prince Rostislav. Before they got there, Cyril created an alphabet that was specially adapted to Slavic speech and translated part of the Holy Scripture (Ryguła, 2014, p. 109–123; Leśniewski, 2021, p. 33–41)².

Thus, when the Thessaloniki Brothers arrived in Moravia, missionary activity had been going on there for over 50 years. There were church organization structures and even native priests educated in Passau (Kumor, 2001, p. 111–112)³.

Staying in the duchy of Rostislav, they founded a school where they trained future priests and taught them the Slavic language. However, they did not achieve much success there, also because of the indecisive attitude of Prince Rostislav, who, fearing the German reaction, did not lend both Brothers adequate support. Therefore, after three years of intensive missionary work, they left Great Moravia to go to Constantinople (Marsina, 2015, p. 37–43; Leśny, 1987, p. 4447). On the way, they stayed for almost a year with Prince Kocel in Pannonia, who was a great supporter of the Slavic liturgy. Contact with Kocel turned out to be very useful in the future (Lehr-Spławiński, 1954, p. 150–151; Vavřínek, p. 116–148).

¹ Leśny included information on the origin and youth of Constantine (Cyril) and Methodius, described their first missions, Constantine's work on the Slavic alphabet and the first translations in this language, and the beginnings of the mission in Moravia (Leśny, 1987, p. 28–42).

² Sławski writes, that even before the expedition to Great Moravia, the necessary translations of the Holy Scriptures and liturgical texts needed for missionary and evangelizing work had to be made. It is not hard to guess the difficulties encountered by translators attempting to transfer Biblical and liturgical texts from Greek, a language with a rich literary tradition, into a completely unformed Slavic language. Constantine–Cyril coped very well with this difficult task. He was not only a good translator, but also the first Slavic poet (Sławski, 1991, p. 23).

³ Ożóg writes that according to the note in the Annals of Fulda in 845, 14 Czech tribal leaders with their entourage turned to Ludwig the German with a request for baptism, which was given to them in Regensburg (Ożóg, 2016, p. 22–23).

They then came to Venice. There, while waiting for a ship to Constantinople, they took part in a dispute with theologians, supporters of only three liturgical languages, which today we refer to as the “three-language heresy” (Hebrew, Greek, Latin) or “Pilationian”. In the face of accusations that they celebrated the liturgy in a Slavic language, which does not belong to the three “sacred languages” in which Pilate’s titulus of Jesus’ guilt was written: Jesus Christ the King of the Jews, the Thessaloniki Brothers replied that God wants to be praised in all languages, and the supporters of limiting only three of them were referred to as “pilatians”, i.e. followers of Pilate (Lehr-Spławiński, 1954, p. 151–152; Lehr-Spławiński, Moszyński, 1988, p. 8–13; Judák, 2014, p. 24).

Because there was a coup in Constantinople – Emperor Michael III was killed, and Patriarch Photius dismissed from office – at the invitation of Pope Nicholas I, who learned that the Brothers had the relics of St. Clement, the fourth pope, they went to Rome.

While they were on their way, the pope died, and they were greeted by another one, Hadrian II, who blessed the liturgical texts and the Holy Scripture translated into Slavic in the Basilica of Saint Mary Major and ordered the ordainment of the disciples of Constantine and Methodius. From that moment, the mission among the Slavs was under the direct care of the Pope (Budniak, 2009, p. 29–30).

The Brothers stayed longer in Rome because of the illness of Constantine, who took the habit of a monk and the name Cyril, and died three months later, on February 14, 869 and was buried in the Basilica of St. Clement. A few months after that, the Pope ordained Methodius a bishop and gave him the title of Archbishop of Sirmium (today Sremska Mitrovica in Serbia) (Vavřínek, p. 149–192).

On his way back to Great Moravia in 870, he was arrested upon the order of the Bavarian bishops. He was prosecuted and accused of acting on territory that did not belong to him. Methodius argued that it belonged directly to the Holy See, which had sent him there. The next pope, John VIII, learned about the capture, interrogation and conviction of the archbishop in Rome only in 872, which led to the release of Methodius in 873 (Marsina, 2015, p. 43–47; Lehr-Spławiński 1988, Moszyński, p. 17–47). 18; Leśny 1987, p. 49–62).

Methodius continued the work started with his brother and tried to celebrate the liturgy among the Slavs in Great Moravia in their language. German missionaries protested against this and kept Rome informed. As a result of these intrigues and denunciations, Pope John VIII in 879 forbade Methodius from using the Slavonic language in the liturgy, but he allowed the readings and sermons in this language. However, after Methodius’ visit to Rome in 880 and his explanation, the pope allowed the Slavonic language in the liturgy, but

without excluding Latin. The “German party” headed by Bishop Wiching, the Bishop of Nitra, did not give up on its plans and incited Svätopluk, Rostislav’s nephew and his successor, and the Pope against Methodius and the Slavic language. This made Pope Stephen V write a letter in 885 against the Slavic language in the liturgy and Methodius, who had been dead for half a year already (Leśny, 1987, p. 64–73; Lehr-Splawiński, Moszyński 1988, p. 19–27; Kumor, 2001, p. 113).

To sum up, the use of the Slavic language in the liturgy was first approved by Pope Hadrian II in the bull of 869–870 *Gloria in excelsis Deo*. In 873, Pope John VIII, through his legate Peter of Ancona, forbade the use of the Slavic language, which was confirmed in 879. However, thanks to the personal intervention of Methodius in 880 in the bull *Industriae tuae*, John VIII allowed the use of the Slavic language in the liturgy on condition that The Gospel was read first in Latin, then in Slavic. The Liturgy should be celebrated in Latin there, where the faithful wish it. Incited by Bishop Wiching and Prince Svätopluk, Pope Stephen V in 885 forbade the use of the Slavic language in the liturgy on pain of excommunication (Marsina, 2015, p. 48–56).

The mission of Saints Cyril and Methodius lasted in the years 863–885, and it seemed that after the death of Methodius, the Thessaloniki Brothers’ intention to incorporate the Christian faith into the language of the Slavs collapsed and would not return. After the death of Methodius, his disciples had to leave Great Moravia, which was the main area of activity of Saints Cyril and Methodius, and found shelter and conditions for development in Bulgaria. Thanks to the priests educated by Methodius, The slavization of the liturgical rite and language took place. Bulgaria then became an important center for the development of Christianity with the Slavic liturgy (Ozóg, 2016, p. 28–29; Moszyński, 1991, p. 42–43; Leśny, 1987, p. 82–87). The development of the Slavic language and the liturgy in this language took place together with their adoption, thanks to the activity of Bulgarian missionaries by Kyivan Rus’, several dozen years after the baptism from Constantinople (Leśny, 1987, p. 92–95)⁴.

Both in the Christian East and the West, the figures of St. Cyril and Methodius have been largely forgotten. A renewal of interest in the Thessaloniki Brothers and their work and topicality took place in the 19th century when national movements began to emerge among the Slavs. Anniversaries related to the activities of the Brothers (963 – the arrival in Moravia, 869 – the death of Constantine-Cyril, 885 – the death of Methodius) led to the organization of

⁴ Tamborra claims that the entry of Kievan Rus into the Cyrillo-Methodian community gave a European dimension to the world which, if it remained limited to Bulgaria and Macedonia, would become only a linguistic and ethnographic curiosity (Tamborra, 1992, p. 289).

scientific conferences in Velehrad and to the increase of pilgrimages to the tomb of St. Methodius (Budniak, 2009, p. 39–43).

The figures of St. Cyril and Methodius were also within the sphere of interest of Russian Occidentalists and Slavophiles. Occidentalist Aleksandr Herzen saw their mission in a European context: the alphabet they created gave the Slavic peoples access to civilization. Slavophiles saw in the Thessaloniki Brothers and Russian Orthodoxy a manifestation of the superiority of the East over the West and of the Orthodox Slavs over Western Europe. In 1846, a secret Fraternity of Saints Cyril and Methodius was established in Kyiv, whose aim was to unite the Slavs and liberate them from foreign subjugation. The fraternity referred to the mission of the Thessaloniki Brothers amongst all Slavs.

In the mid-nineteenth century, the Catholic Church also recognized the importance of St. Cyril and Methodius for the unity of Christians and winning over the Slavs to the Catholic faith. In 1855, the organization *L'Oeuvre de St. Cyrille et de St. Methode*, led by three Russian Jesuits: Ivan Gagarin (1814–1882), Ivan Martynov (1821–1894) and Evgenij Balabin (1815–1895). *L'Oeuvre's* task was to prepare missionaries to work on converting Orthodox Slavs to Catholicism. The patronage of the two apostles of the Slavs was to indicate the unity of the Church in the times of their activity. However, since the Orthodox portrayed Rome as the persecutors of Cyril and Methodius, it was necessary to show how it really was and to convince them of the pope's amity towards the Slavic peoples.

Thanks to Pope Leo XIII, the missionary work of Cyril and Methodius regained its rightful place. It was he who broke the silence prevailing in the West about the Brothers for almost ten centuries. The tribute for them from the Western Church stopped at Pope John VIII, who, in 880, in the letter *Industriae tuae*, wrote that Methodius was a right-believing saint. The benevolence of the popes towards Cyril and Methodius and the Slavonic liturgy were forgotten by the Roman Church for many centuries. Only after the encyclical of Leo XIII, *Grande munus Christiani nominis propagandi* of September 30, 1880, did the Catholics and the entire Christian West draw attention to the evangelizing activity of the Thessaloniki Brothers. In it, the Pope underlined their missionary activity, placing both Brothers on an equal footing with other great missionaries. The Pope emphasized their attachment to the Roman Church. He wrote that the mission initiated by the will of the Byzantine emperor received its seal in the Holy See, which approved the usage of the Slavic language in preaching and translating sacred texts. Due to this work, the Slavic peoples have always held great reverence for the two Saint Brothers. The Roman Church also honored them during their activity, especially since Cyril was buried in the Church

of St. Clement in Rome, which made the communion between the Holy See and both apostles of the Slavs even more clear (Tolomeo, 2015, p. 207–213).

Since the encyclical of Leo XIII, each successive pope: Benedict XV, Pius XI, John XXIII, Paul VI, spoke about the importance of St. Cyril and Methodius for the evangelization and unity of the Church. A special title for this was given to St. John Paul II, the first Slav on the Holy See.

2. The development of the Cyril-Methodian idea in the magisterium of John Paul II

Emilia Hrabovec notes that the Cyril-Methodian thought of John Paul II should be placed in the broader context of his vision of rebuilding the unity of Europe, divided at the beginning of his pontificate into two blocs – eastern and western. This unity was originally based on the following pillars:

- Europe was born and created on the Christian faith, which is the „soul” of Europe and its lifeblood. Christianity is the true spring of unity among the peoples of Europe. Economics and politics alone cannot build true European unity;
- Slavic peoples, who entered the stage of history by becoming baptized, have been an integral part of Europe for over a thousand years. In order to rebuild the unity of the continent, it is necessary to give voice to the Slavic peoples, often marginalized and forgotten, and to make their spiritual riches available to the entire continent. In this sense, the Pope considered the choice of the Slavic Pope as providential (Hrabovec, 2015, p. 322; Kopiec, 2019, p. 364–370).

While Wojtyła’s European thought was the fruit of a long reflection, which matured even before his election to the See of Peter, it seems that the Cyril-Methodian vision took concrete shape only a few months after his accession to the throne of Peter.

Right during his first pastoral visit to his homeland, in a sermon preached in Gniezno on June 3, 1979, the Pope, although briefly, mentioned the evangelizing mission of the Saint Thessaloniki Brothers: „On the occasion of the baptism of Poland we must call to mind the Christianization of the Slavs [...] that of the Moravians and Slovaks, who were reached by missionaries before 850 and then in 863 by Saint Cyril and Saint Methodius, who came to Greater Moravia to consolidate the faith of the young communities; that of the Czechs, whose Prince Borivoj was baptized by Saint Methodius. The field of the evangelizing influence of Saint Methodius and his disciples also included the Vislans and the Slavs living in Serbia” (John Paul II, 1979).

The Cyril-Methodian idea was more clearly visible in the following year, 1980, when there were two anniversaries: the publication of John VIII's bull *Industriae tuae* (880), in which the Pope confirmed the use of the Old Slavonic language in the liturgy and the centenary of Leo XIII's encyclical *Grande munus* (1880) in which he extended the cult of Cyril and Methodius to the whole Church and showed subsequent popes the path of appreciation of Slavic Christianity to rebuild Europe unity and achieve reconciliation with Orthodox Churches.

On May 31, 1980 in Paris, during the meeting with representatives of non-Catholic Christian denominations, the Pope spoke for the first time about the two spiritual lungs of Europe, referring to the words of the Russian poet and convert from Orthodoxy to Catholicism, Vyacheslav Ivanov (Jean-Paul II, 1980).

The first mature speech of John Paul II about Cyril and Methodius took place in 1980 on the occasion of anniversaries related to them. Then the document *Egregiae virtutis* was created, in which the Pope declared both saints, along with St. Benedict, co-patrons of Europe (Jan Paweł II, 1997, p. 451–455). In this way, the Pope wanted to restore to the Slavic peoples their spiritual memory and to do justice to their contribution to the common European heritage, which is almost completely unknown in the West. In the first place, however, the Pope wanted to underline the symbolic dimension of the two saints and the topicality of their evangelizing and civilizational work for every contemporary European. The message of Cyril and Methodius was able to propose to him the discovery of common Christian roots and renewal while respecting the complementary diversity of cultures and rights of each nation, the true unity of nations and the Church (Hrabovec, 2015, p. 323–326).

Hrabovec emphasizes that the raising of the Cyril-Methodian heritage to the European and universal Church level gave Catholics from Slavic countries the courage to discover and appreciate their own historical heritage much older than communism and to strengthen resistance against persecution. At the same time, the West of the Old Continent was too accustomed to identifying Europe with itself and identified Eastern Europe with the Third World countries, not seeing in it the eastern part of its own continent. In this context, the papal document barely broke through the mental closure and the tendency to treat it as a nice but meaningless gesture of the Slavic Pope towards the Slavic nations, without any specific meaning for Western countries. For this reason, in order to reach the consciousness of the West more effectively, John Paul II made the Cyril-Methodian message the leitmotif of many speeches and homilies delivered in 1981 and put in motion many scientific and academic initiatives on this

subject. On February 14, 1981, the Pope, surrounded by cardinals, bishops and priests of various nationalities, presided over the first Holy Mass in the memory of the Thessaloniki Brothers after raising their memory to the rank of a solemnity (Jan Paweł II, 1981, p. 4; Hrabovec, 2015, p. 326–327).

On the occasion of the 1100th anniversary of the death of Methodius in 885, John Paul II announced a jubilee year, during which (June 2, 1985) he issued the encyclical *Slavorum Apostoli* (John Paul II, 1985). The document is a synthesis of the Pope's Cyril-Methodian thought. John Paul II presents Cyril and Methodius as a bridge between East and West and precursors of ecumenism, as they are the last generation of saints venerated in the East and West, from the period when the Church was still one, although conflicts were already emerging that heralded its division. Nevertheless, they were able to maintain fidelity as well as spiritual and canonical communion both with the Mother Church of Constantinople, which had sent them and with the Roman Church, whose primacy Constantine defended in his *Scholion*, written in Rome in 868, which appointed Methodius archbishop and legate *ad gentes*, as well as with the young Moravian-Slovak Church of which they were the founding fathers (Hrabovec, 2015, p. 323–333).

The Pope devoted a lot of space to “inculturation”, related to the Second Vatican Council and modern theology, present in the mission of the Thessaloniki Brothers. They became „Slavs in their hearts”. They were convinced that the heresy, attributed to them by the Latin clergy, did not involve the use of the mother tongue in liturgical texts. Rather, they believed it was about creating obstacles to understanding the Gospel. To address this issue, they translated the Sacred Scriptures into the language of the people, adapted liturgical and Greco-Roman legal texts to their language and mindset, and made a significant contribution to the culture and social life of the Moravian-Slovak people. This contribution indirectly benefited other Slavs as well. Their efforts not only made them pioneers of the modern missionary method but also inspired others to join the mission. The main topic of the encyclical is the example of the life of the Brothers themselves: their farsightedness, doctrinal orthodoxy, fidelity, apostolic zeal, generosity, love, respect for people and nations, selfless concern for their true good, but also perseverance and a spirit of sacrifice.

Unlike the years 1980–1981, the Methodian Jubilee and the encyclical *Slavorum Apostoli* met with a strong response in the form of many religious, academic and cultural initiatives in various European countries (Hrabovec, 2015, p. 336–337; Berg, 1987, p. 351)⁵.

⁵ One of the important events of the 1100th anniversary of the death of St. Methodius was the request of the Bavarian bishops for forgiveness for the wrongs done to St. Methodius, who was imprisoned

Hrabovec accentuates the fact that after the fall of communism, the ideal of European unity did not disappear from the teachings of John Paul II, who was a great supporter of the accession of Poland and other Eastern European countries to the European Union with the mission of evangelizing Europe (Hrabovec, 2015, p. 347).

Further statements of John Paul II on the importance of the mission of St. Cyril and Methodius can be found in the apostolic letter *Orientalis lumen* signed on May 2, 1995 (John Paul II, 1995a)⁶ and in the encyclical *Ut unum sint*, published on May 25, 1995 (John Paul II, 1995b). In the third point of the first document, *Orientalis lumen*, the Pope puts great emphasis on the fact that Saints Cyril and Methodius are the patrons of the unity of the Church and can be role models for us in this regard today as well. In point number 16, *Ut unum sint*, the Pope recalled his encyclical *Slavorum Apostoli*, published on the occasion of the 1,100th anniversary of the evangelization mission of the Thessaloniki Brothers⁷.

3. The Thessaloniki Brothers as the fathers of the faith and culture of the Eastern Slavic nations in the teaching of John Paul II

The main work of the Thessaloniki Brothers was the creation of the alphabet, called the Glagolitic alphabet.

Dimitri Salachas (Greek Catholic priest of the Byzantine Rite, Apostolic Exarch of Greece in 2008–2016) emphasizes that in the magisterium of John Paul II, Saints Cyril and Methodius remain a living model for the Church and missionaries of all times. They did not force their very rich Greek culture on the Slavic nations and they translated the Holy Scripture and liturgical texts into the Slavic language for this purpose (Salachas, 2014, p. 159; Colzani, 2014, p. 189).

A similar statement is made Zygfryd Glaeser when he writes that in their missionary activity, there are no signs of contempt or superiority towards the Slavs. They certainly tried to spread what was best and most valuable in their

for more than two and a half years and tortured, addressed to the Orthodox bishops of Bulgaria on September 21, 1985 (Berg 1987, p. 351).

⁶ “A Pope, son of a Slav people, is particularly moved by the call of those peoples to whom the two saintly brothers Cyril and Methodius went. They were a glorious example of apostles of unity who were able to proclaim Christ in their search for communion between East and West amid the difficulties which sometimes set the two worlds against one another. Several times I have reflected on the example of their activity, also addressing those who are their children in faith and culture” (John Paul II, 1995a, n. 3).

⁷ “With regard to the Catholic Church, I have frequently recalled these obligations and perspectives, as for example on the anniversary of the *Baptism of Kievan Rus'* or in commemorating the eleven hundred years since the evangelizing activity of Saints Cyril and Methodius” (John Paul II, 1995b, n. 16).

culture. First, they became acquainted with the culture of the people to whom they were sent and which they wanted to develop further. So Cyril, together with his students, developed the Slavic alphabet and translated the Bible and liturgical books into the Old Slavic language. This made it possible to celebrate the liturgy in a language understandable to the Slavs. Thanks to the translation of ideas, theological and philosophical concepts into the Slavic language, they transferred elements of Greek culture to Slavic territories and gave rise to the development of Slavic culture. The program of Cyril and Methodius proclaimed the right to its own autonomous culture and Church, and thus rejected any discrimination between nations. Following Saint Paul (cf. Gal 3:26), they believed that there were no better or worse nations (Glaeser, 2014, p. 33–34.46; Górka, 1991, p. 187).

Beginning in 1980, Pope John Paul II spoke many times about the importance of the Brothers of Thessaloniki for the faith and culture of the Slavs.

In the apostolic letter *Egregiae virtutis* of 1980, which announced Saints Cyril and Methodius, along with St. Benedict, Patrons of Europe, John Paul II emphasized that in order to fulfill their mission among the Slavic peoples, they translated the sacred Books into Slavic language for liturgical and catechetical purposes, thus laying the foundations for all their writings. Rightly, therefore, Saints Cyril and Methodius were at an early date recognized by the family of Slav peoples as the fathers of both their Christianity and their culture among all peoples and nations, for whom the first record of the Slavic language still remains the basic point of reference in the history of their literature (cf. Jan Paweł II, 1997, n. 1).

In a homily delivered on February 14, 1981 in the Basilica of St. Clement in Rome, John Paul II emphasized that the translation of the sacred liturgical and catechetical books into the language of the people makes Saints Cyril and Methodius not only the apostles of the Slavic nations but also the fathers of their culture. For Saints Cyril and Methodius, this meant giving priority to the preaching of the Gospel: this proclamation did not kill, did not destroy, did not eliminate; on the contrary, it consolidated, exalted and underscored the authentic human and cultural values typical for the character of the evangelized countries, contributing to the opening and solidarity, thanks to which it was possible to overcome antagonisms and create a common spiritual and cultural heritage. This laid the solid foundations of justice and peace” (cf. Jan Paweł II, 1981).

Also, in a speech to the participants of the international colloquium „Common Roots of the Christian Nations of Europe” given on November 6, 1981, the Slavic Pope said that Cyril and Methodius preached the truth, salvation, peace. This is why they respected the spiritual and cultural riches of each people, convinced that the grace given by Christ does not destroy nature but elevates

and transforms it. It was for fidelity to the Gospel and local cultures that they invented the alphabet to enable the transcription of the sacred Books in the language of the Slavic peoples, and thus, despite the protests of those who treated the three sacred languages: Hebrew, Greek and Latin as a kind of dogma (*pilatiani* – followers of Pilate – as St. Cyril called them), introduced the Slavic language also to the liturgy, with the official approval of the Pope, and translated the prologue of St. Cyril’s Gospel as the first message. John. Greeks by origin, Slavs by heart, sent from Rome on a canonical mission, they are a shining example of Christian universalism that breaks down barriers, extinguishes hatred and unites everyone in the love of Christ, the Universal Redeemer (cf. Jan Paweł II, 1991, p. 151).

A kind of culmination, but also an extension of the teaching of Pope John Paul II on the original method of evangelization used by the Thessaloniki Brothers was the encyclical *Slavorum Apostoli* of June 2, 1985 (John Paul II, 1985; Górski, 2014, p. 63–67; Kopiec, 2019, p. 357–359). The Pope underlines there that by preaching the Gospel to the Slavs, “they desired to become similar in every aspect to those to whom they were bringing the Gospel; they wished to become part of those peoples and to share their lot in everything” (John Paul II, 1985, n. 9). “For the purposes of evangelization, the two holy Brothers – as their biographies indicate – undertook the difficult task of translating the texts of the Sacred Scriptures, which they knew in Greek, into the language of the Slav population which had settled along the borders of their own region and native city. Making use of their own Greek language and culture for this arduous and unusual enterprise, they set themselves to understanding and penetrating the language, customs and traditions of the Slav peoples, faithfully interpreting the aspirations and human values which were present and expressed therein” (John Paul II, 1985, n. 10).

Conclusion

During his pontificate, Pope John Paul II repeatedly recalled his Slavic origin, which he considered a gift of Providence. In his teaching, he willingly referred to the metaphor of Europe’s “two lungs”, which represents Eastern and Western Christianity, but also to the Slavic nations and those living in Western Europe. European identity consists not only of the Western tradition, symbolized by St. Benedict, but also the Eastern tradition, represented by St. Cyril and Methodius, whom the Slavic Pope announced co-patrons of Europe, along with St. Benedict. The Polish Pope, in many documents, especially in the apostolic letter *Egregiae virtutis* and in the encyclical *Slavorum Apostoli*, pointed to the

merits of the Thessaloniki Brothers for the evangelization and culture of the Slavic nations. The key turned out to be the Slavic language, which was introduced to the liturgy by the Thessaloniki Brothers. However, their importance is not limited to the past. Their missionary method, which the Pope calls inculturation, is also a model for the contemporary Church in proclaiming the Gospel not only to people who do not yet know Christ but also to those, especially in Europe, who have abandoned the Christian faith. Saints Cyril and Methodius, according to John Paul II, encourage the hodiernal Church not only for the mission but also for the new evangelization, for the search for a language, in the metaphorical sense as well, in which the modern man will accept the verity of the Gospel.

Bibliography

- Berg Karl, 1987, *Pontifikalliturgie im Dom zu Salzburg zum Anlaß des 1100. Todestages des hl. Methodios am 21. Sept. 1985, Schuldbekennnis gegenüber dem hl. Method*, in: Theodor Perčević, Alfred Stirnemann (ed.), *Der Heilige Method, Salzburg und die Slawenmission. Herausgegeben im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE*, Wien, Innsbruck–Wien 1987, p. 351.
- Budniak Józef, 2009, *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Colzani Gianni, 2014, *L'inculturazione nell'opera dei SS. Cirillo e Metodio e i metodi missionari d'oggi*, in: Jozef Card. Tomko, + Cyril Vasil' SJ (ed.), *SS. Cirillo e Metodio tra i Popoli Slavi. 1150 anni dall'inizio della missione. Atti del Congresso, Roma, 25–26 febbraio 2013*, Valore Italiano, Roma, p. 185–204.
- Glaeser Zygfryd, 2014, *Znaczenie tradycji cyrylo-metodiańskiej dla jedności Europy w świetle encykliki Slavorum Apostoli Jana Pawła II*, in: Józef Budniak, Andrzej Kasperek (ed.), *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, Polska Akademia Nauk. Studio NOA, Katowice, p. 29–48.
- Górka Leonard, 1991, *Trwałe wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej. W 1100-lecie śmierci św. Metodego*, in: Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD (eds.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część I: Studia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, p. 185–194.
- Górski Jan, 2014, *Aktualność metody misyjnej Świętych Cyryla i Metodego*, in: Józef Budniak, Andrzej Kasperek (ed.), *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, Polska Akademia Nauk. Studio NOA, Katowice, p. 63–70.
- Hrabovec Emilia, 2015, *Giovanni Paolo II, il culto cirillo-metodiano e la visione europea*, in: Emilia Hrabovec, Pierantonio Piatti, Rita Tolomeo (ed.), *I santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150° anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, p. 319–347.
- Jan Paweł II, 1981, Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w bazylice św. Klemensa w Rzymie 14 lutego 1981 r. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego*, L'Osservatore Romano, polish edition, 2, p. 4.

- Jan Paweł II, 1991, *Przemówienie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowego kolokwium „Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy” w dniu 6 listopada 1981*, in: Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD (eds.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Część 2: Dokumenty*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, p. 150–153.
- Jan Paweł II, 1997, List apostolski motu proprio *Egregiae virtutis* ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy (31.12.1980), in: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków, p. 451–455.
- Jan VIII, 1991, *List papieża Jana VIII „Industriae tuae” (czerwiec 880 r.) do Świętopelka, księcia Moraw*, in: Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD (eds.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część 2: Dokumenty*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, p. 94–96.
- Jean-Paul II, 1980, *Discours du Pape Jean-Paul II aux représentants des autres confessions chrétiennes*, Paris, Samedi (31.05.1980), in: *The Holy See* [online], access: 28.06.2023, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800531_altre-confessioni.html>.
- John Paul II, 1979, *Homily of His Holiness John Paul II, Cathedral of Gniezno* (3.06.1979), in: *The Holy See* [online], access: 28.06.2023, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790603_polonia-gniezno-cattedrale.html>.
- John Paul II, 1985, Encyclical *Slavorum Apostoli* (2.06.1985), in: *The Holy See* [online], access: 28.06.2023, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html>.
- John Paul II, 1995a, Apostolic letter *Oriente lumen* (2.05.1995), in: *The Holy See* [online], access: 28.06.2023, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html>.
- John Paul II, 1995b, Encyclical *Ut unum sint* (25.05.1995), in: *The Holy See* [online], access: 28.06.2023, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>.
- Judák Viliam, 2014, *Il contesto storico-politico della missione tra gli slavi dei SS. Cirillo e Metodio*, in: Jozef Card. Tomko, + Cyril Vasil’ SJ (ed.), *SS. Cirillo e Metodio tra i Popoli Slavi. 1150 anni dall’inizio della missione. Atti del Congresso, Roma, 25–26 febbraio 2013*, Valore Italiano, Roma 2014, p. 17–42.
- Kopiec Maksym Adam, 2019, *L’evangelizzazione nell’enciclica Slavorum Apostoli e l’impegno di Giovanni Paolo II per l’identità europea e l’unità dei cristiani*, *Studia Elbląskie*, vol. 20, p. 351–376.
- Kumor Bolesław, 2001, *Historia Kościoła*, vol. 2, *Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Lehr-Spławiński Tadeusz, 1954, *Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowian*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Lehr-Spławiński Tadeusz, Moszyński Leszek, 1988, *Apostołowie Słowian. Żyoty Konstancyjna i Metodego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Leon XIII, 1991, *Encyklika Ojca Św. Leona XIII „Grande munus” skierowana w dniu 30 września 1880 r. do patriarchów, prymasów, arcybiskupów i biskupów świata katolickiego łaskę i wspólnotę ze Stolicą Apostolską utrzymujących dotycząca czci Apostołów Słowiańszczyzny świętych Cyryla i Metodego*, in: Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD (eds.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część 2: Dokumenty*, Lublin, p. 106–112.
- Leśniewski Krzysztof, 2021, *Słowo Boże, wiara, kult i kultura w misji świętych Cyryla i Metodego*, in: Krzysztof Leśniewski, Beatus Widmann (ed.), *W poszukiwaniu tego, co łączy. 25 lat partnerstwa Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej i Ewangelickiego Okręgu Kościelnego Balingen*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, p. 33–41.

- Leśny Jan, 1987, *Konstantyn i Metody Apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Marsina Richard, 2015, *La Sede Apostolica e l'utilizzo della lingua slava nella liturgia nella Grande Moravia (863–885)*, w: Emilia Hrabovec, Pierantonio Piatti, Rita Tolomeo (ed.), *I santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150° anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, p. 37–58.
- Moszyński Leszek, 1991, *Między patriarchatem w Konstantynopolu a arcybiskupstwem w Salzburgu*, in: Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD (eds.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część 1: Studia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, p. 35–44.
- Ożóg Krzysztof, 2016, 966. *Chrzest Polski*, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków.
- Ryguła Piotr, 2014, *Wkład św. Cyryla i Metodego w proces kształtowania się tożsamości europejskiej*, in: Józef Budniak, Andrzej Kasperek (ed.), *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, Polska Akademia Nauk. Studio NOA, Katowice, p. 109–123.
- Salachas Dimitrios, 2014, *Santi Cirillo e Metodio nel Magistero del beato Giovanni Paolo II: Egregiae virtutis (30.12.1980) e Slavorum apostoli (02.06.1985)*, in: Jozef Card. Tomko, + Cyril Vasil' SJ (ed.), *SS. Cirillo e Metodio tra i Popoli Slavi. 1150 anni dall'inizio della missione. Atti del Congresso, Roma, 25–26 febbraio 2013*, Valore Italiano, Roma, p. 149–172.
- Sławski Franciszek, 1991, *Święci Cyryl i Metody – życie i dzieło*, in: Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD (eds.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część 1: Studia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, p. 21–25.
- Tamborra Angelo, 1992, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano).
- Tolomeo Rita, 2015, *La visione slava di Leone XIII e il culto cirillo-metodiano*, in: Emilia Hrabovec, Pierantonio Piatti, Rita Tolomeo (ed.), *I santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150° anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, p. 203–221.

Misja Braci Soluńskich jako przykład inkulturacji wiary chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie nauczania św. Jana Pawła II na temat Braci Soluńskich i ich działalności misyjnej w wymiarze inkulturacji wiary. Konstantyn (826–869) i Michał (ok. 815–885), czyli święci Cyryl i Metody, bracia pochodzący z Salonik w Grecji, są postaciami, które wciąż budzą wielkie zainteresowanie ze względu na ich wkład w dzieło ewangelizacji części ludów słowiańskich i rozwój kultury dzięki stworzeniu alfabetu słowiańskiego, języka pisanego, w którym mogli poznawać wiarę chrześcijańską, dziedzictwo starożytnej Grecji i Bizancjum. Bracia Soluńscy są czczeni zarówno przez chrześcijan prawosławnych, jak i katolików ze względu na to, że ich działalność misyjna odbywała się w jednościsłości z patriarchatem Konstantynopola, do którego należeli, jak i z Rzymem, którego papież udzielił błogosławieństwa i wsparcia ich działalności misyjnej oraz metodom, które stosowali, by dotrzeć z Ewangelią do Słowian. Święty Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu nawiązywał do postaci Cyryla i Metodego, podkreślając ich umiejętność dostosowania się w działalności misyjnej do mentalności ludów słowiańskich. Ogłosił ich również współpatronami Europy, która powinna oddychać „dwoma płucami” – zachodnim i wschodnim.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej poznajemy tło historyczne wypraw misyjnych Cyryla i Metodego, w drugiej rozwój myśli cyrylo-metodiańskiej w nauczaniu Jana Pawła II, w trzeciej – wypowiedzi papieża na temat zasług świętych Braci dla szerzenia Ewangelii wśród Słowian i dla rozwoju ich kultury.

Słowa kluczowe: Cyryl, Metody, inkulturacja, Jan Paweł II, kultura, Słowianie.

Language proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



Olena Volodymyrivna Shimko*

Użhorodska Ukraińska Akademia Teologiczna (Użgorod, Ukraina)

DZIEDZICTWO CYRYLA I METODEGO JAKO FUNDAMENT KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

Streszczenie: Artykuł jest kontynuacją studiów autorki nad powstaniem i rozprzestrzenianiem się tradycji bibliograficznej wśród Słowian. Autorka poddała analizie ideę stworzenia i rozpowszechnienia wspólnego języka kulturowego Słowian, który istniał od dawna, począwszy od morawskiej misji Cyryla i Metodego. Ponadto rozwija tezę, że język stworzony przez braci z Tesaloniki na potrzeby kultu od samego początku stał się czynnikiem silnie jednoczącym narodowościowo – swego rodzaju filozofią słowiańskiej jedności. Historia rozprzestrzeniania się tradycji Cyryla i Metodego wśród Słowian zachodnich, południowych i wschodnich została ukazana w kontekście idei wspólnego języka kulturowego.

Słowa kluczowe: tradycja Cyryla i Metodego, wspólny język kulturowy, język starsłowiański, język cerkiewnosłowiański, Slavia Orthodoxa.

Filologiczne dzieło pierwszych nauczycieli słowiańskich świętych Cyryla i Metodego było w pierwotnej formie przede wszystkim *opus magnum* religijnym i kulturalnym. Święci stworzyli pierwszy alfabet słowiański, przetłumaczyli liturgię na język słowiański, utworzyli pierwszy zbiór ksiąg biblijnych, ułożyli pierwsze modlitwy i zapoczątkowali poezję religijną, a także filozofię i polemiki w języku słowiańskim. Cyryl i Metody stworzyli pierwszy język literacki Słowian – cerkiewnosłowiański. „Przekład zaś Ksiąg świętych, dokonany następnie przez Cyryla i Metodego oraz ich uczniów, nadał moc i godność kulturową staro-cerkiewnosłowiańskiemu językowi liturgicznemu, który na długie wieki stał się nie tylko językiem kościelnym, ale także urzędowym i literackim, a nawet potocznym językiem warstw oświeconych większej części narodów słowiańskich – zwłaszcza wszystkich Słowian obrządku wschodniego” (Jan Paweł II, 1985, n. 21). Podkreślał to także prof. Józef Budniak, który opierając się na słowach Jana Pawła II pisał: „Święci Cyryl i Metody, nie tylko uważani są za apostołów, nauczycieli i misjonarzy

*Adres: prof. Olena Shymko; e-mail: lenashimko26@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3359-7136

Słowian, lecz również [...] za »ojców kultury wszystkich ludów i narodów, dla których pierwszy zapis języka słowiańskiego nie przestaje być podstawowym punktem odniesienia w dziejach ich literatury«... » (Budniak, 2014, s. 14).

Jak pisze Yuliya Yusyp-Yakymovich:

„Виникнувши в 60-х роках IX століття, до кінця X століття церковнослов’янська мова пройшла три етапи розвитку: 1) Солунський, коли були зроблені перші переклади з грецької мови на слов’янську на основі солунсько-македонського діалекту староболгарської мови – мовлення міста та передмістя Солуня, де народилися й виростили Костянтин та Мефодій; 2) Мораво-паннонський (у місцях у Великій Моравії Костянтин та Мефодій відредагували свої перші переклади, враховуючи особливості мови місцевого населення); 3) Болгаро-македонський (після смерті Мефодія його учні змушені були емігрувати в Хорватію та Болгарське царство і продовжити там справу своїх учителів)» (Yusyp-Yakymovich, 2009, s. 42).

‘Pojawiający się w latach sześćdziesiątych IX wieku, do końca X wieku język cerkiewno-słowiański przeszedł trzy etapy rozwoju: 1) Tesaloniki, kiedy pojawiły się pierwsze przekłady z greckiego na Słowiańskie, powstały w oparciu o dialekt tesalonicko-macedoński języka starobułgarskiego – mowę miasta i przedmieść Salonik, gdzie urodzili się i dorastali Konstanty i Metody; 2) morawsko-panoński (w misji na Wielkich Morawach Konstantyn i Metody zredagowali swoje pierwsze przekłady, uwzględniając specyfikę języka miejscowej ludności); 3) bułgarsko-macedoński (po śmierci Metodego jego uczniowie zostali zmuszeni do emigracji do Chorwacji i królestwa bułgarskiego i kontynuowania tam pracy swoich nauczycieli)’ [przekład własny].

W złotym wieku cyrylo-metodiańskiej literatury słowiańskiej (m.in. szkoły literackie pierwszego biskupa języka bułgarskiego Klemensa Ochrydzkiego, Jana Egzarchy Bułgarii i cara Symeona) kwestie językowe stały się istotnym wsparciem dla życia kościelnego i kultury literackiej w społeczeństwie przyjmującym chrześcijaństwo. Trudności z tłumaczeniem Pisma Świętego na nowy język związane były z odzwierciedleniem innego obrazu świata, który wymagał nowego słownictwa, gramatyki, stylistyki, nowego alfabetu. Swoją rolę miały też zakłócenia w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa w nowym środowisku etnokułturowym.

Początek tej tradycji to epoka pisarstwa słowiańskiego Cyryla i Metodego, kiedy to powstało pismo głagolicy oraz przekłady i dzieła pierwszych nauczycieli, a także pierwsze żywoty słowiańskie, prześlągania, nabożeństwa czy pierwsze utwory poetyckie („Проглас” / „Przepowiadanie” Ewangelii i „Похвала” / „Pochwała” Grzegorza Teologa od Konstantyna Filozofa, modlitwy alfabetyczne), a także pierwszy tekst prawny „Закон судний людем” / „Prawo sądownictwem dla ludu” czy pierwsze dzieła nauki słowiańskiej: spór między Konstantynem a Cyrylem ze zwolennikami tzw. dogmatu trójjęzycznego, zawarty później w jego „Żywocie”; ponadto namysł nad tłumaczeniem listu cyrylicą macedońską oraz w „Prologu” Jana Egzarchy Bułgarii; przeprosiny za

‘wyczyn’ braci z Tesaloniki, traktat „O pismach” Chornorizetsa Hrabry – koniec IX–początek X w.; monumentalna antologia źródeł spoza dzieł kultury, przetłumaczona na początku X w., na rozkaz cara Symeona).

W dziejach języka cerkiewnosłowiańskiego główny nacisk położono na jego badanie jako pierwszego ‘wspólnego’ języka liturgicznego Słowian, którego losy przenikały przestrzeń kulturowo-językową Slavia Orthodoxa i Slavia Latina. Pomimo bacznej uwagi badaczy, studiowaniu różnych prób stworzenia ‘wspólnego’ języka liturgicznego dla obszaru Slavia Orthodoxa, ich opis ogranicza się w większości do cząstkowej analizy takiej czy innej wersji sztucznego języka *a posteriori*, w ramach którego w taki czy inny sposób elementy języka cerkiewnosłowiańskiego zostały stworzone przez Cyryla i Metodego¹.

Celem artykułu jest analiza idei wspólnego języka liturgicznego obszaru Slavia Orthodoxa – języka cerkiewnosłowiańskiego stworzonego przez Cyryla i Metodego jako języka słowiańskiej służby Bożej i od samego początku definiowanego w słowiańskiej przestrzeni kulturowo-językowej. Realizacja zamierzonego celu weryfikuje tezę o tym, że idea języka cerkiewnosłowiańskiego jako „wszechsłowiańskiego” przewija się przez całą jego historię (od jego początków do XVIII w.) i opiera się na pewnych typach refleksji językowej uwarunkowanej wymogami czasu, a mianowicie: 1) wymogiem zrozumiałości; 2) wymogiem poprawności; 3) wymogiem uniwersalizmu religijnego; 4) wymogiem uniwersalizmu etnicznego.

„Realizując własny charyzmat Cyryl i Metody wnieśli decydujący wkład w budowę Europy nie tylko jako wspólnoty wiary chrześcijańskiej, ale także jako organizmu państwowego i kulturowego” (Jan Paweł II, 1985, n. 27). Ta teza wynika z faktu, że najważniejszym czynnikiem kulturowym, który zjednoczył wszystkich Słowian na pewien czas, było pojawienie się słowiańskiego języka literackiego i przyjęcie przez wszystkich Słowian chrześcijaństwa z kultem w języku słowiańskim. Stopniowo język ten stawał się nie tylko językiem liturgicznym, cerkiewnym, ale także językiem literackim całego świata słowiańskiego. Już pod koniec X i w XI w. pisano i czytano w języku słowiańskim w Perejaśławiu, Ochrydzie, Welegradzie nad Sazawą, Kijowie i Nowogrodzie. Dzieła były pisane i kopiowane oraz czytane zarówno w Czechach, jak i na Bałkanach (por. Durnovo, 2020, s. 637). Od czasu pojawienia się języka cerkiewnosłowiańskiego na terenie Slavii nie ustały próby stworzenia wspólnego języka kulturowego Słowian, czemu sprzyjała

¹ Temat ten podejmowany jest przez wielu autorów, np. zob. prace: B. Kumerdei, Ya. Dobrovyski, Ya. Herkel, Ya. Jungman, L. Stur, F. Levstik, M. Pletersznik, K. Sladkovskiy, E. Gregr, M. Mayar, D. Trstenyak, R. Razlag, A. Einspiller, A. Janezhych Markevich 1876, Pervolf 1888, Badalić 1958, Golub 1986, Mechkovskaya 1974, 2001, Dulychenko 1995, 2002.

bliskość i zrozumiałość języków słowiańskich między sobą. Z badań lingwistów wynika, że w języku najstarszych przekładów słowiańskich słownictwo pospolite i gwarowe łącznie stanowi około połowy słownika, łącząc nazwy zjawisk otaczającego środowiska i relacje zachodzące w życiu codziennym. Andrey Stepanovich Lwow zauważa, że prawie 50% słownictwa starosłowiańskiego pochodzi z greki, a przede wszystkim są to neologizmy Cyryla i Metodego, które były niezbędne do przekazania abstrakcyjnych znaczeń oryginalnej terminologii greckiej (por. Lvov, 1975, s. 31–32).

Dzięki misji Cyryla i Metodego w Europie pojawił się trzeci makroobszar kulturowy (Slavia Orthodoxa), który graniczył z obszarem rzymsko-germańskim (Slavia Latina) i położył gruntowny fundament pod słowiańską samoświadomość i słowiańskie chrześcijaństwo (por. Tolstoy, 1998, s. 44). Według terminologii Nikity Plicha Tołstoja, celem tłumaczenia liturgii na język słowiański było zrozumienie Słowa Bożego. Konstantyn Filozof (Cyryl) zwrócił uwagę na to, że jest dwanaście narodów, które rozmawiają z Bogiem we własnym języku i że

„...краще сказати в церкві 5 слів зрозумілою мовою, ніж тисячу незрозумілою»: Безкнижна людська душа мертва... Слухати слова чужої мови байдуже, що слухати мідний дзвін... Народи, які не мають книг, є голими, незахищеними, бо вони не можуть боротися з ворогами наших душ” (Торогов, 1979, s. 28)

‘...lepiej powiedzieć w Kościele pięć słów jasnym językiem niż tysiąc niezrozumiałych’: dusza ludzka pozbawiona księgi jest martwa... Słuchając słów obcego języka, to jakbyś słuchał mosiężnego dzwonka... Ludy, które nie mają książek są nagie, bezbronne, tymczasem nie możemy walczyć z wrogami ludzkich dusz’. [przekład własny]

Wypowiadając się na ten temat Mykoła Hlybokovskyy w swojej pracy pt. *Słowiańska Biblia* konkluduje, że idea stworzenia pisma słowiańskiego zawiera się w słowach: „Будемо єдині і вільні” / ‘Będziemy zjednoczeni i wolni’ (Hlubokovskyy, 1933, s. 349).

Oceniając działalność edukacyjną Cyryla i Metodego, uznajemy fakt, że był to swoisty debiut, pierwsze pojawienie się cywilizacji cyrylicy na scenie historycznej. Cywilizacja ta opiera się na konkretnej idei – słowiańskiej jedności i gotowości przyjęcia każdego ludu przy jednoczesnym zachowaniu jego tożsamości narodowej, języka, mentalności i sposobu życia. Na przykład archimandryta Platon (Igumnov) podkreślał, że Cyryl i Metody budowali „мости християнської єдності там, де світ їх епохи копав провалля розбрату...” / mosty jedności chrześcijan tam, gdzie ówczesny świat wykopał dół niezgody... (Platon (Igumnov), arkhim, 2019, s. 183).

Powstały język od samego początku był i pozostał językiem sztucznym – ani do końca żywym, ani do końca martwym: nigdy nie był zrozumiały przez ogół społeczeństwa, ale też nigdy nie było tak, że jego ekstatyczność nie była

niezrozumiała. Badacze uważają, że nikt nigdy tak nie mówił, a na pewno nie myślał: ludzie świata cerkiewnego rozmawiali między sobą w swoim ojczystym języku, z domieszką słowiańszczyzny, jak mówią nawet teraz, a cerkiewnosłowiański „залишалася мовою богослужбовою, проповідницькою і в широкому сенсі – дидактичною...” / ‘pozostawał językiem kultu, przepowiadania i w szerokim sensie był dydaktyczny...’ (Fedotov, 1998). Jednak to właśnie ta sytuacja przyczyniła się do tego, że język cerkiewnosłowiański pełnił funkcję wspólnego języka kulturowego, a sama idea wspólnego języka kulturowego była konsekwentnie obecna w mentalności Słowian od wieków.

W średniowiecznej kulturze prawosławnego obszaru słowiańskiego, której główną cechą jest oparcie na fundamentach i wartościach chrześcijańskich, język cerkiewnosłowiański współistniał z językami potocznymi – serbskim, bułgarskim, macedońskim, czeskim i rosyjskim. Rozróżnienia między nimi dokonano według następujących kryteriów:

- a) sfera pisma – wykorzystanie jako środka komunikacji werbalnej;
- b) kodyfikacja – brak standaryzacji;
- c) stosunek do sfery *sacrum* i *profanum*.

Wspomniane systemy językowe w kulturze średniowiecznej nie były jednak uważane za ściśle rozgraniczone, a wręcz przeciwnie, uznano, że są to warianty języka cerkiewnosłowiańskiego, które naturalnie i funkcjonalnie się uzupełniają. O ich opozycji decydują kryteria aksjologiczne: według średniowiecznych poglądów niedopuszczalne jest tłumaczenie tekstu sakralnego na język potoczny, ponieważ sam język cerkiewnosłowiański jest z natury „благодатна” / ‘błogosławiony’ i „прятівна” / ‘zbawiający’. Wszelkie użycie języka cerkiewnosłowiańskiego w nieodpowiednich sytuacjach (np. w życiu codziennym) uznano za bluźnierstwo (Uspenskiy, 1994, s. 239). Postawa ta najdobitniej znalazła odzwierciedlenie w teorii świętego języka, opracowanej specjalnie na obszarze Slavia Orthodoxa, w której „душа” / ‘dusza’, „слово” / ‘słowo’ i „розум” / ‘umysł’ tworzą nierozzerwalną całość, a zatem właściwa myśl ma jedyny słuszny sposób wyrażania się, od którego niedopuszczalne jest odstępstwo. Porównajmy np. powiedzenie diakona Teodora: „Нам... всім православним християнам личить вмирати за один аз, його ж окаянный ворог викинув із символу” / ‘Powinniśmy... wszyscy prawosławni umrzeć za jedno *az*, które nędzny wróg wyrzucił z symbolu’ (Uspenskiy, 1996, s. 38). Nie tylko i nawet nie tyle treść, co forma jest święta.

Dominantą duchową komunikacji międzykulturowej i idei wspólnego języka kulturowego od XIII do XV w. był uniwersalizm religijny, który opierał się na „спільну мову богослужіння” – ‘wspólnym języku kultu’. Jej istota polegała na wyznaniowym podporządkowaniu greckiej przestrzeni kulturowej i liturgicznej przestrzeni łacińskiej. Rzym wysunął ideę „глобальної унії” –

‘unii globalnej’, która miała być realizowana poprzez tzw. „слов’янську унію” – ‘unię słowiańską’. Pomimo dość ograniczonego rozpowszechnienia (w porównaniu z łaciną) kult w języku cerkiewnosłowiańskim świadczył o powszechnym użyciu cerkiewnym. W szczególności na terenie Slavia Latina:

– w 1248 r. papież Innocenty IV nadał biskupowi św. Filipowi prawo sprawowania liturgii w języku słowiańskim;

– w 1344 r. Karol IV sprowadził chorwackich mnichów do klasztoru Emaus w Pradze, aby przywrócić kult w języku słowiańskim;

– w IV w. odprawiano w Krakowie mszę świętą słowiańską;

– w 1355 r. próbowano nakłonić serbskiego króla Duszana Mocnego do przystąpienia do unii kościelnej, powołując się na jego „сопричасність до єдиного слов’янського наречія” – ‘udział w ujednoczonej gwarze słowiańskiej’.

W XVII w. znaczące miejsce w komunikacji międzykulturowej zajął „проста мова” – ‘prosty język’ południowo-zachodniej Rosji, który uznano za istotny czynnik w kontekście dokumentów przygotowawczych do unii brzeskiej. W tym czasie Ruś Południowo-Zachodnia była graniczną przestrzenią kulturową i językową, mając kluczowe znaczenie jednoczące: „Якщо Литовська Русь з’єднається з апостольським престолом, це може привести до унії з ним Великого князівства Московського... оскільки в богослужінні москвитяни використовують одну мову з руською” / ‘Jeżeli Ruś Litewska zjednoczy się ze Stolicą Apostolską, może to doprowadzić do zjednoczenia z nią Wielkiego Księstwa Moskiewskiego... Moskale używają tego samego języka co rosyjski’ (Kartashev, 1991, s. 656). Po podpisaniu miejscowej unii brzeskiej rozpoczęto przygotowania do wspólnej unii słowiańskiej. Przygotowanie to polegało na opracowaniu jednego wydania języka cerkiewnosłowiańskiego, który powinien być zrozumiały dla wszystkich Słowian, zarówno grecko-słowiańskiej, jak i łacińsko-słowiańskiej przestrzeni kulturowej.

W związku z tym w latach trzydziestych i czterdziestych XVII w. stosowano także unifikację ksiąg chorwackich na wzór ksiąg południowo-zachodniej Rusi. Rafael Lewakowicz i Metody Terletskyi – główni redaktorzy wydań książkowych – jako przykład wybrali tekst ksiąg Rusi Południowo-Zachodniej i opowiadali się za konsekwentnym usuwaniem „чужих долмацких слів” – ‘obcych słów dolmackich’. Po raz pierwszy w historii języka cerkiewnosłowiańskiego idea ‘świętości’ przestała być kojarzona ze środkami mowy – to samo znaczenie („єдин разум” – ‘jeden umysł’) może być wyrażane zarówno w języku cerkiewnosłowiańskim, jak i w „простою речію” – ‘prostej mowie’. Na przykład Peter Mohyla w przedmowie do Trebnika w 1646 r. specjalnie podkreślał, że jeśli w tekście są jakieś błędy i pomyłki, to w ogóle nie szkodzą, „не знищують чистоти, сили, матерії і плодів святих таїнств” – ‘nie niszczą czystości, mocy,

materii i owoców sakramenty święte' (Uspenskiy, 1996, s. 39). Nosiciele południowo-zachodniej kultury barokowej oddzielali słowo od jego znaczenia, co w ostatecznym układzie pozwala na wyrażanie treści sakralnych w różnych językach, umożliwia tłumaczenie tekstów sakralnych i ich doskonalenie. Znamienne jest, że teksty ksiąg poprawionych i wydanych przez Lewakowicza – *Миссала римскаго мовою славенською* – 'Mszał rzymski w języku słowiańskim' (1631) i *Часослова римскаго славенською мовою* – 'Kroniki rzymskie w języku słowiańskim' – zostały zatwierdzone przez samego papieża Innocentego X.

Innym przykładem realizacji idei wspólnego języka kulturowego Słowian posłużył się Jurij Kryzhanovich. Jego refleksja nad wspólnym językiem słowiańskim opierała się na fakcie, że każdy z języków słowiańskich traktowany był jedynie jako lokalna odmiana wspólnego języka słowiańskiego. W swojej pracy Kryzhanovich poprawiał wyrazy i formy, które uważał za obce – grekizmy i polonizmy (nadużycie języka greckiego i skazy lechickie), korygował homonimami i/lub synonimami (wbrew rozsądkowi... w nadmiarze) (por. Zapolskaya, 2001). W wyniku przeprowadzonych poprawek Kryzhanovich stworzył język o strukturze hybrydowej, zorientowany funkcjonalnie na nowe języki europejskie – „прости мови” – 'języki proste', przeznaczony dla prostych, niepiśmiennych ludzi, którzy łatwo mogli je zrozumieć. Trzeba przyznać, że ani próba Lewakowicza, ani próba Kryzhanovicha nie powiodły się.

Dominantą duchową słowiańskiej jedności kulturowej i językowej XVIII–XIX w. jest uniwersalizm etniczny. Zgodnie z założeniami filozoficznymi proklamowana w tym okresie idea wspólnego języka sprowadzała się albo do podniesienia jednego języka słowiańskiego do rangi wspólnego kulturowego, albo do stworzenia sztucznego „спільнослов'янської” – 'pospolitego języka', poprzez łączenie elementów zgodnych kulturowo języków literackich, przede wszystkim – liturgicznych. W tej roli wyznaczono historycznie umotywowany język cerkiewnosłowiański. Idea uniwersalizmu etnicznego przejawiała się najjaśniej w tzw. „третьому південнослов'янському впливі” – 'trzecim wpływie południowosłowiańskim'. Problem trzeciego wpływu południowosłowiańskiego nie jest zasadniczo nowy. Boris Uspenskiy wprowadził tę koncepcję do obiegu naukowego, rozważając i oceniając zmiany, jakie zaszły w języku literackim na początku XVIII w., a mianowicie wpływ tradycji piśmienniczej południowo-zachodniej Rosji na tradycję piśmienniczą, która w drugiej połowie XVII w. przybrała charakter masowej ekspansji południowo-zachodniej kultury rosyjskiej na terytorium Wielkorusów. Współistnienie języka cerkiewnosłowiańskiego wydania południowo-zachodniego i języka cerkiewnosłowiańskiego wydania północno-wschodniego w jednej przestrzeni kulturowej determinuje bezpośredni wpływ pierwszego na drugi. Procesy te

znalazły wyraźne odzwierciedlenie w reformie Nikona. Główną ideą reformy było zachowanie piękna języka cerkiewnosłowiańskiego – „благолепия”, dążenie do ponownego zjednoczenia wszystkich kościołów słowiańskich i sprowadzenie wszystkich ksiąg liturgicznych do jednego wzoru: „якщо не виправити книг, не приєднаються до нас інші метрополії...” – ‘jeśli księgi nie zostaną poprawione, inne metropolie do nas nie dołączą...’ – twierdził Nikon (Filippov, 1992, s. 6). Jednak obiektywnie, począwszy od XVI w., język cerkiewnosłowiański południowo-zachodniej Rosji i obszaru Slavia Orthodoxa rozwijał się na różne sposoby, a ich różnica stała się niezwykle głęboka.

Można zatem jednoznacznie stwierdzić, że ruch pisma słowiańskiego z Bizancjum na Morawy, Panonię, Bułgarię, a później na znaczną część innych ziem słowiańskich jest zwycięstwem kulturalnej misji Cyryla i Metodego. Jak zaznacza prof. Górka: „Niezależnie od kontrowersyjnych opinii historyków dzieło Cyryla i Metodego uczy nas dzisiaj jednego – umiejętnego dialogu kultur, niemniej ważnego niż partnerstwo doktrynalne przedstawicieli chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu [...]. Dzieło świętych Nauczycieli Słowian Cyryla i Metodego jest dziś dla nas znakiem, symbolem i świadectwem bezkompromisowego i odważnego przepowiadania orędzia ewangelicznego, które posiada moc scalania i odnawiania tego, co chore i rozbite” (Górka, 1991, s. 194). Wszystko, co czynili i czego dokonali św. Cyryl i Metody, było przeojone „глибоким почуттям любові до Бога, але, можливо, переважно – любов’ю до людства (і конкретніше, до слов’янства взагалі)” – ‘głębokim uczuciem miłości do Boga, ale być może przede wszystkim miłością do ludzkości (a dokładniej do Słowian w ogóle)’ (Ilievska, b.r.w., s. 227). Osiągnięcia kultury słowiańskiej polegają na tym, że nie tylko kontynuowała i rozwijała ona tradycje Bizancjum, ale także odcisnęła swoje piętno w tym zakresie na przyszłych pokoleniach. Przez wieki zwolennicy wspólnego języka Słowian opierali się na specyfice słowiańskiej sytuacji językowej, której wyznacznikiem była jednolita przeszłość językowa i literacka jako swoisty geniusz języka słowiańskiego. Idea stworzenia wspólnego języka Słowian odzwierciedlała refleksję mowy średniowiecza. Jednak w czasach nowożytnych ignorowanie różnic historycznych, politycznych i wyznaniowych ludów słowiańskich okazało się niemożliwe, a idea wspólnego języka kulturowego Słowian stopniowo przekształcała się w językową utopię.

Bibliografia

- Budniak Józef, 2014, *Bracia Soluńscy Cyryl i Metody w liturgii i modlitwie*, w: Józef Budniak, Andrzej Kasperek (red.), *Intelektualnei duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, Studio NOA, Katowice, s. 13–28.
- Durnovo Nikolaï Nikolayevich, 2020, *Obrani tvory po istoriyi rosiys'koyi movy*, Moskva.

- Fedotov Georgiy Petrovich, 1998, *Slavyanskiy ili russkiy yazyk v bogoslužhenii* (1998), w: *azbyka.ru* [online], dostęp: 5.12.2022, <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/slavjanskij-ili-russkij-jazyk-v-bogoslužhenii/>.
- Filippov Mikhail Avraamovich, 1992, *Patriarkh Nikon: V dvukh chastyakh*, Moskwa.
- Górka Leonard, 1991, *Trwale wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej. W 1100-lecie śmierci św. Metodego*, w: Jan Sergiusz Gajek, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody – apostołowie i nauczyciele Słowian. Część I: Studia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 185–194.
- Hlubokovskyy Nikolaï Nikanorovich, 1933, *Slavyanskaya Byblyiay*, w: *Sbornyk v chest na prof. Lyubomyr Myletych za 70 hod. ot rozhdenyietomu*, Sofyya.
- Ilievska Krasimira, b.r.w., *Yedinstvo starotserkovnoslavyanskogo yazyka v dialektnom mnogoobrazii*, s. 223–228, w: *CyberLeninka* [online], dostęp: 5.12.2022, <<https://cyberleninka.ru/article/n/edinstvo-starotserkovnoslavyanskogo-yazyka-v-dialektnom-mnogoobrazii/viewer>>.
- Jan Paweł II, 1985, *Encyklika „Slavorum Apostoli” (2.06.1985)*, Watykan.
- Jan Paweł II, 1995, *Encyklika „Ut unum sint” (25.05.1995)*, Watykan.
- Kartashev Anton Vladimirovich, 1991. *Ocherki po istorii russkoy tserkvi*, Moskwa, t. 2.
- Lvov Andrey Stepanovich, 1975, *Izucheniye praslavyanskogo sloya staroslavyanskoy leksiki, w: Problemy slavyanskoy istoricheskoy leksikologii i leksikografii. Tezisy konferentsii «Slavyanskaya istoricheskaya leksikologiya (knizhnaya i narodnaya leksika v istorii slavyanskikh literaturnykh yazykov)»*, t. 1, Moskwa, s. 31–34.
- Platon (Igumnov), arkhim, 2019, *Apostol'skaya missiya svyatykh Kirilla i Mefodiya v paradigme tsivilizatsionnogo kul'turno-istoricheskogo protsessa*, Bogoslovskiy Vestnik, t. 34, nr 3, s. 173–192.
- Tolstoy Nikita Ilich, 1998, *Izbrannyye trudy*, t. 2, Moskwa.
- Toporov Vladimir Nikolayevich 1979, *«Proglas» Konstantina Filosofa kak obrazets staroslavyanskoy poezii*. Slavyanskoye i Balkanskoye Yazykoznanie, Moskwa.
- Uspenskiy Boris Andreyevich, 1996, *Yazykovaya situatsiya i yazykovoye soznaniye Moskovskoy Rusi: vospriyatiye tserkovno-slavyanskogo i russkogo yazyka*, w: Uspenskiy Boris Andreyevich, *Izbrannyye trudy*, t. 2, Moskwa, s. 29–58.
- Uspenskiy Boris Andreyevich., 1994, *Kratkiy ocherk istorii russkogo literaturnogo yazyka (XI–XIX vv.)*, „Progress”, Moskwa.
- Yusyp-Yakymovich Yuliya, 2009, *Kyrylo-mefodiyivs'ka dukhovna spadshchyna: mova u pravoslavniy bohosluzhbi*, Visnyk Uzhhorods'koho universytetu Seriya: Filolohiya, Vypusk, t. 21, s. 42–49.
- Zapolskaya Natalya Nikolayevna, 2001, *K probleme yazykovoy refleksii XVIII veka. Slavyanskiy al'manakh. 2000*, Izdvo «Indrik», Moskwa.

The legacy of Cyril and Methodius as the foundation of intercultural communication

Summary: This article is a continuation of the author's studies on the emergence and spread of the bibliographic tradition among the Slavs. It analyzes the idea of creating and disseminating a common cultural language of the Slavs, which existed for a long time, starting with the Moravian mission of Cyril and Methodius. The author develops the thesis that the language created by the brothers from Thessalonica for the purposes of worship has, from the very beginning, become a factor that strongly unifies nationalities – a kind of philosophy of Slavic unity. The history of the spread of the tradition of Cyril and Methodius among the Western, Southern and Eastern Slavs is presented by the author in the context of the idea of a common cultural language.

Keywords: tradition of Cyril and Methodius, common cultural language, Old Slavic language, Church Slavonic language, Slavia Orthodoxa.

ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE XXIV, 2023

ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450–0836

DOI: 10.31648/ft.9463

Peter Žeňuch*

Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie (Słowacja)

ŚWIĘCI BRACIA Z SALONIK I ICH SPUŚCIZNA W SŁOWACKIEJ KULTURZE DUCHOWEJ: TRADYCJA, ADAPTACJA, RÓŻNORODNOŚĆ**

Streszczenie: W artykule podjęto temat dotyczący spuścizny świętych Cyryla i Metodego w słowackiej kulturze duchowej. Wykazano wpływ dorobku życiowego Braci z Salonik na słowacką tradycję oraz na różnorodność i otwartość kulturową. W badaniach przyjęto założenie, że tłumaczenia Pisma Świętego na język narodowy uważa się za najistotniejszy przejaw dojrzałości i zaawansowania języka. W ten sposób najstarszy słowiański język literacki – starosłowiański – stał się tym, który w ówczesnym świecie zachodnim osiągnął poziom kulturowego języka Europy obok łaciny i greki. Autor zajął się zagadnieniami, które otwierają dyskurs naukowy nad przemianami i kontekstami tożsamości kulturowej w enklawie i diasporze na przykładzie Słowaków i Rusinów, stąd w artykule wykorzystano przykład słowackiego środowiska językowo-kulturowego, aby wyjaśnić kulturowe i językowe zagadnienia relacji między wspólnotą a tożsamością językową w kontekście narodowym i szerszym słowiańskim. Różnorodność słowackiej konfesyjności zawiera w sobie ciągłość chrześcijańskiej myśli językowej Słowaków, a tym samym ciągłość dziedzictwa duchowego tradycji i kultury cyrylo-metodiańskiej. Wynika to z faktu, że przez wprowadzenie do praktyk kościelnych języka słowiańskiego, obok łaciny i greki, Słowianie i Słowacy łatwiej dostosowali się do mentalności kulturowej łacińsko- czy greckojęzycznych elit. Na kulturę Słowian miała wpływ także kultura bizantyjska. Bizantyńsko-słowiańska tradycja duchowa, literacka i liturgiczna pozostawała i nadal pozostaje w bliskim związku z zachodnią tradycją kulturową i konfesyjną.

Słowa kluczowe: język, tożsamość, komunikacja, język prasłowiański, język starosłowiański, Wielkie Morawy.

„Czy deszcz Boży nie sływa na wszystkich jednakowo? i czy słońce nie świeci wszystkim JEDnakowo? Czy nie oddychamy wszyscy tym samym powietrzem? Czy nie wstydzicie się uznawać tylko trzy języki, a wszystkim innym narodom i plemionom nakazujecie być ślepymi i głuchymi? **Powiedz mi, czy robisz Boga**

* Adres: prof. dr dr Peter Žeňuch; e-mail: slavpeze@gmail.com; ORCID: 0000-0002-5108-5425.

** Artykuł jest częścią projektu VEGA 2/0045/23 „Transformations and contexts of cultural identity in the enclave and diaspora: on the example of Slovaks and Rusnaks in the Lowlands.

bezradnym, że nie może go dać, czy zazdrosnym, że nie da?
Ale znamy wiele narodów, które mają Pismo Święte i chwałą Boga
każdy w swoim języku”¹.

Święty Konstantyn-Cyryl podczas dysputy w Wenecji z trójjęzycznymi w 867 r. pytał o to, czy można wielbić Boga tylko w trzech językach: po hebrajsku, grecku i łacinie? I zdecydowanie opowiadał się za tłumaczeniem liturgii i Biblii na język starosłowiański, język literacki i wernakularny mieszkańców Wielkich Moraw.

*

Święci Cyryl i Metody zapisali się w dziejach jako prekursorzy ewangelizacji, która stała się fundamentem kultury narodów słowiańskich. Dając początek alfabetowi słowiańskiemu, zainicjowali rozwój piśmiennictwa kościelnego i świeckiego. Dzieje kultury narodów słowiańskich ukazują rozwój dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego od czasów misji Braci Sołuńskich do współczesności. Celem niniejszego artykułu jest sformułowanie przyczynku do badań nad przemianami i kontekstami tożsamości kulturowej w enklawie i diasporze na przykładzie Słowaków i Rusinów. Badania te wyjaśnią, na czym polega wartość języka słowiańskiego w zestawieniu z łaciną i greką jako językami wiodącymi w cywilizowanym świecie zachodnim epoki starożytnej.

1. Kulturowa i chrześcijańska tożsamość Słowian

Kult Cyryla i Metodego jest w całości wpisany w kalendarz kościelny tak w Kościele katolickim, jak i prawosławnym. Postrzegany jest jako tradycja apostołska, dzięki której Słowianom przekazano to, co otrzymaliśmy od Cyryla i Metodego w zrozumiałym języku właśnie z nauki Jezusa. Potwierdza to aspekt pneumatologiczny w dziedzictwie cyrylo-metodiańskim, związany z doświadczeniem obecności i działania Ducha Świętego, a przejawiający się w propagowaniu i praktykowaniu wiary chrześcijańskiej w różnych językach. „Dzięki dziełu Świętych Cyryla i Metodego, Chrystus zagościł na stałe w dziejach Słowian i sprawił, że wstąpili ono na scenę kultury europejskiej ze swą tożsamością i wiarą” (Budniak, 2014, s. 27).

¹ Tłumaczenie własne. Transkrypcja oryginalnego tekstu starocerkiewnosłowiańskiego: *...n'e id'et l'i dozhd' ot'' boga ravno na vseⁿ, il'i sl''nce takozhe n'e sijajet'' na vseⁿ, n'i l'i dyhajem'' na aer'' ravno vsi? Tako vy seⁿ n'e styd'it'e, tri jazyky tokmo mn'eⁿshe, a prochim'' vs'em'' jazykom'' i pl'em'enom'' sl'epym'' vel'eⁿshe byt'i i gluhim''? Skazhit'e mi, boga hot'eⁿshcheⁿ dat'i, il'i zavistl'iva, n'e hoteⁿshcha dat'i? My zhe mnogy rody znajem'', kn'igy om'ejushcha i bogu slavu v''zdajushcha svojim'' kozhdo* (Lavrov, 1930, s. 30). Transkrypcja cytatów z tekstów starocerkiewnosłowiańskich, przytoczonych w artykule, jest dokonana zgodnie z międzynarodowymi zasadami IPA.

Przekaz kulturowy i duchowy Cyryla i Metodego rozciąga się na wszystkie obszary słowiańskiej komunikacji kulturowej, ponieważ język starosłowiański, jako kultywowany język liturgiczny i biblijny, wykorzystywany był nie tylko do komunikacji z Bogiem, ale także występował w szerokim zakresie tekstów nie-liturgicznych mających charakter literacki (pisany) w rozmaitych gatunkach, jak np. pisane zabytki prawnicze i administracyjne, a także stanowił ważny element kultywowanego nauczania kaznodziejskiego i literatury artystycznej. Właśnie najwcześniejsze dzieła starosłowiańskiej, a następnie nieprzerwanie kontynuowanej cerkiewnosłowiańskiej kultury piśmiennej przyczyniły się do ugruntowania językowego i kulturowego dziedzictwa Cyryla i Metodego w kontekście słowiańskim.

W kontekście aksjologicznym językowo-kulturowej komunikacji Słowian należy przede wszystkim upatrywać początków apostołatu świętych Cyryla i Metodego, którego celem była wernakularyzacja przesłania duchowego Biblii, co zostało również przeobrażone w żywą wiarę ludową w prawosławnej i łacińskiej tradycji konfesyjnej. Od czasu przybycia Świętych Braci do regionu środkowego Dunaju aż po czasy współczesne, zrozumiałe komunikowanie z Bogiem jest przedstawiane jako idea cyrylo-metodiańska, która stanowi również główną platformę kulturowo-komunikacyjną dla współczesnego słowiańskiego chrześcijaństwa. „Cyrylo-metodiański sposób przeprowadzania ewangelizacji wśród Słowian charakteryzuje [...] apostołski uniwersalizm, który dzięki swej charyzmatycznej naturze pozwalał na przenikanie różnorodnych tradycji, kultur i jedną ludzi z braterstwie” (Górka, 1991, s. 188).

2. Język jako źródło tożsamości narodowej chrześcijańskiej wspólnoty

Badania nad komunikacją duchową i międzyreligijną mogą być pomocne w identyfikacji procesów, które nadal wywierają wpływ na rozwój cywilizacyjny poszczególnych wspólnot narodowych w europejskiej i szerszej międzynarodowej przestrzeni kulturowo-historycznej. Wysiłki zmierzające do zrozumienia procesów komunikacji kulturowej wynikają dziś w szczególności z konieczności zachowania, a następnie też dalszego rozwoju tradycyjnych europejskich wartości kulturowych, których wyznacznikiem jest chrześcijaństwo, a także utrzymania specyfiki językowej i kulturowej, która stworzyła podstawy europejskiej jedności w różnorodności.

Pamięć historyczna każdej kultury jest podtrzymywana i rozwijana przez język, zwłaszcza język kultywowany, czyli literacki, który bierze udział w tworzeniu piśmiennictwa i kultury pisemnej. Znaczącą funkcję w tym rozwoju kulturowym pełni jednak język, za pomocą którego człowiek komunikuje się

z Bogiem. Język jest antropologicznym środkiem komunikacji, tak samo jak język modlitwy, liturgii, język Biblii (Žeňuch–Šašerina, 2021, s. 79–83), gdyż jest on zrozumiały dla wszystkich jego użytkowników, żyjących w poszczególnych wspólnotach narodowych i konfesyjnych. Tego wymagała już działalność misyjna prowadzona przez zakonników z Cesarstwa Franków (regula *Admonitio generalis* z 789 r.), dbająca w pewnym stopniu o to, by katechumen nie tylko na głos wyznawał wiarę i odmawiał obowiązkowe modlitwy, ale musiał także umieć poprawnie je wytłumaczyć swoim dzieciom, członkom rodziny czy wspólnoty.

Dla współczesnego człowieka jest naturalne, że język wspólnoty stanowi istotną część jego tożsamości konfesyjnej i kulturowej, funkcjonującej nie tylko jako środek porozumiewania się. Język pełni funkcję znaku tożsamości, ale jest również dowodem historycznego i – w szerszym znaczeniu *sensus communis* – doświadczeniowego istnienia jednostki we wspólnocie.

Również badania nad relacjami języka narodowego z innymi językami, np. nad stosunkami języka słowackiego z innymi językami słowiańskimi oraz niesłowiańskimi, tworzą obraz ciągłego rozwoju społeczeństwa słowackiego. Już najstarsze warstwy słownictwa słowackiego, utrwalone w podaniach (narracjach) ludowych, przysłowia, powiedzenia, a także w różnych pismach, świadczą o języku słowackim jako o żywym organizmie środków językowych przeznaczonych do komunikacji mówionej. Język ten obejmuje różnorodną terminologię religijną, ekonomiczną, urzędową i prawną, która jest świadectwem życia gospodarczego oraz stopnia rozwoju społecznego i kulturowego społeczeństwa.

3. Słowacka różnorodność wyznaniowa

Wspólnota języka słowackiego używa nie tylko wszystkich odmian dialektalnych swojego języka narodowego, ale posługuje się także wspólną, unifikującą, integrującą formą języka narodowego – słowackim językiem literackim. Użytkownicy posługują się tą formą zwłaszcza we wszystkich publicznych (ale też prywatnych) sferach kultury, gospodarki, polityki i religii. Język wspólnoty jest więc traktowany jako wartość i trwały znak świadomości historycznej oraz kultury narodowej.

Za znaczący objaw dojrzałości i rozwinięcia języka narodowego uważa się tłumaczenie Pisma Świętego na język ludu. Właśnie Słowianie posiadają tłumaczenia tekstów biblijnych na zrozumiały dla nich język wernakularny od okresu protosłowiańskiego rozwoju języków Słowian, czyli od czasów Wielkich Moraw. Już wtedy przekłady Pisma Świętego i ksiąg liturgicznych na ję-

zyk starosłowiański, czyli język literacki Wielkich Moraw, stały się odpowiednikiem greckich i łacińskich prefacji. W ten sposób najstarszy słowiański język literacki – starosłowiański – stał się językiem, który w ówczesnym świecie zachodnim osiągnął poziom kulturalnego języka Europy obok łaciny i greki. W historii kultury europejskiej Słowianie zapewnili sobie trwałe miejsce.

Co prawda, przestrzeń europejska tradycyjnie dzieli się na zachodnią i wschodnią (podział ten związany jest z rozwojem kulturowo-religijnym w Europie), ale oba te konglomeraty są elastyczne i otwarte (Zubko, 2022, s. 62–90), co umożliwia nieustanną komunikację językowo-kulturową i ciągle kształtuje warunki do uaktualniania synergizmu wartości chrześcijańskich i kulturowych (Šašerina, 2022, s. 27–42).

Synergizm wartości chrześcijańskich i językowo-kulturowych wynikał również z zapotrzebowań wspólnoty wielkomorawskiej, która tęskniła za poznaniem Bożej prawdy (prawa) w swoim (zrozumiałym) języku.

W *Życiu św. Cyryla* zachowało się zaproszenie księcia Rościława, który zwraca się do cesarza Michała III z Konstantynopola z prośbą o przysłanie nauczycieli umiejących wytłumaczyć ludności wielkomorawskiej prawo w języku zrozumiałym: „Nasz lud wyrzekł się pogaństwa i przestrzega prawa chrześcijańskiego. Ale nie mamy takiego nauczyciela, który w naszym języku wyjaśniłby prawdziwą wiarę chrześcijańską, aby i inne kraje, widząc to, upodobniły się do nas. Poślij nam więc, o włodarzu, takiego biskupa i takiego nauczyciela, bo od ciebie dobre prawo zawsze wychodzi na wszystkie strony”².

Wielostronne relacje między językiem i religią a codziennymi paradygmataми historycznymi, gospodarczymi, politycznymi i społecznymi są obowiązującym rezultatem komunikacji także we współczesnej przestrzeni pluralistycznej.

Pisał o tym Anton A. Baník (2000), który wyjaśniał rozwój kulturowy Słowaków w bliskiej relacji życia codziennego, języka i tradycji wyznaniowej. Wskazał na trwałą wkład Słowaków nie tylko w historię własnej świadomości, ale także w rozwój węgierskiej państwowości. Jednocześnie tłumaczył ten pluralizm w kategoriach wzajemnego powiązania konfesji ze środowiskiem oświatowym. Podkreślił, że oba środowiska w istotny sposób wpłynęły również na zastosowanie kulturowanych odmian języka słowackiego w prekodyfikacyjnym okresie rozwoju społeczeństwa słowackiego (Pauliny, 1983, s. 118–136). Te odmiany kulturowe języka słowackiego odgrywały ważną rolę identyfika-

² Tłumaczenie własne. Transkrypcja oryginalnego tekstu starocerkiewnosłowiańskiego: *L'judem'' nashim'' pogan'stva se'' otvr''gshim'' i po hrist'ian'esk'' se'' zakon'' dr''zhasht'im'', uchitele'' n'e imam'' takovago, izhe by ny v'' svoi jazyk'' istuju v'eru hrist'ijan''skuju skazal''*, da bysha i iny strany togo zre''sht'e podobil'ise'' nam''. *To posli nam'', vlad'iko, jepiskopa i uchit'ele'' takovago. Ot'' vas'' bo na vse'' strany v''segda dobryji zakon'' ishod'it''* (Lavrov, 1930, s. 26).

cyjną w procesie rozwoju językowo-kulturowego Słowaków aż do momentu uchwalenia przez Antona Bernoláka (1762–1813) (*Dissertatio philologico-critica de litteris Slavorum* w 1787 r.) i Ľudovíta Štúra (1815–1856) (*Nárečja slovenskuo albo potreba písania v tomto nárečí*, 1846) skodyfikowanej formy języka słowackiego. W całym tym złożonym okresie przedkodyfikacyjnym i w fazie kodyfikacji można wskazać różnorodne ruchy konfesyjne na Słowacji, podejmujące starania o kształtowanie języka Słowaków. Mimo to język komunikacji codziennej pozostał określającym czynnikiem, wpływającym w zasadniczy sposób na kulturę słowacką. Można to zauważyć nie tylko w działalności kodyfikacyjnej osób wykształconych, ale także w stosowaniu kamedulskiego języka słowackiego w pierwszym całościowym tłumaczeniu *Biblii kamedulskiej* (1756–1760) na kultywowany język Słowaków okresu przed kodyfikacją Bernoláka, którego używano w funkcji kulturotwórczego języka zachodniosłowackiego kręgu także w środowisku intelektualnym Uniwersytetu w Trnawie w XVII i XVIII w. Dopiero Ľudovít Štúr i jego idea kodyfikacji słowackiego języka literackiego jako ponadkonfesyjnego atrybutu Słowaków stała się przełomową fazą emancypacji kulturalnej i ponadkonfesyjnej Słowaków (Doruľa, 2014, s. 79–130).

4. Konfesyjne zróżnicowanie słowackiej tradycji literackiej

W prekodyfikacyjnym okresie rozwoju kultury słowackiej konfesyjnie zróżnicowane zabytki piśmiennictwa stanowią najważniejsze źródło materialne, dowodzące wieloaspektowego rozwoju kulturowo-wyznaniowego całego społeczeństwa. Występuje w nich wielu *topos loci communis*, świadczących o wspólnym słowackim myśleniu, o jednorodnym tle historycznym i językowym oraz o rozwoju narodowej integralności, tożsamości i życia kulturalnego. Choć rozmaite zabytki piśmiennictwa i folkloru wyraźnie dokumentują różnorodność kierunków słowackiego rozwoju kulturowego, wynikającą ze zróżnicowania religijnego, rozejście to nie wywarło wpływu na język narodowy, jak również na wspólne myślenie Słowaków o swojej historii.

Dla całościowego poznania rozwoju kultury słowackiej najważniejsze jest podejście synergiczne, historyczno-filologiczne i porównawcze, pozwalające na zastosowanie jedynej wiarygodnej metody badania wartości życia konfesyjnie pluralistycznego. Dlatego przy badaniu komunikacji kulturowej niezbędna jest znajomość wszystkich warstw językowo-religijnych rozwoju społeczeństwa słowackiego. Podstawowym źródłem tej wiedzy są zabytki piśmiennictwa powstałe nie tylko w języku słowackim używanym w postaci kulturowych odmian języka literackiego, ale także teksty w języku łacińskim jako oficjalnym języku

państwowości węgierskiej. Łacina jest również językiem większościowego Kościoła obrządku łacińskiego na Węgrzech. Niezbędna jest też znajomość języka cerkiewnosłowiańskiego, charakterystycznego dla bizantyjsko-słowiańskiej tradycji konfesyjnej na Słowacji, która od pewnego momentu nie tylko w sposób deklaracyjny, ale także naturalny włączyła się w Kościół Rzymski jako formatywny element słowackiej przestrzeni kulturowej. Wreszcie jest to język czeski, który nie był tylko językiem oficjalnej komunikacji pisemnej, ale jako język biblijny (język tradycji liturgicznej wśród słowackich protestantów), dzięki słowackim protestantom, powstrzymał zaniedbywanie dawnego słowackiego rozwoju językowo-kulturowego (Doruľa, 2015, s. 284–285). Zaniedbywanie, w rozumieniu J. Doruli, dotyczy przede wszystkim pisemnej, czyli literackiej odmiany języka Słowaków.

Język słowacki współistniał w bezpośrednim kontakcie z łaciną, językiem niemieckim, czeskim, węgierskim i polskim. Podczas rozwoju wcale nie był od nich odizolowany (Doruľa, 1977, s. 11–23; Karabová, 2021, s. 182–184). W przypadku języka słowackiego wszystkie wpływy językowo-kulturowe miały źródło w konfesyjnie zróżnicowanym, lecz jednolitym myśleniu językowym o początkach słowackiej etniczności.

W każdym języku narodowym mamy do czynienia z żywym organizmem, który w sposób naturalny przyjmuje i z biegiem czasu wchłania z innych języków nie tylko nowe słowa, ale także różnorodne praktyki stylistyczne. Jego brzmienie, słownictwo i gramatyka również podlegają ciągłym zmianom. W przypadku języka słowackiego ciągłość kontaktów międzyjęzykowych i międzykulturowych jest oczywista od najwcześniejszych epok historycznych języka starosłowackiego w X w. do jego kodyfikacji w wieku XIX (Kačala, Krajčovič, 2011). Z jednej strony można zauważyć ekskluzywność języka łacińskiego i niemieckiego na Słowacji, a także stosunki gospodarcze słowackiej grupy etnicznej z ludnością węgierskojęzyczną (Kačala, 2002, s. 47), z drugiej zaś strony oddziaływanie języka czeskiego na język słowacki może być postrzegane nie tylko jako wynik wpływów ekonomicznych czy też religijnych i kulturowych. Już w tamtych czasach Daniel Krman (1663–1740) wyszedł z założenia, że starożytny język Słowaków, pierwotnych mieszkańców ojczyzny słowiańskiej, jest matką wszystkich pozostałych języków słowiańskich, ale z powodu nieczynności, zaniedbania i braku opieki Słowaków nad jego doskonaleniem, zastygł w swym rozwoju. Brak kultywowania języka doprowadził do podziału języka słowackiego na dużą liczbę odmian (dialektów i gwar), co sprawia trudności w odnalezieniu wspólnej podstawy języka literackiego Słowaków (Doruľa, 2014, s. 102). Z perspektywy poznania krytycznego należy podejść zwłaszcza do percepcji piśmiennictwa zróżnicowanego dialektalnie, ale także do kulturowych i konfesyjnych warunków rozwoju kultury słowackiej (Žeňuch, 2022, s. 101).

Na Słowacji źródła piśmienne powstawały w kontekście różnych dyskursów konfesyjnych (katolicy, ewangelicy, kalwiniści). Obejmują one zabytki napisane cyrylicą, pochodzące ze środowiska bizantyjsko-słowiańskiej (greckokatolickiej) tradycji kościelnej, na którą wywarł wpływ słowacki horyzont językowo-kulturowy. Osoby wyznania bizantyjsko-słowiańskiego uczestniczyły razem z innymi tradycjami konfesyjnymi na Słowacji we wszystkich ważnych wydarzeniach historycznych i w procesach rozwojowych społeczeństwa. Nie było żadnego ruchu społecznego, ekonomicznego czy konfesyjnego, żadnego buntu chłopskiego lub innego zorganizowanego czy spontanicznego ruchu, w którym nie brałyby udziału wszystkie wyznania mieszkające na Słowacji (Haraksim, 1957, s. 3–5; Sedlák, 2012, s. 466).

Za niedostatek w badaniach źródeł związanych z tradycją bizantyjsko-słowiańską można jednak uznać fakt, że skupiamy się dziś głównie na poszukiwaniu odpowiedzi dotyczących jej ciągłości lub nieciągłości w stosunku do środowiska wielkomorawskiego. Faktem jest, że język literacki Wielkich Moraw jako język liturgiczny ma swoją kontynuację zwłaszcza wśród Słowian południowych i wschodnich, gdzie w postaci redakcji narodowych w pełni realizował się w cerkiewnosłowiańskim środowisku liturgicznym poszczególnych narodowych Kościołów prawosławnych. W języku tym rozwinęła się również bogata kultura piśmienna, wykorzystująca cyrylicę. Należy jednak dodać, że bizantyjsko-słowiańska tradycja literacka i liturgiczna była i do dziś jest w stałym bliskim kontakcie z historią kulturową i konfesyjną Słowaków. Szczególną rolę w tym procesie odgrywała rewitalizacja tradycji bizantyjsko-słowiańskiej na Słowacji, dla której warunki stworzyła kolonizacja na prawie wołoskim, umotywowana ekonomicznie (Žeňuch, 2022, s. 14). Zabytki rękopiśmiennictwa cyrylicznego powstawały głównie w środowisku historycznej eparchii mukaczewskiej, stanowiącej obszar, gdzie dochodzi do kontaktu tradycji i kultury bizantyjskiej z łacińską, co znajduje odzwierciedlenie szczególnie w religijnej codzienności (Zubko, 2021)³.

W słowackim środowisku państwo chrześcijańskie związane jest z okresem wielkomorawskim, z którym identyfikują się wszyscy Słowacy, niezależnie od tradycji wyznaniowej. W Wielkich Morawach widzą genezę własnej chrześcijańskiej, kulturowej i państwowej tożsamości. Ciągłość kulturowej świadomo-

³ Mamy tu na myśli np. wspólne celebrowanie niektórych świąt kościelnych wpisanych do kalendarza kościelnego zgodnie z tradycją tego czy innego środowiska wyznaniowego. Takim przykładem jest Dzień Wszystkich Świętych, który w Kościele łacińskim obchodzony jest 1 listopada. Kościół wschodni obchodzi je w pierwszą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego, natomiast wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych (potocznie zwane Dniem Zadusznym) jest obchodzone na Słowacji także przez katolików i wyznawców Kościoła bizantyjskiego, choć pamiętają o swoich zmarłych dokładnie w pięć sobót roku kościelnego (jest to sobota przed niedzielą Wielkiego Postu, w drugą, trzecią i czwartą sobotę Wielkiego Postu oraz w sobotę przed Uroczystością Zesłania Ducha Świętego).

ści Cyryla i Metodego jest obecna w słowackim środowisku narodowym przez cały narodowo-emancypacyjny rozwój Słowaków (Korec, 2015; Šmálik, 1997; Lacko, 2011; Bagin, 1993).

Wprawdzie również inne narody słowiańskie podają tradycję Cyryla i Metodego oraz starosłowiańską kulturę piśmienną jako źródło swojej identyfikacji językowej i kulturowej, jednak misja Cyryla i Metodego jest wyjątkowa dla słowackiej historii kultury dokładnie pod warunkiem powstania organizacji kościelnej w Nitrze. W każdym wczesnym systemie politycznym założenie organizacji kościelnej stanowiło integralną podstawę rozwoju narodowo-identyfikacyjnego danego społeczeństwa.

Cyrylometodiański wymiar chrześcijaństwa podkreślają wszystkie wspólnoty słowiańskie, choć swoją konfesyjną koncepcję narodowej i chrześcijańskiej tradycji postrzegają albo w odniesieniu do łacińskiej, albo do bizantyjskiej tradycji eklezjalnej. Obie koncepcje kulturowo-konfesyjne powstały w związku z tą samą europejską dychotomią okecydentalno-orientalną kultury chrześcijańskiej, która doskonale odzwierciedla się w dychotomii słowiańskiej tradycji eklezjalnej (Bärliava, 2021, s. 7–9). Niemniej argumentacja niektórych historyków często skupia się na podkreślaniu wyłączności jednej tradycji nad drugą. Pomimo to różnorodność eklezjalna słowiańskich Kościołów chrześcijańskich jest naturalna i tradycyjna także na Słowacji.

5. Grekokatolicy jako składowa słowackiej cyrylometodiańskiej tożsamości i kultury

Ważną kulturowo-identyfikacyjną cechą wspólnoty należącej do kręgu kultury i tradycji bizantyjsko-słowiańskiej pod Karpatami była i jest przynależność nosicieli tej tradycji do mukaczewskiego Kościoła obrządku bizantyjskiego jako Kościoła macierzystego, który łączy na płaszczyźnie duchowo-kulturowej obecnych grekokatolików w eparchiach Słowacji z grekokatolikami na Zakarpaciu na Ukrainie, Węgrzech i w Rumunii. Mukaczewska eparchia macierzysta (historyczna) znajdowała się na terytorium północno-wschodnich Węgier w komitatach Spisz, Szarysz, Už, Abov, Zemplin, Berež i Marmaros. Dawna i obecna struktura państwowo-polityczna przestrzega naturalny podział geograficzny, a jednocześnie w jej skład wchodziły różne wspólnoty językowe i narodowo-kulturowe. Z punktu widzenia prawa kościelnego wspomniane komitaty należały również do administracji biskupstwa jagierskiego obrządku łacińskiego, z której wierni Kościoła obrządku bizantyjsko-słowiańskiego zostali wykluczeni, natomiast historyczna eparchia mukaczewska w całym okresie swojego istnienia (tj. przed i po jej erygowaniu kanonicznym) jest symbolizowana przede wszystkim

kim przez swoją tożsamość kościelną i administracyjną. Eparchia Mukaczewa była rzeczywiście odrębną jednostką, o czym świadczy i co podkreśla w szczególności jej orientacja obrzędowa oparta na specyficznych fundamentach i potrzebach wiernych. Choć może się to wydawać jako mało istotne, tożsamość eklezjalną Kościoła obrządku bizantyjsko-słowiańskiego pod Karpatami reprezentuje przede wszystkim jej duchowość, a nie etniczność jej członków. Duchowość i religijność mają również szczególne znaczenie przy argumentacji o ciągłości bizantyjskiej tradycji kulturowej na Słowacji (Žeňuch, Vasil, 2003, s. 254). Kulturowo-konfesyjny składnik wschodniej tożsamości religijnej utrzymywał się w środowisku kultury słowackiej mimo innych rozbieżnych procesów etnoidentyfikacyjnych, zachodzących w mukaczewskim środowisku eklezjalnym i związanych z różnymi społeczno-politycznymi lub narodowo-świadomościowymi ruchami (starania o madziaryzację, rusyfikację, ukrainizację etnicznie słowackich grekokatolików). W końcu wszystkie procesy identyfikacji zróżnicowanych językowo-etnicznych wspólnot Kościoła bizantyjsko-słowiańskiego pod Karpatami przebiegały zgodnie z warunkami emancypacji tożsamości narodowych, w tym także słowackiej wspólnoty kościelnej. Dlatego kultura piśmiennictwa cyrylskiego stała się dziedzictwem wszystkich wspólnot językowych i narodowych, uczestniczących w jej kształtowaniu, w tym słowackiego elementu językowego i etnicznego. Na terenie byłego Kościoła w Mukaczewie żyły i nadal żyją wspólnoty Słowaków, Węgrów, Rusinów, Ukraińców, Polaków, Rumunów, Romów i innych, którzy identyfikują się ze swoimi sąsiadami poprzez konkretne cechy językowe, historyczne, kulturowe i społeczno-polityczne, a nie tylko poprzez przynależność religijną. Język jako narzędzie komunikacji jest więc stabilną i obowiązującą wartością etnoidentyfikacyjną.

Pomimo tego, że w językowo i etnicznie zróżnicowanym społeczeństwie pod Karpatami nie zachowały się starosłowiańskie czy cerkiewnosłowiańskie protografy najstarszych źródeł pisemnych, to jednak ich zapisy łączą miejscową kulturę duchową i religijną z najstarszym słowiańskim horyzontem chrześcijańskim i tradycją piśmiennictwa ukształtowaną w środowisku wielkomorawskim (Žeňuch, Belyakova, Naïdenova, Zubko, Marinčák, 2018, s. 17–18). Badania źródeł lokalnej tradycji duchowej, które powstały na przestrzeni tradycji bizantyjskiej pod Karpatami, ukazują istotny wkład cerkiewnosłowiańskiej, jak i łacińskiej tradycji literackiej w kształtowanie wartości i myśli kulturowej. Krytycznie ocenia go m.in. historyk Michal Bradač (1749–1815) z Mukaczewa. W swoim kompendium historycznym o historii Kościoła z 1790 r. postrzega bizantyjsko-słowiańską tradycję kościelną pod Karpatami w powiązaniu z zachodnim, łacińskim horyzontem kulturowym i Rzymem, rozpatrując obrządek grecki w tym podkarpackim środowisku, język liturgiczny i pismo cyryliczne

jako kontinuum od czasów misji Cyryla i Metodego. Ponieważ Michal Bradač również interpretuje chrystianizację Węgier jako panońskie kontinuum z akcentem na wielkomorawską tradycję kościelną, jego wyjaśnienie stanowi wkład we współczesną polemiczno-teologiczną debatę na temat samych początków chrześcijaństwa na Węgrzech. Przeciwstawiał się w ten sposób Gottfriedowi Schwartzowi (1707–1786), ewangelickiemu teologowi i historykowi, zajmującemu się historią Węgier, sympatyzującemu z poglądami oświeceniowymi, i jego koncepcji chrystianizacji Węgier przez Węgrów w czasie ich przybycia do Panonii. M. Bradač w ten sposób twardo bronił idei o kulturowej starożytności chrześcijaństwa wśród Słowian na Węgrzech, gdyż podkreślał ich związek z patriarchatem rzymskim. Początki tej kościelnej tradycji jedności z Rzymem widział w Królestwie Morawskim i przedstawiał ją zgodnie z ideami słowackich jezuitów XVIII w.

Należy też wspomnieć, że w mukaczewskim środowisku intelektualistów dobrze znane były prace Samuela Timona (1675–1736), jezuita i polihistora słowackiego pochodzenia, pedagoga i twórcy historiografii krytycznej, który pracował w Koszycach i Užhorodzie, zwłaszcza jego dzieło *Obraz dawnych Węgier* (1733), z którego Bradač przejmując koncepcję autochtoniczności Słowian na obszarze Środkowego Dunaju, a także ideę niezastąpionej roli Słowaków w kształtowaniu się królestwa Węgier. To właśnie pod wpływem dzieła Timona oraz danych zawartych w *Paterku Kijowsko-Peczerskim* i w *Powieści minionych lat* Nestora dostrzega się autentyczność Słowian i Słowaków na obszarze Środkowego Dunaju, a także ich istotną rolę w kształtowaniu się chrześcijańskiego królestwa Węgrów nad centralnym Dunajem na przestrzeni Kościoła obrządku bizantyjskiego pod Karpatami. Sama nazwa *Uhor* odnosi się do przynależności do państwa, a nie do tożsamości etnicznej. Według Bradača misja Cyryla i Metodego na Wielkich Morawach oznacza początek epoki chrześcijańskiej formacji mieszkańców pod Karpatami i w Panonii (Žeňuch, Zubko, 2021, s. 26–29).

Interpretacje o synergii łacińskiej i bizantyjskiej kultury duchowej Słowian od czasów Cyryla i Metodego nad Środkowym Dunajem w całym rozwoju słowackiego i słowiańskiego chrześcijaństwa potwierdzają inne, obecnie ogólnie znane badania różnych źródeł obu tradycji obrzędowych.

Zakończenie

To właśnie język słowiański, oprócz łaciny i greki, wniósł do Kościoła wymiar doświadczenia działania Ducha Świętego, w zakresie postrzegania życia chrześcijańskiego, którego podstawą jest potrzeba zrozumiałej powszechnie

komunikacji z Bogiem. Nie jest niczym wyjątkowym, że przez ten akt Słowianie, a z nimi Słowacy, łatwiej dostosowali się do mentalności kulturowej łacińsko- czy greckojęzycznych elit. Zbliżyli się do niej głównie i dzięki doskonałemu zrozumieniu (łacińskich i greckich) chrześcijańskich reguł prawnych w zrozumiałym języku (Belyakova, 2020, s. 37–45). W tradycji łacińskiej i greckiej szukali już dawni Słowacy nad środkowym Dunajem oparcia dla własnego rozwoju historycznego. Podstawy tej szukali również w czasach swojego bytowania w Królestwie Węgierskim oraz w kontekście różnorodnych ruchów gospodarczych (kolonizacja niemiecka i wołoska) i kościelno-kulturowych (Kościół katolicki, protestancki, grecko-słowiańska tradycja kościelna) oraz współczesnych przemian państwowo-politycznych.

W procesie identyfikacji kulturowej Słowaków uczestniczyła również kultura bizantyjska (grecka), która zaznaczyła się szczególnie na początku rozwoju dziedzictwa Cyryla i Metodego. Później jednak stała się ona również czynnikiem kulturowo-duchowym w kształtowaniu świadomości Słowaków w ramach ekonomicznie motywowanej kolonizacji wołoskiej, w której Słowacy również z dużym powodzeniem uczestniczyli. Słowacy nie wyrzekli się swojego starożytnego cyrylo-metodiańskiego pochodzenia chrześcijańskiego nawet w kontekście węgierskiego Kościoła rzymskiego, na przekór tradycji św. Stefana, o czym świadczą np. łacińskie mszały – czternastowieczny Mszał Bratysławski i Spiski oraz piętnastowieczny Antyfonarz Bratysławski, zachowujące łacińskie teksty liturgiczne ku czci świętych Cyryla i Metodego (Vragaš 2013, 58–61). Wpływ kultury bizantyjskiej na Słowian można z pewnością dostrzec także w kontekście ataku Awarów na Konstantynopol w 626 r., o czym pisze Martin Hurbanič (2016 i 2019). Atak ten jest również postrzegany jako początek tworzenia autonomicznych księstw słowiańskich nad środkowym Dunajem, do których należało Imperium Sama. Z perspektywy bizantyjskiej atak Awarów na stolicę imperium miał konsekwencje, które wpłynęły na kształtowanie mentalności bizantyjskiej tamtego czasu, a opis tego wydarzenia z pewnością znalazł swoje odzwierciedlenie w wielu legendach. Również w tekście Akatystu do Najświętszej Theotokos tworzy on silny komponent semantyczny, będący również typowym elementem bizantyjsko-słowiańskiej religijności duchowo-chrześcijańskiej. Świadczą o tym zwłaszcza nowe ustalenia M. Hurbanič (2019), które dają obraz genezy i powstawania tej maryjnej tradycji ochronnej także w kontekście słowiańskim. Pojawia się ona także stopniowo w rozwijającej się słowiańskiej tradycji kulturowej, charakterystycznej zarówno dla wielkomorawskiej, jak i węgierskiej religijności maryjnej. W tym kontekście także Miroslav Adam (Adam, 2006, s. 5) przedstawił kilka argumentów na temat roli wielkomorawskich Słowian w ewangelizacji obszaru węgierskiego. Dokumentują to także różne językowe adopcje w mowie węgierskiej (zob. np. w słowniku

I. Kniezsa 1955), które odnoszą się do życia religijnego i organizacji kościelnej: „...i tak jak wielcy zwiastuni św. Konstantyn-Cyryl i Metody głosili Ewangelię pod władzą i jurysdykcją rzymskiego papieża, tak samo rodzące się Węgry zbliżały się do zachodniego świata, choć zachowały pewną autonomię, i w ten sposób stały się pomostem między bizantyjskimi cesarzami Konstantynopola a niemieckimi cesarzami Świętego Cesarstwa Rzymskiego⁴.

Bizantyńsko-słowiańska tradycja duchowa, literacka i liturgiczna pozostawała i nadal pozostaje w bliskim związku z zachodnią tradycją kulturową i konfesyjną. Związek ten wpływał również na klasztory wschodnie i ich bizantyjsko-słowiańską duchowość, przy czym ekskluzywność obrządku łacińskiego dopełniła podporządkowania tradycji greckiej na obszarze środkowego Dunaju i Węgier (Adam, 2006, s. 25–26). Świadczą o tym zwłaszcza pewne zabytki pisane cyrylicą zachowane w środowisku słowackim (Žeňuch, 2015), które stanowią świadectwo spotkania duchowości bizantyjsko-słowiańskiej i łacińskiej pod Karpatami.

Rozważając różnorodność słowackiej konfesyjności, nie można zatem pominać ciągłości chrześcijańskiej myśli językowej Słowaków, która do dziś wyraża niezmienną wiarę, a tym samym ciągłość dziedzictwa duchowego tradycji i kultury cyrylo-metodiańskiej.

Bibliografia

- Adam Miroslav OP, 2006, *Interekleziálne vzťahy medzi kresťanmi latinského a byzantsko-slovanského obradu v bývalom Uhorsku počas vlády Arpádovcov (1000–1301)*, Teologický časopis, t. 4, nr 2, s. 2–26.
- Bagin Anton, 1993, *Cyriľometodská tradícia u Slovákov*, Slovac Academic Press, Bratislava.
- Baník Anton Augustín, 2000, *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Matica slovenská, Martin.
- Bärlieva Slavija, 2021, *Kirilometodievski motivi v latinskata i grčckata knižhnina*, Bălgarska akademija na naukite. Kirilo-metodievski nauchen centăr, Sofija.
- Belyakova Jelena Vlad'imirovna, 2020, *O n'ekotorykh osobennost'iax rasprostran'en'ija kirill'icheskikh pamiatn'ikov cerkovnogo prava u slavian v rann'eje novoje vremia*, Slavica Slovaca, t. 55, nr 1, s. 37–45.
- Budniak Józef, 2014, *Bracia Soluńscy Cyryl i Metody w liturgii i modlitwie*, w: Józef Budniak, Andrzej Kasperek (red.), *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, Studio NOA, Katowice, s. 13–28.
- Doruľa Ján, 1977, *Slováci v dejinách jazykových vzťahov*, Veda, Bratislava.

⁴ Tłumaczenie własne: „...a tak ako veľkí vierozvestovia svätú Konštantín Cyril a Metod ohlasovali evanjelium pod autoritou a jurisdikciou rímskeho pápeža, podobne aj rodiace sa Uhorsko sa primklo k západnému svetu, hoci si ponechalo istú autonómiu, a tak sa stalo mostom medzi byzantskými cisármi z Konštantínopolu a nemeckými cisármi Svätej Rímskej ríše“ (Adam, 2006, s. 8).

- Doruľa Ján, 2014, *Predstavy slovenských vzdelancov o jazyku a etnickej identite Slovákov v období národného obrodenia*, w: Doruľa Ján (red.), *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodenia*, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava, s. 79–130.
- Doruľa Ján, 2015, *Slováci medzi starými susedmi. Môžu byť aj Slováci starí?*, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, Bratislava.
- Górka Leonard, 1991, *Trwale wartość tradycji cyrylo-metodiańskiej. W 1100-lecie śmierci św. Metodego*, w: Jan Sergiusz Gajek, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 185–194.
- Haraksim Ľudovít, 1957, *Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku*, Osveta, Martin.
- Hurbanič Martin, 2009, *História a mýtus: Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v legendach*, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava.
- Hurbanič Martin, 2019, *The Avar Siege of Constantinople in 626. History and Legend*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Kačala Ján, Krajčovič Rudolf, 2011, *Prehľad dejín spisovnej slovenčiny*, Matica slovenská, Martin.
- Kačala Ján, 2002, *Slovenčina pri míľnikoch slovenských dejín*, Univerzita sv. Cyrila a Metoda, Trnava.
- Karabová Katarína, 2021, *Vernakulárny charakter lexikografických súčastí po latinsky písaných diel slovenskej proveniencie v 18. storočí*, *Slavica Slovaca*, t. 56, nr 2, s. 182–190; doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.2.3.
- Kniezsa István, 1955, *A magyar nyelv szláv jövevényyszavai. I. kötet, 1.-2. rész*. Akadémiai kiadó, Budapest 1955.
- Korec kardinál, Ján Chryzostom, 2015, *Tisíc rokov Slovenska s cirkvou*, Lúč, Bratislava.
- Lacko Michal, 2011, *Svätí Cyril a Metod*, wyd.7, Dobrá kniha, Trnava.
- Lavrov N'ikolaj Andrejevich, 1930, *Trudy slav'ianskoj komisii*. Tom I. *Mat'erialy po istorii voznikoven'ija drevn'ejshoj slav'ianskoj pis'mennosti*, Izdat'el'stvo akademii nauk, Leningrad.
- Pauliny Eugen, 1983, *Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť*, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Bratislava.
- Sedlák Imrich, 2012, *Východné Slovensko v letokruhoch národa*, Matica slovenská, Martin.
- Šašerina Svetlana, 2022, *The value system reflected in the homiletic tradition of the 17th and 18th centuries*, w: Peter Žeňuch, Svetlana Šašerina (red.), *Crisis as an Opportunity for the Revival of Values*, Ján Stanislav Institute of Slavistics of Slovak Academy of Sciences, Bratislava, s. 27–42; doi.org/10.31577/9788089489534-Saserina.
- Šmálik Štefan, 1997, *Boží ľud na cestách*, Lúč, Bratislava.
- Vragaš Štefan, 2013, *Cyrlometodskédedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Lúč, Bratislava.
- Zubko Peter, 2021, *Pridu mnohí od východu i západu: Podkarpatský Východ v archívoch západnej cirkvi*, Popradská tlačiareň, vydavateľstvo s.r.o., Poprad.
- Zubko Peter, 2022, *Tangents of Latin-Byzantine coexistence to the south of the Carpathians as an opportunity for the revival of values*, w: Peter Žeňuch, Svetlana Šašerina (red.), *Crisis as an Opportunity for the Revival of Values*, Ján Stanislav Institute of Slavistics of Slovak Academy of Sciences, Bratislava, s. 62–90; doi.org/10.31577/9788089489534-Zubko.
- Žeňuch Peter, Vasil' Cyril, 2003, *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*, t. 1, Pontificio Istituto Orientale – Slavistický kabinet SAV – Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Roma–Bratislava–Košice.
- Žeňuch Peter, 2015, *K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku*. Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra.

- Žeňuch Peter, Belyakova Elena – Naïdenova Desislava – Zubko Peter – Marinčák Šimon, 2018, *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníškeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*, vol. V, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka – VEDA, vydavateľstvo SAV, Bratislava–Moskva–Sofija–Košice.
- Žeňuch Peter, Zubko Peter, 2021, *Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. VIII*. VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, Bratislava.
- Žeňuch Peter, Šašerina Svetlana, 2021, *Language as a Means of Communication with God*, Akropolis: Journal of Hellenic Studies, t. 4, s. 60–75; doi.org/10.35296/jhs.v5i1.73.
- Žeňuch Peter, 2022, *Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesijných súvislostiach*, Slovenský komitét slavistov, Pedagogická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava.

The Saints Brothers of Thessaloniki and their legacy in Slovak spiritual culture: tradition, adaptation, diversity

Summary: The article deals with the legacy of Saints Cyril and Methodius in the Slovak spiritual culture. The influence of the life achievements of the Brothers from Thessaloniki on the Slovak tradition and on cultural diversity and openness is demonstrated. The research assumed that the translation of the Holy Bible into the national language is considered the most important manifestation of the maturity and advancement of the national language. In this way, the oldest Slavic literary language – Old Slavonic – became a language that in the Western world of the time reached the level of the cultural language of Europe, next to Latin and Greek. The aim of the article is to formulate a contribution to research on the transformations and contexts of cultural identity in the enclave and diaspora, on the example of Slovaks and Ruthenians. The article uses the example of the Slovak linguistic and cultural environment to explain the cultural and linguistic issues of the relationship between community and linguistic identity in the national and wider Slavic context. The diversity of Slovak confessionalism includes the continuity of the Christian linguistic thought of the Slovaks, and thus the continuity of the spiritual heritage of the Cyril-Methodian tradition and culture. This is due to the fact that by introducing the Slavic language into the church practices, next to Latin and Greek, the Slavs and Slovaks more easily adapted to the cultural mentality of the Latin- or Greek-speaking elites. The culture of the Slavs was also influenced by the Byzantine culture. The Byzantine-Slavic spiritual, literary and liturgical tradition was and still is closely related to the Western cultural and confessional tradition.

Keywords: language, identity, communication, proto-slavic, old church slavic, Great Moravia.

Andrej Botek*

Slowakische Universität für Technologie in Bratislava (Slowakei)

DIE WEGE DER VEREHRUNGSTRADITION
DER THESSALONISCHEN BRÜDER KYRILL UND METHOD
IM ZUSAMMENHANG MIT DER FRÜHEN GESCHICHTE
DER SLOWAKEI

Zusammenfassung: Die Thessalonischen Brüder – die heiligen Kyrill und Method- haben sich unauslöschbar in die Religions – und Kulturgeschichte mehrerer slawischer Völker eingetragen. Ihr Werk, wenn auch seinerzeit von verschiedenen Kontroversen und Feindschaften begleitet, hat bis in die heutige Zeit überlebt und ihr Vermächtnis wird von allen slawischen Völkern verehrt. Der aus Polen stammende Papst Johannes Paul II. erklärte die heiligen Kyrill und Method zu Mitbeschützern Europas, neben dem heiligen Benedikt und anlässlich des hundertjährigen Jubiläums der Enzyklika *Grande munus* von Leo XIII. hat er ihnen eine eigene Enzyklika *Slavorum apostoli* gewidmet (Lubańska, 2013, S. 587). Ihre wichtige gesellschaftliche Bedeutung wird auch durch die Erwähnung ihres geistlichen Erbes in der Präambel der Verfassung der Slowakischen Republik (die am 1. September 1992 angenommen wurde) deklariert. In diesem Artikel soll nicht nur die Größe des Werkes dargestellt werden, welches die heiligen Kyrill und Method uns überlassen haben; es sollen desgleichen die Widrigkeiten, welche zum einen die Thessalonischen Brüder persönlich, zum anderen auch ihr mühevolleres missionarisches Werk begleitet haben, dargestellt werden, und auch von der Verehrung die Rede sein, die diesen beiden herausragenden Persönlichkeiten kurz nach ihrem Tod erwiesen wurde. Der vorliegende Beitrag möchte nicht die vielschichtige Bedeutung des Wirkens von Kyrill und Method widerspiegeln, da dieses Thema bereits mehrfach ausführlich beschrieben wurde. In diesem Artikel soll über die Verehrung nachgedacht werden, die den Thessalonischen Brüdern in der frühesten Zeit in der Slowakei hätte zuteilwerden können.

Schlüsselwörter: die heiligen Kyrill und Method, Verehrung, Konstantins Grab, Methods Grab, Kathedraltempel.

* Adresse: Doc. Mgr. Dipl. Ing. Arch. Andrej Botek, PhD, e-mail: andrej.botek@stuba.sk; ORCID: 0009-0003-7095-7334.

Das Wirken der Thessalonischen Brüder im Großmährischen Reich in den Jahren 863–867

Zunächst sollen an dieser Stelle kurz grundlegende Informationen über das Wirken der Thessalonischen Brüder im Großmährischen Reich zusammengefasst werden, wobei den Kern dieses Reiches in der damaligen Zeit Mähren (Teil der heutigen Tschechischen Republik) und ein großer Teil der heutigen Slowakei bildeten¹. Als der großmährische Fürst Rastislav² im Jahre 862 nach Konstantinopel seine Botschaft sandte, in der er um einen „Bischof und Lehrer“ bat, vertraute der Kaiser Michael III. diese Aufgabe dem gebildeten Konstantin dem Philosophen an. Dieser nahm seinen Bruder Method mit. Die beiden Thessalonischen Brüder waren dem kaiserlichen Hof wohlbekannt. Method war vor seinem Eintritt ins Kloster als Administrator einer Provinz tätig gewesen. Konstantin hatte mehrere Posten bekleidet – er wirkte als Chartophylax und Sekretär des Patriarchen, später an der Universität zu Konstantinopel, und beide hatten Erfahrungen mit kaiserlichen diplomatischen Missionen (Ivanič, Lukáčová, S. 2014; Wesoly, 2020, S. 26–28).

Im Großmährischen Reich standen die Brüder in deutlicher Opposition zu fränkischen Geistlichen, welche schon seit Anfang des 9. Jahrhunderts in diesem Gebiet missionarisch wirkten³. Die entschlossene Opposition lag vor allem in der Angst vor dem byzantinischen Machteinfluss auf Staat und Kirche begründet, weil die fränkischen Geistlichen die Brüder als Vertreter der byzantinischen Staatsansprüche empfanden. Stein des Anstoßes war vor allem die Frage der Liturgie in der slawischen / slovenischen Sprache⁴. Das Werk, welches die Thessalonischen Brüder in unserem Land vollbracht haben, ist von entscheidender Bedeutung für die kulturelle und religiöse Entwicklung. An dieser Stelle soll jedoch nicht darüber reflektiert werden, denn dieses ist anderswo bereits mehrfach ausführlich geschehen. Im Jahre 867 unternahmen die Brüder zusammen mit ausgewählten Jüngern eine Reise, um diese weihen zu lassen. Das Ziel der Reise ist unter Fachleuten nicht eindeutig bekannt. Eine päpstliche

¹ Es ist nicht ganz klar, ob auch das Gebiet der Ostslowakei zum Großmährischen Reich bereits zum Zeitpunkt dessen Entstehung gehörte (Hudáček, 2016, S. 10).

² Zum Rastislavs politischen und kirchlichen Gründen ausführlicher: Hetényi, 2008.

³ Die bayerischen Bischöfe haben ihre Tätigkeit in Pannonien gleich nach den siegreichen Awarenkriegen Ende des 8. Jahrhunderts begonnen. Das Gebiet nördlich der Donau hat das Passauer Bistum für seine Wirkungssphäre gehalten. Die aus Passau kommenden Missionare haben hier die Christianisierung ausgeübt (Ivanič 2020, Kardash, 2019, Špetko, 1988).

⁴ Für den westlichen Klerus war dieses allgemein undenkbar, weil man neben dem Lateinischen nur die griechische und hebräische Sprache für liturgisch annehmbar hielt. Das hat sich auch während des Aufenthaltes der Thessalonischen Brüder Konstantin – Kyrill und Method mit ihren Jüngern in Venedig bei der bekannten Disputation gezeigt (ŽM VI, Škoviera, 2013, S. 34–36). Auch Konstantins spezifische trinitarische Theologie wurde hier demonstriert (näher zu diesem Aspekt – Hlad, 2013).

Einladung hat ihre Reise jedoch nach Rom geleitet⁵. Während ihres Aufenthaltes in Rom 867 – 869 erzielten sie einen großen Erfolg: Papst Hadrian II. bestätigte die slawische⁶ Liturgie, er weihte Method und weitere Jünger zu Priestern und sandte später Method als Missionsbischof und Papstlegaten nach Pannonien und Großmähren. Im Jahre 873 musste der neue Papst Johannes VIII. seine Macht gegen die fränkischen Bischöfe nutzen, um Method aus ihrer Gefangenschaft zu befreien⁷.

Method in Großmähren und die Ereignisse nach seinem Tod

Das Verhältnis zwischen Method und seinen Jüngern einerseits und dem fränkischen Klerus andererseits blieb nichtsdestotrotz weiterhin angespannt und verschlechterte sich sogar nach der Weihe des Benediktinermönches Wiching zum Bischof von Neutra (Nitra). Der heilige Method, Erzbischof der Großmährischen Erzdiözese, war jetzt Fortsetzer des Werks, welches er mit seinem Bruder Konstantin – Kyrill begonnen hatte. Mit seiner Autorität gewährleistete er die Erhalt und die Weiterentwicklung des Werks, wenn auch in ständigen Spannungen mit dem fränkischen Klerus – an der Spitze sein Suffragan, Bischof Wiching von Neutra. Nach dem Tod des Erzbischofs Method im Jahre 885 wurden seine Jünger aus dem Lande vertrieben und ihre Tätigkeit blühte unter den südslawischen Völkern auf. Laut der Schrift *Život Klimenta (Kliment's Leben)* von Theophylaktos befanden sich unter den Vertriebenen ungefähr 200 „Altardiener“ (*ŽKl XI, Škoviera, 2013, S. 116*), d.h., solche, die bereits irgendeine Weihestufe erhalten hatten. Die Kontinuität des Werkes der heiligen Brüder wurde unterbrochen, wenn auch vielleicht nicht alle Jünger das Land verlassen mussten. Die Historiker nehmen an, dass diejenigen, die heimischer adeliger Herkunft waren, sich auf ihre Familiensitze zurückziehen und dort in Abgeschiedenheit weiter leben konnten, jedoch ohne die Möglichkeit, in die kirchlichen Verhältnisse einzugreifen⁸.

⁵ Die verschiedenen Ansichten über das Ziel ihrer Reise fassen zum Beispiel zusammen: Lukáčová, 2013, S. 93–95, Hnilica, 1990, S. 56–59.

⁶ In wissenschaftlichen Kreisen wurde früher die Bezeichnung „sloviensky/slověnsky“ verwendet. Diese Bezeichnung ist mehrdeutig. Es geht um die Sprache der Liturgie, aber auch um die Bezeichnung der Jünger der Thessalonischen Brüder, unabhängig von ihrer Herkunft. In der deutschen Sprache gibt es keinen gleichwertigen Ausdruck. Manche Wissenschaftler beginnen heutzutage die Bezeichnung „slovanský – slawisch“ zu verwenden. In diesem Artikel wird daher der allgemeine Ausdruck „slawisch“ verwendet.

⁷ Es sind Briefe des Papstes an die Bischöfe Adalwin, Anno, Hermannrich, an den Herzog Karlmann und milderweise an König Ludwig den Deutschen erhalten (Ratkoš, 1964, S. 178–181).

⁸ So denkt man auch über Gorazd – den hervorragendsten Jünger und Methods Nachfolger im Dienst (Škoviera, 2010, S. 104, Hnilica, 1990, S. 146).

In der Folge wurde das kirchliche Geschehen von den fränkischen Priestern beherrscht und somit auch die westliche Orientierung unseres Landes nicht nur bezüglich der Religion, sondern auch bezüglich der Hinwendung zum Ostfränkischen Reich und seinen Machtvertretern bestimmt. Der bisherige Bischof Wiching von Neutra wurde zum höchsten kirchlichen Vertreter, jedoch zeigte sich, dass er kein Interesse an einer Stärkung der Position der Großmährischen Kirchenprovinz hatte, sondern diese für ein den bayerischen Provinzen untergeordnetes Land hielt. Irgendwann zwischen den Jahren 891–893 musste er Großmähren wegen seiner Dissidententätigkeit für die Franken verlassen und beanspruchte dann den Posten des Bischofs von Passau (Bagin, 1982, S. 106–107, Baláž, 2015, S. 9).

Vielleicht hat der neue großmährische Fürst Mojmir II. erkannt, dass für eine staatliche Selbständigkeit auch eine kirchliche Autonomie notwendig ist und forderte vom Papst eine Erneuerung der Diözese. Im Jahre 899 haben die päpstlichen Legate – Erzbischof Johannes und die Bischöfe Daniel und Benedikt – in Großmähren einen Erzbischof und drei Bischöfe geweiht⁹, was als Erneuerung der selbstständigen Erzdiözese anzusehen war. Es wird sogar behauptet, dass in diesem Zusammenhang auch Gorazd einer der neuen Bischöfe war und vielleicht in Krakau seine Residenz nahm (Vragaš, 1991, S. 51–52). Das Wirken der großmährischen Priester in Südpolen wird seit der Zeit der Taufe des ungenannten Fürsten an der Weichsel¹⁰ durch Method angenommen, wie in *Život Metoda (Methods Leben)* beschrieben (ŽM XI, Škoviera, 2013, S. 52). Manche Autoren nehmen an, dass die vertriebenen kyrillisch-methodianischen Jünger nach 885 / 886 in Krakau ein Bistum gründeten (Jaworska, Woloszyn, Klementowicz, 2020, S. 45–46).

Es ist allerdings nicht klar, ob und wie weit die verbliebenen Jünger der Thessalonischen Brüder bei dieser Gelegenheit neuen Einfluss gewannen¹¹. Die Tendenz, den fränkischen Priestern ihren Einfluss zu nehmen, spielte hier sicher eine wichtige Rolle. Eine Berufung der kyrillisch-methodianischen Kleriker kann man also erwarten. Diese neue Situation war jedoch nicht von langer Dauer. Ein neuer, stärkerer Feind trat auf die Bühne der Geschichte – die altmagyarischen Eindringlinge, die ihre Angriffe auf das Großmährische Reich immer häufiger unternahmen. Die bayerisch – altmagyarische Schlacht bei Pressburg (heute Bratislava) im Jahre 907 führte mit höchster Wahrscheinlichkeit auch

⁹ Das Ereignis wird in einem Brief der bayerischen Bischöfe an den Papst erwähnt (Ratkoš, 1964, S. 207).

¹⁰ Fürst Svätopluk hat den südlichen Teil des heutigen Polens erobert und großmährische Einflüsse beweisen auch die archäologischen Funde (Jaworski, 2014, Poleski, 2014).

¹¹ Der letzte Fürst Mojmir II. musste solche Kandidaten wählen, die für Rom akzeptabel waren. Sicher konnten nicht alle ausschließlich byzantinischer Orientierung sein. Dies wird bei den Jüngern der Thessalonischen Brüder angenommen.

zum Zerfall Großmährens (Bagin, 1982, S. 115, Kučera, 2009, S. 47). Nach dem Zerfall seiner Zentralstrukturen überlebte der Großmährische Staat noch lange Zeit, jedoch zersplittert in adelige oder kirchliche Besitze. Die Altmagyaren besetzten allmählich das Gebiet des ehemaligen Neutraer Fürstentums und so wurde die Einheit nicht nur des Staates, sondern auch der Nation zerstört – der mährische Teil entwickelte sich separat und wurde später von tschechischen Herrschern erobert. Hierbei handelt es sich um Ereignisse, die sämtlich berücksichtigt werden müssen, wenn man über die Art der Verehrung der Thessalonischen Brüder in dieser Zeit urteilen will.

Tod und Verehrung des heiligen Kyrill

Was die Zeit des römischen Aufenthaltes der Thessalonischer Brüder betrifft, so haben sie bei den höchsten Spitzen der römischen Hierarchie einen unvorstellbaren Erfolg erzielt. Die Bestätigung der heiligen und liturgischen Texte in der slawischen Sprache, die Priesterweihe der Jünger und andere Ereignisse beweisen eine unerwartete Zuneigung des Papstes sowie der Mehrheit des römischen Spitzenklerus. Während ihres Aufenthaltes haben die Thessalonischen Brüder viele Disputationen geführt und zahlreiche Anhänger und Freunde erworben¹². Für Konstantin war Rom jedoch eine Endstation. Sein gewaltiger Einsatz bei der Verteidigung ihres Missionswerkes sowie körperlich erschöpfende Disputationen und Diskussionen hatten seine Gesundheit schwer geschädigt. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich gegen Ende des Jahres 868. Konstantin trat in ein Kloster ein, nahm den Namen Kyrill an und verstarb im Alter von 42 Jahren am 14. Februar 869 (ŽK XVIII, Lacko, 1969, S. 148). Der unbekannte Autor seiner biographisch – hagiographischen Schrift *Život Konštantína (Konstantins Leben)* hat uns auch sein letztes Gebet für das anvertraute Volk erhalten, das man mit allem Respekt als Großpriestergebet bezeichnen kann (ŽK XVIII, Škoviera, 2013, S. 38).

Konstantin – Kyrill erwarb in Rom den Ruf eines gebildeten Gelehrten und heiligen Mannes¹³. Deswegen rief der Papst nach seinem Tod alle in Rom lebenden Griechen und auch Römer beisammen, um in Gegenwart des Leichnams mit Kerzen zu beten und ließ „wie für einen Papst“ einen Zug durch Rom ausrichten (ŽK XVIII, Škoviera, 2013, S. 38). Method wollte den Leichnam seines Bruders nach Byzanz bringen, um ihn in einem Kloster beizusetzen. Nach einer Bitte der römischen Bischöfe, Kyrill in Rom begraben zu lassen,

¹² Zum Beispiel den Bibliothekar Anastasius, die Bischöfe Arsenius und Gaudericus und andere.

¹³ Die philosophische Brillanz von Konstantin war in der damaligen westlichen Gelehrtenwelt überragend (Wesoly, 2020, S. 32).

wollte ihn der Papst entgegen aller bisherigen Sitten in seiner eigenen Gruft in der Peterskirche beisetzen lassen. Method ordnete sich dem päpstlichen Willen unter, schlug aber für seinen Bruder die Basilika San Clemente als Begräbnisstätte vor, weil der heilige Clemens ein Beschützer ihrer Mission war. Seine sterblichen Überreste, welche die Thessalonischen Brüder während ihrer diplomatischen Reise in Cherson gefunden hatten, brachten sie zunächst nach Großmähren und später nach Rom (Lacko, 1969, 56–60). Wie von Method vorgeschlagen geschah es und Kyrills Ruhestätte soll sich den Quellen nach in eben diesem Tempel an der rechten Seite des Altars befinden (ŽK XVIII, Škoviera, 2013, S. 33). Gleich danach sollen an seinem Grab viele Wunder geschehen sein, was zu einer tiefen Verehrung führte. Es wurde ein „Bild“ (Porträt?) über die Grabstätte gemalt (sämtliche Informationen ŽK XVIII, Škoviera, 2010, S. 37–39).

Diesen Berichten zufolge hat der heilige Kyrill somit kurz nach seinem Tod unter breiten Schichten der Römer Verehrung erfahren. Es ist sicher, dass auch sein Bruder Method und die Jünger ihm diese Verehrung entgegenbrachten und ohne Zweifel auch nach ihrer Rückkehr nach Großmähren dort weiter gepflegt haben. So wurden die Grundlagen dieser Verehrung auch für die weitere Entwicklung gelegt. Leider ist es nach der bereits erwähnten Vertreibung der Jünger zu einem allmählichen Abklingen dieser Tradition gekommen, weil die Subjekte, die diese Tradition hätten weitergeben können, das Land verlassen mussten. Kyrills Verehrung setzte sich dann vor allem in den südslawischen Ländern fort. Das beweisen mehrere Schriften von den ehemaligen Jüngern – Kliment von Ochrid oder Konstantin von Preslau, wie auch dortige spätere kirchliche Werke.

Die Bindung an den Begräbnisort Kyrills in Rom ist jedoch aus mehreren Gründen unterbrochen worden. Die südlichen Länder, in denen die Jünger sich niedergelassen hatten, sind in die Sphäre des Einflusses der byzantinischen Kirche geraten. Verschiedene Disproportionen zwischen den beiden Teilen der Kirche konnte man bereits damals beobachten, und nach der Ost-West Trennung (oder Orthodoxie und Katholizismus) im Jahre 1054 lassen sich überhaupt keine Pilgerkontakte nach Rom aus dem Balkan vermerken.

Es liegt hier jedoch auch noch ein weiterer Grund verborgen: Die San Clemente Kirche unterlag einem allmählichen Zerfall, so dass auf ihren Resten zu Beginn des 12. Jahrhunderts eine neue Kirche erbaut wurde. Das Jubiläum der Ankunft der Brüder in Großmähren im Jahre 1863 rief eine neue Suche nach der Ruhestätte des heiligen Kyrill herbei. Trotz mehrerer archäologischer Grabungen von damals bis heute ist nicht eindeutig geklärt, wo sich seine ursprüngliche Gruft befindet. Heutzutage spricht man von drei möglichen Stellen in dem ältesten Teil – der sogenannten Unteren Basilika. Es ist auch von der Interpretation abhängig, was eigentlich die „rechte Seite vom Altar“ bedeuten soll.

Der Ort in der Vorhalle, wengleich über ihm ein Fresko aus dem 9. Jahrhundert mit Christus, Kyrill und Method und ihren Beschützern (den Erzengeln Michael und Gabriel und den heiligen Andreas und Clemens) gemalt ist, können wir ausschließen (Lacko, 1969, 152). Im Inneren der Kirche spricht man von zwei möglichen Orten. Der eine Ort – im 19. Jahrhundert als erster so bestimmt, befindet sich am linken Flügel des Hauptschiffs, d. h., rechts vom Altar aus Sicht des in der Apsis sitzenden Priesters. Eine leere viereckige Grabstätte wurde hier entdeckt (Lacko, 1969, 153) und ganz in der Nähe befinden sich an der Wand Fresken, die den heiligen Brüdern gewidmet sind¹⁴. Dieser Ort wird auch heutzutage am häufigsten für Kyrills Grabstätte gehalten. Einen weiteren Ort fand man an der Trennwand rechts des Hauptschiffes. Hier wurde ein Fresko „Anastasis“ (Abstieg Christi in die Vorhölle) aus dem 9. Jahrhundert freigelegt, das auch das Bildnis eines orientalen Mönchen zeigt. Es stehen jedoch keine eindeutigen Funde zur Verfügung, mit denen man die Frage der ursprünglichen Grabstätte von Kyrill lösen könnte (zusammenfassend zur Problematik siehe Hnilica, 1990, S. 139–147).

Tod und Verehrung des heiligen Method

Method, der Erzbischof der Großmährischen Erzdiözese, starb am 6. April 885 (ŽM XVII, Škoviera, 2013, S. 55). Im Unterschied zu Konstantin – Kyrill steht bei Method fest, dass nicht nur der konkrete Ort seines Grabes, sondern auch die Kirche, in der Method beigesetzt worden sein soll, nicht eindeutig bestimmt sind¹⁵. Bei *Život Metoda (Leben Methods)* steht in der Passage, in welcher sein Begräbnis beschrieben wird, wörtlich: „Und als ihm seine Jünger getreu und würdig die Ehre erwiesen hatten, haben sie den Kirchendienst lateinisch, griechisch und slawisch gehalten und ihn in dem Kathedraltempel beigesetzt“ (ŽM XVII, Škoviera, 2013, S. 55). In der Schrift *Proložnoje žitije Konstantina i Mefodija* finden wir eine solche Angabe: „Er liegt in dem großen mährischen Tempel auf der linken Seite in der Wand hinter dem Altar der Gottesmutter“¹⁶. Diese Worte beweisen, dass seine Jünger ihm tatsächlich große Ehre erwiesen haben, so dass sich hier der Beginn einer kirchlichen Verehrung, die zur Heiligsprechung führen sollte, bemerken lässt. So war hier ein Bollwerk für eine baldige Heiligsprechung aufgefahren worden, die weiteren Umstände spielten sich

¹⁴ Diese Fresken werden unterschiedlich datiert. Man schwankt zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert (zum Beispiel in das 11. Jahrhundert datiert sie Kluckert, 1997, S. 412).

¹⁵ Zu der Problematik des Grabes von Method ausführlicher Botek (Botek, 2021).

¹⁶ Die Schrift wurde letztens bei Bartoňková – Večerka, 2010, S. 141–143, publiziert. Das Werk entstand anscheinend noch während der Existenz der kyrillisch – methodianischen Schule. Es ist aufgrund von Abschriften aus dem 13. und 14. Jahrhundert bekannt.

jedoch gegenteilig ab. Wenn die kyrillisch-methodianische Seite mächtigeren Einfluss gewonnen hätte, wäre es sicher zu einer intensiveren Verehrung beider Brüder gekommen. In diesem Zusammenhang sind zwei Fragen wichtig: Wo befindet sich das ursprüngliche Grab Methods, und was geschah mit seinen sterblichen Überresten?

Laut der obengenannten Quellen wurde Method in seiner Kathedrale beige-
setzt. Bis in die Hälfte des 20. Jahrhunderts war kaum eine einzige großmährische Kirche bekannt. Alle Versuche, die Frage der Grabstätte von Erzbischof Method zu lösen, gingen nur von den Analysen relevanter Texte, Deduktionen mittels sekundärer Quellen oder vorhandener lokalen Traditionen aus. Dank archäologischer Ausgrabungen sind bisher Reste von ungefähr 30 großmährischen Kirchen in Mähren und in der Slowakei bekannt (Botek, 2014, 38). Darunter kann man drei bestehende Objekte (in Kopčany, Kostofany pod Tribečom, Nitrianska Blatnica)¹⁷ nennen. Es stellt sich die Frage, ob sich eine von den entdeckten Kirchen als Ort der letzten Ruhestätte unseres ersten Erzbischofs identifizieren lässt. Hierbei geht es um Fundstellen architektonischer Fragmente, die sich in bedeutenden Siedlungsstrukturen befinden, ausreichend repräsentativ sind und Grablegungen enthalten¹⁸.

Method war Erzbischof von Großmähren. Es ist bekannt, dass auch nach der Vereinigung der Mährischen und Neutraischen Fürstentümer ein Dualsystem hinsichtlich der Regierung des Landes bestehen blieb. Die Residenzkirche des Landes musste sich auf dem Gebiet des Mährischen Fürstentums befinden. Man kann also die Lokalitäten in Tschechien, Österreich, Ungarn, Polen, Serbien, Rumänien und Ukraine ausschließen, wenngleich diese vor allem durch Svätopluxs Eroberungen zum Großmähren seiner Zeit gehörten. In der Slowakei kommen hingegen solche Lokalitäten in Frage, die damals wegen ihrer geographischen Lage zum östlichen Teil Mährens gezählt werden konnten. Theoretisch ließen sich hier die Kirchen auf den Burghügeln in Bratislava und Devín nennen. Beide Lokalitäten waren damals ausgedehnte Burgwälle von großer strategischer Bedeutung und mit kirchlicher Verwaltung (Šášky, 1992, S. 46–47). Sie befinden sich am westlichen (Devín) und am östlichen (Bratislava) Rande des Bratislaver Tores (Štefanovičová, 2014, S. 244). In Bratislava entdeckte man Reste einer dreischiffigen Kirche, leider aber ohne einen östlichen

¹⁷ Hier haben in der letzten Zeit die dendrochronologischen Forschungen geholfen. Näher: Barta – Bóna – Keleši, 2015, Povinec et al. 2021.

¹⁸ In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass es nicht möglich ist, die Kenntnisse über zeitgenössische Grablegungen der Heiligen (Reliquiengruften, Reliquienschreine, Beisetzungsorte unter dem Altar, usw.) zu nutzen, da Method (obwohl er von seinen Jüngern verehrt wurde) von der starken Gruppe der großmährischen fränkischen Priester nicht als Heiliger angesehen wurde. Seine Beisetzung konnte keine Merkmale kanonischer Ehren aufweisen. Gesamtüberblick zum Thema Beisetzung der Heiligen: Pomfrová, 2006, Unger, 2006, auch Bednár, Poláková, Šimkovic, 2011, S. 82–83.

Abschluss. In Devín entdeckte man eine Längskirche, die in vier Teile geteilt ist und mit trikonchaler Form endet. Dieses hat Fachleute zu unterschiedlichen Ansichten veranlasst (letztens Illáš, 2018). Ein Teil der Fachleute hält diese Orte für in einer Randlage des Mährischen Fürstentums gelegen (König, 2017, S. 14), welches die Mehrheit dem entgegen für ausgeschlossen hält. Die beiden Orte werden für einen Teil des Neutraer Fürstentums gehalten. Beide Kirchen enthalten jedoch keine Gräberreste aus der betreffenden Zeit.

Wenn man die Größe der Kirchen als ein Zeichen ihrer Bedeutung betrachtet und hiernach beurteilt, ob es sich um einen Erzbischofstempel handelt, dann sind es in Mähren (ohne die oben genannten slowakischen Beispiele) die Kirche N. 1 in Pohansko, die Kirche N. 3 – Valy bei Mikulčice und zwei Kirchen in der Agglomeration Staré Město – Uherské Hradiště (Špitálky und Sady). Was den Ort Pohansko betrifft, so bestand hier eine Eigentumskirche zugehörig zu einem Magnatenkomplex und kommt daher nicht in Frage (Macháček, 2014, S. 93). Die Kirche N. 3 (Valy bei Mikulčice) ist die größte und wird allgemein für eine fürstliche Basilika (Poláček, 2014, S. 176) gehalten. Das prächtig ausgestattete Grab in ihrem Innern wurde wegen der Nichtübereinstimmung mit den Daten und aufgrund von Funden, die nicht mit einem Geistlichen in Verbindung gebracht werden können, ausgeschlossen. Obwohl die Kirche in dem Ort Špitálky vielleicht ein Beweis für einen byzantinischen Einfluss ist (Illáš, 2020, S. 269–270), hat man in dem erhaltenen Teil keine Grabstätte gefunden.

Kurz gesagt sind die Fachleute heute mehrheitlich der Meinung, dass sich Method ursprüngliche Grabstätte in der freigelegten Kirche im Ort Sady in Uherské Hradiště befand. Diesen komplizierten Sakralkomplex halten viele Archäologen für einen erzbischöflichen Residenztempel mit einem Kloster- und Kirchenzentrum (Galuška, 2014, S. 82). Das Kirchengebäude entstand in ungefähr vier Hauptetappen, wobei die älteste kreuzförmige Bauform aktuell auf den Übergang vom 8. zum 9. Jahrhundert datiert wird (Galuška, 2014, S. 75). Überdies wurde in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein Westschiff mit Apsis angebaut (das man häufig mit der byzantinischen Mission verknüpft) und es folgten noch zwei weitere Phasen¹⁹. In den Fundamenten der Südwand des Ostabschlusses und des Transepts wurden zwei Grabhöhlen entdeckt, von denen erstere für das Grab von Erzbischof Method gehalten wird (Hrubý, 1970, S. 92). Laut dieser Quelle soll sich das Grab *„auf der linken Seite in der Wand hinter dem Altar der Gottesmutter“* befinden. Dieses muss dann aus der Sichtweise eines am Ende des Abschlusses sitzenden Zelebranten betrachtet werden – also die Südseite meinen. Die Kirche wurde bis auf die Fundamente und eini-

¹⁹ Später wurde im Norden ein allein stehender einräumiger Anbau errichtet und in der weiteren Entwicklung während der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts durch eine kleinere Kapelle – „Mausoleum“ – abgeschlossen (Galuška, 2014, S. 82).

ge Mauerwerksreste vernichtet. Daher ist nur die untere Fläche des Grabes erhalten. Die Grabstätte enthielt verbrannte Mörtelteile, Bronzebarren und angebrannte Knochenteile. Dies spricht für eine Ausplünderung und Vernichtung des Grabes während der Kriegseignisse am Anfang des 10. Jahrhunderts, die mit den Altmagyaren verbunden sind. Es ist auch einer der Gründe dafür, dass kein Leichnam entdeckt wurde.

Es besteht andererseits noch eine andere Möglichkeit. Der Papst Stefan V. verbot die slawische Liturgie wegen der ständigen und falschen Anklagen und erteilte strenge Auflagen gegenüber Method und seinen Jüngern „*wenn es sich erwies*“ (Ratkoš, 1964, S. 199; Bartoňková, Večerka, S. 2011, 189). Daraus folgt, dass der fränkische Klerus Method für einen Ketzer gehalten haben könnte und deswegen seine Beisetzung in den geheiligten Boden für unannehmbar hielt. Dieses führte möglicherweise zu der Beseitigung seines Leichnams. Es darf angenommen werden, dass die Jünger die sterblichen Überreste von Method an einen anderen Ort verbrachten und zwar wegen ihrer Angst vor möglicher Schändung (Galuška, 1996, S. 122). Sollte diese Annahme zutreffen, so wurde sicher die neue Grabstätte geheim gehalten und mit der Vertreibung der Jünger aus dem Land in den Jahren 885–886 geriet das Wissen darüber in Vergessenheit. Wie bereits erwähnt, mussten sich die Jünger, die einheimisch adeliger Herkunft waren, vielleicht auf ihre Familiensitze zurückziehen. In einer solchen gesellschaftlichen und kirchlichen Isolation lebten sie fortan bis zur Wiederherstellung der Großmährischen Kirchenprovinz im Jahre 899. In dieser Zeit kam es zu einer Verminderung des fränkischen Einflusses, was auch ein Protestbrief der bayerischen Bischöfe aus dem Jahre 900 beweist (Bartoňková, Večerka, 2011, S. 196–208). Bei dieser Veränderung der Lage ist es möglicherweise zu einer Erneuerung der kyrillisch – methodianischen Tradition gekommen, also auch zu einer Wiederkehr der Verehrung der beiden Brüder. Der Zusammenbruch Großmährens und die altmagyarische Eroberung des slowakischen Gebiets und sein späterer Anschluss im 10. Jahrhundert haben jedoch zum Verblässen ihres Andenkens geführt.

Das Erbe der Thessalonischer Brüder ist jedoch nicht vollständig verschwunden. Es bleibt festzustellen, dass sich ihr Andenken im 10. Jahrhundert mittels der wenigen verbliebenen slawischen Geistlichen fortsetzte. Die Beschreibung der Taten von Bischof Gerard von Csanad (Bischof ab 1030) vermerkt, dass dieser gegen die sogenannten „Methodianisten“ kämpfte. Viele Historiker sind der Meinung, dass man hier über die Nachfolger von Methods Jüngern schreibt (Zubko, 2014, 46). Es scheint möglich zu sein, dass in den Randgebieten des Reiches (zum Beispiel in der Ostslowakei oder im Flussgebiet von Theissa) Reste der slawischen Liturgie überlebten (Žeňuch, 2016, S. 204), vielleicht auch im Kontakt mit Bulgarien. V. Kucharska nimmt sogar

an, dass ein schlecht erhaltenes Fresko in der Kirche von Kostofany pod Tríbečom mit einer Bischofsgestalt den Erzbischof Method darstellen soll (Kuchar-ská, 2020, S. 203). Diese Annahme scheint jedoch überzogen. Die Fresken in der Kirche stammen dendrochronologischen Forschungen nach aus dem 11. Jahrhundert. Sämtliche genannten Sachverhalte sind jedoch nur einzelne Teile des Erbes der Thessalonischer Brüder Kyrill und Method.

Schlussgedanken

Tradition ist ein wichtiges Mittel zur Weitergabe und Überlieferung von Kulturcodes. Tradition bewahrt die Erkenntnisse der vergangenen Generationen, deren Denken, Ideen und Glauben (Kondrla, 2013, S. 598). Ein lebendiges menschliches Wirken ist nicht nur für die Entstehung einer Tradition, sondern vielmehr für die Weiterentwicklung jeder Tradition erforderlich. Es ist notwendig, die Tradition entweder in schriftlicher Form (Schriften, Hagiographie, Sagen, Kommentare) oder mündlich mittels Volkstradition weiterzugeben. Die natürlichen Nachfolger und Hüter der Tradition und Verehrung der heiligen Brüder von Thessaloniki – Kyrill und Method – sind durch die feindliche Einstellung und die Ungunst der jeweiligen Machthaber aber vertrieben worden. Folglich schlug die Tradition, die sich bei uns hätte weiter entwickeln können, ihre Wurzeln im günstigeren Milieu der süd – und ostslawischen Völker. Dabei ist es überraschend, dass die Verehrung der heiligen Brüder in Byzanz (später in Griechenland) nicht bekannt war (Delikari, 2022, S. 131). Dieses überrascht umso mehr, da Kyrill und Method offizielle Gesandte des Kaisers waren.

Wie sich das Werk der Thessalonischen Brüder in unserem Gebiet hätte entwickeln und welche Dimensionen es hätte erreichen können, zeigen uns reichlich die Ereignisse, welche sich nach der Vertreibung ihrer Schüler abspielten. Das Werk der heiligen Kyrill und Method hat in der Fortführung durch ihre Jünger nicht nur die Fundamente für eine eigenständige Liturgie, Kultur und Bildung jener slawischen Völker gelegt, denen die Jünger ihr neues Wirken schenkten; nein, das Engagement der Brüder ist auch zu einer nicht mehr hinwegzudenkenden Quelle der nationalen Entwicklung und des Selbstverständnisses der Völker während sämtlicher historischer Epochen geworden. Die Beispiele Bulgariens, Makedoniens, Kroatiens, aber auch Russlands²⁰ zeigen uns am besten, welches Potenzial sich in unserem Land hätte entwickeln können, wenn das Wirken der Jünger fortgesetzt und nicht gewaltsam unterbrochen worden wäre. Dieses gilt gleichermaßen für die Verehrung der heiligen Brüder. Konstan-

²⁰ Eine Ausnahme bildet die westliche Kirchentradition unter den kroatischen „Glagolaschen“ (Žeňuch, 2021, 21).

tin-Kyryll starb in Rom und dank seiner Gelehrtheit und Frömmigkeit hat ihm der Papst große Ehre zuteil kommen lassen. Er wurde während einer groß angelegten Trauerfeier in der Basilika San Clemente beigesetzt und umgehend auch von den Bewohnern als Heiliger verehrt. Es waren nicht nur die Römer, die Kyryll für einen Heiligen hielten. Auch Method und seine Jünger haben ihm Verehrung entgegengebracht. Es lässt sich sicher behaupten, dass die selbe Verehrung auch Method durch seine Anhänger zuteil wurde. Normalerweise hätte dieser Verehrungskult zu einer sofortigen Heiligsprechung der beiden Brüder führen müssen, wie es sich bei ähnlichen Beispielen beobachten lässt. Dieses Potenzial verschwand jedoch mit der dramatischen Vertreibung des slawischen Klerus. Ihre Verehrung pflegte man in den süd – und ostslawischen Ländern, wo sie regelrecht blühte. Kleingehaltene Formen des Gedenkens überlebten in Mähren, wo dafür bessere Bedingungen herrschten als in der Slowakei. Ihre Tradition findet man hier im kirchlichen Milieu und in den Volkssagen. Mähren wurde Teil des Tschechischen Königreichs. Unter Kaiser Karl IV. hat diese Tradition zu einer offiziellen Verehrung geführt, um damit die Legitimität des Reiches stärken zu können (Wihoda, S. 2014). Die Slowakei wurde Teil des Ungarischen Königreichs. Das sich neu ansiedelnde Ethnikum (Altmagyaren) unterstützte die eigene Tradition und Staatsideologie mit der Verehrung eigener Heiligen. In diesem Zusammenhang wurde die Verehrung der Thessalonischen Brüder kurz nach dem Zerfall Großmährens unterbrochen und führte nicht zu einer raschen Heiligsprechung. Die beiden Brüder wurden später in der katholischen Kirche als Heilige verehrt. Diese Verehrung fand jedoch nicht in dem Gebiet statt, in dem sie ihr Missionswerk ausgeübt hatten. Das Wiederaufleben der Verehrung der Thessalonischen Brüder und der mit der ihnen verbundenen Tradition erfolgte erst im Zusammenhang mit den ersten Versuchen der slowakischen nationalen Wiederbelebung seit dem 16. Jahrhundert.

Literatur

- Bagin Anton, 1982, *Apoštolové Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*, Praha: Česká katolická charita.
- Baláž Peter, 2015, *Pseudokresťanskí Moravia, Nitrianski neofyti a najkresťanskejší Frankovia*, Konštantínove Listy/Constantins Letters, Vol. 8, S. 14–24.
- Barta Peter, Bóna Martin, Keleši Martin, 2015, *Chronometrický výskum murív kostola sv. Juraja v Kostol'anoch pod Tribečom*, Archaeologia Historica, Vol. 40, iss. 2, S. 691–710.
- Bednár Peter, Poláková Zuzana, Šimkovic Michal, 2011, *Kostol sv. Emeráma na Nitrianskom hrade v 9.–13. storočí*, in: *Ranostredoveká sakrálna architektúra Noitrianskeho kraja. Zborník zo seminára a katalóg k výstave*, Nitra: KPU Nitra, S. 69–88.
- Botek Andrej, 2014, *Veľkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období*, Bratislava: PostScriptum.

- Botek Andrej, 2020, *Die Frage des Grabes von Erzbischof Method im Zusammenhang mit der bekannten grossmährischen Sakralarchitektur*, in: *Historia Ecclesiastica*, Vol. XVI, Iss. 2, S. 3–19.
- Delikari Angeliki, 2022, *The memory of saints Cyril and Methodius in Thessaloniki*, *Konštantínove Listy/Constantins Letters*, Vol. 15, Iss. 1, S. 131–138.
- Galuška Luděk, 1996, *Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum říše Velkomoravské*. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Galuška Luděk, 2014, *Křesťanství v období byzantské misie a Metodějova arcibiskupství na bázi archeologických pramenů z oblasti Veligradu – Starého Města a Uherského Hradiště*, in: Kouřil Pavel a kol. (eds.), *Cytilometodějská misie a Europa – 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, Brno: Archeologický Ústav AVČR, S. 74–85.
- Hetényi Martin, 2008, *K platforme politiky Rastislava pred príchodom byzantskej misie*, *Konštantínove Listy/Constantins Letters*, Vol. 1, S. 70–83.
- Hlad Lubomír, 2013, *Prvky trojičnej teológie v diele „Život Konštantína. Cyrila“*, in: Hetényi Martin, Husár Martin, Ivanič Peter, Lukáčová Martina (eds.), *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*, Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, S. 533–541.
- Hnilica Ján, 1990, *Svätí Cyril a Metod, horliví hlásatelia Božieho slova a verní pastieri Cirkvi*, Bratislava: Alfa.
- Hrubý Vilém, 1970, *Hrob svätého Metoděje v Uherském Hradišti – Sadech*, In: *Slovenská archeológia, roč. XVIII, č. 1*, Bratislava: Vydavateľstvo SAV, S. 87–96.
- Hudáček Pavol, 2016, *Castrum Salis : Severné pohraničie Uhorska okolo roku 1000*, Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV.
- Illáš Martin, 2018, *Vzťah predrománskeho kostola na Devine k dalmátskej architektúre*, *Konštantínove Listy/Constantine's Letters*, Vol. 11, Iss. 2, S. 14–34.
- Illáš Martin, 2020, *Kritický pohľad na vplyv byzantskej architektúry na sakrálnu architektúru Veľkej Moravy*, in: Letz Róbert – Judák Viliam (eds.) *Cytilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*, Nitra: Gorazd, S. 221–292
- Ivanič Peter – Lukáčová Mária, 2014, *Historicko – geografický kontext misií soluňských bratov (cesty sv. Konštantína-Cyrila a Metoda do roku 867)*, in: *Konštantínove listy/Constantins letters*, Vol. 7, S. 2–13.
- Ivanič Peter, 2020, *Christianization of the territory of today's Moravia and Slovakia before 863*, *Bogoslovni Vestnik*, Vol. 80, iss. 3, S. 655–667.
- Jaworska-Woloszyn Magdalena, Klementowicz Michal, 2020, *Ślady misji metodiańskiej na ziemiach polskich*, *Konštantínove Listy/Constantins Letters*, Vol. 13, Iss. 2, S. 43–51.
- Jaworski Krzysztof , 2014, *Křesťanská Velká Morava a slezské země na konci 9. Století*, in: Kouřil Pavel a kol. (eds.) *Cytilometodějská misie a Europa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*. Brno : Archeologický ústav AV ČR, S. 168–177.
- Kardash Ostap, 2019, *Problema razmežuvanja misionerskych sfer vplyvu latinskych cerkvnich diocezi v post-avarskomu prostori peršoi polovini IX. st.*, in: *Ukrainsko-ugorski etjudy 3*, Instytut ukraïnoznavstva im. Ivana Krypjakeviča NAN Ukraïny, Lviv, 2019, S. 6–34.
- Kluckert Ehrenfried, 1997, *Romanesque painting*, in: Toman Rolf (ed.) *Romanesque. Architecture Sculpture Painting*, Köln: Könemann Verlagsgesellschaft, S. 382–460.
- Kondrla Peter, 2013, *Tradícia a jej miesto v náboženskom diskurze*, in: Hetényi Martin, Husár Martin, Ivanič Peter, Lukáčová Martina (eds.), *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*, Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, S. 598–607.
- König Tomáš, 2017, *The Great Moravian territory of Nitra. Cultural manifestations, territorial scope and the ethnic and social-political identity of its population*, *Muzeológia a Kultúrne Dedičstvo*, Vol. 5, No. 2, s. 9–28.
- Kučera Matúš, 2009, *Bratislava a starí Slováci*, Martin: Matica slovenská.

- Kucharská Veronika, 2020, *Niekoľko poznámok k historicko-kultúrnemu kontextu vzniku a počiatkov kostola sv. Juraja v Kostolčanoch pod Tribečom*, Kultúrne Dejiny, Vol. 11, Iss. 2., S. 191–217.
- Lacko Michal, 1969, *Sts. Cyril and Methodius*, Roma: Slovak editions SUSCM.
- Lubańska Lucyna, 2013, *Aktualność Swiętych Cyryla i Metodego na podstawie encykliki „Slavorum apostoli“ Jana Pavla II.*, in: Hetényi Martin, Husár Martin, Ivanič Peter, Lukáčová Martina (eds.), *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*, Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, S. 587–592.
- Lukáčová Martina, 2013, *Historiografický konsept cesty Konštantína a metoda do Ríma v roku 867*, in: Hetényi Martin, Husár Martin, Ivanič Peter, Lukáčová Martina (eds.), *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*, Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, S. 93–100.
- Macháček Jiří, 2014, *Byzantská misie a doklady jejího působení na Pohansku u Břeclavi*, in Kouřil Pavel et al. (eds.) *Cyrlometodějská misie a Evropa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, Brno: Archeologický Ústav AV ČR, S. 92–101.
- Poláček Lumír, 2014, *Velkomoravská sakrální architektura – nové výzkumy, nové otázky*, in: Kouřil Pavel a kol. (eds.), *Velká Morava a počátky křesťanství*, Brno: Archeologický ústav AV ČR, S. 177–174.
- Poleski Jacek, 2014, *Kontakty velkomoravské říše s kmeny z oblasti Malopolska – krátká epizoda nebo společené kořeny*, in: Kouřil Pavel a kol. (eds.), *Cyrlometodějská misie a Evropa – 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, Brno: Archeologický Ústav AVČR, S. 178–195.
- Povinec Pavel et al. (Povinec Pavel, Cherkinsky Alexander, Dorica Jozef, Hajdas Irka, Jull A.J. Timothy, Molnár Mihály, Svetlik Ivo, Wild Eva Maria, Kontul' Ivan), 2021, *Radiocarbon dating of St. George's Rotunda in Nitrianska Blatnica (Slovakia): international consortium results*, Radiocarbon, Vol. 63, Iss. 3, s. 953–976.
- Proložnoje žitije Konstantina i Mefodija/Proložní život Konstantinův a Metodův*, in: Bartoňková Dagmar, Radoslav Večerka, 2010, *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici. Editio secunda, revisa et aucta. Prameny k dějinám Velké Moravy II. Texty biografické, hagiografické, liturgické. Druhé revidované a rozšířené vydání*, Praha: KLP, S. 141–143.
- Ratkoš Peter (ed.), 1964, *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Šášky Ladislav, 1992, *Bratislava. Mesto na Dunaji*, Bratislava: Smena.
- Škoviera, Andrej, 2010, *Svätí slovanskí sedmopočetníci*, Bratislava: Slavistický ústav J. Stanislava SAV.
- Škoviera, Andrej (ed.), 2013, *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*, Bratislava: PostScriptum.
- Špetko Jozef, 1988, *Kristianizácia Slovienov v predcyrlometodskom období (od 5. až do Polovice 9. storočia)*, in: *Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícročia smrti sv. Metoda*. Rim: Unitas et Pax, S. 29–30.
- Štefanovičová Tatiana, 2014, *Bratislava a Devín*, in: Kouřil Pavel a kol. (eds.), *Velká Morava a počátky křesťanství*, Brno: Archeologický ústav AV ČR, S. 244–246.
- Unger Josef, 2006, *Uctívání ostatků světců*, in: *Svātec a jeho funkcie v spoločnosti I.*, Bratislava: Chronos, S. 233–246.
- Vragaš Štefan, 1991, *Cyrlometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Zürich, Európka pobočka Zahraničnej Matice slovenskej.
- Wesoly Marian Andrzej, 2020, *Konstantyn Filozof, czyli kto?*, Konštantínove Listy/Constantins Letters, Vol. 13, Iss. 2, S. 22–34.
- Wihoda Martin, 2014, *Cyrlometodějská tradice v paměti přemyslovského věku*, in: Kouřil Pavel et al. (eds.) *Cyrlometodějská misie a Evropa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, Brno: Archeologický Ústav AV ČR, S. 298–303.
- Zubko Peter, 2014, *Kult svätých Cyrila a Metoda v latinskej Cirkvi*. Ružomberok: Verbum.

Žeňuch Peter, 2021, *Pohl'ady do problematiky byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku*, in: Letz Róbert, Judák Viliam (eds.) *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*, Nitra: Gorazd, S. 15–28.

Sposoby uhonorowania braci Cyryla i Metodego z Tesalonik w najstarszej historii Słowacji

Streszczenie: Bracia z Tesaloniki – święci Cyryl i Metody – są niezatarcie zapisani w religijnej i kulturowej historii kilku narodów słowiańskich. Ich dzieło, choć towarzyszyły mu różne kontrowersje i wrogość w swoim czasie, przetrwało do dziś, a dziedzictwo jest honorowane przez wszystkie narody słowiańskie. Papież Jan Paweł II ogłosił ich współpatronami Europy wraz ze św. Benedyktem, a w roku stulecia encykliki Leona XIII *Grande munus* poświęcił im własną encyklikę *Slavorum apostoli*. Ich ogólne znaczenie społeczne potwierdza również wzmianka o ich duchowym dziedzictwie w preambule do Konstytucji Republiki Słowackiej (przyjętej 1 września 1992 r.). W tym artykule autor podejmuje refleksję nad wielkością ich ważnej pracy i rozwojem czci, jaka towarzyszy im na przestrzeni dziejów na Słowacji.

Słowa kluczowe: Święci Cyryl i Metody, kult, grób Konstantyna, grób Metodego, świątynia katedralna.

Ways of the tradition of honoring Thessalonica brothers Cyril and Methodius in the oldest history of Slovakia

Summary: The Thessalonica brothers – Saints Cyril and Methodius are indelibly written in the religious and cultural history of several Slavic peoples. Their work, albeit accompanied by various controversies and hostilities in its time, has survived to the present time and their legacy is honored by all Slavic peoples. Pope John Paul II, who came from Poland, declared them a co-patrons of Europe along with St. Benedict and in the year of the centenary of Leo XIII's encyclical *Grande munus*, he dedicated his own encyclical *Slavorum apostoli* to them. Their overall social importance is also confirmed by the mention of their spiritual heritage in the preamble to the Constitution of the Slovak Republic (adopted on September 1, 1992). In this article we want to think on the greatness of their important work and on the development of the reverence they have received over the course of history in Slovakia.

Keywords: Saints Cyril and Methodius, worship, Constantine's tomb, Method's tomb, cathedral temple.

Korrekturlesen durch einen Muttersprachler: Silke Brand

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.

Marcin Składanowski*
The John Paul II Catholic University of Lublin

CYRIL AND METHODIUS AS PRECURSORS OF THE ‘RUS’ WORLD’: THE IMAGE OF THE SOLUN BROTHERS AND RUSSIAN IMPERIALISM**

Summary: This article analyses the recent Russian Orthodox discourse on the Solun Brothers. This analysis shows, on the one hand, that the politicised interpretation of the mission of Cyril and Methodius is not a recent ideological innovation, but appeals to the same motives that made their cult popular in 19th-century Russian Orthodoxy. On the other hand, the reinterpretation of the meaning of their mission that is currently taking place is acquiring additional political objectives harmonised with those of Russian state ideology, as well as cultural and foreign policy, especially in relation to the post-Soviet area. At the same time, however, the religious significance of Cyril and Methodius is almost disappearing from church discourse and theological reflection. A common element of Russian discourse on the Solun Brothers, in both the 19th and 21st centuries, is ahistoricity, understood as a complete disconnection from the actual historical context in which Cyril and Methodius lived and worked.

Keywords: Russia, Russian Orthodox Church, Russian nationalism, Russo-Ukrainian war, state-church relations.

Introduction

For those interested in Russia, including the state-church relations in that country, 24 February 2022 was a landmark date. Several phenomena that have long roots in the Russian symbiosis of state and church and that developed intensively after 2000, when Vladimir Putin took office as president, have shown the true face and modus operandi of contemporary Russian Orthodoxy. Under the conditions of the Russo-Ukrainian war and the open questioning by the Russian authorities of the values typical of Western democratic societies, the role of the Russian Orthodox Church (ROC) as an element of Russia’s ‘soft

* Adresse: rev. prof. dr habil. Marcin Składanowski; marcin.skladanowski@kul.pl; Twitter: @Marcin-Skladan; ORCID 0000-0003-1437-8904.

** This work was supported by the National Science Centre, Poland, under Grant 2021/43/B/HS1/00254.

power' in the West and as a window into Russian culture and tradition has come to a definitive end. The use of the ROC by the state authorities to promote pro-war sentiment in Russian society and to justify war crimes in Ukraine is the end point of Putin's ecclesiastical policy. Over the two decades of the 21st century, the ROC has become, as it was during the imperial period since the reign of Peter the Great, an element of the state structure entirely subordinated to the implementation of state policy. This is despite the formal constitutional separation of state and church, which was not changed even by Putin's constitutional reform in 2020 when a reference to God was introduced into the Russian constitution.

The close cooperation of the ROC with the state authorities, which manifests itself under conditions of war, does not concern only strictly political issues. The confrontation of contemporary Russia with Ukraine and the Western world is becoming increasingly total. It also reaches into matters of religion, culture, and tradition. The Moscow Patriarchate has also become involved in this confrontation. Issues that at first sight concern other spheres of church activity, such as piety or liturgy, are also being reinterpreted in an ideological key. An example of such an ideologised, politicised, and thus ahistorical reinterpretation is the contemporary understanding of the mission of the saints Cyril and Methodius.

This article analyses the recent Russian Orthodox discourse on the Solun Brothers. This analysis shows, on the one hand, that the politicised interpretation of the mission of Cyril and Methodius is not a recent ideological innovation, but appeals to the same motives that made their cult popular in 19th-century Russian Orthodoxy. On the other hand, the reinterpretation of the meaning of their mission that is currently taking place is acquiring additional political objectives harmonised with those of Russian state ideology, as well as cultural and foreign policy, especially in relation to the post-Soviet area. At the same time, however, the religious significance of Cyril and Methodius is almost disappearing from church discourse and theological reflection. Moreover, a common element of Russian discourse on the Solun Brothers, in both the 19th and 21st centuries, is ahistoricity, understood as a complete disconnection from the actual historical context in which Cyril and Methodius lived and worked.

The interpretation of contemporary Russian Orthodox discourse on the mission of Cyril and Methodius is based primarily on statements by Patriarch Kirill. To better understand their religious and political context, selected texts from the period preceding the Russo-Ukrainian war are also examined, as well as more recent strategic documents and statements. This article consists of three parts. The first presents the political and religious context in which the significance of Cyril and Methodius's mission is being reinterpreted in Russia.

This context consists primarily of strategic documents and statements by representatives of the state authorities, in which Orthodoxy is identified as an intrinsic part of the Russian national identity and the uniform official version of history becomes a national security issue. The second part reveals the particularities of the cult of the saints Cyril and Methodius in Russia. This cult has had a clear political orientation since its beginning in the 19th century and was similarly shaped in the post-Soviet period. The third part shows how Cyril and Methodius have been used in Patriarch Kirill's war propaganda since 24 February 2022.

1. The political and religious context: Orthodoxy in the service of the state

To understand why Russian state propaganda, together with the ROC, is using Cyril and Methodius politically, it is necessary to consider what role the authorities assign the Orthodox Church in contemporary Russia. A strong relationship between the Orthodox Church and the state has been an enduring feature of Russian history, regardless of political conditions. During the so-called synodal period, that is, from Peter the Great's abolition of the patriarch's office until the February Revolution of 1917, the Orthodox Church was part of the state structure. It was under the control of the Holy Synod, headed by the Chief Procurator (Ponomariov 2017, p. 115–118). The activities of the Orthodox Church served the interests of the state. This fact was of considerable importance in spreading the cult of Cyril and Methodius in 19th-century Russia. During the Soviet period, despite the formally secular nature of the state and the religious freedom declared in the Soviet constitutions, state control over the Orthodox Church did not cease. The compromise, proposed by Stalin in 1943, consolidated the new *modus vivendi* of Orthodoxy in the Union of Soviet Socialist Republics (USSR) (Petrenko 2011, p. 215–217; Ponomariov 2017, p. 125–126). It was allowed to exist under the condition of full state control, loyalty to the authorities, and the absence of any social or political involvement.

In the modern Russian Federation, religious organisations are formally separated from the state and the state is secular. There can also be no binding state ideology (*Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii*, 1993/2020, art. 13–14). Nevertheless, especially since 2000, the relationship between the ROC and the state has evolved significantly. Several legal solutions have been introduced that not only privilege the religious over the non-religious, but also give special privileges to the ROC. Perhaps even more importantly, the state authorities have used appeals to Orthodoxy in ideological campaigns (e.g., the legal restriction

of information on ‘non-traditional models of family life,’ commonly referred to as the ban on gay propaganda) (*Federal’nyy zakon*, 2013; *Prinyaty zakonoprojekty*, 2022) and in restricting the activities of religious organisations independent of the state (e.g., the ban on Jehovah’s Witnesses) (*Svideteli Iegovy*, 2017). The authorities also invoked the support of the Moscow Patriarchate in the case of the 2014 aggression against Ukraine and the military intervention in Syria (Leonid, 2020).

The preparations for war against Ukraine were expressed in the intensification of the use of Orthodoxy by the state authorities in the ideological confrontation with both Ukraine and the West. Legislative changes have also led to the introduction of a de facto official interpretation of history, accepted by the authorities, the questioning of which can be met with criminal sanctions. In this official version of Russian history, the place of Orthodoxy has also been defined. Two documents announced in July 2021 are worth noting at this point.

The first is Putin’s article ‘On the historical unity of Russians and Ukrainians’ (Putin 2021). In his historiosophic reflection, Putin attempts to prove that there is no separate Ukrainian nation and that Ukraine as a state was artificially created. Therefore, neither the ethnic distinctiveness of Ukrainians nor the sovereignty of Ukraine as an independent state is justified. Although these elements of the Putin article elicited the most reactions, especially in the context of the subsequent war, this publication also contains other extremely important statements. According to Putin, Orthodoxy is the basis for the cultural, ethnic, and political unity of the whole Rus’, of which modern Russia is the centre. Therefore, Orthodoxy’s role is to bind the Rus’ lands together and strengthen their sense of unity. In Putin’s interpretation, Orthodoxy is a tool for disavowing the separate national identities of Ukrainians and Belarusians and their right to form separate sovereign states. Orthodoxy also serves to strengthen Russia and build the national identity of Russians. In this way, it becomes one of the many elements of state-building and influences society according to the expectations of the authorities.

The second relevant document is the National Security Strategy of the Russian Federation. It may seem surprising, but it is in this document that, for the first time, a list of traditional spiritual and moral values is formally mentioned, the preservation of which is necessary for the security of the state (*Strategiya* 2021, sec. 91). Russia considers spirituality, morality, and religion to be one of its national security priorities. Thus, any state intervention in the sphere of religion and morality is justified. This document has far-reaching consequences for the role of the ROC in Russia’s public life. The main areas of its activity have become national security issues. On the one hand, it sets severe restrictions for all religious organisations on the content they preach, including doctrine and

moral principles. On the other, the activities of the Orthodox Church are part of national security priorities and, therefore, can be publicly supported by the state.

Russian Orthodoxy, in its mainstream, does not accept any opposition to state power. What it does know is the practice of adapting its activities to the ruler's expectations. It is interesting and instructive to understand that even one of the few examples of such opposition can be easily reinterpreted. St Philip, Archbishop of Moscow, removed from office and later sentenced to death by Ivan the Terrible, has been venerated for centuries as a martyr. When, in 2021, Putin, while presenting his interpretation of Russian history, stated that it was not certain that Philip had indeed been murdered on the orders of the ruler (Akhtyrko, 2021), a representative of the Moscow Patriarchate promptly agreed with this idea and thus undermined the basis of the veneration of St Philip and questioned the unequivocal historical account and liturgical tradition (*V RPTs dopustili*, 2021). This significant example illustrates well the nature of state-church relations in Russia. In 2021, amid preparations for war against Ukraine and with the state liquidating the last independent mass media, Patriarch Kirill and other representatives of the ROC openly expressed support for the authorities, claiming that Russia, as the country of freedom and justice, was the leader of the free world (Kirill 2021). Following the armed aggression against Ukraine on 24 February 2022, the ROC has unequivocally supported the war. Patriarch Kirill has described it as a metaphysical war in which Russia fights against the forces of evil (Kirill 2022a), has called for loyalty to Putin (Kirill 2022c), and has promised eternal life in heaven to soldiers who fall in Ukraine (Kirill 2022b). In this way, the rhetoric of the ROC has been completely subordinated to the needs of the authorities. By adapting its message, the ROC became part of a unified state-controlled ideological system. Without this context, it is impossible to understand how the Orthodox Church interprets the meaning of the mission of Cyril and Methodius today.

2. The ideologisation of the mission of Cyril and Methodius before the Russo-Ukrainian war

The significance of the mission of Cyril and Methodius is heavily ideologised in Putin's Russia. In the 'Rus' World' project, an attempt to culturally influence the Russian-speaking population living outside of the Russian Federation, the Solun Brothers were portrayed as the forerunners of Rus' writing (wrongly identified with Russian writing) and thus of Rus' culture (Naryshkina 2013). This culture would be characterised by a particular sublimity and spirituality, in contrast to the decadent West. Language and culture would also unite all Rus'

peoples, characterised by their loyalty to traditional, spiritual values (Kirill 2010). The mission of Cyril and Methodius would thus not only be a mission of a civilising nature. It would be the beginning of the distinctiveness of the Rus' lands, as well as their civilisational independence and cultural unity. However, in order to interpret the mission of the Solun Brothers in this way, it is necessary to ignore the real causes, course, and consequences of their mission. The first step of such an ahistorical reinterpretation of this mission took place in the Russian Empire in the 19th century. The next step is contemporary Russian imperial ideology, preached in the symbiosis between the state authorities and the Moscow Patriarchate.

According to a typical Russian declaration, the ROC venerates 'the saints, equal to the Apostles, brothers Cyril and Methodius, whom the Orthodox faithful of the lands of Russia, Belarus, Ukraine, Bulgaria, Serbia, the Czech Republic, Slovakia, and other countries regard as their enlighteners and teachers. In this is expressed this unity of the Orthodox Christians of these countries' (Marsheva and Belyayev 2022). The genesis of the cult of the Solun Brothers in Russia reveals the right direction for the interpretation of this declaration.

In historical and ecclesiastical terms, the mission of Cyril and Methodius was ineffective insofar as it did not lead to the establishment of a Slav church or the valorisation of Slavdom in the Christianity of the time, either Roman or Byzantine. Nor did it contribute significantly to the Christianisation of the Slavs. After the death of Methodius, the mission declined rather quickly (John Paul II, sec. 7). However, the ineffectiveness of the mission of the Solun Brothers understood in this way has enabled the Russian interpretation to place emphasis on their attempt to develop a Slavic script as if it were the crucial aspect of their mission.

In the 19th century, pan-Slavic movements led, mainly in the Austro-Hungarian Empire, to a revival of interest in the mission of Cyril and Methodius (Smolucha 2017, p. 201–202). It was attributed, ahistorically, to the aspiration to unify Slavic lands. However, Pan-Slavism as a political and cultural movement in Central Europe could not prove successful because the Slavic nations were too divided politically, culturally, and confessionally to strive for an idealised unity whose patrons were to be saints who had been active in the ninth century. Meanwhile, in Russia, partly also thanks to Slavophilism, imperial ideology appealed to the concept of Slavic unity. This unity would consist of unification in a single Russian Empire (Berdyayev 2007, p. 148–150; Danilevskiy 2018, p. 674–675; Petrenko 2011, p. 191–192).

It is worth noting that this idea has not entirely disappeared in contemporary Russia. Its persistence is evidenced by the views of Aleksandr Dugin, who represents extreme nationalist and imperialist political circles in Russia. When

writing about Poland, he not coincidentally refers to Józef Hoene-Wronski (1776–1853), a Polish pro-Russian intellectual of German-Czech origin. Dugin argues that ‘the path to Polish greatness is to be found in the coming exaltation of the Slavs, but not against Russia, but with Russia, behind Russia and alongside Russia, but realising this requires a break with a deep identity: with *Pan Tadeusz* and *Dziady*, with the Black Madonna of Częstochowa, with the exuberant individualistic “honour” of the Sarmatian nobility’ (Dugin 2018, p. 635), Dugin views the possibility of saving Poland and restoring its identity only by undoing its entire path of social, cultural, political, and religious development and negating its belonging to the world and culture of the West. This thesis encapsulates the modern idea of the Rus’ world and the unity of Slavdom. Only the Russian culture, identified with the Rus’, is supposed to be authentic Slavic culture, and only in unity with Moscow can the Slavs preserve their cultural distinctiveness and spiritual tradition.

From its very beginning, the cult of Cyril and Methodius in Russia has been associated with an imperial reinterpretation of history. Liturgical texts were published, with the permission of the Chief Procurator of the Holy Synod, on the occasion of the ‘millennium of Russia’ in 1862 (Strickland 2013, p. 5). The following year, the feast of Cyril and Methodius appeared in the Russian Church (Kaverin 2022). This timing is not a coincidence. In imperial Russian historiography, it was assumed (according to the *Novel of Bygone Years*, a chronicle by Nestor from the 12th century) that the Russian state was founded in 862. According to the chronicle, it was in this year that the reign of Rurik (a Varangian or Scandinavian Viking), who was the founder of the Rurikovich dynasty, began. Thus, imperial Russian historiography took over the history of Kyivan Rus’, identifying it with the history of Russia (Kirill 2010). In turn, by linking the rise of the Rus’ with Cyril and Methodius, who had nothing to do with it, the Russian church expressed the main idea of 19th-century Russian imperialism: the control over the Slavic lands, justified by the ideology of the Slavic community.

Under changed conditions but with similar meaning, Cyril and Methodius were used to rebuild Russian imperial ideology in the last months of the Soviet Union. The feast of Cyril and Methodius was established as the ‘day of Slavic writing and culture’ (Kaverin 2022). Since then, the celebration, which has both an ecclesiastical and a state character, has been accompanied by initiatives to promote the unity of the Slavic Orthodox peoples. This involves not only the idea of religious unity but also cultural and political unity. In each case, the centre of this unity should be Russia (Marsheva and Belyayev 2022; Naryshkina 2013). A constant element of these celebrations involves emphasising the superiority of Russian culture over the Western form. To make this possible, as

in imperial times, the true history of Cyril and Methodius and the purpose of their mission are marginalised. Cyril and Methodius are only useful as symbols of Rus' (Russian) cultural distinctiveness.

3. Cyril and Methodius in the statements of the Patriarch of Moscow during the war

The political use of the figures of Cyril and Methodius, which expresses the ideological symbiosis between the Russian authorities and the Moscow Patriarchate, took on additional aspects after Russia's armed attack on Ukraine in 2022. Patriarch Kirill has unconditionally supported Vladimir Putin from the very beginning. Patriotic and nationalist motives dominate the Patriarch's discourse. Although he calls the aggression against Ukraine a 'metaphysical war' waged against the fallen West, he refers much more often to the need to defend the homeland and unite all Russians around Putin.

In this new political and religious context, the feast of Cyril and Methodius was celebrated three months after the beginning of Russian aggression on 24 May 2022. In order to understand how the Solun Brothers are politically exploited in a new reality, two of the Patriarch's statements are worth noting: first, his address after the service in honour of the saints Cyril and Methodius, celebrated at the Cathedral of Christ the Saviour; second, his speech at a concert in Red Square organised by the state and Moscow authorities.

In his address after the concluding service in the Cathedral of Christ the Saviour (Kirill, 2022d), Patriarch Kirill emphasised that the saints Cyril and Methodius gave the Slavs the foundation of the Orthodox faith, which is the source of their unity. In his interpretation, the mission of the Solun Brothers obliges the Orthodox Slavs to unity. This refers both to the unity of the episcopate and to the unity of all believers. The political context of this statement is clear. With regard to episcopal unity, the Patriarch's statement explicitly referred to the need for the episcopate of the Russian church in Ukraine (formally called the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate) to maintain unity with the Moscow Patriarch. After the Russian military aggression, there were numerous voices within the Russian church in Ukraine about the need to separate from Moscow, especially since Patriarch Kirill openly supported the war. The tendencies towards independence were also driven by political pressure, including attempts in the Ukrainian Supreme Council (Verkhovna Rada) to ban religious organisations whose leadership is located in Russia, which is recognised as an aggressor state (*Proyekt Zakonu pro zaboronu 2022*; *Proyekt Zakonu pro zabezpechennya 2022*). The bishops of the Russian church in Ukraine also

officially declared their independence from Russia (*Postanova Soboru*, 2022). Against this background, evoking the figures of Cyril and Methodius, the Moscow Patriarch stated that the Church in Ukraine was 'ours', that is, an inseparable part of the Russian Church.

The interpretative context for the Patriarch's pointing to Cyril and Methodius as patrons of unity is also provided by the official Russian ideology, embodied in Putin's repeatedly stated view, both before and after the war, that Russians and Ukrainians are a single people and that the war was intended to free Ukrainians and return them to full unity with Russia, the sole heir of the historical Rus'.

In his speech at the Red Square concert (Kirill, 2022e), Patriarch Kirill drew attention to other issues. According to the official Russian interpretation, Cyril and Methodius gave rise to a distinct Rus' culture. In the Patriarch's interpretation, under the conditions of war against Ukraine and confrontation with the West, the Russians are returning to the sources of their culture and identity. Russia's sovereignty, distinctiveness, and cultural independence, supposedly originating in the mission of the Solun Brothers, determine Russia's spiritual strength and invincibility. The Patriarch claims that Russians are fighting for the independent and sovereign development of their homeland. The basis of this independence is the unique Russian spirituality, language, and culture.

Such formulations indicate the Patriarch's attempt to isolate the mission of Cyril and Methodius from a strictly religious context. They are, in his view, models of cultural distinctiveness and superiority. Any actions aimed at demonstrating this Russian distinctiveness and superiority, including military action, can therefore be interpreted as a continuation of the mission of the Solun Brothers. For these reasons, the celebration of their feast day coincides, according to the Patriarch's rhetoric, with the encouragement of Russians to become even more involved in the war against Ukraine.

Conclusion

An examination of how the cult of the saints Cyril and Methodius arose and developed in Russia provides grounds for pointing out the peculiarities of Russian Orthodoxy. Whatever the political circumstances, it is subordinate to the state and, to the extent of its abilities, supports the domestic and foreign policy objectives indicated by the authorities. This was the genesis of the 19th-century cult of the Solun Brothers, intended to provide an ideological justification for Russian imperialism and the drive to subjugate the Slavic

peoples. The content of the celebrations in post-Soviet Russia, especially after 2000, when Vladimir Putin took power, is similar.

In the official cult of Cyril and Methodius, references to their actual biography and the causes, course, and effects of their mission in Slavic lands have almost disappeared. This ahistorical political and ecclesiastical discourse reduces the mission of the Solun Brothers to the creation of a Slavic alphabet, which would supposedly be the basis of a distinct, spiritual culture superior to that of the West. The unity of the Slavic peoples, based on the unity of the alphabet and the Orthodox faith, is, in the Russian interpretation, a fundamental task resulting from the mission of Cyril and Methodius. However, this unity is always understood, both on a spiritual and political level, as unity with Moscow. Only in unity with Moscow can the Slavs preserve their own identity and develop their cultural heritage.

The cult of Cyril and Methodius in Russia abstracts from the figures of these ‘Saints Apostles of the Slavs.’ Instead, under the conditions of the Russo-Ukrainian war, it is an effort to sacralise ‘Great Russian nationalism’ and to negate the right of other Slavic peoples to their own culture, language, and traditions.

Bibliography

- Akhtyrko Aleksandr, 2021, *Kto ubil mitropolita Filippa. Versiy neskol'ko*, in: *Gazeta.ru* [online], access: 1.11.2022, <https://www.gazeta.ru/politics/2021/08/30_a_13932782.shtml>.
- Berdyayev Nikolay, 2007, *Sud'ba Rossii*, Eksmo, Moskva.
- Danilevskiy Nikolay, 2018, *Rossiya i Yevropa*, De'Libri, Moskva.
- Dugin, Aleksandr, 2018, *Noomakhiya – voyny uma. Vostochnaya Yevropa. Slavyanskiy logos. Balkanskaya Nav'i sarmatskiy stil'*, Akademicheskiy proyekt, Moskva.
- Federal'nyy zakon ot 29.06.2013 g. N. 135-FZ*, 2013, in: *Kremlin.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://kremlin.ru/acts/bank/37386>>.
- John Paul II, *Slavorum Apostoli*, in: *Vatican.va* [online], access: 1.11.2022, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html>.
- Kaverin Valeriy, 2022, *Professor filfaka MGU: XXI vek prokhorit pod znakom vosstanovleniya prav kirillitsy*, in: *Tat'yanin den'. Molodezhnyy internet-zhurnal MGU* [online], access: 1.11.2022, <<https://taday.ru/text/2316674.html>>.
- Kirill (Patriarch), 2010, *Slovo Svyateyshego Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla na otkrytii IV Assamblei Russkogo mira "Uczitel' Russkogo mira: missiya, tsennosti" v Moskve*, in: *Mospat.ru* [online], access: 1.11.2022, <<https://mospat.ru/ru/news/56488/>>.
- Kirill (Patriarch), 2021, *Interv'yu Svyateyshego Patriarkha Kirilla B. V. Korchevnikovu k 75-letiyu so dnya rozhdeniya*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5863267.html>>.
- Kirill (Patriarch), 2022a, *Patriarshaya propoved' v Nedelyu syropustnuyu posle Liturgii v Khrame Khrista Spasitelya*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>>.

- Kirill (Patriarch), 2022b, *Patriarsheye slovo posle Liturgii po sluchayu prevoy godovshchiny osv'yashcheniya glavnogo khrama Vooruzhennykh sil RF*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5819726.html>>.
- Kirill (Patriarch), 2022c, *Svyateyskiy Patriarkh Kirill blagoslavlil molit'sya o zdravii Prezidenta Rossii V. V. Putina*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5965332.html>>.
- Kirill (Patriarch), 2022d, *Slovo Svyateyshego Patriarkha Kirilla v den' pamyati ravnoapostol'skikh Mefodiya i Kirilla posle Liturgii v Khrame Khrista Spasitelya*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928701.html>>.
- Kirill (Patriarch), 2022e, *Svyateyskiy Patriarkh Kirill posetil kontsert na Krasnoy ploshchadi, posvyashchenny Dnyu slavyanskoy pis'mennosti i kul'tury*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5929117.html>>.
- Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii*, 1993/2020, in: *Duma.gov.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://duma.gov.ru/legislative/documents/constitution/>>.
- Leonid (Archbishop), 2020, *O roli religioznykh organizatsiy v poslevoynnom vosstanovlenii Sirii*, in: *Patriarchia.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5718536.html>>.
- Marsheva Larisa, Belyayev Ivan, 2022, "Kirille i Mefodiye bogomudrii, slovenskikh stran uchitel'ye". *Komentariy k tropariyu i kondaku ravnoapostol'nym Kirillu i Mefodiyu*, in: *Pravoslavie.ru* [online], access: 1.11.2022, <<https://pravoslavie.ru/146282.html>>.
- Naryshkina Olga, 2013, *Russkiy mir – orientir v budushcheye*, in: *Russkiymir.ru* [online], access: 1.11.2022, <<https://russkiymir.ru/fund/projects/1150th/roboty/esse/116883/>>.
- Petrenko Vitali, 2011, *The Development of Authority within the Russian Orthodox Church: A Theological and Historical Inquiry*, Peter Lang, Bern.
- Ponomarev Alexander, 2017, *The Visible Religion: The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-Soviet Canon Law (1992–2015)*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Postanova Soboru Ukrainoy Pravoslavnoy Tserkvy vid 27 travnya 2022 roku*, 2022, in: *News.church.ua* [online], access: 1.11.2022, <<https://news.church.ua/2022/05/27/postanova-soboru-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-27-travnya-2022-roku/>>.
- Prinyaty zakonoprojekty o zashchite traditsionnykh tsennostey*, 2022, in: *Duma.gov.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://duma.gov.ru/news/55609/>>.
- Proyekt Zakonu pro zabezpechennya zmitsnennya natsional'noi bezpeky u sferi svobody sovisti ta diyal'nosti relihiynykh orhanizatsiy*, 2022, in: *itd.rada.gov.ua* [online], access: 24.11.2022, <<https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/Card/40832>>.
- Proyekt Zakonu pro zaboronu Moskovs'koho patriarkhatu na teritorii Ukrainy*, 2022, in: *itd.rada.gov.ua* [online], access: 1.11.2022, <<https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/Card/39276>>.
- Putin Vladimir, 2021, *Ob istoricheskom yedinstve russkikh i ukraintsev*, in: *Kremlin.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://kremlin.ru/events/president/news/66181>>.
- Smolucha Janusz, 2017, *Cultural and Religious Significance of the Cyrillo-Methodian Tradition in Central and Eastern Europe*, *Folia Historica Cracoviensia*, 23(1), p. 193–213, doi.org/10.15633/fhc.2212.
- Strategiya natsional'noy bezopasnosti Rossiyskoy Federatsii*, 2021, in: *Kremlin.ru* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.kremlin.ru/acts/bank/47046>>.
- Strickland John, 2013, *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*, Holy Trinity Publications, Jordanville.
- Svideteli Iegovy vklyucheny v spisok zapreshchennykh v Rossii organizatsiy*, 2017, in: *Interfax-Religiya* [online], access: 1.11.2022, <<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=67938>>.
- V RPTs dopustili perepisyvaniye zhitiya mitropolita Filippa posle slov Putina*, 2021, in: *RBC.ru* [online], access: 1.11.2022, <<https://www.rbc.ru/rbcfreeneews/61327e879a79474f92bcb481>>.

Cyryl i Metody jako prekursorzy „ruskiego” świata: obraz Braci Sołuńskich i rosyjskiego imperializmu

Streszczenie: W artykule przedstawiono analizę jednego z nowszych dyskursów, jaki toczy się w optyce rosyjskiego prawosławia na temat Braci Sołuńskich. Z jednej strony dostrzegamy upolitycznioną interpretację misji Cyryla i Metodego, co nie jest ideologiczną innowacją, lecz odwołuje się do tych samych motywów, które spopularyzowały ich kult w dziewiętnastowiecznym prawosławiu rosyjskim. Z drugiej strony reinterpretacja znaczenia ich misji, która obecnie się dokonuje, nabiera dodatkowych cech politycznych odpowiadających celom rosyjskiej ideologii państwowej oraz polityki kulturalnej i zagranicznej, zwłaszcza w odniesieniu do obszaru poradzieckiego. Jednocześnie religijne znaczenie Cyryla i Metodego niemal znika z dyskursu kościelnego i refleksji teologicznej. Wspólnym elementem rosyjskiego dyskursu na temat Braci Sołuńskich, zarówno w XIX, jak i XXI w. jest ahistoryczność rozumiana jako całkowite oderwanie od rzeczywistego historycznego kontekstu, w którym Cyryl i Metody żyli i działali.

Słowa kluczowe: Rosja, Rosyjska Cerkiew Prawosławna, nacjonalizm rosyjski, wojna rosyjsko-ukraińska, relacje państwo–Kościół.

Piotr Towarek*

Higher Theological Seminary in Elbląg (Poland)

GREAT MUSICAL FORMS DEDICATED TO SAINTS CYRIL AND METHIDIUS

Summary: This article takes a closer look at the great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius. These are mainly liturgical compositions related to the worship of the two saints. This group includes a medieval Mass propria (e.g. *Parchment Missal no. 212 of the Cracow Chapter*) and the Baroque-Classical Mass by Michael Haydn (1758). In the 19th century, the repertoire was expanded to include cantatas (Křížkovsky, Surzyński, Dinew) and hymns (Liszt, Tchaikovsky, Borodin, Pipkov), which are linked to the process of national awakening of Czechs, Slovaks, Croats and Bulgarians. The 19th and 20th centuries also saw the creation of numerous arrangements of the Ordinarium Missae in Glagolitic. These include Leoš Janáček's monumental "Glagolská mše" (1926) and related works by Czech and Croatian composers (Říčovský, Foerster, Kožušníček, Douša, Janda, Kozinović, Novak, Sokol, Hanuš, Lánik). This collection is enriched by stage works: the opera of Zhivka Klinkova (1981/2021) and oratorios and cantatas from the 20th and 21st centuries (Dinew, Širola, Krška, Andrašovan, Tučapský, Procházka, Krák). These works are based on Glagolitic liturgical texts and poetry and prose related to the upsurge of national thought in the 19th century. They show Sts Cyril and Methodius not only as preachers of the Gospel and missionaries to the Slavic peoples but also as teachers of culture, dialogue and reconciliation, and above all, as founders of the foundations of Slavic national identity. The article presented here contributes to the current theological reflection in the field of aspectual hagiology.

Keywords: saints Cyril and Methodius, Mass, cantata, oratorio, opera, aspect hagiology.

The holy apostles of the Slavs, Cyril (+869) and Methodius (+885), are to this day an inspiration for artists, painters, and sculptors, as well as an inspiration for Churches and nations seeking ways of dialogue and reconciliation (Budniak, 2009). Their worship became widespread as early as the Middle Ages, above all in the field of literary works, especially in the East (Moszyński, 2002; Rychlík, 2013; Delikari, 2022; Jaworska-Wołoszyn, 2020; Hetényi, 2021). A milestone in the flowering of their liturgical veneration on the Roman Rite level was the founding of the Emmaus Monastery in Prague in 1347 by Emperor Charles IV

* Adresse: rev. dr. Piotr Towarek; e-mail: towarek@op.pl; ORCID 0000-0002-5809-5060.

(Tkadlčík; Zubko, 2007; Volek, 2013). From then on, their worship began to spread not only in Bohemia and Moravia but also in Poland, Slovakia, Hungary and Croatia. In the 19th century, the memory of Cyril and Methodius was reawakened in connection with the celebrations of the millennium jubilees: their arrival in Moravia and their death. It was extended by Leo XIII in 1880 to the whole Church (Leo XIII, 1880) and consolidated by the decision of John Paul II, who in 1980 declared the saints of the brothers co-patrons of Europe (John Paul II, 1981; John Paul II, 1996; Zubko, 2014, p. 43–70, Vepřek, 2016). Evidence of this veneration can be found in music (Wirsta, 1992), especially in the singing of the breviary offices (Dufka, 2019; Genov, 2016) and in church songs (Frolcová, 2014; Lauková, 2020). The study presented here, however, focuses on the great musical forms (Chomiński, 2002; Adamko, 2019, p. 132–177)¹ dedicated to the apostles of the Slavs and is a review of selected examples of them (Towarek, 2019; Towarek, 2021; Towarek, 2023; Parzych-Blakiewicz, 2019; cf. Dzidek, 2013, p. 32). This group includes Mass cycles (ordinarium Missae), hymns, cantatas, oratorios and even operas. Studies by authors such as Reinhold Thur, Armin Kircher, Mateusz Andrzejewski, Tomáš Slavický, and Miloš Zapletal (Thur, 1987; Kircher, 2015; Andrzejewski, 2013a; Andrzejewski, 2013b; Slavický, 2014; Zapletal, 2019), among others, have been extremely helpful in dealing with the submitted topic. In the composition of the text, the chronological order has been preserved.

Mass propria

Liturgical researchers confirm that, in Slovakia, Mass texts about the Salunski brothers are found in two missals: *Missale Scepusiense/Missale Capituli Scepusiensis* (first half of the 14th century) and *Missale Posoniense* (first quarter of the 15th century). On the other hand, an antiphonary from the 15th century was found in the library of the Bratislava chapter (Zubko, 2014, p. 49; Vragaš, 2013, p. 5 and 122). All of these sources mention the commemoration of Saints Cyril and Methodius. The Spiš Missal for 9 March mentions the commemoration of the 40 martyred soldiers, followed by the Thessaloniki Brethren; on 12 September, the sermon was to be preached in ydomate morauicali – a Moravian dialect (Volek, p. 259). The missal was certainly of Hungarian provenance, but the Census origin, as the name would indicate, is not certain;

¹ Musical form – one of the main terms in musical theory and practice, the overall structure and scheme of construction of a musical work related to a particular compositional technique and to the means of performance (cast). Great instrumental forms are: sonata, symphony, concerto; great vocal and vocal-instrumental forms: motet, Mass, cantata, oratorio and opera.

the missal belonged to a Hungarian collegiate chapter (*Missale*, 1947, p. 70). As Zubko points out, in the second missal, there is only the certainty that it was used in Bratislava. In it, there is also only a mention of the first apostles of the Slavs (Zubko, 2014, p. 49).

Similar evidence of veneration and musical dedication can be found on Polish soil. This refers firstly to the *Parchment Missal No. 212 of the Cracow Chapter* indicated by Hieronim Feicht (Feicht, 1975, p. 244). This important liturgical document from the early 15th century contained the form (collect and secret) for the commemoration of Saints Cyril and Methodius with its own Mass propria: introit, gradual, offertory and communion. According to Feicht, this form of the Mass, also printed in the *Cracow Missal* of Cardinal Frederick Jagiellon (+1505), remained in church practice until the end of the 16th century (Feicht, 1975, p. 244; Morawska, 1998, p. 364). Although both sources contained only texts and not musical notation, they testify to the cult that existed at the time and the associated musical veneration of Sts Cyril and Methodius. The existence of the form in the 15th century Missal is also confirmed by the statutes of the Cracow synod (1436), held during the reign of Cardinal Zbigniew Oleśnicki. They note that priests, wishing to avoid long texts during the Lenten period, celebrate Masses from forms about saints. Statute No. 13 forbids this with the exception of ten Mass formularies, among which is the already mentioned Mass on Sts Cyril and Methodius (*Statuta*, 1875, p. 92; Smołucha, 2017, p. 197).

Michael Haydn: “Missa Sanctorum Cyrilli et Methodii” (1758)

The author of the complete Mass cycle dedicated to the apostles of the Slavs is Johannes Michael Haydn. The work in question is the “Missa Sanctorum Cyrilli et Methodii” of 1758. The manuscript of this work is in the Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin (Thur, 1987, p. 89). It consists of a six-part ordinarium: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus*, *Agnus Dei*. The first modern edition of the work appeared in 2015. (Haydn, 2015).

Giving a full history of the composition of this work brings many difficulties. Some scholars link the work to the bishop’s court in Großwardein (now Oradea, Romania), where the young Haydn is mentioned in the payroll books from 1757 onwards (Ghircoiaçiu, 1978, p. 47; Sherman, 2011). However, according to Thur, the origins of the composition should be linked to Vienna and the Moravian *Landesgenossenschaft*, which was active there at St Michael’s Church from 1708 (Thur, 1987, p. 98). The Moravians, like other national associations, also commemorated their patron saints in a special way. For the

festive celebrations in honor of St Cyril and St Methodius, a painting was made depicting the two brothers, which was hung in front of the main altar (Thur, 1987, p. 98)².

Famous personalities were invited to celebrate Mass and deliver sermons: Church dignitaries and eminent orators. Among the participants in these liturgies were always representatives of the imperial house. Hence, the musical setting had to be magnificent. It is certain that liturgical music was performed in St Michael's Church with as many as 16 singers, which required a large choir (Thur, 1987, p. 99). This number was only possible by calling in additional vocalists from outside. It is, therefore, almost certain that choristers from the choir of St Stephen's Cathedral (Kapellknaben) also performed here, including Michael Haydn. As Thur points out, the magnificent decoration of the church with its painting of St Cyril and St Methodius may have made a big impression on the young singer. It is also likely that he met the addressees of his later "Missa Sanctorum Cyrilli et Methodii" here (Thur, 1987, p. 99). Was it written at this place and later performed?

Thur's research indicates that in St Michael's Church in Vienna, the stipulations of Benedict XIV's encyclical 'Annus qui' (1749) were quite scrupulously adhered to, and thus music accompanied only by string instruments was performed (Thur, 1987, p. 101). This document, prohibiting wind instruments, or timpani, in the liturgy, was adhered to by the Viennese Archbishop's consistory, with the partial approval of Empress Maria Theresa (1753), with the law applying to Vienna and Lower Austria (Thur, 1987, p. 101). Consequently, the performance of the Mass in question was impossible in St Michael's Church, as Haydn is known to have intended his work for a four-voice choir, two violins and 2 clarini (higher trumpets), 2 trombae (lower trumpets), timpani, 2 trombones and organ. Hence, as Thur argues, it is possible that Haydn wrote his Mass in Vienna but that its premiere already took place outside the capital, e.g. in Großwardein, where imperial decrees were not in force (Thur, 1987, p. 101). A different position is presented by Kircher, who believes that the young Haydn applied with this composition for a post somewhere in the Brno region, possibly in Welehrad (where it may have been presented), and that this happened during his wanderings, just before taking up a post in Großwardein in 1760 (Kircher, 2015, p. V). Charles H. Sherman and Dwight Blazin are also inclined to accept this option (Sherman, 2011, p. 9; Blazin, 2004, p. 23).

² Although the example described attests, as it were, to the enduring veneration of St Cyril and St Methodius at St Michael's Church in Vienna, it was only in 1777, at the request of Empress Maria Theresa, that Pope Pius VI authorized permanent annual veneration towards the Thessaloniki Brethren throughout the Austrian monarchy (Zubko, 2007, p. 157).

“*Missa Sanctorum Cyrilli et Methodii*” is a cantata Mass. In order to provide contrasts, its ordinarium parts are divided into smaller sections, which interpret the text using varied instrumentation and different compositional techniques (Kircher, 2015, p. IV). Due to its large size and particular orchestration, this work must be classified as a so-called *Missa solemnis longa*, i.e. a Mass practiced, for example, in cathedrals on the most important feasts of the year or in sanctuaries (Kircher, 2015, p. IV). It is also the first of Haydn’s four Masses to feature as many as four trumpets, in keeping with the Baroque tradition of the festive sound of wind instruments. According to Kircher, this work stands at the beginning of a turning point in the development of the young composer’s creative technique at the time. Perhaps this composition was about finding the direction of a personal style that was to have a lasting influence on Haydn’s work (Kircher, 2015, p. V).

Pavel Křížkovsky: cantata “Svatý Cyril A Metoděj” (1863)

An important place among the musical dedications in honor of the Solunsky brothers is occupied by the cantata “Svatý Cyril a Metoděj”³. Its author is the Czech composer and priest Pavel Křížkovsky (Wróblewska-Straus, 1997, p. 210), a disciple of Father František Sušil, the national activist, collector and publisher of folk songs. It was thanks to him that from 1850 he participated in the Cyril-Methodian heritage association. The original version of the composition, described as ‘Chvalo zpěv’ in honor of Saints Cyril and Methodius, dates from this period (Andrzejewski, 2013b, p. 71). The final version in the form of a cantata was written in 1861 and performed under the composer’s baton in 1863 in Brno as part of the celebrations of the millennium of the missionaries’ arrival in Moravia. The event was attended by 930 singers from 61 singing associations and 20,000 listeners. It was of great importance for the development of the national consciousness of the Czechs (Wróblewska-Straus, 1997, p. 210; Altman, 2013).

The first part of the cantata shows the arrival of Cyril and Methodius in Moravia and their apostolic activities. In the second part, we learn about the fruits of their work and the spiritual renewal of the Slavs. In the narrative parts, the composer skillfully incorporated the choral chants of the people, which are a plea to preserve the faith handed down by the Apostles and an entreaty addressed to them to watch over the Slavs (Zapletal, 2019, p. 51). Křížkovský used the text of Sušil’s poem “Příchod sv. Cyril a Metoděje na Moravu”, as well

³ The cantata was first published in print in 1895 and was also included in a collection of the composer’s complete works from 1949 (Křížkovský, 1949).

as themes from Moravian musical folklore, in particular, the song ‘Už sme všechno zorali’ (We have already ploughed everything), which forms the motto of the cantata (Andrzejewski, 2013b, p. 71). All the main features of Křížkovský’s work are concentrated in this work. Musically, it is a work typical of the Czech composer’s style: it demonstrates his predilection for choral works, his inspiration from folk melodies, and his solid workshop grounding in classical models of oratorio-cantata music (Andrzejewski, 2013b, p. 71). According to Zapletal, the cantata is the most outstanding musical expression of the concept of the Cyrillo-Methodian tradition, associated especially with Sušil. This concept shaped the form of a specific synthesis of Catholicism and independence ideas in the 1860s, forming the basis of the emerging Czech national consciousness (Zapletal, 2019, p. 59). Křížkovský’s work was performed many times after the millennium celebrations, not only in towns, but also in the countryside, awakening national identity. Over the following decades, the presentation of the cantata was linked to important religious and national celebrations, as well as anniversaries related to the composer’s life. His pupil Leoš Janáček contributed to the dissemination of the composition and even the cult of Křížkovský’s person (Zapletal, 2019, p. 60–61). Analogous examples of musical dedications can be found in this period on Polish, Bulgarian and Croatian soil. These include a cantata by Józef Surzyński (Benzelstierna Engeström, 1885), a cantata by Petar Dinev (Dinev, 2023) and an oratorio by Božidar Širola (Smither, 2000, p. 723).

Hymns: Liszt, Tchaikovsky, Borodin, Pipkov

“Slavimo, slavno, Slaveni” is a hymn written in honor of the Thessaloniki Brethren by the Hungarian composer Franz Liszt. It is a short composition of less than 40 bars to a text in Croatian (or Serbo-Croatian) by the poet Medo Pučić (Andrzejewski, 2013b, p. 72). This work for a four-voice male choir and organ was first performed in Rome in 1863 (church of San Girolamo degli Schiavoni), when the millennium anniversary of the arrival of Cyril and Methodius in the lands of the Slavs was also celebrated in the Eternal City (Slavimo, 2023). The original manuscript of the hymn can be found in Weimar. On page one, the composer included the text of the hymn and its translation into German by Stjepan Mlinarić (Franković, 2023; Tuksar, 2018, p. 41).

We find a similar composition on Russian soil, in the work of Pyotr Ilyich Tchaikovsky (+1893). We are thinking here of a hymn intended for mixed choir entitled “Gimn v czest’ swjatykh Kirill i Metodiya” (Tchaikovsky, 1990). This work was written in March 1885 to a commission from the Slavic Benevolent

Society placed through the publisher Peter Ivanovich Jurgenson, who sent the composer the Russian-translated text and notes of a Czech hymn in honor of the apostles of the Slavs. Tchaikovsky himself made a rather free translation of some of the words into Russian and adapted it to the melody, which was based on the song “Přístup Moravěňko, přístup bliže” by Pavel Křížkovský (Andrzejewski, 2013b, p. 73). The work premiered on 6 April 1885 with a student choir at the Moscow Conservatory. The whereabouts of the manuscript of the work’s score is unknown today. The composition was included in a collection of Tchaikovsky’s sacred choral works, published in one of the volumes of the Complete Works (Tchaikovsky, 1990, p. 263–264).

We find a similar hymn in the works of another Russian composer Alexander Borodin. The piece in question is “Slava Kirillu! Slava Mefodiû!” from 1885 (Glory, 2023). In Bulgarian, on the other hand, it is the religious-patriotic hymn “Varvi, narode vazrodeni” (Arise, reborn nation), which is still performed today. Its authors are two teachers. The text was written by Stoyan Mihaylovski, and the music was composed in 1901. Panayt Pipkov (Pipkov, 2023)⁴. This work highlights the importance of Sts Cyril and Methodius for the formation of the identity and culture of the Bulgarian people. Clear allusions to Slavism are also evident here (Andrzejewski, 2013a, p. 130).

Leoš Janáček: “Glagolská mše” (1926)

At the beginning of the 20th century, interest in Glagolitic liturgy grew in Czech and Croatian musical creativity. New liturgical works composed in Old Church Slavonic (Glagolitic) began to appear. Here, composers took advantage of the privilege granted by Benedict XV in the bull “Ex pastorali munere” (Bezić, 2002, p. 20). The Czech clergyman Father Josef Vajs and the journal Cyril played a special role here, where transliterations of Old Church Slavonic liturgical texts were printed, including the fixed parts of the Glagolitic Mass (Wingfield, 1992, p. 9–10). Father Vajs encouraged composers to write their musical works to Glagolitic texts. These appeals resulted in several Glagolitic Mass cycles, including Leoš Janáček’s famous “Glagolská mše” (Policer, 2012, p. 15; Andrzejewski, 2013b, p. 67; Slavický, 2014, p. 41–59). Although this work is not directly dedicated to Sts Cyril and Methodius, it is a symbolic tribute

⁴ The first celebrations of the feast of Saints Cyril and Methodius in the 1850s and 1870s were related to the struggles of Bulgarians against the Greek Patriarchate in Istanbul, under whose authority the Bulgarian Orthodox Church was then. These celebrations were an expression of the aspiration for an independent autonomous Church and religious services in Bulgarian, and therefore also for Bulgarian education (Michajlova, 2013).

to the Thessaloniki Brethren. It was linked to Janáček's Slavophilic worldview and respect for the Cyril and Methodius tradition, which, as Andrzejewski points out, must be linked to the ideological influence of his former Brno teacher Pavel Křížkovský (Policer, 2012, p. 16). According to the composer's personal testimony, this work represented a return to his years of study at the Brno monastery and especially to the atmosphere of the Cyrillo-Methodian ceremonies (Vysloužil, 1991; Andrzejewski, 2013b, p. 75). Janáček's Mass is one of the most remarkable and important religious musical compositions of the 20th century.

Janáček completed work on his Mass in 1926. The premiere took place a year later in Brno, and in 1928 (the last year of his life) the composer again made changes to the score (Wingfield, 1992, p. 57; Zahrádka, 2011; Janáček, 2011; Janáček, 2012). The 'Glagolitic Mass' was scored for four soloists, two mixed choirs, an organ and a large symphony orchestra. The composer referred to the five movements of the Ordinarium in the Roman Catholic tradition, which he provided with the already mentioned translations into Old Church Slavonic: *Gospodi pomiluj* (Kyrie), *Slava* (Gloria), *Věruju* (Credo), *Svet* (Sanctus), *Agneče Božij* (Agnus Dei), (Bezić, 2002, p. 21; Policer, 2012, p. 20). The Mass was provided with three additional instrumental movements: an orchestral introduction *Úvod*, an organ *Postlude* after the *Agneče*, followed by an orchestral *Intrada*, which in the original version was at the beginning (Policer, 2012, p. 28–29). The two orchestral brackets that tie the whole piece together are of a majestic-processional character. March rhythms, fanfares of brass instruments and timpani hits appear here (Andrzejewski, 2013b, p. 76).

In terms of melody and harmony, the composer drew inspiration from folk music. The development of the individual movements of the ordinarium is notable for original ideas, such as the abandonment of imitative polyphony in the Renaissance style (the model for the Cecilian movement) in favor of the use of psalmodic repetition of the text on a single chord or tone, found in Orthodox chant. *Slava* and *Svet* begin with a solo soprano part, serene in its expression. On the other hand, in the Creed (*Věruju*), the words about Christ's resurrection and hushed dynamics of the female choir are used (Andrzejewski, 2013b, p. 76). According to Andrzejewski, the greatest significance in undertaking the work on "Glagolská mše" was for Janáček not the liturgical aspect but religion as the source of national consciousness, the moral foundation of a nation that takes God as its witness. Recordings of this work were undertaken by the most eminent conductors of the 20th and 21st centuries, including Břetislav Bakala, Leonard Bernstein, Karel Ančerl, Kurt Masur, Rafael Kubelik, Simon Rattle, Charles Mackerras, Jiří Bělohlávek and Sir Andrew Davis (Policer, 2012, p. 30-34).

Masses of the 20th century: Czech and Croatian

In addition to Janáček's monumental Mass, we also find simpler compositions on Czech soil, written in the spirit of the Cecilian movement and suitable for use in the liturgy. These include the "Missa in honorem Scti. Cyrilla et Methodii" (1900) by Vojtěch Říčovský (Poláček, 2016), or "Missa in honorem scti Methodii" (1884) by Josef Foerster (Sobotka, 2015). The second group consists of Glagolitic Masses, written to texts in Old Church Slavonic. These include: "Hlaholská mše" (1907) by Ladislav Kožušniček with a compilation of Glagolitic and Czech texts, "Glagolská mše" (1920) by Karel Douša with a text that does not overlap with any other version (possibly the Serbian version of Glagolitic), two Masses by Antonín Janda viz. "Hlaholská mše de Angelis" and "Mše glagolská" (1922), or the "Glagolská mše" (1932) by the already mentioned Foerster. These works are described in more detail in Marie Lišková's work (Lišková, 2013, p. 29–33; Gabrielová, 2003). As Slavický points out, Foerster's and Janda's Masses were also performed during the difficult communist era for the Church in Czechoslovakia, during the celebration of St Wenceslas in Prague Cathedral. This custom persisted until the early 1990s (Slavický, p. 58).

The Glagolitic form of the Mass is also encountered in the first half of the twentieth century on Croatian territory. These include numerous *ordinarium Missae* written in Old Church Slavonic (Sedak, 2000). Noteworthy among them is the "Misa sv. Ćirila i Metoda" (1906), composed by Vilko Novak (+1918). This work for a male choir and organ was dedicated by the composer to the singing union 'Kolo' in Zagreb (Brđanović, 2021, p. 30 and 32). In 1938, the "Staroslavenska misa u čast sv. Ćirila i Metoda" (for mixed choir and organ), written by nun Lujza (Zorka) Kozinović, a renowned composer, conductor and pedagogue (Leščan, 1972). A similar example is found in the work of the Croatian composer Father Bernardin Sokol, OFM (Riman, 2010). This is the "Missa in honorem ss. Cyrilla et Methodii" from 1933. This work was provided by the composer with two parallel texts of the ordinarium: in Latin and liturgical Glagolitic (*Kyrie – Gospodí, Gloria – Slava, Cred – Vjeruju, Sanctus – Svet, Benedictus – Blagoslovljen, Agnus – Agneče*) (Sokol, 1933). The Mass was scored for three equal voices or mixed choir and organ. It belongs to a series of 80 compositions published by Fr Sokol entitled. "Pjevajte Gospodinu pjesmu novu" (Breko Kustura, Balić, 2018).

Musical Mass dedications in honor of Cyril and Methodius also appear in the second half of the 20th century. This is, for example, the "Glagolská mše" (1957) by the Czech composer Jan Křesadlo, first performed in 2007 in the United Kingdom. Two further examples are works by Jan Hanuš: "Mešní

proprium k svátku sv. apoštolů Cyril a Metoděje” (1969) and “VII. mše – Hlaholská, ke cti českých patronů” (1985), (Slavický, 2014, p. 57). The “Ordinarium festivum Cyrillo-Methodianum” (1984) by the Czech composer and priest Antonín Láník (+2014) also dates from the same period. These are five usable fixed parts of the Mass, written to commemorate the 1100th anniversary of the death of St Methodius. They were only published in 2003 in the collection “Septem ordinaria” (Láník, 2003; Frydrych, 2019).

Zhivka Klinkova: opera “Kiril i Metodij” (1981/2021)

The present collection is enriched by a contemporary opera entitled “Kiril i Metodij” (1981), written by Bulgarian composer and conductor Zhivka Klinkova (Vŭlchinova, 2023). She based the libretto of her work on Venko Markovsky’s book “Predaniya zavetni” (Covenant Traditions). The opera was awarded a special commendation by Pope John Paul II and was premiered in 1986 in Bydgoszcz, Poland (soloists: B. Perkowski – *Cyril*, M. Witkiewicz – *Methodius*, Arion Choir, Pomeranian Philharmonic Orchestra, conducted by M. Nowakowski) (Klinkova, 2023; *Arion Choir*, 2023). Bulgarian audiences, on the other hand, have only recently been introduced to the work in full. With this piece, the Sofia National Opera celebrated the 40th anniversary of John Paul II’s proclamation of Saints Cyril and Methodius as patron saints of Europe. The gala premiere took place on 23 May 2021, the eve of the national celebration of the Day of Saints Cyril and Methodius, the Bulgarian alphabet, education and culture and Slavic literature.

Klinkova’s opera is a kind of poetic and musical journey into the past. Immersing himself in memories, St Cyril (Constantine) introduces the audience to the narrative of the mission to which he and his brother devoted their entire lives. The action takes place in Thessaloniki, Great Moravia, Rome and Bulgaria (*Svetite Kiril i Metodij*, 2023). After receiving permission from the Pope to preach the Gospel in Slavonic, Cyril anticipates his death. He sinks into thoughts of his childhood, his life choices, temptations and experiences, as well as the beautiful Sofia, the wisdom that accompanied him and his brother all the way through life.

At the climax of his memories of his disputes with the Khazars, Jews and Saracens, he is helped by his mother and Sofia in visions. Methodius reassures him and reminds him of their ceremonial welcome by Prince Rostislav in Moravia. The brothers also return to memories of their presence in Rome, their successful conversation with Pope Hadrian and the blessing he gave them. The disciples, fulfilling the testament of Cyril/Constantine, continue the work begun among the Slavic peoples. Prince Boris I solemnly welcomes Clement and

Nahum to Bulgaria. He commissions Clement to establish a school in Ohrid and Nahum and a school in Preslav (*Svetite Kiril i Metodii*, 2023).

Recalling the figures of the holy missionaries of the Slavs in the 21st century, especially on the stage of the state opera, was not only a tribute to Cyril and Methodius, but certainly also an act of courage. It underlined how important the apostolic mission of the Salunsky brothers is for Bulgaria, the rest of the Slavic world and the culture of Europe. The premiere of Klinkova's work awakened the spirit of the two apostles' activism in Bulgaria: funding was undertaken to immortalize the opera on film, and promotion of the work outside Bulgaria was ensured, with as many as 200 teachers from the Sofia region invited to the opera's premiere. Opera singers Biser Georgiev and Atanas Mladenov, who played the roles of Cyril and Methodius, emphasized in their statements to the press that, in the fashion surrounding us today to escape from the spiritual, a performance about Cyril and Methodius brings hope and spiritual renewal (*Operata-oratoriya*, 2021).

Similar examples are found in Slovakia and the Czech Republic. These are oratorio-cantata works: "Konštantín a Metod" (1985) by Pavol Krška (Matejová, 2020, p. 116), "Cyril a Metod" (1987) by Tibor Andrašovan (Gotthardtová, 2021, p. 137–138), "České vigilie" (1989–2021) by Antonín Tučapský (Tučapský, 2021, p. 5–14; Trnková, 2015, p. 14), "Slávnostná kantáta sv. Cyril a Metoda" (2013) by Pavol Procházka (Procházka, 2012), "Cirillo-Methodiada" (2012) by Egon Krák (Krák, 2022), "Cyril a Metod" (2012) opera-oratorio by Pavol Krška (Matejová, 2020, p. 117).

Recapitulation

The aim of the submitted study was to present great musical forms dedicated to Sts Cyril and Methodius. The search carried out confirms that these are mainly liturgical compositions connected with the cult formed in past centuries concerning the two saints. The collection begins with medieval Mass propria (*Parchment Missal No. 212 of the Cracow Chapter, Cracow Missal* of Cardinal Fryderyk Jagiellon) and a Baroque-classical Mass by Michael Haydn from (1758). In the 19th century, cantatas (Křížkovsky, Surzynski, Dinew) and hymns (Liszt, Tchaikovsky, Borodin, Pipkov) were written in connection with the millennium celebrations concerning the apostles of the Slavs. These works are linked to the phenomenon of the national awakening of Czechs, Slovaks, Croats and Bulgarians. Also linked to this process is a group of numerous elaborations of the Ordinarium Missae in Old Church Slavonic. This includes Leoš Janáček's monumental "Glagolská mše" (1926) but also related works by Czech and

Croatian composers (Říčovski, Foerster, Kožušniček, Douša, Janda, Kozinović, Novak, Sokol, Hanuš, Láník). Alongside these, there are also numerous stage compositions commemorating the Thessaloniki Brothers. These include, above all, the Bulgarian opera by Zhivka Klinkova (1981/2021), as well as a group of oratorio and cantata works from the 20th and 21st centuries (Dinew, Širola, Krška, Andrašovan, Tučapský, Procházka, Krák). These works were based largely on Glagolitic liturgical texts, or poetry and prose related to the upsurge of national thought in the 19th century. They show Sts. Cyril and Methodius not only as preachers of the Gospel and missionaries to the Slavic peoples but also as teachers of culture, dialogue and reconciliation, and above all, as founders of the foundations of Slavic national identity. They reveal not only the level of the composers' musical craftsmanship but are also a *locus theologicus* in which the figure and pattern of life of the saints brings the recipient of the music closer to the epiphany of God (cf. Dzidek, 2013, p. 149–154). The article presented part of the current of reflection in aspectual hagiology.

Bibliography

- Adamko Radislav, 2019, *Náuka o hudobných formách*, Ružomberok.
- Altman Karel, 2013, *Cyrlometodějské milénium a česko-německé vztahy v Brně*, *Národopisná Revue*, vol. 2, p. 93–98.
- Andrzejewski Mateusz, 2013a, *Kult św. Cyryla i Metodego jako aspekt tzw. ideologii słowiańskiej w muzyce – na podstawie źródeł czeskich, polskich i południowosłowiańskich*, *Polski Rocznik Muzykologiczny*, vol. 11, p. 121–131.
- Andrzejewski Mateusz, 2013b, *Święci Cyryl i Metody w kulturze muzycznej XIX i pierwszej połowy XX wieku w kontekście oddziaływania idei słowiańskiej*, *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Edukacja Muzyczna*, fasc. 8, p. 59–79.
- Balić Vito, 2018, *Popis svih tiskanih skladbi u nizu „Pjevajte Gospodinu pjesmu novu” koji je priredivao i izdavao fra Bernardin Sokol*, in: Škunca Bernardin, Balić Vito (eds.), *Fra Bernardin Sokol Zbornik slavlja i radova sa znanstvenog skupa o 130. obljetnici rođenja*, Zadar – Kaštela, p. 425–256.
- Benzelstierna Engeström Wawrzyniec, 1885, *Kantata na tysiacletnią rocznicę śmierci św. Metodego, apostoła Słowian. Muzykę na chór męski czterogłosowy ułożył ks. Józef Surzyński*, Poznań.
- Bezić Jerko, Hannick Christian, 2002, *Glagolitische Messe*, in: Lütteken Laurenz (ed.), *Messe und Motette*, Kassel, p. 20–23.
- Blazin Dwight, 2004, *Michael Haydn and “The Haydn Tradition”. A Study of Attribution, Chronology, and Source Transmission*, Dissertation: New York University.
- Brdanović Davor, 2021, *Vilko Novak – hrvatski glazbeni pedagog, zborovođa i skladatelj*, *Tonovi*, vol. 36, p. 28–37.
- Breko Kustura Hana, Balić Vito, 2018, *Paradigme liturgijskih skladbi fra Bernardina Sokola (1888.–1944.): Novi pogledi, kontekstualizacija i revalorizacija*, in: Škunca Bernardin, Balić Vito (eds.), *Fra Bernardin Sokol Zbornik slavlja i radova sa znanstvenog skupa o 130. obljetnici rođenja*, Zadar–Kaštela, p. 183–218.
- Budniak Janusz, 2009, *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice.

- Chór Arion*, 2023, in: *Archiwum Muzyczne Pomorza i Kujaw. Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy* [online], access: 12.01.2023, <<https://archiwummuzyczne.pl/musics/institutions/74>>.
- Delikari Angeliki, 2022, *The Memory of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki*, Konštatínove Listy, vol. 15/1, p. 131–138; doi: 10.17846/CL.2022.15.1.131-138.
- Dínev Petar, 2023, in: *Union of Bulgarian Composers* [online], access: 13.01.2023, <<https://ubc-bg.com/en/petar-dínev/>>.
- Dufka Vlastimil, 2019, *Misia svätých Cyrila a Metoda a Rímska liturgia v slovanskom jazyku*, Viera a Život, vol. 29/2, p. 3–12.
- Dzidek Tadeusz, 2013, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków.
- Feicht Hieronim, 1975, *Święci Cyryl i Metody w polskich księgach choralowych i śpiewnikach*, in: Lissa Zofia (ed.), *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza. Opera musicologica Hieronymi Feicht I*, Kraków, p. 244–250.
- Franković Đuro, 2023, *Lisztova svečana himna Slavimo slavno, Slaveni u čast Svetog Ćirila i Metoda*, in: *Zronica Nova* [online], access: 7.01.2023, <<http://zornicanova.hu/lisztova-svecana-himna-slavimo-slavno-slaveni-u-cast-svetog-cirila-i-metoda/>>.
- Frolová Věra, 2014, *Píseň k patronům Moravy “Slávo markrabství” v rukopisu z roku 1906. Ke studiu české cyrilometodějské tradice v lidovém duchovním zpěvu a ke vztahu kontrafakt mezi ústní tradicí a písemnictvím*, Český Lid: Etnologický časopis, vol. 101/2, p. 129–148.
- Frydrych Karol, 2019, *Hudební portrét Antonína Lánika*, in: Bugalová Edita (ed.), *Malé osobnosti velkých dějin – velké osobnosti malých dějin V. Príspevky k hudobnej regionalistike. Zborník príspevkov z muzikologickej konferencie Bratislava 28.–29. novembra 2018*, Bratislava, p. 360–392.
- Gabrielová Jarmila, 2003, *Slovanská liturgie v českých zemích po roce 1860*, in: Hojda Zdeněk, Prah Roman (ed.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha, p. 255–263.
- Genov Yakow, 2016, *Latinski pesnopeniya za svetsti, pochitani v Iztochnata i Zapadnata Tsürkva (sv. sv. Kiril i Metodii, Sv. Nikolaí ot Mira, sv. Georgi i sv. sv. Kozma i Damyán)*, Sofiya.
- Ghircoiaçiu Romeo, 1978, *Das Musikleben in Großwardein (Oradea) im 18. Jahrhundert*, Haydn Yearbook, vol. 10, p. 45–55.
- Glory to Cyril and Methodius*, 2023, in: *IMSLP Petrucci Music Library* [online], access: 11.01.2023, <[https://imslp.org/wiki/Glory_to_Cyril_and_Methodius!\(Borodin%2CAleksandr\)](https://imslp.org/wiki/Glory_to_Cyril_and_Methodius!(Borodin%2CAleksandr))>.
- Gotthardtová Kristína, 2021, *Poézia Andreja Sládkoviča v hudobnej tvorbe slovenských skladateľov*, Slovenská Literatura, vol. 68/2, p. 135–144; doi: 10.31577/slovlit.2021.68.2.5.
- Haydn Johannes Michael, 2015, *Missa Sancti Cyrilli et Methodii. MH 13. Erstaussgabe*, Kircher Armin (ed.), Salzburg.
- Hetényi Martin, Ivanič Peter, 2021, *The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion*, Religions, vol. 12/6, p. 1–22 [online], access: 27.01.2023, <<https://www.mdpi.com/2077-1444/12/6/417>>.
- Jan Paweł II, 1996, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, in: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, vol. 1, Kraków, p. 157–185.
- Janáček Leoš, 2011, *Mša Glagolskaja. Souborné kritické vydání*, Zahrádka Jiří (ed.), Praha.
- Janáček Leoš, 2012, *Mša Glagolskaja*, Verze „září 1927“, Zahrádka Jiří (ed.), Praha.
- Jaworska-Wołoszyn Magdalena, Klementowicz Michał, 2020, *Ślady misji metodiańskiej na ziemiach polskich*, Konštatínove Listy, vol. 13/2, p. 43–51; doi: 10.17846/CL.2020.13.2.43-51.
- Kircher Armin, 2015, *Vorwort*, in: Haydn Johann Michael, *Missa Sancti Cyrilli et Methodii. MH 13. Erstaussgabe*, Kircher Armin (ed.), Salzburg, p. I–V.
- Klinkova Jivka, 2023, in: *Union of Bulgarian Composers*, [online], access: 11.01.2023, <<https://ubc-bg.com/en/jivka-klinkova/>>.

- Krác Egon, 2022, in: *Hudobné centrum* [online], access: 27.01.2023, <<https://hc.sk/en/o-slovenskej-hudbe/osobnost-detail/452-krak-egon/diela>>.
- Křesadlo Jan, 1957, *Glagolská mše* (partytura), in: *Jan Křesadlo* [online], access: 23.01.2023, <<http://www.kresadlo.cz/GM.pdf>>.
- Křížkovský Pavel, 1949, *Skladatelské dílo I. Skladby písňové, sborové a kantátové*, Racek Jan, Steinmann Vilém (ed.), Praha: Melantrich.
- Lauková Silvia, Kaizerová Petra, 2020, *Baroková duchovní píseň ako živý odkaz cyrilo-metodského dedičstva*, Konštantínove Listy, vol. 13/2, p. 137–152; doi: 10.17846/CL.2020.13.2.137-152.
- Láník Antonín, 2003, *Septem ordinaria*, Brno.
- Leon XIII, 1880, *Encyclica „Grande munus”* (30.09.1880), AAS, no. 13, p. 145–153.
- Leščan Mato, 1972, *S. Lujza Kozinović (Uz 75-godišnjicu života)*, Sv. Cecilija, vol. 42, no. 3–4, p. 76–79.
- Lišková Marie, 2013, *Glagolská mše Karla Douši (s přihlédnutím k užití textu glagolské mše u dalších českých skladatelů)*, Bakalářská práce, Univerzita Karlova: Praha.
- Magnae Moraviae fontes historici*, 1967, vol. 2, Universita J. E. Purkyně: Brno.
- Matejová Miriam, 2020, *Pavol Krška (1949) – a Slovak Composer of Sacred Music*, *Roczniki Humanistyczne*, vol. 68/12, p. 113–120; doi: 10.18290/rh206812-8.
- Michajlova Katja, 2013, *Svátek sv. Cyrila a Metoděje v Bulharsku – historie, tradice, politika, současnost (na příkladu města Plovdiv)*, *Národopisná Revue*, vol. 2, p. 99–119.
- Missale Capituli Scepusiensis saec. XIV.* (Mus. Nationale c. 1. m. ae. 92.), 1947, in: Radó Polycarpus (ed.), *Libri Liturgici Manu Scripti Bibliothecarum Hungariae*, vol. 1: *Libri liturgici manuscripti ad Missam pertinentes*, „Editiones Bibliothecae Széchényianae Musaei Nationalis Hungarici” XXVI, Budapestini, p. 69–72.
- Morawska Katarzyna, 1998, *Historia muzyki polskiej*, vol. 1: *Średniowiecze*, part 2: 1320–1500, Warszawa.
- Moszyński Leszek, 2002, *Problem rytu mszalnego arcybiskupa Metodego*, *Roczniki Humanistyczne*, vol. 50/7, p. 5–20.
- Operata-oratoriya “Kiril i Metodii” s premiera v Sofijskata opera*, 2021, in: *Duma* [online], access: 12.01.2023, <<https://www.duma.bg/operata-oratoriya-kiril-i-metodiy-s-premiera-v-sofiyskata-opera-n237962?h=pdfarchive&pdfarchiveid=3603>>.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, *Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *Studia Warمیńskie*, vol. 56, p. 249–264; doi: 10.31648/sw.3094.
- Pipkov Panayot*, 2023, in: *Union of Bulgarian Composers* [online], access: 11.01.2023, <<https://ubc-bg.com/en/panayot-pipkov/>>.
- Poláček Radek, 2016, *Řihovský Vojtěch*, in: *Český hudební slovník osob a institucí* [online], dostup: 11.01.2023, <https://www.ceskyhudebnislovník.cz/slovník/index.php?option=com_mdictionary&task=record.record_detail&id=4603>.
- Policer Štěpán, 2012, *Interpretační analýza Janáčkovy Glagolské mše*, Diplomová práce, Janáčkova Akademie Múzických Umění: Brno [online], access: 12.01.2023, <<https://theses.cz/id/om5g5b/>>.
- Procházka Pavol*, 2012, in: *Hudobné Centrum. Music Centre Slovakia* [online], access: 23.01.2023, <<https://hc.sk/o-slovenskej-hudbe/osobnost-detail/1338-prochazka-pavol>>.
- Riman Marija, 2010, *Glazbenik fra Bernardin Sokol*, Rijeka.
- Rychlík Jan, Rychlíková Magdaléna, 2013, *Kult sv. Cyrila a Metoděje a jeho nacionalizace v moderní době*, *Národopisná Revue*, vol. 2, p. 75–82.
- Sedak Eva, 2000, *Zeichen einer kleinen Geschichte. Einige einführende Bemerkungen zur Geschichte der kroatischen Musik im 20. Jahrhundert*, *IRASM*, vol. 31/2, p. 127–151.
- Sherman Charles Henry, 2011, *Michael Haydn's Wanderjahre, 1754–1759: Where was he? And when?*, in: Murray Streling (ed.), *Haydn and His Contemporaries*, Ann Arbor, p. 3–12.

- Smolucha Janusz, 2017, *Cultural and Religious Significance of the Cyrillo-Methodian Tradition in Central and Eastern Europe*, *Folia Historica Cracoviensia*, vol. 23/1, p. 193–213; doi: 10.15633/fhc.2212.
- Slavický Tomáš, 2014, *Ritus romanus slavonico idiomate. Cyrilometodějská tradice v konceptu Josefa Vajse a obnova staroslověnské liturgie v českých zemích na počátku 20. Století*, *Slavica Litteraria*, vol. 17/1, p. 41–59.
- Smither Howard E., 2000, *A History of the Oratorio*, vol. 4: *The oratorio in the nineteenth and twentieth centuries, Appendix*, Chapel Hill.
- Sobotka Mojmir, 2015, *Foerster Josef*, in: *Český hudební slovník osob a institucí* [online], access: 11.01.2023, <https://www.ceskyhudebnislovník.cz/slovník/index.php?option=com_mdictionary&task=record.record_detail&id=7719>.
- Sokol Bernardin, 1933, *Missa in honorem ss. Cyrilli et Methodii ad tres voces aequales vel quattuor inaequales*, Zagreb, in: *Hrvatsko društvo dr. fra Bernardin Sokol* [online], access: 25.01.2023, <<https://www.hdbs.com.hr/wp-content/uploads/2021/04/MISSA-IN-HONOREM-SS.-CYRILLI-ET-METHODII.pdf>>.
- Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi*, 1875, Haizmann Udalryk (ed.), Kraków.
- Svetite Kiril i Metodij*, 2023, in: *Sofiška Opera i Balet* [online], access: 12.01.2023, <<https://www.operasofia.bg/repertoire/419>>.
- Tchaikovsky Peter Ilych, 1990, *Hymn in Honour of Saints Cyril and Methodius*, in: P.I. Tchaikovsky, *Complete Collected Work*, vol. 63, Korabelnikova Ludmila, Rakhmanova Marina (ed.), Moscow, p. 263–264.
- Thur Reinhold, 1987, *Die Missa Sancti Cyrilli et Methodii von Michael Haydn: Versuch einer Darstellung ihrer Entstehungsgeschichte*, *Studien zur Musikwissenschaft*, vol. 38, p. 89–101.
- Tkadlčík Vojtěch, 1977, *K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději*, *Slovo*, vol. 27, p. 85–128.
- Towarek Piotr, 2019, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, *Studia Elbląskie*, vol. 20, s. 177–192.
- Towarek Piotr, 2021, *Messe Kompositionen zu Ehren der Heiligen Anna. Umriss Der Problematik*, *Roczniki Humanistyczne*, vol. 69/12, p. 183–196, doi: 10.18290/rh216912-12.
- Towarek Piotr, 2023, *Great musical forms dedicated to Saint Martin of Tours. Outline of the issues*, *Nurt SVD*, vol. 153/1, p. 189–217.
- Trnková Markéta, 2015, *Sborové dílo Antonína Tučapského*, Diplomová práce, Janáčkova Akademie Múzických Umění: Brno.
- Tučapský Antonín, 2021, *České vigilie. Osm chvalozpěvů k počtě českých patronů pro smíšený sbor a varhany*, *Kostelní Vydří*.
- Tuksar Stanislav, 2018, *Kuhač, Liszt, Weimar i Zagreb*, *Arti Musices: Hrvatski Muzikološki Zbornik*, vol. 49/1, p. 33–48.
- Vepřek Miroslav, 2016, *Slovanská Bohoslužba v České Římskokatolické Církvi v současnosti jako Cyrilometodějské dědictví*, *Konštantínove Listy*, vol. 9/1, p. 192–198.
- Vysloužil Jiří, 1991, *K původu a vzniku, formě a ideji Janáčkovy Glagolské mše*, *Hudební Věda*, vol. 28, p. 91–100.
- Wiršta Aristide, 1992, *The Byzantine origins of medieval sacred music in Kievan Rus*, in: Hamant Yves (ed.), *The Christianization of Ancient Russia. A Millennium: 988–1988*, Paris, p. 149–153.
- Volek Peter, 2013, *Úcta k sv. Cyrilovi a Metodovi a ich učeníkom na Slovensku a na Balkáne*, *Duchovný Pastier*, vol. 94/6, p. 254–261.
- Vragaš Štefan, 2013, *Cyrilo-Methodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Bratislava.

- Wingfield Paul, 1992, *Janáček: Glagolitic Mass*, Cambridge.
- Wróblewska-Straus Hanna, 1997, *Křížkovski Pavel*, in: *Encyklopedia muzyczna PWN*, vol. 5 (kił), Dziębowska Elżbieta (ed.), Kraków, p. 210.
- Zahrádka Jiří, 2011, *Ke genezi a premiéře Janáčkovy Glagolské mše*, *Musicologica Brunensia*, vol. 45/1-2, p. 263–280.
- Zapletal Miloša, 2019, „*Rázu církevního a přitom provanuta duchem slovanským“: recepcie Křížkovského cyrilometodějské kantáty*, *Acta Historica Universitatis Silesianae Opaviensis*, vol. 12, p. 51–68.
- Vůlčinova Elisaveta, 2023, *Zhivka Klinkova. Kompozitor*, w: *Sofiška Opera i Balet* [online], access: 12.01.2023, <<https://www.operasofia.bg/staff/zhivka-klinkova>>.
- Zubko Pavel, 2014, *Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi. Vybrané kapitoly cyrilometodského kultu*, Ružomberok.
- Zubko Pavel, 2007, *Tradícia a dedičstvo kultu sv. Cyrila a Metoda v Košickej diecéze*, in: *Poznávanie Kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda*, Michalov Jozef, Hetényi Martin, Ivanič Peter, Taneski Zvonko, Nitra 2007, p. 154–169.

Wielkie formy muzyczne dedykowane świętym Cyrylowi i Metodemu

Streszczenie: Autor przybliży wielkie formy muzyczne dedykowane św. Cyrylowi i św. Metodemu. Są to głównie kompozycje liturgiczne związane kultem tych świętych. Do grupy tej należą średniowieczne propria mszalne (np. *Mszał pergaminowy nr 212 kapituły krakowskiej*) oraz barokowo-klasycystyczna msza Michaela Haydna (1758). W XIX w. repertuar ten poszerzony został o kantaty (Křížkovsky, Surzyński, Dinew) oraz hymny (Liszt, Czajkowski, Borodin, Pipkov), które łączą się z procesem przebudzenia narodowego Czechów, Słowaków, Chorwatów oraz Bułgarów. W XIX i XX w. powstały też liczne opracowania *ordinarium Missae* w języku staro-cerkiewno-słowiańskim (głagolica). Są to: monumentalna *Glagolská mše* Leoša Janáčka (1926) oraz nawiązujące do niej dzieła kompozytorów czeskich i chorwackich (Říchovskí, Foerster, Kožušníček, Douša, Janda, Kozinović, Novak, Sokol, Hanuš, Láník). Kolekcję tę ubogacają dzieła sceniczne: opera *Zhivki Klinkovej* (1981/2021) oraz oratoria i kantaty z XX i XXI w. (Dinew, Širola, Krška, Andrašovan, Tučapský, Procházka, Krák). Dzieła te powstały na podstawie liturgicznych testów głagolicznych oraz poezji i prozy związanej ze zrywem myśli narodowej w XIX w. Ukazują one Cyryla i Metodego nie tylko jako głosicieli Ewangelii i misjonarzy narodów słowiańskich, ale także jako nauczycieli kultury, dialogu i pojednania, przede wszystkim zaś tych, którzy stworzyli podwaliny fundamentów tożsamości narodowej Słowian. Artykuł włącza się w nurt refleksji teologicznej z zakresu hagiologii aspektowej.

Słowa kluczowe: św. Cyryl i Metody, msza, kantata, oratorium, opera, hagiologia aspektowa.

Proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.

Piotr Kopiec*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)

TEORIA DIALOGU EKUMENICZNEGO O ZAGADNIENIACH MORALNYCH W PRACACH KOMISJI „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW**

Streszczenie: Różnice w nauczaniu moralnym przyczyniają się do pogłębienia podziałów między chrześcijanami. Konflikty etyczno-moralne dzielą dzisiaj bardziej niż różnice doktrynalne. Obserwacje ekumenistów, zwracające uwagę na wewnątrzchrześcijański rozdźwięk w nauczaniu moralnym, od lat dziewięćdziesiątych XX w. coraz bardziej prowokują do formułowania systematycznej refleksji ekumenicznej nad tym zjawiskiem. Do najważniejszych przykładów należy grupa studyjna Komisji „Wiara i Ustrój”, która od 2006 r. prowadzi studia nad przyczynami różnic w nauczaniu etyczno-moralnym i dąży do sformułowania teoretycznych podstaw dialogu ekumenicznego nad zagadnieniami etycznymi. W efekcie prac Komisja opublikowała serię dokumentów dotyczących rozeznania moralnego w Kościołach. Autor zaprezentował w artykule rezultat badań grupy studyjnej Komisji „Wiara i Ustrój”, koncentrując się na wypracowanych przez nią dwóch ważnych elementach teorii ekumenicznego dialogu nad zagadnieniami moralnymi: źródłach rozeznania moralnego Kościołów oraz głównych czynnikach różnic w nauczaniu moralnym Kościołów. Prezentację osadził w szerokim kontekście trudności ekumenicznych wywołanych różnymi odpowiedziami na kwestie etyczne. Do osiągnięcia zadeklarowanego celu prowadzi kontekstowa analiza dokumentów będących najważniejszym rezultatem piętnastoletnich prac grupy. Należy zaznaczyć, że obecnie dokonuje się ich recepcja w poszczególnych Kościołach, stąd też przedstawione propozycje mają potencjał kształtowania nowych okoliczności dialogu ekumenicznego.

Słowa kluczowe: Komisja „Wiara i Ustrój”, etyka, rozeznanie moralne, dialog ekumeniczny, ruch ekumeniczny.

Etyka dzieli współczesne chrześcijaństwo. To krótkie stwierdzenie jest oczywiste dla każdego ekumenisty, czy ujmując szerzej, teologa. Nie trzeba jednak wykształcenia teologicznego, aby dostrzec, że różnice w nauczaniu etyczno-moralnym przyczyniają się do pogłębienia podziałów między chrześcijanami. Dotyczy to zwłaszcza toczonych dzisiaj najgłośniejszych debat: o abor-

* Adres: prof. dr hab. Piotr Kopiec; e-mail: petrko@kul.pl; ORCID: 0000-0002-0581-0737.

** Projekt finansowany w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

cji, eutanazji, sztucznym zapłodnieniu, podejściu do związków osób tej samej płci, by wymienić tylko niektóre. Często odpowiedź danego Kościoła na poszczególne pytania etyczne i moralne jest przez innych traktowana jako kryterium jego wiarygodności. Konflikty etyczno-moralne dzielą dziś bardziej niż niezgodności doktrynalne.

W ruchu ekumenicznym pojętym jako ogół relacji i działań podejmowanych przez Kościoły chrześcijańskie dla przywrócenia widzialnej jedności, kwestie etyczne były przez dłuższy czas traktowane wycinkowo. Seria dialogów międzykościelnych zapoczątkowanych po Soborze Watykańskim II oraz nauczanie organizacji ekumenicznych, takich jak Światowa Rada Kościołów, jeżeli już do nich się odnosi, to skupia się raczej na tematach „bezpiecznych”, takich jak ekologia czy pokój i pomija kontrowersyjne, dotyczące zwłaszcza ludzkiej seksualności i efektów postępu medycznego. Wywołuje to wrażenie jakiegoś braku, które jest jeszcze intensywniejsze w miarę jak rozwój technologiczny, społeczny czy kulturowy wywołują coraz to nowe zjawiska i procesy, które wymagają etyczno-moralnej oceny. Już trzydzieści lat temu Thomas Rausch dosadnie stwierdził, że cała przestrzeń pytań etyczno-moralnych stanowi piętę achillesową ruchu ekumenicznego (Rausch, 1989, s. 31).

Nie oznacza to oczywiście, że ekumenizm rezygnuje z dążeń do wspólnej postawy wobec tych pytań. Ważne wypowiedzi przedstawiające wspólne stanowiska Kościołów formułowane są na poziomie krajowym (np. w Niemczech) (Kopiec, 2005). Od kilkunastu lat coraz dynamiczniej rozwija się też ruch określany jako „ekumenizm konserwatywny”, w którym zresztą następuje odwrócenie porządku – zbliżenie między chrześcijanami jest rezultatem wspólnego dążenia do realizacji podzielanych wartości moralnych. Obserwacje i stwierdzenia wybitnych ekumenistów, zwracające uwagę na rozdźwięk w nauczaniu etyczno-moralnym i towarzyszącą mu dechrystianizację, już od lat dziewięćdziesiątych XX w. coraz mocniej prowokują ekumenicznych ekspertów do formułowania systematycznej refleksji teologicznoekumenicznej w zakresie etyki.

Przykładów takiej refleksji dostarcza grupa studyjna Komisji „Wiara i Ustrój”, która od 2006 r. prowadzi studia nad przyczynami różnic w nauczaniu etyczno-moralnym i dąży do sformułowania teoretycznych podstaw dialogu ekumenicznego nad zagadnieniami etycznymi. Członkowie Komisji nie mają oczywiście ambicji sformułowania wspólnego stanowiska nad danym zagadnieniem etycznym. Chodzi przede wszystkim o wypracowanie teoretycznego narzędzia, które dostarczałoby chrześcijanom wiedzy o naturze i przyczynach różnic w nauczaniu moralnym oraz dawałoby ogólny wgląd w nauczanie etyczno-moralne poszczególnych Kościołów chrześcijańskich. Członkowie grupy studyjnej wychodzą od doświadczenia coraz ostrzejszego wewnątrzchrześcijańskiego konfliktu moralnego i będącej jego następstwem blokady dialogu

ekumenicznego. W propozycjach Komisji podkreśla się, że różnice w sądach etyczno-moralnych sięgają głębokich warstw kształtujących osobowość i wyznaniową tożsamość i stąd też traktowane są często emocjonalnie. Dlatego też naświetlenie mechanizmów konfliktu mogłoby uczynić dialog bardziej skutecznym.

W artykule przedstawiono rezultaty prac wspomnianej grupy studyjnej, koncentrując się przy tym na wypracowanych przez nią dwóch ważnych elementach teorii ekumenicznego dialogu nad zagadnieniami moralnymi: źródłach rozeznania moralnego Kościołów oraz głównych czynnikach różnic w nauczaniu moralnym Kościołów. Prezentację osadza się przy tym w szerokim kontekście trudności ekumenicznych wywołanych różnymi odpowiedziami na kwestie etyczne. Do osiągnięcia zadeklarowanego celu prowadzi kontekstowa analiza dokumentów będących najważniejszym rezultatem piętnastoletnich prac grupy studyjnej powołanej przez Komisję. Należy zaznaczyć, że obecnie dokonuje się ich recepcja w poszczególnych Kościołach, stąd też przedstawione propozycje mają potencjał kształtowania nowych okoliczności dialogu ekumenicznego.

1. Komisja „Wiara i Ustrój” w procesie rozeznania moralnego

Na temat Komisji „Wiara i Ustrój” istnieje w polskiej literaturze ekumenicznej wiele wyczerpujących opracowań napisanych np. przez Karola Karaskiego (1986, 1996) czy też Piotra Jaskółę (2014), nie ma więc potrzeby szczegółowo ich opisywać. Niemniej jednak warto zaznaczyć, że zajmuje ona w ruchu ekumenicznych wyjątkowe miejsce, zarówno ze względu na swoją historię, jak i zakres działania. Jest (choć takie stwierdzenia zawsze mogą być dyskusyjne) najbardziej reprezentatywnym dla chrześcijaństwa zespołem teologicznym zajmującym się dialogiem doktrynalnym, a podejmowane przez nią tematy są centralne dla relacji międzywyznaniowych, są również probierzem aktualności problemów podejmowanych przez ruch ekumeniczny. To stwierdzenie wyraźnie odnosi się do różnic w ocenie zjawisk moralnych, coraz bardziej dzielących chrześcijan.

Od lat osiemdziesiątych XX w. kwestie moralne zaczęły być przedmiotem refleksji na łonie Światowej Rady Kościołów i innych organizacji ekumenicznych, weszły również już na stałe do agendy komisji „Wiara i Ustrój”. Prowadzone wtedy dyskusje nad ruchem ekumenicznym dobitnie pokazywały zależność między dwoma głównymi obszarami działania: dążeniem do widzialnej jedności chrześcijan oraz wspólnym świadectwem chrześcijan przed światem. Ponadto, Kościoły chrześcijańskie coraz mocniej były konfrontowane z ideologicznymi postulatami rewolucji kontrkulturowej. W latach dziewięćdziesiątych XX w. Komisja opublikowała dokumenty bardziej systematycznie podejmujące

tematykę kwestii moralnych w dialogu ekumenicznym: w 1990 r. raport „Kościół i świat” (*Church and World*), w 1997 r. serię dokumentów „Cenna jedność” (*Costly Unity*), „Cenne zaangażowanie” (*Costly Commitment*) oraz „Cenne posłuszeństwo” (*Costly Obedience*), zaś w 2005 r. studium „Chrześcijańskie perspektywy antropologii teologicznej” (*Christian Perspective on Theological Anthropology*).

W wymienionych wyżej dokumentach rozważano podziały w ocenie zjawisk etyczno-moralnych w szerszych kontekstach. Natężenie kontrowersji, poszerzający się zakres zagadnień wywołujących spory, niezrozumienie i wręcz niechęć do podejmowania dialogu pojawiające się w następstwie odmiennych ocen etycznych i wreszcie w wielu przypadkach paraliż dialogu oraz wewnątrzkościelne schizmy dobitnie uświadamiały jednak konieczność podjęcia systematycznej międzywyznaniowej refleksji nad różnicami etycznymi. Komisja „Wiara i Ustrój” miała szczególnie mandat do zainicjowania takich studiów, ale też jej członkowie byli świadomi, że nie są w stanie doprowadzić do sformułowania uzgodnionych ocen tego czy innego zjawiska. Różnice w interpretacjach etycznych są tak duże i sięgają tak głęboko, że pierwszym zadaniem organizacji zajmującej się dialogiem doktrynalnym musiało być przygotowanie czegoś w rodzaju podręcznika pomagającego zrozumieć czynniki kształtowania się etycznych odmienności oraz psychologiczne mechanizmy natężenia sporów wywołujących te odmienności. Stąd też w 2006 r. podjęto decyzję o konieczności powołania grupy studyjnej nad drogami, jakimi Kościoły formułują swoje nauczanie etyczne i moralne, a rok później studium to zatytułowano „Moralne rozeznanie w Kościołach” (*Moral Discernment in the Churches* (dalej: MDC) i pod takim tytułem opublikowano w 2013 r. dokument studyjny podsumowujący prace grupy.

Już samo sformułowanie celu postawionego przez grupę studyjną wyraźnie odsłaniało istotę dokumentu, który miał prowadzić do „zyskania większego zrozumienia natury różnic teologicznych i nieporozumień, aby rozwijać materiały i środki które ułatwią trudne rozmowy i teologiczne dyskusje o kwestiach moralnych” (MDC, 2013, s. 2). Dokument miał więc pokazywać, jak chrześcijaństwo różniące się w sądach etycznych powinni o tych różnicach rozmawiać, miał również odpowiedzieć na pytanie, dlaczego różnice te zachodzą między Kościołami, jak i wewnątrz nich.

Sam dokument również nie uniknął kontrowersji. Prawosławni delegaci zgodzili się na jego publikację tylko pod warunkiem zamieszczenia załącznika, w którym przedstawiano ich zastrzeżenia dotyczące treści. Również reprezentanci rzymskokatolicki wyrazili swoje uwagi. Ostatecznie jednak dokument stał się punktem wyjścia i jednocześnie punktem odniesienia dla dalszych prac Komisji nad ekumenicznymi konsekwencjami różnic w nauczaniu etycznym.

W 2015 r. Komisja powołała nową grupę studyjną, która swoją pracę zorganizowała w dwóch projektach. Pierwszy miał na celu opisowe zestawienie podejść teologicznomoralnych w poszczególnych tradycjach, przy czym zadbało o szeroką reprezentatywność wyznaniową. Poszczególne przykłady zostały przygotowane albo przez reprezentantów danego wyznania, albo przez ekspertów wyznaczonych przez Komisję. Drugi prezentował historyczną perspektywę kształtowania się tych podejść w poszczególnych tradycjach, z koncentracją na zmianach, jakie w nich zachodziły i jakie się już dokonały. W celu zyskania większej jednorodności w sposobie prezentacji autorzy odnosili się do wielu pytań badawczych: co było powodem angażowania się w proces reinterpretacji stanowiska moralnego czy etycznego? Jak ten proces się kształtował? Jak formułowano argumentację? Jakie elementy odgrywały szczególną rolę? Jak to się odbywało? Kto był angażowany w podejmowanie decyzji? Jaki autorytet miały te osoby? I wreszcie, co pomogło w danej tradycji uniknąć rozłamu po przyjęciu danej zmiany? (*Churches and Moral Discernment: Learning from Traditions*, dalej: CMD 1, 2021, s. xii).

Rezultaty prac obu projektów zostały przedłożone w 2018 r. oraz w 2019 r. przed Komisją, a następnie opublikowane w 2021 r. w postaci trzech obszernych dokumentów studyjnych: „Kościoły i rozeznanie moralne: ucząc się z Tradycji” (CMD 1); „Kościoły i rozeznanie moralne: ucząc się z historii” (*Churches and Moral Discernment: Learning from History*, dalej: CMD 2); „Kościoły i rozeznanie moralne: ułatwić dialog dla budowania koinonii” (*Churches and Moral Discernment: Facilitating Dialog to Build Koinonia*, dalej: CMD 3). Całość tworzy więc serię, w której pierwszy i drugi tom dotyczą odpowiednio pierwszego i drugiego projektu, natomiast tom trzeci jest refleksją nad poprzednimi i formułując teorię dialogu ekumenicznego nad zagadnieniami etycznymi, stanowi uzupełnienie dla dokumentu „Moralne rozeznanie w Kościołach” z 2013 r. Obecnie wciąż trwa zapoznawanie się z całą serią w świecie relacji ekumenicznych i międzywyznaniowych.

Wymienione cztery dokumenty są obszernym materiałem, kształtującym wiedzę dotyczącą teorii dialogu ekumenicznego nad kwestiami moralnymi, wiedzę o drogach kształtowania nauczania moralnego poszczególnych Kościołów, jak i wiedzę o międzywyznaniowej ocenie wybranych faktów moralnych. W artykule naukowym ograniczonym objętościowo nie jest możliwym przybliżenie wszystkich nakreślonych punktów. Przedstawiane opracowanie koncentruje się na pierwszym z nich, szczegółowo analizując kluczowe tematy obecne w debacie etyczno-moralnej: jakie są źródła rozeznania moralnego przyjmowane przez Kościoły chrześcijańskie oraz jakie są główne czynniki podziału. Naświetlenie obu dostarcza ważnego instrumentu teoretycznego w wewnątrzchrześcijańskiej debacie etycznej.

Dokumenty opisują i niejako „standaryzują” podstawowe pojęcia dialogu nad zagadnieniami moralnymi, takie jak: etyka normatywna i opisowa, moralność, teorie moralne itd. Ich przedstawienie nie różni się od ogólnie przyjętego rozumienia powyższych pojęć. Warto jednak przytoczyć definicję rozeznania moralnego, będącą kluczową we właściwym ujęciu natury podziałów w nauce moralnym. Zdaniem Komisji oznacza ono podejmowanie decyzji moralnych w Kościele i jest procesem, w którym wspólnota albo jednostka próbuje odkryć wolę Bożą dla zrozumienia i sformułowania odpowiedzi na pytania, przed którymi staje człowiek szukający tego, co prawdziwe i co dobre. We wspólnotach chrześcijańskich rozeznanie moralne nie ogranicza się jedynie do modlitwy, medytacji czy błagania kierowanego do Boga, ale obejmuje również sięganie po różne źródła oraz krytyczne myślenie (MDC, 2013, s. 11).

2. Źródła rozeznania moralnego w Kościołach

Stwierdzenie, że żyjemy w społeczeństwach etycznego relatywizmu stało się już truizmem powtarzanim często nieomal bezwiednie. Jest to oczywiście słuszna diagnoza. Ernest Gellner, jeden z najwybitniejszych teoretyków postmodernizmu podkreśla, że relatywizm jest jedyną zasadą współczesnej epoki i dodaje nieco humorystycznie, że zachowując jej logikę powinniśmy mówić właściwie o antyantyrelatywizmie, skoro wystrzega się ona jakichkolwiek stałych zasad – a przecież relatywizm za zasadę mógłby być uznany (Gellner, 1997, s. 37).

Skoro przyjmujemy, że relatywizm tworzy etyczny kontekst naszego czasu, to musimy stwierdzić również etyczny pluralizm. Jacek Hołówka (2001, s. 14) wymienia siedem teorii etycznych funkcjonujących niejako obok siebie, od formalizmu i utilitaryzmu, po etykę umowy społecznej i teorię uprawnień, decydujących o kryteriach oceny postępowania i sądów oraz w konsekwencji kierujących etycznymi decyzjami podejmowanymi tak przez jednostki, jak i grupy. Poszczególne podejścia mają różną historię oraz bazują na odmiennych założeniach filozoficznych czy aksjologicznych, a ich zestawienie dobitnie pokazuje stopień skomplikowania współczesnych debat etycznych.

Kościoły chrześcijańskie funkcjonują więc w okolicznościach etycznego relatywizmu i pluralizmu, co oznacza, że z jednej strony muszą mierzyć się z próbami docierania do społeczeństw zdeorientowanych etycznie, z drugiej zaś same muszą stale teologicznie interpretować i odpowiadać na podejścia, metody i tematy pojawiające się w debacie etyczno-moralnej (Reuter, 2015, s. 49). W konsekwencji też Kościoły, różniące się przecież teologiami i szczegółowiej, antropologiami teologicznymi, odmiennie podchodzą do wielu kwestii etycz-

nych. Co więcej, odmiennie definiują samą pozycję refleksji moralnej czy etycznej w swych systemach teologicznych i odmiennie widzą rolę swego autorytetu w sprawach decyzji etycznych.

Kolejnym truizmem jest stwierdzenie, że chrześcijanie żyjący w różnych społeczeństwach i w różnych kulturach spotykają się z wartościami i normami w nich dominującymi, a także doświadczają aksjologicznych, etycznych i socjologicznych przemian. Spotkania te mają różne rezultaty – mogą być akceptacją czy afirmacją, mogą też być kontestacją czy odrzuceniem wspomnianych norm, wartości czy przemian. Niemniej jednak Kościoły stoją przed ciągłym wyzwaniem poszukiwania odpowiedzi na tematy moralne, uwzględniając geograficzne i kulturowe różnice. Wyzwania te jeszcze wzrastają, gdy dany Kościół funkcjonuje w wymiarze globalnym. Kryzys we Wspólnocie Anglikańskiej wywołany kontrowersjami wokół różnych postaw wobec postulatów dopuszczenia do ordynacji osób żyjących w związkach homoseksualnych jest dobitnym tego przykładem (Sedgwick, 2019, s. 3).

To jedynie fragment szerokiego zbioru problemów, z którymi musi mierzyć się ekumenizm w swej refleksji etycznej. Nakreślone powyżej uwagi wprowadzają jednak w kilka kluczowych obszarów tej refleksji. Pierwszym jest zagadnienie źródeł moralnego rozpoznania Kościołów. Bez wątpienia etyczny pluralizm również wyrasta z różnych odpowiedzi na pytania o źródła kryteriów sądów moralnych i etycznych. Ich ustalenie wymienia się wśród kluczowych zadań w formułowaniu ekumenicznej odpowiedzi na różnice w nauczaniu etycznym Kościołów. Naturalnie, ułożenie listy tych źródeł jest przedmiotem sporów, które odzwierciedlają fundamentalne różnice między wyznaniem dotyczące poznania teologicznego: rozumienia Tradycji, interpretacji Pisma Świętego, czy miejsca rozumu i doświadczenia teologicznego. Niemniej jednak, udało się to, choć pod pewnymi warunkami, teologom z „Wiary i Ustroju”.

Komisja podkreśla, że w swym moralnym rozpoznaniu chrześcijanie posługują się zarówno źródłami, które są specyficznie chrześcijańskie (pochodzące z wiary), jak i wykraczające poza chrześcijaństwo (rozum ludzki i inne źródła mądrościowe), a zakres autorytetu, jaki jest przyznawany tym drugim jest również czynnikiem różnicującym. Pierwszy zbiór otwiera prowadzenie przez Ducha Świętego. Komisja zaznacza przy tym, że wszystkie Kościoły przyjmują działanie i asystę Ducha Świętego za fundament moralnego rozeznania, chociaż niekiedy odmiennie je odczytują: niektóre uważają, że Duch Święty inspiruje wybrane osoby, które z kolei uczą pozostałych wiernych; inne uważają, że szczególnym miejscem działania Ducha Świętego jest specyficzne zgromadzenie wiernych, jak synod bądź zebranie kongregacji. Jeszcze inne uważają, że Duch Święty działa w całym Kościele, ale rozpoznanie jego działania jest rolą wyznaczonych jednostek, które pełnią funkcję autorytetu nauczycielskiego.

Wspólnym jest wiara Kościołów, że Duch Święty towarzyszy chrześcijanom w ich rozpoznaniu i rozwijaniu sądów moralnych (MDC, 2013, s. 24; CMD 1, 2021, s. xviii).

Kolejnym fundamentalnym źródłem jest Pismo Święte, rozumiane jako żywe słowo Boga, które jest odbierane i interpretowane w życiu wspólnoty kościelnej. Kościoły powszechnie przyjmują przy tym, że z Pisma Świętego czerpią mądrość przy rozeznawaniu sądów moralnych. Co prawda, istnieją między nimi różnice w hermeneutyce treści biblijnej, jak i w odmiennym lokowaniu miejsca Pisma Świętego w procesie rozeznawania moralnego: np. część Kościołów traktuje Biblię jako punkt wyjścia, inne zaś nakładają Biblię na rezultaty przeprowadzonej wcześniej analizy społecznej (MDC, 2013, s. 25).

Tradycja jest następnym z wymienionych źródeł, jest jednocześnie jednym z tych zagadnień, które od dekad były kluczowym tematem refleksji ekumenicznej. Odpowiedzią na międzywyznaniowe kontrowersje wynikające z różnic w definiowaniu tradycji było zaproponowane przez „Wiarę i Ustrój” w 1963 r. rozróżnienie na Tradycję, tradycję i tradycje. Tradycja pisana dużą literą jest rozumiana jako sama Ewangelia, przekazywana przez pokolenia w Kościele, zaś małą literą oznacza proces przekazywania przekonań i praktyk wspólnoty kościelnej. Tradycje (w liczbie mnogiej) odnoszą się do poszczególnych tradycji wyznaniowych czy denominacyjnych (Rodger, Vischer, 1964, s. 50). Z tradycją łączy się kolejne źródło, jakim jest urząd nauczycielski. Oczywiście przybiera on różne formy oraz ma różny zakres obowiązywania, niemniej jednak wszystkie Kościoły kształtują jakieś jego formy, odpowiadające również za dochowanie wiary w sądach moralnych. Jako piąty punkt tej listy wymieniona zostaje duchowość, która, zwłaszcza jako modlitwa, czy to indywidualna, czy wspólnotowa, jest uznana za kluczowy moment towarzyszący rozeznaniu moralnemu. Przy tej okazji teologowie z „Wiary i Ustroju” wspominają o liturgii i formach pobożności stanowiących żywą pamięć danego Kościoła, dzięki którym wiara w Chrystusa formuje kolektywną pamięć danej wspólnoty przekazywaną przez pokolenia. Kształtuje się w ten sposób tożsamość, na której fundamencie rozstrzygają się sądy moralne (MDC, 2013, s. 26).

Ostatnim w pierwszym zbiorze źródeł specyficznie chrześcijańskich jest kultura danego Kościoła (CMD 3, s. 13). Chodzi tu o specyficzne dla danego kraju albo regionu zwyczaje czy nawet pewien etos, które nakładają się na ogólną czy globalną doktrynę i praktyki tego Kościoła. Często dotyczy to różnych nieoficjalnych czy niepisanych wartości i wzorów kultury, które współkształtują wspomniany etos. Mogą one odzwierciedlać i reprezentować szerszą kulturę danego miejsca, w którym żyje wspólnotach chrześcijańska, choć oczywiście kultura chrześcijańska i kultura lokalna często stoją wobec siebie w opozycji.

Drugi zbiór tworzą źródła, które, jak już wspomniano, nie są wyłącznie chrześcijańskie. Otwiera go rozum, który jest określony jako oczywisty i niezbędny dla każdego rozeznania moralnego i mający szczególny autorytet, który wynika z przekonania, że zdolność do racjonalnego myślenia jest centralnym aspektem natury ludzkiej stworzonej przez Boga. Komisja dostrzega przy tym trzy różne perspektywy w ujmowaniu miejsca rozumu w rozeznawaniu moralnym: w pierwszej rozum jest traktowany jako źródło autorytarne, będące rezultatem Bożego daru, jakim jest racjonalna natura i zdolność do rozumowego rozpoznania. W drugiej rozum jest zawsze stawiany w kontekście wiary, co może sugerować jego podrzędność wobec niej. Według trzeciej pozycja rozumu w rozeznaniu moralnym musi uwzględniać grzech ludzki i wynikającą z niego egoistyczną skłonność do samozwodzenia. Nietrudno odczytać w tym zestawieniu etykiety liberalizmu i konserwatyzmu, którymi najczęściej opisuje się pozycję nauczania moralnego danego Kościoła (Brown, 2010, s. 14).

Z rozumem łączy się kolejne źródło rozpoznania moralnego, mianowicie prawo naturalne. Dyskusja nad prawem naturalnym jest kolejnym z gorących tematów w refleksji ekumenicznej, a jego filozoficzne ujęcia różnicują tradycje teologiczne, niemniej jednak teologowie z „Wiary i Ustroju” uzgadniają, że człowiek obdarzony rozumem i wolnym wyborem może uczestniczyć w odwiecznym prawie stanowiącym o Bożym planie stworzenia. W konsekwencji też ludzie są zdolni po pierwsze do rozpoznania, co jest dobre, a co jest złe i do określenia jako normatywne tego, co zgodne jest z planem stworzenia (MDC, 2013, s. 28).

Teorie moralne to trzecie źródło ze zbioru niespecyficznie chrześcijańskiego. Zbiega się ono ze wspomnianym powyżej wyliczeniem Jacka Hołówki, choć Komisja wylicza trzy główne podejścia: etykę aretologiczną, teleologiczną oraz deontologiczną. W dokumentach „Wiary i Ustroju” stwierdza się, że podejścia te dotyczą metod, jakie stosuje się przy formowaniu sądów moralnych i podkreśla, że przez wieki wykształciły one swe szkoły, tradycje i myśliciele, którzy uzasadniali ich pozorny autorytet jako źródła moralnego rozpoznania. Niejednokrotnie więc definiowanie metod sądów moralnych czy etycznych stało się aksjomatem i istotą kryteriów tych sądów (CMD 3, 2021, s. 80; MDC, 2013, s. 11n).

Nauki (przyrodnicze, społeczne i humanistyczne) to kolejne źródło moralnego rozeznania, chociaż najczęściej jest ono konfrontacyjne: odkrycia naukowe stawiają w nowym świetle zarówno same zjawiska, ich moralne i etyczne oceny, a także metody i kryteria, jakimi te oceny są dokonywane. Ponadto, rozwój naukowy skutkuje wyłanianiem się nowych problemów etycznych i nowych metod kształtowania sądów moralnych, co stanowi również wyzwanie dla poszczególnych teologii. Refleksja ekumeniczna musi dodatkowo

uwzględniać różne podejścia w tradycjach teologicznych do relacji między wiarą i nauką.

Jako piąte źródło tego zbioru Komisja wymienia sumienie rozumiane jako inherentną moralną świadomość (albo moralny sens) osoby, wyznaczając przy tym trzy drogi jego rozumienia: po pierwsze, jako zdolność człowieka do pragnienia dobra, odróżniania dobra od zła i odpowiedzialności za swe czyny. Po drugie, jako opisane w Biblii prawo moralne wpisane w ludzkie serce, a więc dana człowiekowi przez Boga świadomość dobra i zła. Wreszcie, po trzecie, sumienie jest ujmowane jako respektowanie głęboko wpojonych moralnych przekonań (MDC, 2013; CMD 3, 2021, s. 57).

Doświadczenie to kolejne źródło moralnego rozeznania, coraz częściej podkreślane w refleksji ekumenicznej. Ocena jego wpływu może być ambiwalentna: z jednej strony może zaburzać sądy moralne poprzez poleganie na stereotypach czy przesądach, z drugiej może być ważnym źródłem rozeznania, jeżeli towarzyszy mu właściwe wsparcie innych. Doświadczenie wprowadza również do rozpoznania moralnego subiektywne przeżycie religijne, osobiste spotkanie z Bogiem. Ponadto, określenie doświadczenia jako źródła pozwala na zrozumienie znaczenia kontekstu (i w konsekwencji doświadczeń) decyzji moralnych innych. Warto zaznaczyć tutaj, że rola doświadczenia jako źródła refleksji teologicznej jest też podkreślana przez wiele nurtów teologii liberalnej, postkolonialnej i teologii wyzwolenia (Benjamins, 2016, s. 4).

Kolejnym wymienionym źródłem jest prawo cywilne oraz prawa człowieka. Naturalnie teologowie Komisji zwracają uwagę na geograficzne i kulturowe różnicowanie prawa, jak i na różnice w filozofii prawa: traktowanie go jako podlegającego przemianom i w konsekwencji relatywizującego się, czy przeciwnie, przenoszenie obowiązywalności jakichś praw partykularnych na poziom uniwersalny. W dyskusji nad instrumentami prawnymi szczególnie miejsce przysługuje aktom normatywnym, które wyznaczają standardy moralne w skali globalnej, takim jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. W przestrzeni teologii chrześcijańskiej akty te są traktowane (choć z zastrzeżeniami) jako narzędzia pomagające respektować niezbywalne prawa przysługujące osobie ludzkiej oraz jej osobową godność.

Wreszcie jako ostatnie (ale należy dodać szczególnie istotne) źródło została wyróżniona kultura. Definiowana jako system praktyk, przekonań, norm, wartości, narracji, tworzy kontekst rozeznawania moralnego i w sposób szczególny, głęboko i latentnie wpływa na moralne decyzje podejmowane przez jednostki: nie tylko na jej określanie, co jest dobre, a co złe, ale nawet na to, co stanowi problem moralny. Relacje między chrześcijaństwem a kulturą lokalną mogą być różne: chrześcijaństwo może posiłkować się elementami lokalnej kultury w rozeznawaniu moralnym, ale też może stać z nią w konflikcie. Warto

tu zauważyć, że Komisja „Wiara i Ustrój” wielokrotnie podkreślała znaczenie budowania kultury chrześcijańskiej w realizacji misji Ewangelii (jak w bardzo ważnym dokumencie *The Church: Towards the Common Vision*, 2014, s. 7).

3. Główne czynniki podziału

Powyższa lista źródeł rozeznania moralnego jest użytecznym metodologicznym narzędziem sumującym i hierarchizującym źródła nauczania moralnego Kościołów. Określa możliwie szeroki ich zakres, pozwalając ekumenistom na orientację w poszczególnych podejściach wyznaniowych i pośrednio na stwierdzenie, co je łączy i co dzieli. Czynniki podziału są również systematycznie i szczegółowo przedstawione w dokumencie „Moralne rozeznanie w Kościołach”, a także, w bardziej rozproszony sposób, w serii trzech dokumentów „Kościoły i rozeznanie moralne”.

Komisja wyróżnia przede wszystkim dwie kategorie czynników podziału, zaznaczając, że to rozróżnienie ma charakter metodologiczny, a w rzeczywistości obie kategorie nakładają się na siebie. Pierwsza z nich obejmuje czynniki społeczne i eklezjalne, które kształtują i wpływają na komunikację. Druga dotyczy czynników pochodzących z różnych podejść do rozeznania moralnego. Ich świadomość może ułatwić dyskusję nad kwestiami moralnymi, tak poprzez ustalenie wspólnego fundamentu, jak i przez wykorzystanie ich w dialogu (MDC, 2013, s. 33).

Pierwszą kategorię otwierają konteksty kulturowe i historyczne. Zdaniem Komisji ich wpływ jest oczywisty, a miejsce kulturowe i historyczne, w którym żyją członkowie danego Kościoła, nieuchronnie odzwierciedla się w ich myśleniu, w ich doświadczeniu, i w ich chrześcijańskim życiu. Kolejnym czynnikiem jest odmienne rozumienie tego, co jest istotą danego problemu. Takie sytuacje w relacjach międzywyznaniowych często mają miejsce, kiedy grupy albo jednostki w nich uczestniczące w odmienny sposób wykorzystują źródła istotne dla interpretacji danej sytuacji, kiedy te interpretacje są kształtowane przez różne źródła bądź też kiedy stosują te same pojęcia, albo inaczej je rozumieją (CMD 3, 2021, s. 47). Emocjonalna intensywność kwestii moralnych jest trzecim opisanym czynnikiem podziału. Komisja „Wiara i Ustrój” zwraca uwagę na fakt, że dyskusje na tematy moralne są pełne emocji. To może mieć pozytywny efekt dla dialogu, bowiem zwraca uwagę na znaczenie, jakie jest przypisywane danemu problemowi. Dodać należy, że stosowność natężenia wyrażania emocji jest warunkowana kulturowo, co w sytuacjach dyskusji międzywyznaniowych dotyczących sporów etycznych powoduje dodatkowe napięcia czy nieporozumienia. Czynniki podziału mają

również aspekt tożsamościowy, bowiem są zakorzenione albo w doświadczeniu ludzkim, albo odnoszą się do definiowania samego siebie, bądź też do rozumienia swego zbawienia. W takiej sytuacji silne emocje towarzyszące debatom moralnym są lepiej zrozumiałe, lepiej też jest zrozumiałe zarówno wypływające z nich zagrożenie dla dialogu, jak i szanse dla kształtowania wspólnoty świadomej dwuznaczności ludzkiej rzeczywistości. Kulturowy protokół debaty moralnej jest kolejnym czynnikiem podziału. Tym sformułowaniem Komisja zwraca uwagę na rozłamy, które są konsekwencją niezrozumienia norm kulturowych, zarówno kościelnych, jak i społecznych. Takie niezrozumienia mogą być dwojakie: wyrastające ze stylów prowadzenia debaty oraz z podejść do sposobów podejmowania decyzji. W pierwszym przypadku chodzi zwłaszcza o granice akceptacji wykorzystywania środków dyskusji czy poziomu wyrażania emocji, których przekroczenie uniemożliwia dalszą rozmowę. W drugim o odmienności kulturowe odnoszące się do osiągnięcia rezultatu: w niektórych kulturach decyzja może opierać się tylko o konsensus, w którym uczestniczą wszystkie strony, w innych jest wyrazem woli większości, w jeszcze innych autorytet rozstrzygający przysługuje jednostkom, albo grupom pełniącym rolę lidera (liderów). Wszystkie te przypadki mogą blokować proces dialogu ekumenicznego (MDC, 2013, s. 34nn).

Różne cechy strukturalne Kościołów są kolejnym czynnikiem. Komisja zauważa, że chociaż w relacjach międzywyznaniowych są takie różnice w odpowiedziach na kwestie moralne, które nie pociągają za sobą poważniejszych konfliktów, są też i takie sytuacje, w których Kościoły lub wspólnoty Kościołów odmiennie ustalają granice tych różnic. Kluczem mogą być tu inne rozumienia autorytetu w Kościele albo struktury Kościoła. Z tym punktem wiąże się czynnik rozumienia władzy i rozróżnienia pomiędzy władzą i autorytetem. Jest oczywiste, że Kościoły muszą operować w różnych systemach stratyfikacji społecznej i brać pod uwagę powiązane z nią role czy oczekiwania i w konsekwencji uczestniczyć w procesie kształtowania równowagi sprawowania władzy (CMD 3, 2021, s. 58nn). Władza w Kościele nie może zaś przeobrażać się w czyste egzekwowanie posłuszeństwa albo w ukrywanie ludzkiego, świeckiego interesu pod pozorem respektowania woli Ducha Świętego, ale ma być kierowanym przez autorytet poszukiwaniem sposobów odpowiedzi na Bożą wolę.

Oczywistym czynnikiem podziału, nie tylko w procesie ekumenicznym, jest odwoływanie się do stereotypów, a więc do generalizujących atrybutów przypisywanych określonym grupom i prowadzących często do ich stygmatyzacji i do dyskryminacji. Stereotypy mogą skutecznie paraliżować międzywyznaniowy dialog dotyczący kwestii moralnych poprzez wyolbrzymianie różnic i minimalizowanie podobieństw pomiędzy partnerami. Postawy wobec in-

ności są ostatnim czynnikiem w pierwszej kategorii. Czy to otwartość wobec innych, czy zamknięcie na inność są efektem wychowania w rodzinie, uwarunkowań społeczno-kulturowych, czy doświadczeń osobistych. Kościoły również mają swój udział w kształtowaniu pozytywnego czy też negatywnego podejścia do inności poprzez określanie norm, jednakże odmienne traktowanie inności przez poszczególne grupy w danym Kościele może również być przyczyną podziałów (MDC, 2013, s. 44nn).

Druga kategoria czynników podziału wiąże się z wewnętrzną cechą samego procesu rozeznania moralnego. Chodzi w niej przede wszystkim o pytanie, jak kształtowane są podejścia moralne. Listę rozpoczyna stosowanie różnych źródeł w rozeznaniu moralnym oraz przypisywanie im różnych znaczeń. Uderzającym przykładem jest tu moralna ocena samobójstwa i uwzględnianie w niej wyników badań naukowych, co dobrze pokazuje zachodzące zmiany, niemniej jednak ten czynnik może sięgać głębokich różnic doktrynalnych między Kościołami. Kolejnym jest odmienna interpretacja źródeł. Najbardziej jaskrawym przykładem jest lektura Pisma Świętego, która podlega różnym zasadom hermeneutycznym w zależności od kultury i wyznania, ale uwaga ta odnosi się również do innych przykładów. Konflikt między nakładającymi się na siebie zasadami jest kolejnym czynnikiem tej kategorii. Jak zauważa Komisja, Kościoły formułują pewne zasady, które manifestują istotę działania chrześcijańskiego w świecie, jak na przykład „chronienie i promowanie życia” albo „solidarność z biednymi” (MDC 2013, s. 50; CMD 3, s. 59). Mogą jednak zajść sytuacje, kiedy takie zasady zderzają się ze sobą i tworzą konflikt moralny. Uświadomienie sobie jego przyczyn daje możliwość zrozumienia podejścia drugiej strony i w konsekwencji kontynuowanie dialogu. Czwartym czynnikiem w tej kategorii jest różne stosowanie tej samej zasady. W międzywyznaniowej debacie etycznej zachodzą bowiem sytuacje, kiedy jakaś zasada jest podzielana przez strony dyskusji, ale jest albo inaczej wyrażana, albo też inaczej osiągnana. Takie różnice mogą wynikać ze sposobu, w jakim dokonuje się moralne rozeznanie danej grupy, z różnych perspektyw kulturowych czy historycznych, czy z różnego doświadczenia. Ostatnim czynnikiem jest podział następujący w wyniku konfliktu między różnymi podejściami do rozumowania moralnego. Chodzi więc o sytuację uniwersalną, wykraczającą dalece poza wymiar wewnątrzchrześcijański. Różne metody rozumowania prowadzą do różnych ocen danego faktu. W dialogu ekumenicznym kluczowym jest uświadomienie sobie, że metody rozumowania nie mogą stać się źródłami oceny moralnej (MDC, 2013, s. 52; CMD 3, 2021, s. 81).

* * *

Wyodrębnione przez Komisję „Wiara i Ustrój” źródła moralnego rozeznania w Kościołach oraz czynniki podziału są ważną częścią teorii dialogu ekumenicznego nad zagadnieniami moralnymi. Ekumeniści znają i doświadczają natężenia kontrowersji i konfliktów, jakich dostarczają różnice w nauczaniu moralnym, powodujące często zniechęcenie do podejmowania dialogu doktrynalnego czy praktycznego, czy wręcz oskarżenia o brak wiarygodności chrześcijańskiej. W opisanych powyżej punktach ta wiedza i doświadczenie znajdują swoje odzwierciedlenie. Znajomość przyczyn różnic oraz mechanizmów kształtowania się sądów moralnych w zależności od szerokich kontekstów pozwala na lepsze przygotowanie do dyskusji międzywyznaniowej i uniknięcie niebezpieczeństwa uwikłania się w spory terminologiczne czy historyczne. Stąd też Komisja słusznie wiąże duże nadzieje z prowadzonymi przez powołaną grupę studiami nad dialogiem, nie pozostawiając naturalnie złudzeń na szybkie doprowadzenie do zbieżności w nauczaniu moralnym Kościołów. W teorii dialogu chodzi o to, jak rozmawiać, aby dążenie do jedności chrześcijan było nadal kontynuowane.

Bibliografia

- Benjamins Rick, 2016, *“Something is recognised: A liberal Protestant reflection on Erik Borgman’s cultural theology*, HTS Theological Studies, nr 4(72), s. 1–7.
- Brown Malcolm, 2010, *Tensions in Christian Ethics. An Introduction*, SPCK, London.
- Gellner Ernest, 1997, *Postmodernizm, rozum i religia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hołówka Jacek, 2001, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Jaskóła Piotr, 2014, „*Natura i misja Kościoła*”. *Świadectwo rozwoju eklezjologii Komisji „Wiara i Ustrój”*, Studia Europaea Gnesnensia, nr 28, s. 33–34.
- Karski Karol, 1986, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Novum, Warszawa.
- Karski Karol, 1996, *Ruch „Wiara i Ustrój”*, w: Waław Hryniewicz, Jan Sergiusz Gajek, Stanisław Józef Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 291–293.
- Kopicc Piotr, 2005, *Eutanazja we wspólnych uzgodnieniach Kościołów Katolickiego i Ewangelickiego w Niemczech*, Roczniki Teologiczne, z. 7, nr 52, s. 123–139.
- Rausch Thomas, 1989, *Ethical Issues And Ecumenism*, America, nr 160, s. 30–33.
- Reuter Hans-Richard, 2015, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, w: Wolfgang Huber, Torsten Meireis, Hans-Richard Reuter (red.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, Verlag C.H. Beck, München.
- Rodger Patrick C., Lukas Vischer Lukas (red.), 1964, *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, SCM Press, London, s. 50–60.
- Sedgwick Peter H., 2019, *The Origins of Anglican Moral Theology*, Brill, Leiden.
- Wijlens Myriam, Shmaliy Vladimir (red.), 2021, *Churches and Moral Discernment: Learning from Traditions*, vol. 1, Faith and Order Paper 228, WCC Publications, Geneva.

- Wijlens Myriam, Shmaliy Vladimir, Sinn Simone (red.), 2021, *Churches and Moral Discernment: Learning from History*, vol. 2 Faith and Order Paper 229, WCC Publications, Geneva.
- World Council of Churches, 2013, *Moral Discernment in the Churches. A Study Document*, Faith and Order Paper 215, WCC Publications, Geneva.
- World Council of Churches, 2014, *The Church: Toward the Common Vision*, Faith and Order Papers 214, World Council of Churches, Geneva.
- World Council of Churches, 2021, *Churches and Moral Discernment: Facilitating Dialog to Build Koinonia*, vol. 3, Faith and Order Paper 235, WCC Publications, Geneva.

Theory of Ecumenical Dialogue over Moral Issues in the Works of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches

Summary: Differences in moral teaching deepen divisions between Christians, nowadays even more than differences in theological doctrine. Observations of ecumenists focusing on intra-Christian ethical divergences have sparked a systematic ecumenical reflection on this phenomenon. One of the most significant examples is the study group of the “Faith and Order” Commission, which has since 2006 conducted research on the causes of moral and ethical differences and strives to lay theoretical foundations of the ecumenical dialogue on moral issues. As a result, the Commission released a series of documents concerning moral discernment in the Churches. The article presents the research of the study group of the “Faith and Order” Commission. It emphasizes the two crucial elements of the theory of ecumenical dialogue on moral issues: sources of moral discernment in the Churches and main factors of the differences in the moral teaching of the Churches. It also outlines a broader context of the ecumenical difficulties brought about by the ethical divergences.

Keywords: „Faith and Order” Commission, ethics, moral discernment, ecumenical dialogue, ecumenical movement.

Zdzisław Kupisiński, SVD*

The John Paul II Catholic University of Lublin (Poland)

RITUAL OF CHRISTMAS EVE SUPPER IN THE OPOCZNO REGION. TRADITION AND THE PRESENT DAY

Summary: This article presents the customs, rituals and beliefs of the Christmas Eve supper in the Opoczno subregion, both those practiced at the beginning of the 20th century and those that have survived to the present day. To address the problem at hand, the author has used his own factual material, collected during ethnographic field research conducted in Opoczno in 1990–1993, as well as the literature on the subject. The author's intention is not only to present the preparations for the Christmas Eve feast and its course but also to show the customs and rituals of this day and supper as rites of passage according to the theories of Arnold van Gennep. These rituals assume three phases: preliminal, liminal and postliminal. In the first phase, a break is made with the previous reality and everyday life in order to enter a state of suspension, i.e. a transitional state, and after performing the rituals specified by tradition, to reach a new reality. The realization of rites of passage can be seen in the inner experiences of the participants at the Christmas Eve feast, which has a religious character.

Keywords: customs, rites, beliefs, traditions, Christmas Eve supper, dishes, special white wafer, exchanging Christmas greetings, singing carols.

Introduction

In traditional society, individual or communal existence is determined by different periods destined to fulfil various tasks. Each of these sequences is marked by rites of passage, honoring biological, psychological, social, familial, and religious transformations. Rituals facilitate transitions and give support to the family, the religious community that represents and transforms the updated world order, as it were, forbidding a return to the past. Rituals occur in religious and secular spaces, as well as when crossing the boundaries between the sacred and the profane, performing many important functions in the lives of individuals and religious and secular communities (Tardan-Masquelier, 2002, p. 1980; Zimoń, 2012, p. 713).

* Address: rev. dr. habil. Zdzisław Kupisiński; e-mail: dzidek@kul; ORCID: 0000-0003-4775-278X.

In the liturgy of the Church, as well as in folk rituals, certain symbolic actions performed according to formalized rules constitute an external form of a socially important act, taking on the model of a rite, a religious ritual or magic procedures. A ritual consists of certain behaviors that are stereotypical and repetitive and thus predictable in their form. According to C. Geertz, ritual is not only an expression of “being together” in moments important for man, but it allows him to find cognitive, emotional and ethical order in the chaos of everyday life. A. van Gennep distinguished in the ritual the phase of separation, transition and inclusion, which is best illustrated by the rites of passage (Burszta, 2003, p. 11–12).

In religious studies, either ritual is identified with ceremony and custom, or these phenomena are treated as different. Henryk Zimoń suggests the term ‘rite’, which is broader, to describe all symbolic actions independent of the object of reference. He calls those directed towards transcendence or the sacred ‘rituals’ and those referring to the secular sphere or the profane secular ‘ceremonies’. According to him, such a division is applicable in modern industrial societies with Judeo-Christian tradition and other great religions (Zimoń, 2012, p. 714).

The aim of this article is to present the ritual of the Christmas Eve supper in Opoczno by presenting its references to tradition and relating this ritual to contemporary times. Considering the Christmas Eve feast as one rite is not easy because it can be said that it is a ritual which consists of many smaller rituals. The study will be made according to A. van Gennep’s view of ritual, which is based on the assumption that the world is divided into a sacred and a secular or profane sphere. Rituals concern all areas of life in which a visible change occurs. Not only an individual but also the universe undergoes these rites of passage (e.g. from month to month, from season to season). Both changes in human life and cosmic changes are accompanied by ritual activities, which enable the transition from the profane to the sacred. Rituals relieve anxiety and restore order (Kupisiński, 2006, p. 146–147).

The development of this topic is based on materials collected by the author during ethnographic field research conducted in the Opoczno subregion in the years 1990–1993 on annual folk rituals. The field research lasted 189 days and was conducted in 45 localities. The information was provided by about 330 people of different age groups. The oldest respondents reached back to the memories handed down by their parents or grandparents. In this way, it was possible to reach the tradition of the late 19th century and compare it with the current situation (Kupisiński, 1997, p. 10–12). Apart from the above-mentioned research, the author has been coming to the surveyed area every year since 1990 to participate in the Christmas liturgy and the Christmas Eve supper, which made it easier for him to notice the changes taking place in the Christmas Eve

rituals. Moreover, while working on the chosen issue, the literature on the subject was used, both from publications on religious studies and theology.

The first section will present the preparation for the Christmas Eve supper – the exclusion or preliminal phase. The second section will present the course of the Christmas Eve supper – the transitional state (liminal phase), and the last will present the time after the supper, integrating into the new world (post-liminal phase).

1. Preparation for the Christmas Eve supper – the preliminal phase

In Europe, Christianity assimilated many pagan beliefs and ritual imagery. From the first centuries AD, a number of pagan festivals and ceremonies associated with the most important moments in the cycle of the seasons were assimilated into the Christian liturgical calendar in order to Christianize them. They were usually intended to commemorate particular significant stages in the life of Christ. For example, Christmas Day (25.12) is celebrated during the former festivals in the Roman Empire associated with the rebirth of the sun Saturn (Poirier, 2002, p. 1978–1979).

The Christmas Eve supper marked the beginning of a new period – both in folk rituals (where many customs and beliefs referred to pre-Christian times) and in the liturgical calendar of the Catholic Church. In order to enter this period in a proper way, it was necessary to separate oneself from the immanence into which the biological and social needs of everyday life plunge a person so as to free oneself, at least for a moment, from the burden of passing time and metaphysical anxiety. In order to ‘free oneself’ and properly begin a new period, according to the popular imagination, one had to experience the entire Christmas Eve differently from the previous days of the year that was coming to an end. This required a transition from the secular state to the festive interval state and both physical and spiritual preparation (Kupisiński, 1997, p. 56–57; Błońska, 1976, p. 869; Salij, 1972, p. 1537).

Christmas Eve day, which is the time preceding the supper, was shaped by tradition, where certain activities and actions were established. The faithful wanted to welcome the Savior without any contamination by sin during the approaching Christmas, to which the Christmas Eve supper was the introduction. There is an eternal longing in man for liberation and change for the better. Many wish to abandon their vices and start a new life characterized by nobler behavior, and the realization of these desires could be seen in the early morning hours, where utilitarian and spiritual beliefs were combined and accompanied by many

religious practices and magical procedures (Kupisiński, 1997, p. 57; Ogrodowska, 2008, p. 91).

In the Opoczno region, Christmas Eve was a ritual in which the whole family was involved, and every action or behavior carried a symbolic meaning. There was a common belief among the inhabitants of the surveyed area that on that day, one should not sleep long in order not to be sluggish and lazy in the coming new year. People's conduct on that day was to impinge on their behavior in the near future. After the morning prayer, when people started to wash their faces, they would throw a few coins into a bowl of water to provide themselves and their families with money. This goal could also be achieved by putting a shell from a Christmas carp into a purse (Kupisiński, 1997, p. 57; cf. Lechowa, 1967, p. 19).

On Christmas Eve day, there was an unwritten schedule of chores, and everyone knew what to do. The boys would help their father with the farm chores (cleaning the livestock and preparing fodder for Christmas). In the afternoon, the farmer would bring home the Christmas tree, and before supper, he would put a sheaf of straw behind the bed or in the corner of the room and put a handful of hay on the table under the tablecloth to commemorate the birth of Jesus in the stable in Bethlehem. The mother and older daughters would prepare the food for Christmas Eve and Christmas Day, decorate the room and put up the Christmas tree. The work had to be done with joy and cheerfulness because the behavior on that day was to be reproduced in the future: what happens on Christmas Eve, happens all year round (Kupisiński, 1997, p. 57). Entering the holiday period required complete preparation of the household and its inhabitants. General cleaning was carried out everywhere. The house had to be given a festive look (the chamber was swept, colorful 'spiders' and multicolored doilies were hung, and twigs of juniper were sprinkled with flour and placed in various places in the chamber). The house would take on a fresh, festive smell (Kupisiński, 1997, p. 58; Siek, 1939, p. 38).

On this day, people were actively involved in the work undertaken, and they tried to fulfil traditional customary and ritual practices as best they could. Great importance was attached to matrimonial fortune-telling, along with divination related to life, prosperity, fertility and harvest. In folk beliefs, at this time of change, a particular increase in evil forces and the arrival of otherworldly powers was perceived, and juniper twigs, among other things, were supposed to provide protection against them. Customs of this kind point to vestiges of magical practices and confirm the uniqueness of that day and time (Kupisiński, 1997, p. 60; Zimoń, 1989, p. 246–247).

Spiritual preparations were also made. The faithful received the sacrament of reconciliation and the Eucharist, and a strict fast was obligatory on Christmas

Eve. People abstained not only from meat dishes but also from dairy products and festive cakes. Meals were eaten only twice during the day, i.e. in the morning and in the evening, and certain people also restricted their drinking of water. For some, this was a magical procedure (so as not to be thirsty during the harvest work), while for others, it contained a religious motivation: to prepare their inner self for the coming of the Savior. This religious intention was usually justified by the representatives of the older generation, as some people limited their intake to just one meal, eaten at suppertime on Christmas Eve (Kupisiński, 1997, p. 58–59; Dekowski, 1963, p. 107; cf. Dekowski, 1964, p. 188).

In the preparations for the Christmas Eve supper, one could notice the first phase of the rites of passage from secular to sacred time. In personal and family life, an attempt was made to switch off and get rid of previous life, especially bad inclinations, vices, and the “old man”, in order to enter a new stage of life internally purified. Apart from the customs and beliefs prescribed by tradition, this was to be achieved through religious practices such as coming to the sacrament of confession and strict fasting on that day. The whole family took part in the rituals of the day, each member of the family having to do certain chores that were necessary in order to enter the festive phase – the Christmas Eve supper. The beliefs and customs of this day include many practices of ‘good beginnings’. The winter solstice and Christmas Eve, celebrated at that time, marked the end of the old and the beginning of the new solar and vegetative year (Błońska, 1976, col. 869; Klimaszewska, 1981, p. 132–133; Ogradowska, 2006, p. 12).

Very few of the old customs, rituals and beliefs practiced on this day remain today. In the 1960s, many of them were still being observed in most families. Nowadays, only in some households are characteristic dishes prepared, as most of them are bought in supermarkets. The nature of the preparation for Christmas Eve has also changed, with many people working on that day, and families meeting only in the evening, at the Christmas table, with the result that they do not have the opportunity to share in the preparation of the meal. All fortune-telling and magical practices have been forgotten, and the Christmas tree is not decorated on Christmas Eve, but earlier (depending on the household’s free time). Today, for the faithful, only the religious and spiritual dimension of preparation for the supper and Christmas is important, but there have been changes in this area as well since strict fasting is no longer obligatory on Christmas Eve, and priests only encourage abstaining from meat dishes, thus suggesting the preservation of tradition (Kupisiński, 2016, p. 220).

The preliminal (exclusion) phase can only be found in the faithful who have made personal resolutions in ascetic work on themselves, giving up their previous “sinful life” in order to enter a higher state of their own spirituality, into which the Christmas feast was to introduce them.

2. The Christmas Eve supper – the liminal phase

The liminal phase is associated with status reversal rituals and is found in cyclical rituals, and usually has a communal character. At this stage of transition, one is no longer ‘this’, but one is not yet ‘that’ (Teodorczyk, 2013).

When everything was ready, participants of the supper dressed up in their Christmas outfits. The children would announce to their parents that the first star had risen in the sky and it was time to celebrate. The Christmas Eve supper had a religious character. The whole family gathered around the table and, standing, began the ceremony with a prayer presided over by the father, saying the words: God bless us in the field, house and barn (Kupisiński, 1997, p. 63), and then “Our Father” and “Hail Mary” were recited together. The deceased were also remembered by the recitation of the “Angel of the Lord” and “Eternal rest deign to give them, O Lord”, so that the deceased may also enter heaven and live in everlasting happiness. (Kupisiński, 1997, p. 63). In some families, a passage from St. Luke’s Gospel about the birth of Christ was read. After the prayer, the host would take a plate with special wafers and hand everyone a piece to break together and wish each other well. This was one of the most touching moments of the Christmas Eve supper. The outstretched hand with the snow-white wafer broke down the barriers of human weakness, and the words coming from the depths of the heart were sometimes filled with love and forgiveness for all the sorrows of the past year. Breaking the wafer was not only about saying sorry to each other but also about exchanging wishes for the coming new year. The most common wishes were health, God’s blessing and that we may happily live to see the next Christmas Eve (Kupisiński, 1997, p. 63). After such an emotional moment, the host called to the table with the words: He who believes in God, let him sit down to supper (Kupisiński, 1997, p. 63; cf. Klinger, 1928, p. 22; Kolberg, 1885, p. 71–72).

It was a tradition of that evening to place one additional table setting: It was necessary to leave it, because sometimes an unexpected guest came, and on Christmas Eve everyone must be hosted (Kupisiński, 1997, p. 63; cf. Bystroń, 1947, p. 149). An extra seat at the table also meant a place for a recently deceased family member. For humanitarian reasons, or based on the superstition that there should be an even number of people at the table, single people, the poor and orphans were invited to Christmas Eve. If there were an odd number of people at the table, one of the family members could die in the coming year. It used to be believed that the souls of the deceased would come on Christmas Eve. Favorite dishes were specially prepared for them and left on the table after supper. It was also because of their presence that the household respected the ban on noisy movements at the table, getting up and sitting down abruptly, and

tried to remain solemn and quiet, which, according to ethnographers, was intended to show respect for the souls. It was also believed that calmness and stability would prevent the souls from being frightened away. The fire in the stove was not extinguished so that cold souls could get warm (Kupisiński, 1997, p. 64–65; Bystroń, 1947, p. 149; Kuchowicz, 1957, p. 210).

The number of dishes was not clearly defined, but each family tried to prepare as many as possible, as this meant an abundance of food in the following year. Wealthy families would prepare 9 or 12 dishes, while only three dishes were served in poorer households. Attempts were made to follow the rule that the number of meals should be odd, except for the number twelve, symbolizing the presence of the Twelve Apostles accompanying Jesus during the Last Supper (Kupisiński, 1997, p. 64; Dekowski, 1968, p. 157, Lechowa, 1967, p. 137).

Cabbage, herrings, mushrooms, peas, groats, compote, dumplings and “bird’s milk” made of hemp and eaten with noodles were the basic ingredients of Christmas Eve meals in Opoczno. Traditionally, the first spoonful of each meal was set aside for the animals. Of the animals, the dog was held in particular esteem, as a result of the special bond between man and this faithful guardian of the farm. Food was also set aside for a witch, and this was apotropaic in nature. People wanted to win the witch’s favor for the next year so that she would not torment the animals: she would not plait the horses’ manes and tails, and she would not take the cows’ milk or eat their food (Kupisiński, 1997, p. 64). Supper began with warm dishes, most often mushroom borscht, eaten with bread, then potatoes with fried fish (the presence of fish was supposed to be a reference to the agape of the early Christians), and finally dumplings stuffed with cabbage, onion, mushrooms and pepper – considered by many to be a great delicacy. According to custom, one had to taste every dish in order not to miss anything the next year. There was a belief among the inhabitants of Opoczno that the housewife should not get up from the table during Christmas Eve supper; otherwise, the hens will not sit on the yokes (Kupisiński, 1997, p. 65). On that evening, her daughters should take care of her duties. Apart from the dishes mentioned above, peas with cabbage, buckwheat groats and barley groats were also consumed, which were served with apple or fruit compote. When a woman (mother or daughter) brought peas to be eaten, she would toss one spoonful up to the ceiling so that “such a big one would be born”, and then count how many grains were left on the pile in order to predict good or bad harvests based on their number (Kupisiński, 1997, p. 64–65; Siek, 1939, p. 38–40; Dekowski, 1979, p. 204).

The participants of the supper tried to remain solemn. Loud jokes and disputes were avoided for the sake of the souls of the deceased but also so as not to wake the baby Jesus. People tried to experience with a ‘quiet heart’ the

mystery of the coming of the God-Man to earth. Children were not always able to sit still because they eagerly awaited small gifts – usually sweets and practical gifts (Klinger, 1928, p. 78, 88; Klinger, 1932, p. 14; Błońska, 1976, col. 871; Heckowa, 1961, p. 80).

Nowadays, the character of the Christmas Eve supper has changed somewhat. It is no longer celebrated with such reverence. In the majority of Catholic families, Christmas Eve still begins with the reading of a passage of the Holy Scripture and a common prayer. The custom of breaking the special wafer and exchanging greetings is also maintained. However, during the supper itself, the atmosphere is much more casual, the topics of conversation are diverse, and the participants do not avoid laughing or having loud conversations. In many homes, the television is on during supper, and sometimes the members of the household listen to Christmas carols and watch news programs or films together. They also telephone friends or family members who are far away. For children, and sometimes for adults as well, presents are still an important part of Christmas Eve. They are usually placed under the Christmas tree and unwrapped as soon as the first star appears in the sky. Just like centuries ago, people try to prepare as many tasty Christmas Eve dishes as possible. The repertoire of dishes has changed considerably due to the availability of various products in shops, as well as the migration of the population – young people do not only start families with people from the same village or neighboring towns. They often marry people living in distant regions of Poland or in other countries, which results in the interpenetration of different customs and the assimilation of new, unfamiliar dishes into the previously hermetic tradition of Opoczno (Kupisiński, 2015, p. 200–204).

The transitional state in the Christmas Eve feast is symbolized by the special wafer, ready to break it while wishing for health and prosperity, not only for Christmas but also for the future. This state can also be seen in the extraordinary forms of behavior, which are permeated by mutual kindness, cordiality, and the observance of the conventions of good manners, where one does not think only of oneself but also of the supernatural world. Therefore, during the transition phase, it was necessary to enter the world of abundance (hence the multitude of dishes on the Christmas table, the household members dressed in festive clothes, as well as the special decor of the flat). We would like to preserve this state of joy, happiness and inner elation forever.

3. The time after supper – the postliminal phase

In the incorporation phase, the individual or the family is introduced into a new world in which they wish to remain permanently. The Christmas Eve

supper followed a characteristic ritual developed by past generations in a sacred space. Its atmosphere was maintained by the singing of Christmas carols, the presence of a loaf of bread with a special wafer placed on it symbolizing the Eucharist and the decoration of the room (hay or straw in the corner of the room or scattered on the floor, or even hanging from the beams, because the room is supposed to resemble a stable where Lord Jesus was born (Kupisiński, 1997, p. 62; cf. Kolberg, 1888, p. 110).

The time after supper (the postliminal phase) was characterized by the fact that it became a new period, an existence in a new world, a sacral space, ushered in by the rituals performed during the Christmas Eve supper. Both the cosmos and man were changed. Finding oneself in the new space aroused the participants' interest in the future, in the sphere of both personal and economic life, which resulted in the emergence of many magical and divination practices (Kupisiński, 1997, p. 67; Grześkowiak, Szczaniecki, 1976, col. 865–866).

When the Christmas Eve feast was officially over, there came a time particularly awaited by the youth: the stage of matrimonial fortune-telling. Young people knew many of the customs connected with Christmas Eve, which revealed the secret of a possible marriage, and they cultivated them with excitement. While drinking compote during the supper, young bachelors and maids scrupulously put away the seeds left from the fruits, as well as the stalks from the dried pears. After the meal, they counted them – an even number meant early marriage. The girls would take out a straw of hay from under the tablecloth. A green stalk meant that the girl would be married in the next carnival, a yellow one meant spinsterhood, a long one indicated a long life and a blossoming stalk taken out by a married woman meant that she would marry again. When supper was over, the girls would go out onto the threshold of the house and shout: “Hop, hop, where’s my man?” and the young bachelors would call out: “Ita, ita, where’s my woman?” (Kupisiński, 1997, p. 65). Then they listened to where the echo was coming from. The side where it was heard was supposed to be the place from which the future spouse would come. Girls also practiced a custom connected with St Andrew’s Day – they would take up rails in the fence, and if one of them managed to grab an even number of rails, she would expect a suitor (Kupisiński, 1997, p. 65; Kolberg, 1885, p. 72).

It was not just the young people who were intrigued by the future; farmers also used to undertake certain procedures to find out what the new year would bring. After Christmas supper, they would go out into the yard and watch the sky – if it was starry, it meant a “good year” – the hens would lay many eggs. On the other hand, an overcast sky meant that there would be a lot of rain and, therefore, a poor harvest, as well as plenty of milk from the cows, since only the grass would grow luxuriantly (Kupisiński, 1997, p. 65–66; Zadrożyńska, 1983, p. 71).

In the old days, food was left on the table after supper. The mother and her daughters would decorate the room for Christmas by hanging decorative “spiders” and colorful napkins under the ceiling. Lent was over. The farmer would make a string from the straw and go on a tour of the orchard and farm. He approached each fruit tree, circled it three times, hit it with the twine and asked: “Shall I cut you down? Not cut you down? Will you grow? Will you not?” Of course, he did not cut down any of the trees but tied them with twine so that they would bear fruit in the summer (Kupisiński, 1997, p. 66; Siek, 1939, p. 42; Kolberg, 1988, p. 73).

The inhabitants of most villages mention a belief about farm animals ‘speaking’ in a human voice on Christmas Eve. Farmers would come to the stables and cowsheds to hear what their little brothers had to say. However, no one has confirmed this fact, and it is only known that many hosts, exhausted by the whole day’s preparations for Christmas Eve and the supper itself, fell asleep without ever having heard these dialogues (Kupisiński, 1997, p. 66–67; Siek, 1939, p. 42).

When all the divination practices were over, the family would gather in the room again to sing carols while waiting for the night mass called ‘Pasterka’. The whole family would be involved in the carol singing, which could last up to two hours. In the past, most of the villagers would set off for church to attend Midnight Mass. Sometimes the faithful had to cover a distance of several kilometers, and they usually walked in groups because it was more cheerful and safer for them. In some villages, the custom used to be that the lads would bring a Christmas tree to one house and the women would get together and dress it (Kupisiński, 1997, p. 67), and then, with the tree already decorated, they would go to church together, singing carols along the way (Kupisiński, 1997, p. 67).

Today many of these customs have been forgotten. Especially fortune-telling practices are not cultivated at all by contemporary youth living in the Opoczno area. Some respondents are familiar with the tradition of visiting farm animals in a stable or cowshed in order to listen to their conversations, as well as offering them Christmas special wafers. Divination and carol singing have been replaced by family board games, watching TV, visiting various websites or unwrapping and enjoying gifts, as the custom of giving presents to each other nowadays concerns not only children but all family members. The Midnight Mass is still very popular, but many people now stay at home and attend only the Masses on the first and second days of Christmas. No parishioners can be seen wandering to church from distant villages; everyone arrives at Mass by car (Kupisiński, 2015, p. 200–205; Kupisiński, 2016, p. 271–272).

This last phase of the rite of passage – postliminal (inclusion) – can be seen in the faithful in the sublime spiritual experience, the state of joy, peace of heart

and conscience, which is manifested in the common singing of Christmas carols and waiting for Midnight Mass, which completes this state. The religious context of the Christmas Eve supper and experiencing it in a way prescribed by the tradition passed down from generation to generation amounted to rites of passage, which led the participants of the supper to enter the festive time, the sphere of the sacred, in which a believer experiences a new reality. The completion, or state of complete joy, is brought by Christmas, the coming of God into the heart of a man and remaining with him and his loved ones.

* * *

The annual return of the unchanging course of the Christmas Eve supper unites the past, the present and the future. The festive character of the supper is given by a festively decorated house creating a sacred space, the consumption of special dishes, festive clothes of the participants of the feast etc. The supper integrates the family. Each participant contributed to its preparation, which helped to strengthen mutual relations and thus revive family identity. The Christmas Eve supper unifies the family, whose members sometimes come from different backgrounds. Christmas supper fulfils the function of merging the “old with the new”, transmitting from generation to generation both religious elements and the way of experiencing this day and the supper itself according to a specific family ritual developed by the tradition of the surveyed subregion.

The attitude of the inhabitants of Opoczno to the preparation for Christmas Eve, the course of the supper itself and spending time after it has changed radically. Many customs and beliefs, which were still practiced in every home 60–70 years ago, have nowadays been forgotten. However, Christmas Eve is still considered by a great number of respondents to be the most important and the most family-oriented moment of the year. Some people decide to spend Christmas Eve in the mountains, at the seaside or in some distant corner of the world, but these are rare cases. For most inhabitants of the Opoczno region, Christmas Eve is a time when they come to their family homes, meet their parents and grandparents, and spend time in their company, rejoicing together at the birth of Jesus. It is a time when, in every believer, there comes a transition from the ‘old man to the new man’ and from the profane to the sacred, in which not only man but the whole cosmos participates.

The course of the Christmas Eve feast was presented on the basis of materials collected by the author of the study. An attempt has been made here to illustrate the rite of passage in which the inhabitants of the Opoczno subregion participated. The Christmas Eve feast is an example of the rite of passage consisting of three phases: preliminal, liminal and postliminal. In order to take part in it, one had to conform to the customs, rites and beliefs developed by

tradition, to pass from the 'old' to the 'new' order in the cosmos, or from the 'old' to the 'new' man. Therefore, in the first phase, it was necessary to break with everything that had happened in the past year, especially with what was sinful and defective. This was done through participation in the Advent retreat, the sacrament of confession, discipline and ascetic work on oneself, with the aim of having the best possible experience of Christmas Eve, which was to become visible in the work done in the house and on the farm (profane). In the second phase, a certain 'suspension' was experienced, breaking with the old, the past, and the sinful and entering into a state of experiencing a new, more beautiful reality. This is evident in the mutual harmony and fraternity that is introduced by the religious character of the Christmas Eve supper – the breaking of the special wafers, exchanging wishes, strengthening the relationship of the living with the deceased through prayerful remembrance and inviting them to the feast and the singing of carols. The final phase is the perpetuation of the new state, i.e. the world of goodness, beauty, love and harmony, both in human relations and in the cosmos. This is completed by staying in a religious space, singing carols and attending Midnight Mass in church.

Bibliography

- Błońska Maria, 1976, *Boże Narodzenie IV. W folklorze*, in: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, vol. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, col. 869–873.
- Burszta Wojciech Józef, 2003, *Rytuał*, in: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, vol. 9, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, p. 11–12.
- Bystron Jan Stanisław, 1947, *Kultura ludowa*, 2nd edn, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa.
- Dekowski Jan Piotr, 1963, *Pożywienie ludu radomszczańskiego*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, No. 7, p. 103–127.
- Dekowski Jan Piotr, 1964, *Z badań nad żywieniem ludu łęczyckiego*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, no. 8, p. 185–197.
- Dekowski Jan Piotr, 1968, *Z badań nad żywieniem ludu łowickiego (1880–1939)*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, no. 12.
- Dekowski Jan Piotr, 1979, *Przemiany tradycyjnego żywienia wiejskiego na obszarze Polski Środkowej*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, no. 20, p. 171–219.
- Grzeškowiak Jerzy, Szczaniecki Paweł, 1976, *Boże Narodzenie II. W liturgii*, in: Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułkowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, vol. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, col. 865–868.
- Heckowa Wanda Kazimiera, 1961, *Pod znakiem świętego słońca. Dawne wierzenia śląskie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław.
- Klimaszewska Jadwiga, 1981, *Doroczne obrzędy ludowe*, in: Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, vol. 2, Ossolineum, Wrocław, p. 127–153.

- Klinger Witold, 1928, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne*, Fiszer i Majewski, Poznań.
- Klinger Witold, 1932, *Z dziejów obrzędowości Bożego Narodzenia*, Kurier Literacko-Naukowy, no. 52, p. 14–15.
- Kolberg Oskar, 1885, *Dziela wszystkie*, vol. 24, *Mazowsze*, part 1, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- Kolberg Oskar, 1888, *Dziela wszystkie*, vol. 27, *Mazowsze*, part 4, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- Kuchowicz Zdzisław, 1957, *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i pierwszej połowy XVIII wieku*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Kupisiński Zdzisław, 1997, *Adwent i Boże Narodzenie w regionie opoczyńskim. Studium religijności ludowej*, Verbinum, Warszawa.
- Kupisiński Zdzisław, 2006, *Zwyczaj i obrzędy związane ze śmiercią i pogrzebem według tradycji w Radomskim*, in: Marian Filipiak, Maciej Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszość i teraźniejszość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, p. 145–167.
- Kupisiński Zdzisław, 2015, *Przemiany obrzędowości ludowej dnia wigilijnego w regionie opoczyńskim*, in: Franciszek M. Rosiński, Zdzisław Kupisiński, Małgorzata Dziuba (red.), *W kręgu polskiej tradycji zwyczajowości*, Wydawnictwo KUL, Lublin, p. 191–207.
- Kupisiński Zdzisław, 2016, *Adwentowe i wielkopostne praktyki pokutne w Opoczyńskim. Tradycja a współczesność*, in: Jan Adamowski, Mariola Tymochowicz (red.), *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, p. 223–237.
- Kupisiński Zdzisław, 2016, *Wieczera wigilijna i święconka wielkanocna w przekazie międzypokoleniowym wiary i tradycji*, in: Anna Barska, Kamila Biskupska, Iwona Sobieraj (red.), *Przestrzenie pamięci. Świat wartości w przekazie kulturowym*, Uniwersytet Opolski, Opole, p. 265–272.
- Lechowa Irena, 1967, *Tradycyjne zwyczaje świąteczne w łódzkim środowisku robotniczym*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, no. 11, p. 133–163.
- Lechowa Irena, 1967, *Zwyczaj i wierzenia ludowe w Łowickiem*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, no. 11, p. 11–51.
- Ogrodowska Barbara, 2006, *Polskie obrzędy i zwyczaje*, Sport i Turystyka MUZA SA, Warszawa.
- Ogrodowska Barbara, 2008, *Radość wszelkiego stworzenia – rzecz o adwencie i Bożym Narodzeniu. Historia, tradycja, obyczaj polski*, Verbinum, Warszawa.
- Poirier Véronique, 2002, *Sakralizacja ludzkiego czasu i przestrzeni. Święta i cykle liturgiczne*, transl. Katarzyna Pachniak, in: Frédéric Lenoir, Yse Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, vol. 2, *Zagadnienia problemowe*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa, p. 1975–1983.
- Salij Jacek, 1972, *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*, Znak, no. 221 (11), p. 1526–1543.
- Siek Wawrzyniec, 1939, *Zwyczaj i przesady Ziemi Opoczyńskiej z przed 50-u laty*, Diecezjalny Zakład Drukarski Graf, Sandomierz.
- Tardan-Masquelier Ysé, 2002, *Rytuały przejścia i wieku życia*, vol. 2, transl. Katarzyna Pachniak, in: Frédéric Lenoir, Yse Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, vol. 2, *Zagadnienia problemowe*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa, 1980.
- Teodorczyk Tomasz, 2013, *Zastosowanie koncepcji obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa do pracy z progiem w psychologii procesu* (18 III 2018), in: *Akademia Psychologii Zorientowanej na Proces* [online], access: 11.05.2022, <<https://akademiapop.org/tomasz-teodorczyk-zastosowanie-koncepcji-obrzedow-przejscia-arnolda-van-gennepa-do-pracy-z-progiem-w-psychologii-procesu/>>.
- Zadrożyńska Anna, 1983, *Homo faber i homo ludens*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- Zimoń Henryk, 1989, *Drzewko*, in: Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, vol. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, p. 245–247.
- Zimoń Henryk, 2012, *Rytuał*, in: Edward Gigilewicz i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, vol. 17, Lublin, col. 713–716.

Rytuał wieczerzy wigilijnej w Opoczyńskim. Tradycja a współczesność

Streszczenie: Autor przedstawił zwyczaje, obrzędy i wierzenia wieczerzy wigilijnej w subregionie opoczyńskim, zarówno te praktykowane na początku XX w., jak i te, które przetrwały do czasów współczesnych. Do opracowania wspomnianej problematyki autor wykorzystał własny materiał faktograficzny, zgromadzony podczas etnograficznych stacjonarnych badań terenowych prowadzonych w Opoczyńskim w latach 1990–1993, oraz literaturę przedmiotu. Zamierzeniem autora artykułu była nie tylko prezentacja przygotowań do uczyty wigilijnej i jej przebiegu, ale również ujęcie zwyczajów i obrzędów tego dnia oraz wieczerzy jako rytuałów przejścia rozumianych według Arnolda van Gennepa. Rytuały te zakładają trzy fazy: preliminalną, liminalną i postliminalną. W fazie pierwszej dokonuje się zerwanie z dotychczasową rzeczywistością i minioną codziennością, aby następnie wejść w stan zawieszenia, czyli fazę przejściową, a po dokonaniu określonych przez tradycję rytuałów osiągnąć nową rzeczywistość. Realizację rytuałów przejścia można dostrzec w wewnętrznych przeżyciach uczestników uczyty wigilijnej, która ma charakter religijny.

Słowa kluczowe: zwyczaje, obrzędy, wierzenia, tradycja, wieczerza wigilijna, potrawy, opłatek, składanie życzeń, śpiew kołęd.

Proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



Katarzyna Parzych-Blakiewicz*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

CELEBRATING THE SACRAMENT OF MARRIAGE DURING FAMILY LIFE. A CATHOLIC-DOGMATIC PERSPECTIVE

Summary: This paper presents the question of the dynamics of the sacrament of marriage arising from the wedding vows according to the rite celebrated in the Catholic liturgy. The aim of the paper is to explain what it means to celebrate the sacrament of marriage every day, not only on the wedding day. The theme is developed based on the concept of ritual as a phenomenon involving the activities of introducing a person to a new state of life in society. According to researchers, ritual perpetuates certain values in culture and human consciousness. In the light of theological sources, in Christian rituals, marriage is a theological reality. This means that the sacrament of marriage involves the rite of a man and a woman making four promises concerning their future life together and including their relationship with God. These pledges are a promise of fidelity, love, honesty and accompanying the other person for the rest of their lives, which means ‘dialogue of life’. Sacramentality, on the other hand, signifies a guarantee of access to God’s grace, which is necessary to build a family community according to the Gospel. The sacrament of marriage appears here as a Christian ritual celebrated that commemorates every moment of life together, with references to the grace given by God. Looking at the sacrament of marriage as a ritual makes it possible to see two dimensions of the dynamics of the marital relationship: a horizontal relationship, involving the dialogue between the spouses, and a vertical relationship, involving the dialogue of the spouses with God. Viewed in this way, Christian marriage is a reality unfolding in the individual lives of persons, as well as socially and ecclesiastically.

Keywords: Sacrament of marriage, marriage vows, wedding, ritual, Catholic teaching.

The theme “Celebrating the sacrament of marriage in the course of family life” belongs to a reflection on the value of Catholic tradition in organizing the foundations of married life. I take up this theme in order to clarify the existential meaning of the sacrament of marriage. Many Christians fail to take into account the fact that the sacrament of marriage is the common life of two people, from the time of marriage until the death of one of the spouses. It is continuous and

*Address: dr habil. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM; e-mail: kaparz@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7965-9064.

not precedent-setting. It is not just a one-time sacramental rite, but a permanent celebration of a salvation event that takes place in married people at every moment of their life together. From the praxeological point of view, the celebration of the sacrament of marriage is a set of specific rituals that include activities related to personal, ecclesial and social life. The ritual helps to maintain the rhythm of family life in line with religious requirements. According to the Catholic definition of a sacrament, a sacramental ritual must be associated with a lifelong celebration of the sacramental event. In the article, I explain what this celebration is about, analyzing the phenomenon of ritual from the perspective of theological interpretation.

First, I will talk about how I understand the ritual, and then I will analyze the formula of the marriage vows taken in the act of sacramental marriage. I understand the oath as a Christian ritual of initiating a new stage in temporality. The stage of life started with the sacrament of marriage is understood as a constant, daily celebration of Easter joy, which can be called a ritual celebration of Christianity every day, in all spheres of the spouses' life. Then I will indicate three levels of daily 'celebration' of the sacrament of marriage: in personal life, in ecclesial life and in the world.

The explanations given below are based on theological sources and studies representing the state of research in Catholic theology in the area of marriage and family. The aim of the study is to broaden the spectrum of motives for the indissolubility of the sacramental marriage of Christians.

1. What are the Anthropological, social and religious dimensions of the ritual?

Rituals are an important element in human life. They stabilize human activities, giving a sense of functioning according to proven standards¹. They harmonize the inner sense of actions with social needs, pointing to the value of specific acts and perpetuating the principles that integrate the community² and communities, including family ones (Zagórska & Lipska, 2013, p. 119). They are a constant reminder of the uniqueness of specific moments of *chronos* – in other words, they implement *kairos* in *chronos*. From this anthropological

¹ Rituals give you the confidence to act in a certain order. They integrate the individual with society. In this sense, they have a protective meaning (Motyl, 2014, p. 76).

² Modern researchers are discovering the social value of rituals, also in the familiological area, as broadening the religious meaning. Rituals help to see the value of community life, especially family life. They give a sense of stability, and therefore also security. They serve as an element of intra-family therapy (Zagórska, Lipska, 2015, p. 22–23).

perspective, rituals should be seen as the original manifestation of culture, the framework for the formation of culture.

Rituals are also an important element in the functioning of society. From the social perspective, rituals should be perceived as acts that integrate generations, that is, reviving the intergenerational community in the historical dimension³. They are integrative actions that affect the community from the inside. Since they express the axiological profile of the social hierarchy of values, rituals allow us to recognize the priorities of a given community. Rituals encode a specific hierarchy of values in the tradition⁴. They form a mentality by consolidating the correlation of knowledge about values with experience.

Rituals accompany all religiosity – both developed in systems and practiced in small groups or even individually (Zimoń, 2012, col. 713). Generally, they concern the axiological sphere of human actions. The purpose of a ritual is to connect the sphere of the profane with the sphere of the sacred (cf. Zimoń, 2012, col. 714; cf. Nowakowski, 2010, p. 225–243), which consists in making the transcendent dimension, or simply the transcendental elements, available to a human being. From a religious perspective, rituals are often viewed as the earliest human-made means of communicating with the supernatural realm. Therefore, from a religious perspective, I see rituals as part of a liturgical and mystagogical activity.

2. The Oath in the sacrament of marriage

What is the Oath in the Sacrament of Matrimony? The sacrament of marriage is a ritual that initiates the life of a new social community made up of two Christians – a man and a woman.⁵ This community is theandric because it arises in an ecclesial community to which human persons belong – the living and all saints, Divine persons, as well as angelic persons. The sacramental wedding ceremony becomes an act of sanctification by being incorporated into the liturgy of the Church (John Paul II, 1981, n. 67).

According to the sacramental discipline of the Catholic Church, “Marriage is based on the consent of the contracting parties, that is, on their will to give themselves, each to the other, mutually and definitively, in order to live

³ The ethnographic perspective shows rituals in the context of an individual’s “transition” from one status or social stage to another. The rite of passage introduces social order and outlines the cultural profile of a given society (Jaskulska, 2013, p. 80).

⁴ Hence, ritual is used even in the organization of the order of political power (Rycman, 2009, p. 69–82).

⁵ “The sacrament of marriage is not a social convention, an empty ritual or merely the outward sign of a commitment. The sacrament is a gift given for the sanctification and salvation of the spouses” (Francis, 2016, n. 72).

a covenant of faithful and fruitful love” (*Catechism of the Catholic Church*, 1997, n. 1662). Therefore, the rite of the sacrament of marriage focuses the attention of the bride and groom on four vows, which contain a declaration of mutual self-sacrifice of two people – a woman and a man.

a) The vow: I promise to be true to you in good times and in bad, in sickness and in health. I will love you and honor you all the days of my life

Love is needed to maintain unity in the spirit of Divine truth through each moment of family life, especially in difficult situations.⁶ Its characteristic feature is the durability of the relationship between two people (cf. Mędrek, 2017, p. 133) in the mutual complementarity of the sexes⁷. Here, the person becomes the Gift (Francis, 2016, n. 67; cf. Nagórny, 2009, p. 123–136; Parzych-Blakiewicz, 2013, p. 77–78). Unity in gender complementarity has a dialogical structure, which is a real meeting of two people who represent a different structure of the human person: female and male. This difference means a tendency to integration, as a result of which a new community is created – the lonely self transforms into a united us. The intimacy of marital relations here means a tendency to integrate into the sphere of common life (Francis, 2016, p. 123). It leads to the indissolubility of the relationship. As a result of its deepening, a new community is created – a lonely ‘I’ transforms into a united ‘We’.

The vow of conjugal love is:

- Accepting the other person as her or himself, unique, irreplaceable.
- Consent to create a new structure for the life and existence of one’s own person.
- Consent to the integration of one’s own person with the person of the Chosen One.

b) I promise to be true to you, or in the other vow: to have and to hold

This promise means fidelity, which is the protection of love (cf. *Catechism of the Catholic Church*, 1997, n. 1646). The oath of marital fidelity is accepting another person and connecting your life with them. It means to preserve (update, refresh) the values expressed in love.

The vow of marital fidelity is:

- Declaration of full self-giving to another.
- Deciding to challenge one’s own boundaries in relation to the variety of personal attractions that distract attention from the person of the spouse.

⁶ According to John Paul II, the image and likeness of man to God implies a vocation to love (cf. Mędrek, 2017, p. 132). According to Karol Wojtyła/John Paul II, love is revealed by a person in his attitude towards another person, i.e. in deed, and deed is an expression of positive reference to the Absolute, which is the fullness of Good and Truth (cf. Blakiewicz, Kopiec, 2019, p. 71–85).

⁷ According to the Catholic theology of marriage, sexual dimorphism expresses the quintessence of similarity to God in human being, as a bodily being (cf. Kunka, 2013, p. 101–113).

- Declaration of opening towards the unknown, new, in the hope of creating history together. The religious accent points to the hope of creating history together with God's help.

c) I swear marital honesty to you

This promise expresses a declaration: from today, you are the person in the foreground in my life⁸. Marital honesty requires consistent action based on the accepted and declared principles of love and fidelity.

The vow of marital integrity indicates:

- The need to practically point out the other person's place at the forefront of my life.
- Marital honesty is a dialogical process in which efforts are consistently combined – on the basis of gender complementarity – in the creation of a new 'household' (family – community). It is a constant endeavor to sustain and strengthen this community.
- Marital honesty involves truthfulness towards the other. It is a declaration of openness based on a dialogical relationship.

d) I will do this all the days of my life

In a sacramental vow, it is important to add 'all the days of my life'. The promise not to leave one's spouse until death conditions the fulfilment of the vows of love, fidelity and marital honesty. The fulfilment of these promises is possible under the conditions ensured in the indissolubility of the relationship⁹.

- The Pledge of Love is a promise to continually, i.e. until death, deepen intimacy in personal relationships.
- The Pledge of Fidelity is a promise to offer the Gift of a Person and to accept the Gift of another person.
- The Pledge of Marital Honesty is a promise to strive to maintain dialogue and build a life based on dialogue.

In view of the above, it should be said that the marriage oath contains the promise of love, fidelity, marital honesty and remaining until death. Expressed with all legal reservations and cultural conditions of a given milieu, it is an existential situation that changes the current personal status from a single to a community. Dialogue is a characteristic feature of the life of a community formed in the sacrament of marriage.

⁸ Consistent with the words of the Gospel of St. Matthew (19:5) that a man will leave his father and mother and be united to his wife.

⁹ There is no guarantee that we will feel the same way all through life. Yet if a couple can come up with a shared and lasting life project, they can love one another and live as one until death do them part, enjoying an enriching intimacy. The love they pledge is greater than any emotion, feeling or state of mind, although it may include all of these. It is a deeper love, a lifelong decision of the heart" (Francis, 2016, n. 163).

It is not possible to break this dialogue, but at the time of death, it is finally fulfilled. When one of the promises is not kept, anti-dialogue relationships are included in the marital dialogue of life, in which outsiders are usually involved. Such a situation hurts, introducing the wronged spouse into the dimension of suffering-martyrdom (cf. Parzych-Blakiewicz, 2016, p. 54).

Experience shows that there are various difficulties in maintaining the harmony inherent in dialogical relations. In these circumstances, the sacrament of Matrimony, as a rite that gives rise to an ecclesial cell, creates specific conditions of life aimed at helping spouses to preserve and develop the unity of their community. These specific living conditions can be understood as a ritual that gives a dialogical rhythm to everyday, weekly and annual life. A characteristic feature of these rituals is the orientation towards one common goal of Christian life – the realization of the universal call to holiness. From a Catholic theological perspective, the rituals associated with the sacrament of marriage entail a consistent and rhythmic adherence to the rules that help to keep the moment of making marriage vows relevant throughout one's life. It is about the permanent refreshing of the sacrament, the effect of which is the gradual sanctification of the spouses. In fact, it is the celebration of the sacrament of marriage extended to the whole life of the spouses – that is, the celebration of the sacrament of marriage in private, social and ecclesial life.

3. Celebrating the sacrament of marriage in private life

What is the celebration of the sacrament of marriage in private life? It is the introduction of rituals related to religious life into family life (Błasiak, 2019, p. 50). In other words, the extension of the sphere of family life to the *sacrum*. The marriage contract begins the stage of life in which a human person connects his intimate life with that of another person. Intimacy involves the most personal and hidden spheres of a person's life. In the life of the sacramental spouses, it is such that “a man will leave his father and mother and be united to his wife, and the two will become one flesh. So they are no longer two, but one. Therefore what God has joined together, let man not separate”¹⁰. The sacrament creates a new reality, composed of two worlds of people from different families of origin. In this new reality, the parents are no longer in the first place, but only the wife or husband¹¹. A characteristic feature of the life of Christian spouses is the symbolization of the intimate reality of God (Francis, 2016, n. 11).

¹⁰ Mt 19:5-6 (see: *The Holy Bible*, 1994^{5th}).

¹¹ “Marriage is a means of expressing that we have truly left the security of the home in which we grew up in order to build other strong ties and to take on a new responsibility for another person. This is much more meaningful than a mere spontaneous association for mutual gratification, which would turn marriage into a purely private affair” (Francis, 2016, n. 131).

Intimate relationships cover all personal spheres: from organizing a common household to sexual activity. It is the level of marital relations at the level of natural conditions, the so-called common table and bedroom. Intimacy in conjugal love requires patience and also respect for personal freedom (Francis, 2016, n. 99). No other human being is allowed into these intimate relationships, neither parents nor siblings. All mutual references of Christian spouses are strengthened only by the presence of God. In such a constellation – of a theandric nature – the spouses have constant access to God’s grace, the source of which is in the spouse. Therefore, daily marital relationships of all kinds and intensities – especially those having the character of private rituals strengthening mutual trust and love – are a celebration of the sacrament of marriage in private life. The condition for the duration of marriage is the preservation, development and enrichment of love in a continuous manner (Zienkiewicz, 2022^{2nd}, p. 187).

4. Celebrating the sacrament of marriage in social life

What is the celebration of the sacrament of marriage in social life? At the time of marriage, Christian spouses assume the responsibility of functioning in a wider community, i.e. in the world (Carbajo Núñez, 2019, p. 9–17). The fruit of the sacrament of marriage in the world is the activity of mature Christians in the field of evangelizing culture, responsibility for a pure testimony of faith, and mediation in the use of the grace of salvation deposited in the Church. The specificity of the presence of Christians in the world is the realization of the universal call to holiness, according to the Bible: *Be holy because I, the Lord your God, am holy*¹². Everyone is wanted by God – and God’s closeness is a state of holiness (Parzych-Blakiewicz, 2021, p. 288–289).

Christian identity is the realization of the call to holiness in two dimensions: vertical and horizontal. Vertically, it means deepening your personal relationship with God. In the horizontal dimension, it means morality relating to relationships with people. Sacramental spouses fulfil their call to holiness by constantly increasing the hagiological quality of their person, on the basis of a personal dialogue with God and by translating into deeds those hagiological competences, which are the moral good done in relation to other people. Commitment to the universal vocation to holiness is a permanent celebration of the sacrament of marriage, consisting of a constant openness to the action of God’s sanctifying grace and a readiness to mediate God’s love given to the betrothed person. The constant enrichment by God’s grace, guaranteed by the sacramental reality,

¹² Lev 19:2 (see: *The Holy Bible*, 1994^{5th}).

gives a Christian the support to fulfil ecclesial tasks in society. The daily celebration of the sacrament of marriage appears in social life like a lit candle placed on a candlestick and not under a cork (cf. Mt 5:15; Lk 11:33).

According to Catholic teaching: The daily marriage ritual of Christians celebrating the sacrament of marriage in social life includes activities that implement responsibility for human life, the environment and politics so that they function in accordance with the assumptions of the kingdom of God (cf. Parzych-Blakiewicz, 2021, p. 296–297).

5. Celebrating the sacrament of marriage in ecclesial life

What is the celebration of the sacrament of marriage in ecclesial life? Christian marital relationships also encompass a religious social space. Beginning with the marriage vow, a Christian begins a new stage in his personal life, but also in the Church.

The fruit of the sacrament of marriage is the development of the Ecclesia – that is, the divine-human organism – the Mystical Body of Christ, in which the marriage of Christians is realized in becoming a sign of the depth of God’s love. The fundamental dimension of the relationship arising from this sacrament of communion is the personal relationship between the spouses. Within these relationships, there exists a process of drawing individuals closer to one another and uniting them through love, even to the point of sacrificing their entire lives for their spouse and offspring. The daily marriage ritual of Christians who celebrate the sacrament of marriage in ecclesial life includes participation in the celebration of the liturgical year in the Catholic Church. Christian spouses correlate the activity of the family with the ecclesial order that determines the weekly and annual schedule as well as personal participation in the sacramental life.

Conclusions

The celebration of the sacrament of marriage in family life begins at the moment of marriage when two people make their marriage vows in the presence of the ecclesial community. Marriage vows define the specificity of common life in an ecclesial community. It is a new form and a new quality, consisting in integrating one’s own personal life with the wife or husband and in the participation of God, angels and saints in this life. The community established in the sacrament of marriage is theandric.

Sacramental marriage lives in two dimensions: vertical (relationship with God) and horizontal (social relationship). Due to its comprehensive specialization, marriage and family life covers all the agendas of a person's life. Therefore, they can and should be called 'the dialogue of life'. The purpose of functioning in such a community is to guarantee constant access to God's grace, used to build human communities and society on the assumptions of the Gospel (i.e. the kingdom of God). Therefore, the sacrament of marriage is constantly celebrated, from the ritual of initiating marriage, through daily marital relationships that strengthen the mutual ties of two people and their relationship with God, and systematic religious practices, organized by the institutional Church. This is during the celebration of the liturgical year, until radiating holiness on the community human, which results in the implementation of evangelical values in social life, fundamental for the kingdom of God.

Bibliography

- Błasiak Anna, 2019, *Rytuały rodzinne jako czynnik stałości i trwałości systemu rodzinnego w dynamicznie zmieniającym się świecie*, Horyzonty Wychowania, vol. 18 (48), p. 43–51; doi: 10.35765/HW.2019.1848.04.
- Carbajo Núñez Martín, 2019, *The importance of family relationships for the economic development of society*, Forum Teologiczne, vol. 20, p. 7–18; doi:10.31648/ft.4799.
- Francis, 2016, *Post-synodal Apostolic Exhortation "Amoris Laetitia"* (19.03.2016), in: *The Holy See* [online], access: 27.03.2023, <https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf>.
- Jaskulska Sylwia, 2013, „*Rytuał przejścia*” jako kategoria analityczna. *Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej*, Studia Edukacyjne, no. 26, p. 79–96.
- John Paul II, 1981, *Apostolic exhortation "Familiaris consortio"* (22.11.1981), in: *The Holy See* [online], access: 27.03.2023, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html>.
- Katarzyna Blakiewicz, Maksym Adam Kopiec, 2019, *Conscience in the light of the Truth and the light of the Good in the context of the necessary correlation of religious studies and natural sciences*, Poznańskie Studia Teologiczne, vol. 34, s. 71–85; doi: 10.14746/pst.2019.34.05.
- Kunka Sławomir, 2013, *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Pleć a obraz Boży w człowieku*, Teologia w Polsce, no. 7,2, p. 101–113.
- Mędrak Tomasz, 2017, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Jana Pawła II na podstawie wybranych dokumentów*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie, no. 24, p. 127–147; doi: 10.18276/skk.2017.24-08.
- Motyl Karol, 2014, *Rytuał – od antropologii kulturowej do analizy transakcyjnej*, Edukacyjna Analiza Transakcyjna, no. 3, p. 65–78; doi: 10.16926/eat.2014.03.04.
- Nagórny Janusz, 2009, *Płciowość – miłość – rodzina*, Wyd. KUL, Lublin.
- Nowakowski Marcin, 2010, *Czym jest rytuał?*, Studia Redemptorystowskie, vol. 8, p. 225–243.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2016, *Teologia dialogu*, Olsztyn.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2013, *Sakrament małżeństwa jako wyzwanie dla współczesnych chrześcijan wobec laickiej wizji małżeństwa i rodziny*, in: Jacek J. Pawlik (ed.), *Dom – rodzina – małżeństwo*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Olsztyn, p. 71–85.

- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2021, »Sanctity of life« as a familiological issue in the statements of Pope Francis, *Nova Pristutnost*, vol. 19, no. 2, p. 287–299; doi: 10.31192/np.19.2.4.
- Rycman Anna, 2009, *Rytuał jako sposób budowania rzeczywistości politycznej*, in: Jacek Wódz (ed.), *Między socjologią polityki a antropologią polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, p. 69–82.
- The Holy Bible. New International Version*, 1994^{5th}, Hodder and Stoughton: London–Sydney–Auckland.
- Zagórska Wanda & Lipska Anna, 2013, „Tak kiedyś zostało ustalone”. *Rytuały rodzinne z perspektywy autobiograficznej młodych dorosłych*, *Psychologia Wychowawcza*, no. 4, p. 117–137.
- Zagórska Wanda & Lipska Anna, 2015, *Rytuały rodzinne – koncepcje, badania, funkcje psychologiczne*, *Psychologia Rozwojowa*, vol. 20, no. 2, p. 11–25; doi:10.4467/20843879PR.15.007.3479.
- Zienkiewicz Aleksander, 2022^{2nd}, *Miłości trzeba się uczyć*, Bratni Zew, Wrocław.
- Zimoń Henryk, 2012, *Rytuał*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 17, Lublin, col. 713–716.

Świętowanie sakramentu małżeństwa w życiu rodzinnym. Perspektywa katolicko-dogmatyczna

Streszczenie: W artykule zaprezentowano problematykę dotyczącą dynamiki sakramentu małżeństwa, wynikającą z przyrzeczeń ślubnych według rytu celebrowanego w liturgii katolickiej. Celem opracowania jest wyjaśnienie, na czym polega świętowanie sakramentu małżeństwa każdego dnia, a nie tylko w dniu ślubu. Temat został podjęty na podstawie koncepcji rytuału jako fenomenu obejmującego czynności wprowadzenia osoby w nowy stan życia w społeczeństwie. Według badaczy rytuał utrwała określone wartości w kulturze i ludzkiej świadomości. W świetle źródeł teologicznych w rytuale chrześcijańskim małżeństwo jest rzeczywistością teologalną. Oznacza to, że sakrament małżeństwa obejmuje obrzęd złożenia przez kobietę i mężczyznę czterech przyrzeczeń dotyczących przyszłego, wspólnego życia oraz uwzględnienia relacji z Bogiem. Przyrzeczenia te są obietnicą wierności, miłości, uczciwości i towarzyszenia drugiej osobie do końca życia, co oznacza ‘dialog życia’. Natomiast sakramentalność oznacza gwarancję dostępu do Bożej łaski, niezbędnej do budowania wspólnoty rodzinnej według założeń ewangelicznych. Sakrament małżeństwa jawi się tu jako rytuał chrześcijański celebrowany, czyli wspominany w każdej chwili wspólnego życia, z odniesieniem do łaski udzielanej przez Boga. Spojrzenie na sakrament małżeństwa jako na rytuał pozwala dostrzec dwa wymiary dynamiki relacji małżeńskich: poziomy – obejmujący dialog między małżonkami oraz pionowy – obejmujący dialog chrześcijańskich małżonków z Bogiem. Tak pojmowane małżeństwo chrześcijańskie jest rzeczywistością rozwijającą się w obszarze indywidualnym osób, a także społecznym i eklezjalnym.

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, przysięga małżeńska, ślub, rytuał, nauka katolicka.

Proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.

Sylwia Mikołajczak*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

TRADYCJA I JEJ ZNACZENIE W KOŚCIELE DOMOWYM

Streszczenie: Tradycja to możliwość przekazu pokoleniowego dóbr kulturowych i religijnych. W chrześcijaństwie oparta jest na Osobie Jezusa Chrystusa i Jego misji zbawczej. Kościół jako tradent Bożego Objawienia w historii ma zadanie głoszenie autentycznej Ewangelii oraz uobecnić misterium zbawienia. Urzeczywistnieniem Kościoła powszechnego w codziennej egzystencji jest Kościół domowy. Ukazanie rodziny jako podstawowej wspólnoty eklezjalnej jest wyrazem odnowy po Soborze Watykańskim II. Postawiony w artykule problem zawiera się w pytaniu: w jaki sposób rodzina, jako Kościół domowy, ma udział w przekazie Objawienia Bożego? W odpowiedzi na tak sformułowane pytanie badawcze należy przede wszystkim wskazać, że właśnie to Tradycja jest elementem tego Objawienia, a jej podmiotem, oprócz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jest cały Lud Boży. I dlatego rodzina, w zakresie zadań Kościoła domowego, powinna również uczestniczyć w tym procesie. Ukazano to w dwóch aspektach: wychowania w wierze i udziale w życiu liturgicznym.

Słowa kluczowe: Kościół, rodzina, tradycja, wiara, liturgia.

Wstęp

Starożytna formuła, pochodząca od św. Jana Chryzostoma, ukazująca rodzinę jako Kościół domowy (eklezjola – mały Kościół), została na nowo spopularyzowana w drugiej połowie XX w. Zarówno papieże tego okresu, jak i dokumenty Soboru Watykańskiego II, podkreślają godność każdej rodziny, odnajdując w niej różne postacie i cechy Kościoła powszechnego. Paweł VI, małżeństwo i rodzinę określał mianem „prawdziwego załączka Kościoła, komórką podstawową, malutkim załączkiem początkowym, ale najbardziej istotnym dla organizmu kościelnego” (Paweł VI, 1974, s. 340). Jan Paweł II natomiast, używając określeń „Kościół domowy”, „Mały Kościół domowy” czy „Kościół w miniaturze”, zwracał uwagę na wzajemne relacje, widząc w rodzinie żywe odbicie i historyczne ucieleśnienie nadprzyrodzonej tajemnicy Kościoła (Jan Paweł II, 1981, n. 49). Papieże odwoływali się w swoim nauczaniu

*Adres: dr Sylwia Mikołajczak; sylwia.mikolajczak@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3566-9153.

do *Vaticanum II*, który wprowadził do języka kościelnego starożytne sformułowanie: *Ecclesia domestica* (KK, n. 11; DA, n. 11; KDK, n. 48). W takim postrzeganiu nietrudno odnaleźć i opisać eklezjalne cechy każdej rodziny chrześcijańskiej. Można stwierdzić, że Kościół domowy jest miejscem rzeczywistego wypełniania podstawowych zadań zleconych przez Chrystusa Apostołom i ich następcom w misji zbawczej, które zostały określone jako funkcja prorocka, kapłańska i królewska (Grześkowiak, 1985, s. 40). W rzeczywistości w każdej rodzinie autentycznie chrześcijańskiej w pewien sposób odtwarza się tajemnica Kościoła i jego misja, czyli posłanie do świata, by świadczyć o Chrystusie i Jego Ewangelii. Przywołując obraz starożytności chrześcijańskiej, można określić rodzinę jako małą wspólnotę chrześcijańską, która jest ośrodkiem promieniowania orędzia ewangelicznego w świecie (Rocchetta 2011, s. 377).

Mając na uwadze podstawy katolickiej eklezjologii, należy pamiętać, że rodzina chrześcijańska nie jest ani Kościołem powszechnym, ani partykularnym, jednak jest prawdziwą komórką eklezjalną, gdyż realizowane są w niej wielorakie zadania istotne dla całej konstytucji i egzystencji Kościoła, m.in. nadprzyrodzona wiara w obecność Chrystusa, misja ewangelizacyjna, życie liturgiczne, modlitwa i miłość (Trębski, Młyński, 2020, s. 28–29). Taką narrację znaleźć można w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Objawienie i właściwe urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej ma miejsce w rodzinie chrześcijańskiej, która również z tego powodu może i powinna nazywać się Kościołem domowym. Jest ona wspólnotą wiary, nadziei i miłości, nabiera szczególnego znaczenia w Kościele” (KKK, n. 2204). Kościół domowy w pewnym sensie jest więc manifestacją Kościoła i permanentnym jego urzeczywistnieniem w danym miejscu (Provencher, 1981, s. 33).

Można zatem postawić tezę, odwołując się do powyższych rozważań, że w jakiejś mierze Kościół domowy w analogii do Kościoła Chrystusowego jest nośnikiem i przekazicielem Bożego Objawienia. Jeśli bowiem Kościół, jako tradent Objawienia Chrystusowego, jest źródłem wartości, dzięki którym człowiek i ludzkość mogą się w pełni zrealizować, to rodzina bez wątplenia jest również podmiotem takiego działania. W niniejszym artykule podjęto zatem próbę odpowiedzi na pytanie: w jakiej mierze i w jakich okolicznościach Tradycja Kościoła jest obecna w Kościele domowym.

Tradycja w przestrzeni Kościoła

Tradycja jest przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych, m.in. socjologii, antropologii czy etnologii. Teologiczne rozumienie pojęcia ‘tradycja’ mieści w sobie zarówno definicję etymologiczną, jak i szerszą jego interpretację

rozumianą w aspekcie kulturowym. Termin ‘tradycja’ w języku polskim wywodzi się od łacińskiego terminu *traditio*, oznaczającego ‘przekaz’. Należy też uwzględnić grecki termin *paradosis*, który może oznaczać zarówno proces, jak i sam przedmiot przekazu (Kijas, 2002, s. 1259).

Tradycja odgrywa fundamentalną rolę w przestrzeni tworzonej przez człowieka kultury. Zarówno w wymiarze aksjologicznym, jak i praktycznym daje możliwość transmisji pokoleniowej bogactwa wartości i postaw, czyli pielęgnowania w teraźniejszości dziedzictwa przeszłości. Można więc stwierdzić, że wypracowane wcześniej wzorce mają wartość nie tylko historyczną, ale również sens pragmatyczny, będąc determinantem współczesnej tożsamości i pomocą w społecznej i indywidualnej identyfikacji człowieka. Jak stwierdza Anthony Giddens, ma to miejsce nawet w warunkach wysoko rozwiniętej nowoczesności, która nie wzbrania się przed asymilacją wartości wypracowanych przez pokolenia: „Tradycja to takie zorientowanie na przeszłość, w którym owa przeszłość wywiera potężny wpływ na teraźniejszość lub, ujmując rzecz precyzyjniej, zostaje zaprzęgnięta do wywierania potężnego wpływu na teraźniejszość” (Giddens, 2009, 87). Można więc stwierdzić, że tradycja to element ludzkiej kultury, pewien fundamentalny wymiar ludzkiej komunikacji i interakcji, który obejmuje to wszystko, „co jako rytuał, zwyczaj i obyczaj zostało przejęte od ojców i reguluje życie pewnej grupy. Nawet wówczas, gdy skodyfikowane prawa ustaliły państwowy porządek prawny, stanowi ona niezbędną uzupełnienie tego porządku” (Knoch, 2000, s. 227).

Tradycja jako narzędzie łączności z minionymi pokoleniami i kulturowym dziedzictwem odsłania więc historyczny charakter egzystencji człowieka i jego dziejowej samorealizacji. Należy podkreślić, że tradycja nie ma charakteru mechanicznie przekazywanych wartości o identycznych cechach w przeszłości i teraźniejszości. Są bowiem nieustannie i na nowo rekonstruowane oraz interpretowane na podstawie współczesnych doświadczeń. Nie mają jednak cech całkowicie autonomicznych i odrębnych od istniejącego dziedzictwa kulturowego, uwidocznionego w tradycji. Jak pisze Tomasz Burdzik, stanowią swoistego rodzaju aktualizację dawnych wartości, adekwatnych do wymogów współczesności (Burdzik, 2013, s. 2). W konkluzji tej części można za G. Dziewulskim stwierdzić, iż „zasadna wydaje się zatem teza, że instytucja tradycji – z racji jej fundamentalnej roli jako nośnika tożsamości jednostki, jej niezastąpionej funkcji w procesie socjalizacji oraz tworzenia i podtrzymywania więzi społecznych – jest naturalnym, zwyczajnym fundamentem istnienia wspólnoty Kościoła w historii” (Dziewulski, 2010, s. 295).

Powyższe analizy stworzyły kontekst do teologicznego określenia tradycji. Jego genezę należy umieścić w przestrzeni Starego Testamentu. Tam bowiem w dziejach Narodu Wybranego można dostrzec proces przekazywania świętego

depozytu, w którym zawierały się wszystkie aspekty życia: wspomnienia wydarzeń przeszłych, wierzenia wyrastające z tych wydarzeń, jak również modlitwy, czy mądrości regulujące życie codzienne (Leon-Dafour, 1994, s. 983). Jak pisze Marian Rusecki: „z racji swojej szczególnej bliskości z Bogiem, znaczącą część tego przekazu stanowiły wydarzenia historyczne, które obdarzone były sensem religijnym poprzez relację Boga z narodem wybranym, Jego interwencję w historii i wierzenia wynikające z ich znaczenia” (Rusecki, 2004, s. 102).

W wymiarze *stricte* chrześcijańskim podstawą wszelkich określeń tradycji jest osoba Jezusa Chrystusa. Jakkolwiek teologiczna hermeneutyka tego pojęcia nie może nie uwzględniać Jego słów i czynów, w szczególności przekazu o Jego życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu, czyli kerygmatu paschalnego. Kościół od zawsze, poczynawszy od Apostołów do dziś, jest świadomy swego posłannictwa, czyli misji głoszenia Ewangelii. Współczesna doktryna, mając na uwadze przepowiadanie apostoelskie w formie ustnej i pisemnej oraz powstanie ksiąg Pisma Świętego, podkreśla fakt zachowania tego nauczania oraz ciągłość jego przekazu „w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych” (KO, n. 8). W wymiarze eklezjalnym ten żywy przekaz, z asystencją Ducha Świętego, nosi miano Tradycji: „Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko w co wierzy” (KO, n. 8). Należy podkreślić organiczną łączność Tradycji i Pisma Świętego, gdyż biorą one początek z jednego źródła Bożego i zdążają do tego samego celu, uobecniając i ożywiając w Kościele misterium Chrystusa (KKK, n. 80).

Istotnym punktem dla niniejszych analiz jest podkreślenie różnicy między Tradycją apostołską a różnymi „tradycjami” teologicznymi, dyscyplinarnymi, liturgicznymi i pobożnościowymi, które uformowały się w dwudziestowiecznej historii Kościoła. Te lokalne ‘tradycje’ stanowią szczególne formy, przez które wielka Tradycja wyrażała się i wyraża obecnie stosownie do różnych miejsc i czasów. W jej świetle mogą one być podtrzymywane i przekazywane w przestrzeni eklezjalnej (KKK, n. 83).

W tym miejscu należy postawić pytanie o odpowiedzialność za autentyczny przekaz depozytu wiary. W Katechizmie Kościoła Katolickiego wskazuje się dwa podmioty: Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli Kolegium Biskupów, w komunii z następcą św. Piotra oraz Lud Boży, obdarzony nadprzyrodzonym zmysłem wiary (KKK, n. 84–93).

Kapłaństwo powszechne, w którym uczestniczą wszyscy wierzący, podobnie jak kapłaństwo hierarchiczne, oparte na łasce sakramentalnej – wzajemnie sobie przyporządkowane – uczestniczą „we właściwy sobie sposób w kapłaństwie Chrystusa” (KK, n. 10). Dotyczy to również udziału w proroczej funkcji Chrystusa, który jest rękojmnią, że ogół wiernych nie może zbłądzić w wierze.

Nadprzyrodzona świadomość wiary łączy bowiem cały Lud Boży. Dlatego należy stwierdzić, że wszyscy wierzący pełnią istotną funkcję w odniesieniu do Tradycji, czyli przekazywania depozytu wiary (Ciećko, 2019, s. 193).

Powyższa teza daje możliwość ukazania roli Kościoła domowego jako integralnej części Ludu Bożego, w przekazie Ewangelii i depozytu wiary.

Wiarotwórcza funkcja Kościoła domowego

Wiara jest konstytutywnym elementem życia chrześcijańskiego. W najogólniejszym sensie jest odpowiedzią na Boże Objawienie, które wprowadza człowieka w nadprzyrodzony dialog miłości i zbawienia. Jeśli objawienie w swej strukturze zawiera, obok Pisma Świętego, również Tradycję, to w postawionym powyżej problemie wiara powinna znaleźć swoją egzemplifikację. Można ją rozpatrywać w sensie decyzji i egzystencji pojedynczego człowieka, ale również jej funkcjonowania w wymiarze wspólnotowym. Katechizm Kościoła Katolickiego daje jasną wykładnię wiary, jako aktu osobowego, uwzględniającego kontekst społeczny: „Wiara jest aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia. Wiara nie jest jednak aktem wyizolowanym. Nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam. Nikt nie dał wiary samemu sobie, tak jak nikt nie dał sam sobie życia. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym” (KKK, n. 162). Nie ulega wątpliwości, że pośród różnorodności ludzkich społeczności, komunია eklezjalna jest w tym sensie najważniejsza. W związku z tym również Kościół domowy, jako wspólnota małżeńska i rodzinna ma kluczowe znaczenie, jako wiarotwórcza przestrzeń egzystencji ludzkiej.

Jan Paweł II podkreśla, że małżonkowie i rodzice są wezwani do ufego przyjęcia orędzia Ewangelii, która ujawnia nadprzyrodzony sens życia małżeńskiego i rodzinnego. W jego przekonaniu tylko perspektywa wiary daje możliwość odkrycia godności, do której Bóg podniósł małżeństwo i rodzinę, jako znak i miejsce przymierza miłości między Bogiem i ludźmi oraz między Jezusem Chrystusem i Kościołem (Jan Paweł II, 1981, n. 51). Jest to prawda, która opiera się na wielowiekowej tradycji Kościoła, wynikającej ze Słowa Bożego Starego i Nowego Testamentu (Rdz 1,28; Rdz 2,21-24; Rdz 2,23-24; Kol 1,15; Ef 5,21-3) oraz z refleksji teologicznej, której ilustracją jest nauczanie Soboru Watykańskiego II: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty

związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego” (KDK, n. 28).

Kluczowym wydarzeniem religijnym, które wprowadza człowieka w obszar Bożego działania jest uczestnictwo w sakramentach, w tym przypadku w sakramencie małżeństwa. Z jednej strony jest on proklamacją Słowa Bożego, które „objawia” mądry i pełen miłości zamysł Boga wobec małżonków, wprowadzonych w tajemnicze i rzeczywiste uczestnictwo w miłości samego Boga. Z drugiej strony jest swoistym „wyznaniem wiary” uczestników, którzy akceptują ten zamysł Boga wobec siebie i jednocześnie „ślubują” trwanie w przyjętych zobowiązaniach przez całe życie, ze świadomością bycia Bożą wspólnotą, jako małżeństwo i rodzina (Jan Paweł II, 1981, n. 51).

W Kościele istnieje świadomość, że rodzina, jako podstawowa wspólnota, zarówno w wymiarze religijnym, jak i społecznym, ma wiele zadań do wypełnienia. Kluczowym punktem, z perspektywy Kościoła ewangelizującego, jest krzewienie wiary i wychowanie chrześcijańskie. Zamysłem eklezjalnym jest nieustanne wsparcie małżonków i rodziców w tej powinności, by mimo radykalnych przemian kulturowych, jawiących się jako trudności i zagrożenia, owocnie budowali społeczność Boga na ziemi. Znamienne są słowa papieża Benedykta, skierowane do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej, poświęconego rodzinie: „chrześcijańskie rodziny odgrywają decydującą rolę w wychowaniu w wierze i w budowaniu Kościoła jako wspólnoty, to one stanowią o jego zdolności do misyjnego oddziaływania w różnych życiowych sytuacjach oraz do przemieniania w chrześcijańskim duchu panującej kultury i struktur społecznych” (Benedykt XVI, 2005).

Wskazuje się, że duchowym wsparciem i w pewnym sensie duchowym uprawomocnieniem rodziców do duchowego wychowania dzieci są sakramenty, w szczególności małżeństwa i chrztu. „Przez łaskę sakramentu małżeństwa rodzice otrzymują zadanie i przywilej ewangelizowania swoich dzieci. Możliwie jak najwcześniej powinni wprowadzać je w tajemnice wiary, której są dla nich »pierwszymi zwiastunami«. Od wczesnego dzieciństwa powinni włączać je w życie Kościoła. Rodzinny styl życia może rozwijać zdolność do miłości, która na całe życie pozostanie autentycznym początkiem i podporą żywej wiary” (KKK, n. 2225).

Jak podkreśla papież Jan Paweł II, sakrament małżeństwa w sposób sakralny desygnuje małżonków do prawdziwie chrześcijańskiego wychowania dzieci, czyli niejako do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca oraz Jezusa

Chrystusa, a także w macierzyńskiej miłości Kościoła. W ten sposób naturalny proces wychowania urasta do rangi powołania i w pełnym sensie tego słowa rozumiany jest jako prawdziwa posługa kościelna, która ma fundamentalny wpływ na kształtowanie nowych wyznawców Chrystusa (Jan Paweł II, 1981, n. 38).

Funkcja przekazu wiary przez rodziców wybrzmiewa w sposób jednoznaczny w sakramencie chrztu. W dialogu chrzcielny dają oni wyraz swej świadomości i przyjmują na siebie obowiązek kształtowania swych dzieci w wierze Kościoła. Warto podkreślić, że wspólnota wierzących nie zachowuje biernej postawy. Rytuał chrzcielny przewiduje wyraźnie ukierunkowaną modlitwę, wspierającą rodzinę w ich zobowiązaniach: aby rodzice i chrzestni dawali dziecku przykład żywej wiary, aby dziecko pociągnięte słowem i przykładem rodziców oraz chrzestnych wzrastało w łasce, jako żywy członek Kościoła, aby rodzice i chrzestni nauczyli to dziecko Bożej wiedzy i miłości, aby wszyscy dawali temu dziecku świadectwo swojej wiary (*Obrzędy chrztu dzieci według rytuału rzymskiego*, 1972, s. 62–65).

W dziele przekazu wiary i tradycji rodzina wydaje się być pierwszą i podstawową komórką, miejscem i środowiskiem najbardziej przychylnym. Rodzina jawi się więc jako wspólnota pokoleń i gwarant dziedzictwa tradycji.

Liturgia w Kościele domowym

Liturgia zajmowała zawsze ważne miejsce w życiu Kościoła. W historii jej rola była czasem zredukowana do roli służebnej oraz postrzegana jako zespół praw i wypełnianych obowiązków, wynikających z nakazanej pobożności albo też jako forma dekoratywna kultu chrześcijańskiego. Ruch liturgiczny przełomu XIX i XX w. odnowił teologiczną stronę liturgii, aby tym samym ukazać jej niezgłębione misterium (Pałęcki, 2008, s. 187). W pierwszej encyklice poświęconej liturgii *Mediator Dei*, papież Pius XII stwierdził: „Cała liturgia więc zawiera wiarę katolicką, gdyż publicznie świadczy o życiu Kościoła. Z tej to przyczyny, ilekroć chodziło o definicję jakiejś prawdy objawionej przez Boga, Papieża i Sobory, czerpiąc z tzw. »źródeł teologicznych«, nierzadko również i z liturgii przytaczali argumenty” (Pius XII, 1947, n. 3). W dzisiejszej eklezjologii podkreśla się jej przynależność do istoty Kościoła, stwierdzając, że jest ona czynnością samego Chrystusa, która uświęca człowieka i oddaje cześć Bogu (KL, n. 7). Stwierdza się też, że liturgia jest epifanią – znakiem, uwidaczniającym i urzeczywistniającym cały Lud Boży. Ukazuje to fundamentalną rolę liturgii, która z jednej strony pełni funkcję objawieniową, a z drugiej zbawczą (Kwiatkowski, 2015, s. 126–127).

Można więc stwierdzić, że liturgia jest specyficzną formą Tradycji kościelnej. Jej istotą, według powyżej opisanych kryteriów tradycji, jest fakt, że przez słowa i rytę, z pokolenia na pokolenie przekazywana jest wiara jako postawa wobec Boga, czyli związane z nią prawdy wiary i zasady życia. W centrum stoją jednak nie jakieś teoretyczne prawdy i zasady, ale Jezus Chrystus, którego dzieło zbawcze, jest celebrowane i przeżywane w liturgii (Nadolski, 2006, s. 1602). Kościół sprawuje Eucharystię i inne akty liturgiczne według zachowywanego przekazu. Dzięki Tradycji liturgicznej chrześcijanin jest zakorzeniony w Kościele, a przez to może być otwarty na świat bez narażania się na utratę tożsamości (Sosnowski, 2010, s. 272).

Powyższe stwierdzenia dają podstawę do postawienia pytania o miejsce i rolę liturgii w przestrzeni Kościoła domowego. Jak stwierdza D. Kwiatkowski, „u podstaw sprawowania liturgii w Kościele domowym znajduje się kapłaństwo wspólne, wykonywane przez wszystkich wiernych na mocy chrztu św., dokonujące się zarówno przez codzienność ich życia, jak i przez uczestniczenie w liturgii” (Kwiatkowski, 2015, s. 129). Nie można też pominąć sakramentu małżeństwa, który nadaje wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej charakter sakralny i rodzi wymiar zobowiązania i odpowiedzialności (Kwiatkowski, 2013, s. 150). W istocie chodzi o wypełnianie powszechnego kapłaństwa, które „rodzina chrześcijańska może i musi praktykować w wewnętrznej komunii z całym Kościołem poprzez codzienną rzeczywistość życia małżeńskiego i rodzinnego: w ten sposób rodzina chrześcijańska jest wezwana do uświęcania siebie i do uświęcania wspólnoty kościelnej i świata” (Jan Paweł II, 1981, n. 57).

Nie ulega wątpliwości, że rodzina jako wspólnota urzeczywistniająca Kościół, z racji sakramentu chrztu jej członków, sakramentu małżeństwa rodziców oraz wynikającego z nich powszechnego kapłaństwa jest podmiotem liturgii. Warto dodać, że Kościół domowy staje się nim w trzech sytuacjach: gdy w jej ramach celebrowane jest liturgie, gdy uczestniczy w celebrowaniu liturgii w lokalnej wspólnocie wiernych oraz gdy przygotowuje się do jej przeżywania (Nowak, 2003, s. 148). Nie wolno zapomnieć, że istnieją dwie liturgie – liturgia publiczna Kościoła powszechnego i liturgia Kościoła domowego, to jednak obydwie zmierzają do tego, by sam Chrystus był kształtowany w jej uczestnikach. Mając na uwadze odrębność liturgii domowej – rodzinnej od liturgii Kościoła, należy pamiętać, że ta pierwsza jest przygotowaniem i jest kontynuacją drugiej w życiu chrześcijańskim (Decyk, 1992, s. 80). Udział w liturgii członków całej rodziny sprawia, że jej członkowie są przemieniani przez Bożą łaskę i Słowo Boże na odpowiedzialnych i duchowo dojrzałych uczestników wspólnoty Mistycznego Ciała Chrystusa (Nadolski, 1972, s. 472).

W powyższym kontekście W. Nowak wymienia modele celebracji liturgicznej w rodzinie. Są nimi:

- modlitwa: ma uświadamiać wszystkim członkom rodziny o obecności Chrystusa, wiązać się z tym, co przeżywa Kościół, przygotowywać dzieci do uczestnictwa w liturgii Kościoła,
- celebrowanie mszy świętej: przepisy liturgiczne dopuszczają szczególne okoliczności sprawowania Eucharystii w domu, przy chorych, umierających, co ma umocnić komunie małżeńską i rodzinną,
- celebrowanie sakramentów i sakramentaliów: rozumiane jest to jako odpowiedzialne przygotowanie dzieci do przyjmowania sakramentów, jak i ich celebrowanie w domu,
- celebrowanie *Liturgii godzin*: celem jest uświęcenie dnia i ludzkiej działalności,
- celebrowanie błogosławieństw: są one czynnościami liturgicznymi, które przygotowują do przyjęcia głównego skutku sakramentów; dotyczą pomocy rodzinnej i sąsiedzkiej, wspólnego posiłku, modlitwy i świętowania, błogosławienia potomstwa, uczenia dzieci znaku krzyża i innych modlitw, szacunku dla chleba, zawieszania krzyża i obrazów religijnych w domach, opieki nad chrześciami, zapraszania do stołu ubogich (Nowak, 2003, s. 189–194).

W podsumowaniu tej części należy stwierdzić, że Kościół domowy jest podmiotem odpowiedzialnym za wymiar życia liturgicznego we wspólnocie eklezjalnej. Na mocy powszechnego kapłaństwa w rodzinie sprawowane są czynności liturgiczne, organicznie związane z liturgią Kościoła powszechnego. Jeśli więc liturgia jest wyrazem wielowiekowej tradycji lokalnych oraz wyrazem Tradycji, jako nośnika Bożego Objawienia, to bez wątpienia w Kościele domowym możliwy jest autentyczny proces uświęcania człowieka. Wypełnienie zadań stawianych przez Kościół rodzinie w dziedzinie liturgicznej przyczynia się do skutecznej transformacji wypracowanych w historii tradycji w zbawczy dialog miłości, realizowany w teraźniejszości.

* * *

W posoborowej odnowie eklezjalnej pojawiło się pojęcie obecne już w starożytności chrześcijańskiej – Kościół domowy. Miało ono ukazać rangę i znaczenie rodziny w realizacji misji zbawczej Kościoła w perspektywie Trzeciego tysiąclecia. Zarówno dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak i nauczanie papieży, ukazały rodzinę, jako podstawową społeczność uobecniającą Kościół w realnej egzystencji. Teologiczną podstawą do waloryzowania Kościoła domowego jest fakt powszechnego kapłaństwa, wynikającego z sakramentu chrztu oraz sakralny charakter małżeństwa, oparty również na łasce sakramentalnej każdego związku. W takiej perspektywie można wyjaśnić udział każdej rodziny w zbawczym dziele Chrystusa, przez realizację misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Kościół w swoim historycznym byciu opiera się na Objawieniu Bożym, którego jest tradentem. Polega to na trosce o autentyczną wiarę budo-

waną we wspólnocie, która jest ludzką odpowiedzią na Boże zaproszenie. Polega też na uobecnianiu misterium zbawczego Chrystusa w życiu sakramentalnym i liturgicznym. Kościół domowy, jako podstawowa społeczność Ludu Bożego, jest również podmiotem odpowiedzialnym za autentyczną Tradycję, jako narzędzie wierności wobec Boga. Troska o Tradycję to również szacunek do dziedzictwa eklezjalnego, który pozwala na budowanie tożsamości chrześcijańskiej, adekwatnej do wyzwań współczesności, otwartej na przyszłość, bo opartej na nadprzyrodzonej nadziei jako darze Zbawiciela.

Bibliografia

- Benedykt XVI, 2005, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Przemówienie do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej, 6.06.2005*, w: *Opoka.org.pl* [online], dostęp: 15.02.2023, <https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rodzina_06062005.html>.
- Burdzik Tomasz, 2013, *Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji*, Kultura i Historia, w: *Kultura i historia*, nr 23, [online], dostęp: 15.02.2023, <<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4715>>.
- Ciećko Szymon Krzysztof, 2019, *Teologiczne rozumienie Tradycji*, *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 2, s. 187–199.
- Decyk Jan, 1992, *Liturgia życia rodzinnego*, *Collectanea Theologica*, nr 3, s. 77–90.
- Dziewulski Grzegorz, 2010, *Tradycja jako sposób trwania Kościoła*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr 19, s. 293–302.
- Giddens Anthony, 2009, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 79–140.
- Grześkowiak Jerzy, 1985, *Podstawowe funkcje Kościoła w życiu rodziny*, *Seminare. Poszukiwania Naukowe*, nr 7, s. 39–69.
- Jan Paweł II, 1981, *Familiaris consortio, posynodalna adhortacja papieża Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Watykan.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1992, Pallottinum, Poznań.
- Kijas Zdzisław J., 2002, *Tradycja*, w: Marian Rusecki i inni (red.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 1259–1266.
- Kwiatkowski Damian, 2015, *Liturgia miejscem urzeczywistniania się Kościoła domowego*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr 3, s. 125–137.
- Kwiatkowski Przemysław, 2013, *Nel cuore della Chiesa, io sarò L'amore Chiesa domestica ed evangelizzazione nel magisterio Benedetto XVI*, *Studia nad Rodziną*, nr 2, s. 141–157.
- Leon-Dufour Xavier, 1994, *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań.
- Nadolski Bogusław, 1972, *Odnowa liturgii w rodzinie*, *Ateneum Kapłańskie*, z. 3, s. 470–491.
- Nadolski Bogusław, 2006, *Leksykon liturgii*, Pallottinum, Poznań.
- Nowak Władysław, 2003, *Liturgia Kościoła domowego*, *Roczniki Teologiczne*, z. 8, 148–178.
- Obrządy chrztu dzieci według rytuału rzymskiego*, 1972, Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej, Katowice.
- Pałęcki Waldemar, 2008, *Encyklika papieża Piusa XII Mediator Dei a teologia misterium*, *Roczniki Teologiczne*, z. 8, s. 187–215.

- Paweł VI, 1974, *Rodzina szkolą świętości*, Ateneum Kapłańskie, z. 3, s. 336–347.
- Pius XII, 1947, *Encyklika o Świętej liturgii Mediator Dei*, Te Deum, Warszawa.
- Provencher Normand, 1981, *Vers une théologie de la famille: L'Eglise domestique*, Eglise et Theologie Ottawa, nr 12, s. 9–34.
- Rocchetta Carlo, 2011, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna, EDB.
- Rusecki Marian, 2004, *Fundamentalne znaczenie Tradycji w Kościele*, w: Jacek Jezierski (red.), *Tradycja i kościelne tradycje*, Olsztyn, s. 98–108.
- Sobór Watykański II, 1965, *Dekret o apostołstwie świeckich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 377–401.
- Sobór Watykański II, 1964, *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, 1963, *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 48–78.
- Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 350–363.
- Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sosnowski Sławomir, 2010, *Tradycja – wierność liturgii, liturgia – życie tradycji*, Łódzkie Studia Teologiczne, t. 19, s. 270–275.
- Trębski Krzysztof, Młyński Józef, 2020, *Famiglia cristiana come „Chiesa domestica”: evoluzione storica e prospettive future*, Teologia i Moralność, nr 2, s. 27–45.
- Wendelin Knoch, 2000, *Bóg szuka człowieka*, Pallottinum, Poznań.
- Władysław Nowak, 2011, *Liturgia w rodzinie po Soborze Watykańskim II*, Warszawskie Studia Teologiczne, nr 1, s. 185–198.

Tradition and its importance in the domestic church

Summary: Tradition is the possibility of generational transmission of cultural and religious goods. In Christianity, it is based on the Person of Jesus Christ and His saving mission. The Church, as the tradent of God's revelation in history, has the task of proclaiming the authentic Gospel and making the mystery of salvation present. The realization of the universal Church in daily existence is the domestic Church. Showing the family as the basic ecclesial community is an expression of the post-Vatican II renewal. The problem posed here is contained in the question: how does the family, as the domestic Church, share in the transmission of God's revelation? The article states that Tradition is an element of this revelation, and its subject, in addition to the Church's Teaching Office, is the entire People of God. Therefore, the family, in terms of the tasks of the domestic Church, should also participate in this process. This was shown in two aspects: education in the faith and participation in liturgical life.

Keywords: Church, family, tradition, faith, liturgy.

Wykaz skrótów

DA – Sobór Watykański II, 1965, *Dekret o apostołstwie świeckich*, Pallottinum, Poznań.

KDK – Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele*, Pallottinum, Poznań.

- KK – Sobór Watykański II, 1964, *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*, Pallottinum, Poznań.
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1992, Pallottinum, Poznań.
KL – Sobór Watykański II, 1963, *Konstytucja o liturgii świętej*, Pallottinum, Poznań.
KO – Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Pallottinum, Poznań.

Cezary Opalach*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

PARENTAL ATTITUDES AMONG MEMBERS OF THE DOMESTIC CHURCH COMMUNITY

Summary: This article presents the results of the empirical verification of the hypothesis that spouses belonging to the Domestic Church community have more proper parental attitudes than spouses who do not belong to any religious community. The basis for this hypothesis was the previous research, according to which the relationship of these spouses with their children is based on proper closeness and communication. The research carried out here, in which the Parental Attitudes Scale, by M. Plopa, was used, proved that the parental attitudes of the spouses belonging to the Domestic Church community are characterized by the greatest consistency and autonomy, as well as appropriate protection and demands, and showed no differences in the acceptance dimension. They also showed that these behaviors contradict the trends revealed in Plopa's study, as they correlate positively with their age, male gender, marital seniority, age and the number of children, and negatively with education. One of the reasons for the results obtained seems to be the membership of the House Church community and participation in religious formation, which obliges these parents to 'work' on their interactions with their children.

Keywords: Family, Parental Attitudes, Religious Community.

The primary existential environment of the human is the family, while the parent-child relationship is one of its major descriptive characteristics. Hence, it is understandable that the quality of such interactions has become the subject of extensive studies in the social sciences, including psychology.

This study aims to contribute to this current research and examine the parental attitudes of spouses belonging to the community of the Domestic Church, as defined by M. Plopa.

*Address: rev. dr. Cezary Opalach; cezary.opalach@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3669-5524.

1. Theoretical introduction

Paraphrasing V. Satri (2000), it may be said that the family is where “the human is made” since it is the natural space where one is born and a new generation is formed. This process involves a series of parent-child interactions and constitutes a kind of balancing act between upbringing and control strategies since, on the one hand, the parents are supposed to ensure closeness, warmth, support and acceptance to the child and, on the other, inculcate the right patterns of social functioning.

In family life, these strategies are reflected in the physical and verbal approach to the child, whereby its positive manifestations include taking the child in the arms, hugging, kissing, smiling, caressing, playing, and verbal expressions of love, praise and compliments. In contrast, an absence of physical and verbal closeness (expressed through rejection, hostility, aggression, spiteful remarks, ridicule, indifference, neglect, or physical punishment) represents negative aspects. This negative parental approach to children is particularly dangerous, as it perpetuates egocentrism, emotional instability, role-related insecurity, inferior bonding with the parents, “problematic” behaviors towards others, encourages premature sexual activity and early poor-quality marriage, which thus often ends in divorce (Belsky, Steinberg, Draper, 1991, p. 662).

Nevertheless, regardless of whether parents follow the path of positive or negative approach to the child, it can be described as parenting style¹ or parental attitude.² J. Rembowski defines the latter as “the overall form of the parents’ (father’s, mother’s) attitude towards the children, towards the issues of upbringing, etc., which developed as they performed parental functions” (Rembowski, 1972, p. 55). The definition suggests that there are more or less as many parental attitudes as there are parents, and this profusion is reflected in the multiplicity of scholarly approaches. Still, according to M. Plopa (2005, p. 266–276), all scientific paradigms of parental attitudes may be divided into descriptive and factor-oriented typologies, where the former includes models by, for example, L.E. Longstreth, L. Kanner, P.S. Slater and M. Ziemka, while the concepts advanced by A. Roe, E.S. Schaefer, W.C. Becker and M. Plopa are examples of the latter.

L.E. Longstreth is one of the authors of descriptive typologies, in which various parenting behaviors are classified using superordinate concepts. His model of parental attitudes relied on the observation of mothers’ interactions with their children. In effect, the author distinguished four patterns: protection, restriction, hostility and acceleration/encouragement (Plopa, 2005, p. 268).

¹ Detailed information on parenting styles may be found in: Smykowski Błażej, 2005, p. 246–248.

² Attitudes are discussed in detail in: Wojciszke Bogdan, 2000, p. 79–106.

In terms of the number of attitudes, a similar typology was developed by L. Kanner, according to whom the following types of parental attitudes may be identified: acceptance and love, overt rejection, perfectionism and overprotectiveness. The attitude of acceptance and love is most conducive to the development of the child (who is at the center of parental interest) so that they relate to their offspring with tenderness, patience and understanding. Its opposite is the attitude of rejection: neglecting the child, avoiding contact with him or her, and being coarse and harsh, which consequently inhibits the development of higher feelings in the child, nurtures aggressiveness, and even delinquency and severe social maladjustment. The perfectionist attitude does not benefit the child either, as placing excessive demands, disapproval or censure for trivial reasons instils anxiety, guilt, frustration, obsession and lack of self-confidence. On the other hand, overprotectiveness, in the shape of excessive indulgence or overwhelming authority, translates into spoiling the child and fulfilling their every whim; control, suppression of independence and excessive restrictions result in the child's lack of initiative, inadequacy in life and delayed maturity (Przetacznik-Gierowska, Włodarski, 1998, p. 132–133).

A slightly different typology of parental attitudes was devised by P.S. Slater. Specifically, all modalities of parental approaches to children were divided into such attitude pairs as indulgence – strictness, tolerance – intolerance, warmth – coldness and dependency – separation. When these dimensions are inscribed into a circle divided into quarters, one obtains the following patterns of parental attitudes: indulgence and tolerance, warmth and dependence, strictness and intolerance, as well as coldness and separation (Plopa, 2005, p. 268).

Drawing indirectly on P.S. Slater's circular model, a major typology in Polish science was presented in M. Ziemska (1979, p. 182–186). Drawing from a critical analysis of other authors as well as her clinical experience, the researcher created a typology of desirable and undesirable parental attitudes, which demonstrated usefulness in therapy and diagnosis since, in addition to the typology, Ziemska also developed a research tool to measure such attitudes. The author defined four opposing pairs of attitudes: acceptance – rejection, cooperation – avoidance, reasonable freedom – excessive protection and recognition of rights – excessive demands. Interestingly, the correct attitudes are not mutually exclusive but complementary, which means that they should co-occur in the parental relationships of every mother and father, albeit with varying intensity.

A manifestation of an accepting attitude is acknowledging the child as they are with his or her physical, mental and psychological traits. Here, any interaction with the child is a pleasure and a joy to the parents, and their feelings towards the child are overt. The child is often praised, and any reprimand concerns the

behavior, not the person. In this approach, the parents try to determine the needs of the child and satisfy them, which makes the child feel secure and content with his or her own existence. Conversely, the absence of such feelings is a sign of a dismissive attitude on the part of the parents. The child is rejected and treated in a dictatorial manner while their person and behavior are disapproved of and criticized; emotional distance is observed, negative feelings predominate over positive ones, harsh punishments are applied, and the needs of the child are not a matter of interest. Ultimately, the child is treated as a burden whose care should be entrusted to an institution.

In contrast, a cooperative attitude implies a positive involvement in the child's "world" in their play and work, corresponding to the developmental stage. Consequently, it is the parents who largely initiate reciprocal interaction in the early years of the child's life, but the responsibility in that respect shifts gradually to the child as they grow up. This is because parents who demonstrate such an attitude always find pleasure in interacting with their child, from joint activities to the exchange of ideas and opinions. Its opposite is an avoidant attitude, whose primary characteristics include lack of pleasure in being with the child, avoiding or limiting one's contact with the child, emotional distance and neglecting the child in various respects: their emotional needs, care, security; also, the child is faced with demands. This type of behavior is often masked by gift-giving and apparent liberalism.

The next set of attitudes involves the opposition between acknowledging the child's rights and making excessive demands on the child. In the first case, parents attribute the child a proper role in the family, one which matches their developmental stage; this dimension subsequently expands as the child grows older. Respecting the child's individuality, parents allow and even encourage the child to take increasing responsibility for their own behavior, which they correct by way of explanation, persuasion and suggestion rather than by imposing, coercing, or dictating patterns of conduct. An altogether different behavior is demonstrated by parents whose attitude revolves around excessive demands. At its core, there is an envisioned pattern that the child must live up to, regardless of their individual characteristics, abilities and developmental stage. In everyday life, this means exorbitant demands placed on the child, exaggerated focus on achievement, rigid imposition of authority, imperiousness, restrictions on personal liberty and even punishment for its manifestations. The child is also expected to display skills and behaviors which are not age-appropriate, i.e. from a higher developmental stage.

The final set of attitudes extends from reasonable freedom to overprotectiveness. The former is a kind of balance between concern for the child's health and safety and consenting to their increasing physical and mental

detachment, in line with the needs arising at particular developmental ages. These sound boundaries of protectiveness are also reflected in having trust in the offspring and directing them only to the extent that this is necessary and indispensable. Otherwise, the attitude gravitates towards excessive protectiveness, which sets out with the notion that the child is a model of perfection, resulting in an uncritical attitude. In effect, the child lives a sheltered life, as the parents remove all obstacles the child may face and solve all difficulties for them, limit freedom, often isolate the child socially from peers, and make them dependent while living in fear for their health and safety. Simultaneously, parents tolerate the child's fancies and misbehaviors, cater to the child's whims, and overprotect the child from allegations, accusations and criticism; in short, they allow the child to control them and the family.

At this point, it may be worthwhile to discuss certain examples of factor typologies developed following factor analysis of empirical data. The first noteworthy typology was developed by A. Roe, whose circular model relied on the division of parental behavior into cold and warm attitudes. A cold attitude goes hand in hand with avoiding contact with the child, which is expressed through neglect or pushing them away. A warm attitude, on the other hand, is demonstrated through acceptance, either loving (full emotional involvement) or incidental (sporadic). According to the author, both attitudes – coldness and warmth – can also be associated with emotional focus on the child. The former involves excessive demands and the latter excessive protection. This results in six types of attitudes: neglectful avoidance, rejecting avoidance, over-demanding orientation, acceptance, loving acceptance and overprotective orientation (Ziemska, 1979, p. 170–171).

A fairly elaborate circular model of parental attitudes was advanced by E.S. Schaefer. Setting out with the basic dimensions, such as love – hostility and autonomy – power, he integrated analyses of maternal behavior and concluded that one could speak of 18 forms of parental behaviors, e.g. autonomy – rejection, dominance – submission, hostility – love, extraversion-introversion etc. Further analyses of intercorrelations of specific attitudes showed that three general attitudes could be distinguished: control over the child, acceptance and rejection (Przetacznik-Gierowska, Włodarski, 1998, p. 133–134).

The next typology is the result of an analysis conducted by W.C. Becker and his colleagues (Plopa, 2005, p. 271–273). In the initial phase, he arrived at five factors: 1) affection – hostility, 2) freedom – restriction, 3) fearful upbringing – peaceful upbringing, 4) distressed – calm approach to the child's gender-related behavior, and 5) high – low degree of physical punishment. According to Becker, these attitudes are common to mothers and fathers, whereby the latter two reflect the first three to some extent, and the punishing attitude does not

necessarily goes hand-in-hand with being restrictive. However, co-occurrence is seen with the first, third and last factors, as well as with the second and the fourth, which means that loving parents approach their children with tenderness and calm and do not resort to physical punishment, in contrast to hostile parents, whose treatment of their children is marked by anxiety and distress, often involving physical punishment. In effect, these five dimensions can be reduced to two: warmth – hostility and freedom – restriction.

In subsequent studies, Becker sought to define independent factors, which ultimately allowed three dimensions to be identified: warmth – hostility, calm – anxious treatment and restriction. If these dimensions are construed as axes intersecting in space, one obtains eight small cubes contained in one large cube, which corresponds to eight types of parental attitudes.

M. Plopa is the author of the most recent factor typology of parental attitudes developed in Poland; on this basis, the author developed an operational variant known as the Parental Attitude Scale. Relying on long-standing work with families and factor analysis of his own research, Plopa distinguished five parental attitudes: acceptance – rejection, demands, autonomy, inconsistency and protection (Plopa, 2008, p. 72–76).

The attitude of acceptance means that parents unconditionally accept their child, who feels safe and loved. Their relationship with their child promotes an unconstrained exchange of feelings and thoughts, open communication of their needs, and teaches trust in people and the world. In the course of growing up, the reciprocity of the parent-child interaction also increases, and the mutuality of sharing and the space of learning from each other becomes more profound. This is due to the fact that the parents are sensitive and responsive to the child's needs, concerns and aspirations at every point in the child's life, and they find each interaction with the child to be a source of satisfaction, joy and pleasure. As a result, the child knows that irrespective of the circumstances, he or she can count on the support of parents who treat them with dignity and respect. If, on the other hand, parents do not feel such satisfaction from their relationship with their child—which is cold and lacks closeness – the attitude of rejection is in evidence. In this case, the parents fail to note the child's needs and problems and do not recognize their subjectivity; instead, they treat the child instrumentally and confine themselves to satisfying their material needs.

Subsequently, an excessively demanding attitude is founded on the failure to understand the needs of the child, particularly their need for independence, autonomy and self-determination. Here, parents consider themselves to be the absolute authority who are due absolute obedience; their orders, commands and prohibitions are to be executed and complied with immediately and perfectly. Any deviation from these rules is met with instantaneous and disproportionate

punishment. A similar situation occurs when the child's behavior and achievements deviate from the parents' expectations, which in any case exceed the child's developmental abilities.

The core of another attitude is autonomy which, correspondingly to the age, allows the child to have their own sphere of privacy and seek their own path in life, thus learning to be independent. At the same time, the child knows that they can turn to their parents for help and advice at any time, as this exchange of views will prioritize respect for differences and search for factual arguments instead of forcing one to adhere to the parents' solutions. This domain of freedom expands as the child grows older, also applying to interactions with the opposite sex.

The fourth facet of parenting involves an inconsistent attitude, in which much depends on the parents' current state of mind, whose source often lies in situations outside the family. This results in fluctuating behaviors towards the child, from acceptance and closeness to nervousness and excessive restriction of the child's freedom, including the threat of punishment. On the one hand, this lack of stability causes the child to shut themselves off from the parent, rebel and disregard his or her authority; on the other, the child tends to seek emotional support in relationships outside the family.

Finally, Plopa identifies the overprotective attitude, which essentially consists of the parents' belief that the child will never be able to function without their support and help. Consequently, the boundaries of care and concern for the child are overstepped, and any "healthy" manifestations of autonomy, freedom and independence on the child's part are perceived as threatening and worrisome. At the same time, such parents are surprised that the child responds to their care with defiance, emotional detachment and a growing number of conflicts. Still, they remain unaware that they actually contribute to such a response in the first place.

The above typology by M. Plopa will provide the basis for an analysis of the parental attitudes of couples belonging to the Domestic Church community, in line with the hypothesis that they demonstrate more correct behaviors towards their children than spouses who do not belong to any religious community.

The community of the Domestic Church is the family branch of the Light-Life Movement; its members go through a formation process by fulfilling the so-called "promises", which include daily personal prayer (Tent of Meeting), marital and family prayer, regular encounters with the Word of God, monthly marital dialogue, the Rule of Life (which defining the scope of systematic internal work on oneself, one's marriage and family) and participation in formational retreats (at least once a year). These commitments constitute a program of marital spirituality, which is intended to help the spouses achieve

sanctity, and unity and bring up their children in the Christian spirit (*Domowy Kościół. Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Warmińskiej*, 2022).

In the pursuit of the latter goal, the commitment to marital dialogue, in which the couple discuss “personal life” (evaluation of their own conduct), “you and I” (evaluation of marital unity), “we and our children” (evaluation of parental attitudes), “we and others” (evaluation of the family’s interaction with the outside world), “we and our God” (evaluation of the relationship with God) are likely to be particularly helpful (Opalach, 2006, p. 28–29).

The above characterization shows that spouses belonging to the Domestic Church are obliged to “work” on their parental attitudes as part of religious formation, which in turn warrants the hypothesis that their parental relationships are better than in the case of parents not involved in any religious community.

The validity of such a hypothesis is supported by the abundant and extensive literature on the psychology of religion, which indicates that a relationship with God affects the functioning of all spheres of life (Prężyna, 1981, p. 76–77); this is corroborated by the research to date. Pertinent studies show that religiousness has a positive influence on the formation of strong family bonds, especially in the mother-child arrangement (Pearce, Axinn, 1998, p. 826), and that the child-rearing practices of parents whose religiousness is average are based on religious principles (Shor, 1998, p. 407).

These findings coincide with Polish studies, which demonstrate that parents guided by religious values in their lives display parenting attitudes which are consistent and approved by the child, as well as rely on warmth and closeness (Jagiello, 1987, p. 237–238) and correct communication (Tatała, 2002, p. 189).

Such parent-child relationships are also observed with spouses belonging to the community of the Domestic Church. In fact, it follows from empirical data that the couples, especially those who meet the monthly commitment to marital dialogue—compared with members of the Domestic Church who do not use this “tool” regularly and the Catholic couples who do not belong to any religious community—demonstrate the most appropriate parental attitudes based on sound closeness (Opalach, 2006, p. 134–135) and good communication skills (Opalach, 2003, p. 217–218). Thus, it may be said that, for the spouses within the Domestic Church, a close relationship with God and attention to family relationships are two priorities that function in positive feedback to each other. The need to actualize them is so strong that the recent events of the COVID-19 epidemic and the lockdown have not had an adverse effect; on the contrary, their dependence and importance became even more conspicuous (Opalach, 2021, p. 404).

The above empirical data substantiates the hypothesis that couples belonging to the Domestic Church may be expected to have a better parental relationship than spouses who are not involved in any religious community.

2. Research strategy and discussion of results

The above hypothesis was verified using the Parental Attitude Scale by M. Plopa, an operationalization of the typology of such attitudes developed by that author. The scale comprises five dimensions, as described above; the autonomy scale in male attitudes showed the lowest internal consistency ($\alpha = 0.73$), whereas the highest was determined in the scale of the demand in the attitudes of women ($\alpha = 0.89$). Furthermore, analyses of the validity of individual factors showed that no items in the scale significantly discriminated against one gender (Plopa, 2008, p. 78–85). It was found in the course of normalization that its results correlate with the age and education of the respondents, their length of marriage and the age and number of children (Plopa, 2008, p. 123–131).

The scale consists of 50 statements, with ten items for each attitude, which means that raw scores range from 10 to 50 points. These are subsequently converted into a sten score, in line with the table of norms, where particular attention is paid to interpreting scores that go beyond moderate, i.e. over 5–6 sten, in either direction.

The study was conducted in November and December 2021 with a group of 40 married couples belonging to the Domestic Church, hereafter abbreviated as DC, and 40 married couples who do not belong to any religious community, hereafter abbreviated as non-DC. The latter were Catholic couples residing in or originating from Olsztyn and the surrounding area.

The characteristics concerning the ages of the parents and the children, as well as the number of children in the study groups, are shown below in Tab. 1.

Tab. 1. Age of spouses, children and their number in the study groups

Characteristics	DC	non-DC
Average mother age	46.2	47.4
Average father age	44.1	44.
Average age of children	16.2	14.4
Average number of children	2.4	2.1

Tab. 1 shows that compared with non-DC couples, the spouses belonging to the Domestic Church were slightly older and had more older children.

The educational backgrounds of the parents are presented below in Tab. 2.

Tab. 2. Educational background of the spouses

Educational background	DC				non-DC			
	Mothers		Fathers		Mothers		Fathers	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Higher	20	50	22	55	35	87.5	19	47.5
Post-secondary college	8	20	2	5	4	10	0	0
Secondary	10	25	12	30	1	2.5	19	47.5
Vocational	2	5	4	10	0	0	2	5
Primary	0	0	0	0	0	0	0	0

N – numerical strength, % – percentage equivalent of N

It follows from the data in Tab. 2 that the number of spouses with university-level and secondary education is higher in the non-DC group, while the DC group is more homogeneous in terms of the mother's and father's education.

The results of the current research are presented below in Tab. 3.

Tab. 3. Parental attitudes of DC and non-DC spouses

Attitude scale	Mothers				Fathers			
	DC		non-DC		DC		non-DC	
	RS	Sten	RS	Sten	RS	Sten	RS	Sten
Acceptance-rejection	43.00	7	41.45	7	40.93	7	40.60	7
Autonomy	37.30	6	37.90	6	40.60	7	35.90	5
Protection	25.30	4	30.00	5	24.00	4	29.00	5
Demands	26.35	5	30.78	6	26.18	5	28.20	5
Inconsistency	24.05	5	26.75	6	20.75	4	24.20	5

RS – raw score, Sten – sten score

The obtained data show that all surveyed parents adopt similar and positive parental attitudes. Furthermore, it also warrants positive verification of the hypothesis that parents from the community of the Domestic Church display more advantageous parental attitudes than parents from outside the community. Indeed, the figures in Tab. 3 demonstrate that although all parents love their children equally, parents from the DC group give them more autonomy, protect them adequately and make appropriate demands, while being more consistent as well. It would seem that such a profile of parental attitudes may be attributed to participating in the Domestic Church formation.

This notion is compellingly supported by the educational backgrounds of the respondents. According to Plopa (2008, p. 124–125), parents with more than secondary education display more appropriate parenting attitudes. However, it follows from Tab. 2 that the DC group comprises three times as many people without such education, although, admittedly, the number is fairly small. Nonetheless, this may indicate that the religious formation within the Domestic Church, whose indirect goals involve working on one's relationships with children, has offset the education-related trends.

This reversal of the trends described by Plopa (2008, p. 123–128) is also observed in relation to parents' gender, age, length of the marriage and the number of children they have. Plopa found that mothers score more favorably in all attitude dimensions with the exception of inconsistency and that older parents tend to be less accepting and more overprotective, which coincides with the length of the marriage. The researcher also determined that fathers with more than two children are more inconsistent as well as show a lower degree of acceptance and grant less autonomy.

Meanwhile, these results show that DC parents may be older than non-DC parents and, therefore, are also likely to have been married longer, but they are just as accepting of the children as the non-DC parents, while their protective attitude is more appropriate. In contrast, although, on average, the fathers in the DC group have more children than the non-DC fathers, they give their children more autonomy and remain more consistent. The same relationship is observed when comparing their behavior with the approach of their wives.

The results presented above seem to confirm even more strongly that the adopted hypothesis is confirmed, i.e. that parents from the Domestic Church community present more favorable parenting attitudes, the grounds for which should be seen in their participation in the community's formation process.

However, one cannot rule out that the data obtained are due to other factors, such as individual developmental history, the heritage of the family of origin, the quality of the marital relationship, previous socialization experiences, the network of social relationships, the demands of one's occupation, or the subjective characteristics of the child (Plopa, 2005, p. 247–264). The fact that parental attitudes are also determined by such factors paves the way for further scientific research.

Recapitulation

The analyses presented above prove that, in the light of the Parental Attitudes Scale, by M. Plopa, spouses belonging to the Domestic Church

community present more correct parental attitudes than spouses who do not belong to any religious community. This is because their relationships with their children are more based on consistency, autonomy, proper protection and demands and do not differ in the dimension of acceptance. Belonging to a house church community and participating in religious formation seem to be most responsible for this picture of their interaction with children. This supposition is further strengthened by the fact that the results obtained correlate positively with the age of the respondents, male gender, marital seniority, age and number of children, and negatively with education, and thus are not consistent with the correlations revealed in Plopa's study.

Bibliography

- Belsky Jay, Steinberg Laurence, Draper Patricia, 1991, *Childhood Experience, Interpersonal Development, and Reproductive Strategy: An Evolutionary Theory of Socialization*, Child Development, vol. 62, p. 647–670.
- Domowy Kościół. Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Warmińskiej, *O Nas* [online], dostęp: 05.04.2022, < https://domowykosciol.olsztyn.pl/?page_id=317>.
- Jagiello Andrzej, 1987, *Rodzina a rozwój postaw religijnych*, Spółdzielnia Inwalidów, Wrocław.
- Opalach Cezary, 2003, *Jakość relacji małżeńskiej osób zaangażowanych w Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie*, Studia Warmińskie, vol. 40, p. 199–219.
- Opalach Cezary, 2006, *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Opalach Cezary, 2021, *Potrzeby psychiczne małżonków w czasie epidemii koronawirusa COVID-19 na podstawie świadectw członków wspólnoty Domowego Kościoła*, Studia Warmińskie, vol. 58, p. 393–408.
- Pearce Lisa, Axinn William, 1998, *The impact of family religious life on the quality of mother-child relations*, American Sociological Review, vol. 63, p. 810–828.
- Plopa Mieczysław, 2005, *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Plopa Mieczysław, 2008, *Skala Postaw Rodzicielskich. Wersja dla rodziców. Podręcznik*, Vizja Press & IT, Warszawa.
- Prężyna Władysław, 1981, *Funkcje postawy religijnej w osobowości człowieka*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Przetacznik-Gierowska Maria, Włodarski Ziemowit, 1998, *Psychologia wychowawcza*, vol. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rembowski Józef, 1972, *Więzi uczuciowe w rodzinie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Satir Virginia, 2000, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Shor Ron, 1998, *The significance of religion in advancing a culturally sensitive approach towards child maltreatment*, Families in Society, vol. 79, p. 400–409.
- Smykowski Błażej, 2005, *Wiek przedszkolny. Jak rozpoznać ryzyko i jak pomagać?*, in: Anna Izabela Brzezińska (ed.), *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, p. 207–258.

- Tatała Małgorzata, 2002, *Rodzina naturalnym środowiskiem kształtowania uczuć religijnych dziecka przedszkolnego*, in: Józef Makselon (ed.), *Studia z psychologii rozwoju*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, p. 183–192.
- Wojciszke Bogdan, 2000, *Postawy i ich zmiana*, in: Jan Strelau (ed.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, vol. 3, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, p. 79–106.
- Ziemska Maria, 1979, *Postawy rodzicielskie i ich wpływ na osobność dziecka*, in: Maria Ziemska (ed.), *Rodzina i dziecko*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, p. 155–197.

Postawy rodzicielskie członków wspólnoty Domowego Kościoła

Streszczenie: W artykule zaprezentowano wyniki empirycznej weryfikacji hipotezy, na podstawie której przyjęto, że małżonkowie należący do wspólnoty Domowego Kościoła prezentują bardziej prawidłowe postawy rodzicielskie, niż małżonkowie nienależący do żadnej wspólnoty religijnej. Podstawą do sformułowania tej hipotezy były dotychczasowe badania. Uzyskane wyniki pozwalają stwierdzić, że relacja z tej grupy małżonków z dziećmi opiera się na właściwej bliskości i komunikacji. Przeprowadzone badania, w których zastosowano Skalę Postaw Rodzicielskich autorstwa M. Plopy, udowodniły, iż postawy rodzicielskie małżonków, należących do wspólnoty Domowego Kościoła, cechują się największą autonomią oraz właściwą ochroną wspólnoty, jaką jest rodzina, która działa konsekwentnie, ale też stawia wymagania, które uczą, jak pokonywać życiowe trudności. Pokazały one także, że zachowania te są sprzeczne z dotychczasowymi tendencjami, gdyż pozytywnie korelują z wiekiem, płcią męską, stażem małżeńskim i liczbą dzieci, a negatywnie z wykształceniem. Na uzyskane pozytywne rezultaty wydaje się zatem, że wpływ ma właśnie przynależność do wspólnoty Domowego Kościoła i uczestnictwo w formacji religijnej, które zobowiązuje tych rodziców do „pracy” nad swoimi interakcjami z dziećmi.

Słowa kluczowe: rodzina, postawy rodzicielskie, wspólnota religijna.

Proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



Adam Bielinowicz*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

ROLE OF THE TRADITIONS AND CULTURAL HERITAGE OF WARMIA IN TEACHING RELIGION AT SCHOOL

Summary: Bringing back the Warmian traditions and care for the cultural heritage contributes to cultivating and propagating regional awareness among the contemporary citizens of Warmia. The purpose of the article entitled “Role of the traditions and cultural heritage of Warmia in teaching religion at school” is to present the results of the research, to which the textbooks used to teach religion in the Warmian Archdiocese were subjected. The conclusions based on the analysis indicate the role of the tradition and cultural heritage of Warmia in teaching religion at school. Moreover, some suggestions were made concerning subsequent editions of the textbooks used in Warmia. While editing the text, methods of analysis and synthesis were used.

Keywords: tradition, cultural heritage, Warmia, teaching religion.

Introduction

Apart from the unique natural environment and extremely beautiful landscapes, the values of Warmia include its history with many traditions and diverse cultural heritage. Being a part of Poland from 1466 to the first partition in the tragic year 1772, Warmia enjoyed political autonomy with the Prince-Bishop of Warmia. Despite this painful experience, its residents nurtured their lost bonds with Poland, feeling strongly about the loss of their autonomy, independence and distinctness. It was not until 173 years after the fall of the First Republic (I Rzeczpospolita) that Warmia was again incorporated into Poland as part of the political outcome of World War II. An influx of people from various regions of pre-war Poland started in 1945, and it created the base for the new multi-national and multi-cultural community.

In effect, part of the Warmian traditions disappeared. Despite this, given the rich cultural heritage of Warmia and its role in building the future of this land, attempts are made to discover, recall and pass on the traditions of Warmia. This

*Adress: rev. dr. habil. Adam Bielinowicz; adam.bielinowicz@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4704-7864.

is done at thematic lessons in schools, at scientific symposia, in published books,¹ at exhibitions, in programmes and in films.

The aim of this paper is to show the role of the tradition and cultural heritage of Warmia, present in the teaching of religion at schools. This was achieved by means of an analysis of student textbooks (further: PU with identification of the school and class) and methodology guides (further: PM with identification of the school and class) used in teaching religion in primary and secondary schools, published by Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warsaw.²

The literature does not provide a clear definition of “tradition”. This study adopts the definition of the term provided by *Słownik Języka Polskiego* – rules of conduct, customs, opinions, information passed from one generation to the next. Passing on these rules and customs to the next generations (Szymczak, 1995, p. 482). It is difficult to provide a clear definition of the concept of cultural heritage as it depends on how culture is defined. Understood broadly, heritage is understood to denote material and spiritual creations and patterns of behaviours. According to UNESCO, cultural heritage covers an increasingly broad scope and is divided into material heritage, which comprises non-moveable (including World Heritage) and moveable objects and non-material heritage, passed on mainly orally and as tradition (Polish Committee ds. UNESCO, 2022).

Holiday traditions

Remembering the holiday traditions of the old Warmia and the customs associated with major holidays helps to develop respect among students for traditions, allowing them to be more involved in experiencing the events of the liturgical year. Pupils in the first form of primary school learn about the traditions associated with advent and Christmas. They learn that an advent wreath used to be prepared at each house in Warmia, and it was then suspended under the ceiling in the main chamber. Subsequently, a candle was placed and lit on it each Sunday of the advent. Currently, this tradition is preserved only in churches. When discussing the advent traditions, the teacher explains that Christmas in Warmia was called “*gody*” or “*godne święta*”. There were stacks of straw in houses, adorned with Christmas tree twigs. “*Wigilia*” [Christmas Eve] was called “*Wilija*”. It was a day when a solemn supper was had, but a Christmas wafer [“*opłatek*”] was not shared in Warmia. Christmas Eve evening was the

¹ Among the publications on the traditions and cultural heritage of Warmia, the following are worth mentioning: Achremczyk, 2011; Chłosta, 2009; Cyfus, 2014; Szyfer, 1996; Lewandowska, 2017.

² Student’s textbooks and methodological manuals intended for teaching religion in schools in the Archdiocese of Warmia (Poland) were analysed. The list of textbooks is available in the bibliography.

time when servants³ went around with a *szemel*⁴. The oldest servant played the role of Santa Claus, asked the children to say the Lord's Prayer and gave them presents (PU SP1, v. 1, p. 64–65). Between Christmas and the Epiphany, evening meetings were organised, called "twelves". They provided an opportunity for family meetings, singing carols and listening to stories (PM SP1, p. 141–143).

Students in the same class learn about the Warmian traditions associated with Holy Week and Easter. Due to the lent on Good Friday, a fire was not lit in houses, adults ate nothing, and only "children were given a slice of bread" (PU SP1, v. 2, p. 56). On the Holy Saturday morning, priests, after saying the prayer, lit "stacks", i.e. sacred fire, from which the faithful lit pieces of wood to take them home, burning. Housewives used them to light a fire in the kitchen stove. Large vats with water were placed in front of the church, from which the faithful drew water and filled their cans. In the evening, farmers sprinkled their houses and farmsteads with that water. The textbook authors pointed out that blessing food was not customary at the time. On Easter Sunday, the faithful used to go to church with an orchestra, singing. After the Easter Sunday mass, the traditional Easter breakfast was eaten. On Easter Monday there was no *śmigus-dyngus* in Warmia. Instead, boys struck girls lightly with juniper twigs. Relatives and friends were also visited (PM SP1, p. 223–225).

Historical figures

Students learn about eminent historical figures associated with Warmia, who contributed to the development of the cultural heritage and to propagating the faith and the tradition of Warmia. Such figures include Rev. Robert Bilitewski (1859–1935), the community life organiser and the national activist in Warmia (PU SP7, p. 205–207); St. Andrzej Bobola (1591–1657) – one of the saint patrons of Poland, a student and lecturer at the Braniewo Collegium Hosianum (PU SP4, p. 132); Cardinal Stanislaus Hosius (1504–1579), the Bishop of Warmia, an eminent theologian and humanist (PU SP8, p. 175, 305; PU SP6, p. 198); Wilhelm Killing (1847–1923) – one of the greatest 19th-century mathematicians, Chairman of the Braniewo Municipal Council (PU SP4, p. 132); Nicolaus Copernicus (1473–1543) – a famous astronomer, the canon of the Chapter of Warmia, who spent most of his life in Warmia (PU SP6, p. 196–197); Ignacy Krasicki (1735–1801), the Bishop of Warmia, an eminent writer and poet, the author of excellent satires and fables (PU SP6, p. 198, PU LO3, p. 394); Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), an eminent humanist,

³ Servants were called Warmian carolers (PM SP1, p. 141).

⁴ *Szemel* is a rider on a wooden horse puppet (PM SP1, p. 141).

poet, who was to become pope (PU SP6, p. 196–197); blessed Regina Protmann (1552–1613), born in Braniewo, who established the Congregation of the Sisters of St. Catherine (PU SP4, p. 132; PU SP6, p. 202–204); sister Barbara Samulowska (1865–1950), a girl who had a revelation of Mary in Gietrzwałd, headmistress of the Seminary of the Sisters of Mercy in Guatemala (PU SP5, p. 212); Cardinal Stefan Wyszyński (1901–1981), the primate of Poland, imprisoned in Stoczek Warmiński (PU SP6, p. 199–201). Moreover, students in secondary schools learn about the lives of martyrs of Warmia and victims of communism and Nazism.

Historic places

Places which played an important role in the history of Warmia are an important part of the cultural heritage of the land. These include towns and villages of Warmia, including the famous Gate of Warmia [Wrota Warmii] in the village of Bałdy. There are 12 towns in Warmia, all of them established during the period of its colonisation and all of them enjoying town privileges since the Middle Ages. During a lesson on religion, students learn about Braniewo, which is the oldest town in Warmia (town privileges since 1254) (PM SP4, p. 202–204; PM SP6, p. 376; PU SP8, p. 176), as well as five other towns: Lidzbark Warmiński (1308) (PM SP6, p. 372–375), Frombork (1310) (PM SP7, p. 320–322; PU SP7, p. 208–210), Orneta (1313) (PU SP6, p. 197), Dobrze Miasto (1329) (PU SP8, p. 307) and Olsztyn (1353) (PU SP8, p. 304; PU SP8, p. 307). Before towns, rural settlements were established as compact built-up areas. Wooden buildings dominated in Warmian villages before the 19th century, to be replaced later with one-storey ones built of red brick, sometimes with a habitable attic. The rural landscape of Warmia cannot be complete without sacral objects: churches, chapels, cemeteries, roadside shrines and crosses. The textbooks provide a more detailed description of individual villages as events are mentioned that took place in them, e.g. Gietrzwałd (PM SP2, p. 276–279; PU SP2, v. 2, p. 70–71), Głotowo (PU SP3, p. 188–191), Klebark Wielki (PU SP7, p. 306), Stoczek Klasztorny (PU SP6, p. 199–201), Święta Lipka (PM SP4, p. 198–201), Woryty (PU SP2, p. 17).

Pupils in form five of the primary school learn about the Gate to Warmia in Bałdy. This is a fragment of the old Royal Tract where newly appointed bishops of Warmia were welcomed on their way to their see in Lidzbark Warmiński to take over their office. The entrance to the Bishop's Tract symbolises the border of Warmia. There are boulders commemorating the bishops of Warmia. The tradition of welcoming newly appointed bishops of Warmia has now been

restored (PU SP5, p. 208–209; PM SP6, p. 197–198; PU SP4, p. 13–131). Archbishop Józef Górzyński, the fifty-first Bishop of Warmia, was welcomed in Bałdy in 2016.

Sanctuaries, churches and roadside shrines in Warmia

Unique red-brick sanctuaries and churches are parts of the cultural heritage of Warmia. These places are signs of the region's identity, its Catholicism as a symbol of the historical and spiritual distinctiveness of Warmia and its native population. Pupils in the second form of primary school learn about Marian sanctuaries in Warmia. They find out about what distinguishes a sanctuary from other churches. They are taught about the history and the current state of the sanctuaries in Gietrzwałd and Święta Lipka. They learn about the deep sense of visiting sanctuaries and how one should behave in them (PM SP2, p. 276–279; PU SP2, v. 2, p. 70–71). In lessons on religion in form three, they familiarise themselves with the history of the eucharistic miracles in Głotowo, and the sanctuary built there, which still exists. They are taught about the Calvary built at the sanctuary, which copies the Stations of the Cross on the Golgotha (PM SP3, p. 310–312; PU SP3, p. 188–191). The sanctuary in Gietrzwałd is again discussed in the same form. Pupils will be provided with detailed descriptions of the Marian revelations and the role of the children who took part in them. Subsequently, the authors stress that one hundred and forty years after the revelations, children in Warmia who have received the first Holy Communion go on a pilgrimage to the Sanctuary of Our Lady of Gietrzwałd to thank the Holy Virgin for the help in receiving the sacrament of Eucharist, like Justyna Szafryńska and Barbara Samulowska did before them (PM SP3, p. 313–316; PU SP3, p. 192–195).

The first churches in Warmia were built in the Gothic style. They were rather small, with no turrets, with the presbyterian wall always facing the east. Since brick belfries were usually added several years later, many rural churches in Warmia still have “provisional” wooden belfries. However, there are churches with impressive architectural solutions. During lessons on religion, pupils are provided with detailed information on the St. Catherine of Alexandria's Minor Basilica and the Holy Cross Sanctuary in Braniewo, the Assumption of Mary's Archcathedral Basilica in Frombork (14th century) (PU SP7, p. 208–211); The Holy Saviour and All Saints' Basilica in Dobre Miasto (14th century) (PU SP8, p. 307–308); Visitation of Mary's Basilica in Święta Lipka (17th century) (PU SP8, p. 314) and St. James' Co-Cathedral in Olsztyn (14th century) (PU SP7, p. 311).

There are many old roadside shrines in Warmia, which testify to the faith of the population of the land and which are the symbol of the culture and fidelity to tradition. Their function is evangelisational, they encourage people to pray, and they remind everyone that God wants to be present among us. There are about one thousand roadside shrines in Warmia. The oldest of them are in Dobraż (built in 1601) and in Barczewo (built in 1607) (PU SP8, p. 312–317).

Conclusions and postulates

Bringing back the Warmian traditions and the care for the cultural heritage are of great importance in cultivating and propagating regional awareness among the contemporary population of Warmia. Among the tasks set before lessons of religion is to help to shape the community, which will nurture and develop the cultural heritage and tradition of the Catholic faith professed for centuries. It is particularly important in the era of globalisation because the point is to provide local communities with an opportunity to feel their cultural value, to help them to seek models in their own culture, and to encourage them to preserve religious traditions, which help to discover and enliven the true faith.

The analysis of religion textbooks in the Archdiocese of Warmia shows that they present the tradition and the cultural heritage of Warmia.

Owing to the traditions associated with festivities, students learn not only about the Warmian traditions of individual holidays but are also introduced to the religious dimension of celebrations, which helps them to understand the sense and meaning of the redemptive events and shows their importance. Explaining to students the importance of community and family celebrations is also an important element of the lessons. One should appreciate the fact that the subjects associated with the Christmas and Easter traditions have been developed and adapted to the age of first-form pupils. However, it is postulated that the subject matter should be expanded in future editions of the textbooks and that the traditions associated with celebrating other Christian holidays should be presented. Issues associated with celebrating the major holidays should also be discussed in older forms, both in primary and secondary schools, not only to recall but also to highlight the deeper meanings, which help to build conscious faith and to teach respect for tradition and experience of previous generations.

Owing to the content of the textbooks, students learn about eminent historical figures associated with Warmia, who contributed to the development of the cultural heritage and to propagating the faith and the tradition of Warmia. One should note and appreciate that the textbooks provide extensive information

on multiple personages, but it is difficult to understand why certain people, important to the region, have been left out. It is postulated that subsequent editions should contain at least the life descriptions of the bishops of Warmia: Jan Dantyszek, Marcin Kromer; the Polish composer Feliks Nowowiejski; national activists: Rev. Waclaw Osiński, Seweryn Pieniężny; the poets Andrzej Samulowski and Maria Zientara-Malewska and the writer Alojzy Śliwa.

Places which played an important role in the history of Warmia are an important part of the cultural heritage of the land. The textbook authors mentioned six out of the twelve Warmian towns. It is postulated that the next textbook editions should refer to the other towns (Pieniężno, Reszel, Jeziorany, Barczewo, Bisztynek, Biskupiec), which also had their share in the history of Warmia and which are places with unique architecture and ancient temples.

The cultural heritage landscape of Warmia includes sanctuaries, and ancient churches, which testify to the region's identity, Catholicism and the spiritual distinctiveness of the land and its population. During lessons on religion, pupils have an opportunity to learn about the major sanctuaries of Warmia and about several of its churches. It is noteworthy that the places are presented in an attractive manner, and their descriptions encourage one to visit them. However, the question arises as to why all the major places of worship worth visiting were not mentioned. Although this can be understood for the temples, of which there are several hundred in Warmia, and not all of them can be described, it is a pity that not all of the sanctuaries were mentioned. Therefore, it is postulated that the sanctuaries which have been left out, e.g. in Bisztynek, Chwałęcín, Olsztyn, Korsze, Tłokowo, Bartoszyce, should be added in subsequent textbook editions.

It is noteworthy that the elements of tradition and cultural heritage present in the textbooks correlate with school education. One should indicate a reference to social education – broadening the knowledge of the region where the student lives; to linguistic education – learning some regional words, e.g. “wilija”, “szemel”, “kuch”; musical education – learning to sing regional songs; linguistic education – enriching one's vocabulary with regional words, such as “wilija”, “szemel”, “kuch”, “stos”. While appreciating the importance of the teaching of religion in correlation with school education in the propagation of the regional traditions and the cultural heritage of Warmia, one should point out that these measures are focused mainly on the primary school stage. However, the number of these issues in secondary schools is noticeably smaller. Therefore, it is postulated that the next edition of the textbooks on Warmia should contain more issues with direct reference to the regional traditions and the cultural heritage of Warmia.

The history of the “Holy Warmia” started in 1525, when the last war between Poland and the Teutonic Order ended with the Prussian Homage. The

historically shaped Warmia, the culturally, ethnographically and mainly religiously distinct region, “ended” in 1945. In the minds of the current population of the region, the concept of the “Holy Warmia” has faded away, especially because the role of the Church and the Catholic religion was passed over during the period of the Polish People’s Republic for ideological reasons. “Holy Warmia”, as the term used to describe the historical space referring to the Catholic tradition, appeared again in the public sphere on 6 June 1991, when Pope John Paul II used this phrase at the end of the Mass celebrated in Olsztyn. Finally, it should be pointed out that the issues associated with developing respect for the tradition and cultural heritage of Warmia were not included in the textbooks until 2017. One can suppose that these issues will be expanded in subsequent textbook editions, and owing to these measures, the concept of “Holy Warmia” will no longer be strange to the young generations of the Warmian population, who will not only understand it but also respect the tradition and the cultural heritage of Warmia.

Bibliography

- Achremczyk Stanisław, 2011, *Warmia*, Wydawnictwo Littera, Olsztyn.
- Chłosta Jan, 2009, *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Warmii*, Wydawnictwo Elset, Olsztyn.
- Cyfus Edward, 2014, *Warmińska Saga*, Wydawnictwo Elset, Olsztyn.
- Czyżewski Mariusz (ed.), 2017, *Jestem chrześcijaninem. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy IV*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Czyżewski Mariusz (ed.), 2017, *Jestem chrześcijaninem. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy IV*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Czyżewski Mariusz (ed.), 2020, *Bóg nas szuka. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy V*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Czyżewski Mariusz (ed.), 2020, *Bóg nas szuka. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie V*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Czyżewski Mariusz (ed.), 2021, *Jezus nas zbawia. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy VI*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Czyżewski Mariusz (ed.), 2021, *Jezus nas zbawia. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VI*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Lewandowska Izabela, 2017, *Dziedzictwo ziem pruskich. Dzieje i kultura Warmii i Mazur. Podręcznik dla młodzieży*, Wydawnictwo Elset, Olsztyn.
- Pierzchała Piotr (ed.), 2020, *Na drogach wolności. Podręcznik do nauki religii dla klasy I liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Pierzchała Piotr (ed.), 2020, *Na drogach wolności. Poradnik metodyczny do nauczania religii w klasie I liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Pierzchała Piotr (ed.), 2021, *Na drogach dojrzałej wiary. Podręcznik do nauki religii dla klasy II liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.

- Pierzchała Piotr (ed.), 2021, *Na drogach dojrzałej wiary. Poradnik metodyczny do nauczania religii w klasie II liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Pierzchała Piotr (ed.), 2022, *Na drogach nadziei chrześcijańskiej. Podręcznik do nauki religii dla klasy III liceum czteroletniego oraz klasy III i IV technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Pierzchała Piotr (ed.), 2022, *Na drogach nadziei chrześcijańskiej. Poradnik metodyczny do nauczania religii w klasie II liceum czteroletniego oraz klasie III i IV technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn–Płock.
- Polski Komitet ds. UNESCO, *Dziedzictwo kulturowe*, in: *Polski Komitet ds. UNESCO* [online], access: 3.11.2022, <<https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/>>.
- Szewczyk Robert Rafał (ed.), 2020, *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy I*, vol. 1, 2, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szewczyk Robert Rafał (ed.), 2020, *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie I*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szewczyk Robert Rafał (ed.), 2021, *To jest mój Syn umiłowany. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy II*, vol. 1, 2, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szewczyk Robert Rafał (ed.), 2021, *To jest mój Syn umiłowany. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w kl. II*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szewczyk Robert Rafał (ed.), 2022, *Kto spożywa moje Ciało, ma życie. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy III*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szewczyk Robert Rafał (ed.), 2022, *Kto spożywa moje Ciało, ma życie. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie III*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Szyfer Anna, 1996, *Warmiacy. Studium tożsamości*, Wydawnictwo SAWW, Poznań.
- Szymczak Mieczysława, 1995, *Tradycja*, in: *Słownik języka polskiego*, vol. 3, PWN, Warszawa.
- Tomasik Piotr (ed.), 2018, *Ty ścieżkę życia mi ukarzesz. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy VIII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Tomasik Piotr (ed.), 2018, *Ty ścieżkę życia mi ukarzesz. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy VIII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Tomasik Piotr (ed.), 2022, *Kościół wskazuje nam drogę. Podręcznik Archidiecezji Warmińskiej do nauki religii dla klasy VII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa–Olsztyn.
- Tomasik Piotr (ed.), 2022, *Kościół wskazuje nam drogę. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.

Znaczenie tradycji i dziedzictwa kulturowego Warmii w szkolnym nauczaniu religii

Streszczenie: Przypominanie warmińskich tradycji i troska o dziedzictwo kulturowe przyczyniają się do kultywowania i rozszerzania świadomości regionalnej współczesnych mieszkańców Warmii. Celem artykułu jest prezentacja wyników badań, którym poddano podręczniki służące do nauczania

religii w archidiecezji warmińskiej. Na podstawie przeprowadzonej analizy sformułowano wnioski, które wskazują na znaczenie tradycji i dziedzictwa kulturowego Warmii w szkolnym nauczaniu religii, a także postawiono postulaty dotyczące kolejnych edycji wydawniczych warmińskich podręczników. W badaniach posłużono się metodami analizy i syntezy.

Słowa kluczowe: tradycja, dziedzictwo kulturowe, Warmia, nauczanie religii.

List of shortcuts

LO – Secondary school
PM – Methodical manual
PU – Student handbook
SP – Primary school

Dawid Pietras, FSSP*

Ecclesiastical Court in Gorzów Wielkopolski (Poland)

THE CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH'S
CUM SANCTISSIMA AND *QUO MAGIS* DECREES
OF FEBRUARY 22, 2020: A CANONICAL ANALYSIS
OF THE DOCUMENTS CONCERNING
THE NEW FORMULARIES OF THE SAINTS
AND PREFACES IN THE LITURGY OF 1962

Summary: The Congregation for the Doctrine of the Faith issued two documents concerning the liturgy of the Latin Church on February 22, 2020. These are general decrees about the liturgy of 1962, previously known as the *extraordinary form of the Roman Rite*, approved *in forma communi* by Pope Francis on December 5, 2019. It was the end of the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*'s work which had been erected in 1988. According to these decrees, during liturgical celebrations, it is possible to use seven new prefaces *ad libitum* and to honor the Saints who have been introduced into the current *Calendarium Romanum*. The issued decrees are part of the process of *mutual enrichment* between the *earlier liturgical tradition* and the liturgy introduced after the Second Vatican Council..

Keywords: *Cum sanctissima*, *Quo magis*, *Sanctorale*, preface, liturgy of 1962, *extraordinary form of the Roman Rite*.

Introduction

“There is no opposition between the liturgy renewed by the Second Vatican Council and this liturgy. On each day [of the Council], the Council Fathers celebrated Mass in accordance with the ancient rite and, at the same time, they conceived of a natural development for the liturgy within the whole of this century, for the liturgy is a living reality that develops but, in its development, retains its identity. Thus, there are certainly different accents, but nevertheless [there remains] a fundamental identity that excludes a contradiction, an opposition between the renewed liturgy and the previous liturgy. In any case, I believe that there is an opportunity for the enrichment of both parties. On the one hand, the friends of the old liturgy can and must know the new Saints, the new prefaces of the liturgy, etc.... On the other hand, the new liturgy places

*Address: rev. dr. Dawid Pietras FSSP; e-mail: pietrasdawid@poczta.fm; ORCID: 0000-0002-2545-1751.

greater emphasis on common participation. However, it is not merely an assembly of a certain community, but rather always an act of the universal Church in communion with all believers of all times, and an act of worship” (Benedict XVI, 2008).

These words of Pope Benedict XVI, given in an interview on September 12, 2008 demonstrate his understanding of *unitas in varietate* in the liturgy of the Latin Church *sui iuris*. As the Roman Pontiff, he saw in *both forms of the Roman Rite* an opportunity for the *mutual enrichment* of these two *liturgical traditions*. The liturgy of 1962 can *enrich* the liturgy reformed after *Vaticanum II* through its diverse rituals, mystery, silence, liturgical orientation, Latin language, etc. On the other hand, the liturgy of Pope Paul VI can *enrich* the liturgy of Pope John XXIII with the veneration of new Saints¹ and the new prefaces in the *Missale Romanum* of 1962.

Ultimately, the described idea was implemented in 2020 via the two decrees made by the Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF). Looking at these documents, it is possible to put forward the thesis that in no other aspect were the two liturgies as close to each other as they were in the case of these decrees. In this process of refinement, the liturgy of 1962 has not lost its identity. Rather, in the spirit of a *hermeneutic of continuity*, the *pre-conciliar (conciliar)* and *post-conciliar liturgical traditions* were brought closer together. The liturgy of 1962 was shown as a *living reality*, developed by the situation of the Church after the Second Vatican Council. This article is an attempt to present this issue from the legal point of view through a canonical analysis of the issued decrees of the Roman Curia.

1. A short characterization of the *Sanctorale* and the prefaces in the two Roman Missals

The Roman Calendar used in the *Missale Romanum*² and *Breviarium Romanum*³ of 1962 presents a wealth of individual memorials and feasts of the Saints (*Sanctorale*⁴), especially the early Christian martyrs (cf. Jounel, 1986,

¹ By using the word *Saint*, Blessed ones (beatified) are also taken into account.

² *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum, Editio typica 1962*, Manlio Sodi, Alessandro Toniolo (ed.), Monumenta Liturgica Piana 1, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

³ *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Summorum Pontificum cura recognitum cum textu Psalmorum e Vulgata Bibliorum editione*, Editio iuxta typicam, vol. 1–2, Mechliniae, 1961.

⁴ The liturgical calendar consists of the *Temporale* and the *Sanctorale*. The *Temporale* is a celebration of the Mystery of Salvation in the cycle of the seasons of the liturgical year and the feasts of the Lord. The *Sanctorale* is a series of feasts in honor of Virgin Mary, Angels and Saints.

p. 9–31; Szczych, 2012; IFUV, 2018, n. 6–11; Prokop, 1882). This calendar was introduced by Pope John XXIII with the issuance of the new *Rubricae Generales* of the Roman Missal and the Breviary. The new rubrics were approved by the Pope on July 25, 1960, and came into force on January 1, 1961 (John XIII, 1960; SCR, 1960a). Subsequently, they were placed in the *Breviarium Romanum* of 1961 and the *Missale Romanum* of 1962. The *Calendarium Breviarii et Missalis Romani* was prepared on the basis of the new Code of Rubrics. In addition, other relevant guidelines were also issued for the adaptation of particular and religious calendars (SCR, 1960b; SCR, 1961; cf. Goñi Beasoain de Paulorena, 2010; Mateja, 2021, p. 141–183; Pietras, 2021, p. 151–152).

The Fathers of the Second Vatican Council postulated such a reform of the liturgical calendar so that the veneration of the Saints would not obscure those feasts connected with the Mystery of Salvation. Therefore, many of them were limited to particular Churches or religious communities and so extended to the whole Church only those Saints of truly universal significance (Second Vatican Council, 1964, n. 111). Consequently, during the reform of the *Calendarium Romanum* after *Vaticanum II*, several dozen Martyrs and other Saints were removed. They were placed in particular calendars or featured only in the *Martyrologium Romanum*. The dates of their celebration were also shifted, taking into account the day of the Saint's death and other criteria of the liturgical year. As a result, the current *Calendarium Romanum*⁵ of the reformed liturgy of 1969 differs significantly from the *Calendarium Romanum* of 1960 and contains the formularies of those Saints beatified and canonized after 1960 (Paul VI, 1969; SCR. Consilium, 1969 – Prot. R. 21/969; SCDW, 1969 – Prot. N. 532/69; SCDW, 1970; cf. Dirks, 1965; Nowak, 2021; Konecki, 2010; Beitia, 2017; Pfatteicher, 2013, p. 324–330; Pietras, 2021, p. 152–154).

The two missals also differ in the number of prefaces featured, which are an integral part of the mass celebration (cf. Biardzki, 2020). The Roman Missal of Pope John XXIII contains 15 prefaces for general use and several additional prefaces for particular Churches and religious communities (*pro aliquibus locis*). The small number of prefaces exemplifies a certain *restrained style*, which characterizes the liturgy of 1962 (cf. IFUV, 2015, n. 10, 18, 7 – *Appendix*). On the other hand, the Roman Missal of Pope Paul VI (*editio typica tertia* of 2002) contains almost 100 prefaces, including many prefaces for the temporal cycle and for the Eucharistic Prayers (cf. Ward, Johnson, 1989; Blot, 2010; Czerwik, 1984; Czerwik 1989; Czerwik, 2005; Mielnik, 2021, p. 144–146, 225–226; Krakowiak, 2013; Margański, 1971; Beyga, Ferdek, p. 17–113). In the *positio*, the International Federation *Una Voce* drew attention to the

⁵ *Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

different nature and function of the prefaces found in both liturgical books. They have an intercessory role in the Missal of Pope John XXIII but hold a character of thanksgiving in the Missal of Pope Paul VI (IFUV, 2015, n. 14; cf. Pietras, 2021, p. 253–254).

2. The genesis of the issuance of the decrees

The question regarding the usage of the new formularies of Saints and other prefaces in the Roman Missal of Pope John XXIII has been raised since the publication of the general indult *Quattuor abhinc annos* in 1984. At that time, there was, under certain conditions, the possibility of the entire Latin Church celebrating the Mass of 1962 in (SCDW, 1984 – Prot. N. 686/84; cf. Pietras, 2021, p. 175–190). The rites of the *earlier form of the Roman Rite* concern the books of the typical edition that was in force in 1962 (SP, n. 1–3, 5, 9; UE, n. 2, 7, 8b, 28, 31–32, 34–35; TC, n. 2, 3 § 3, 4–5), therefore, they do not take into account the Saints canonized after 1962 or the new prefaces of the Roman Missal of Paul VI. Therefore, the Commission of cardinals appointed by Pope John Paul II in 1986 suggested that a celebrant of the *earlier form* of the liturgy could use the prefaces and prayers of the mass formulary contained in the *Missale Romanum* of Pope Paul VI (*mais il peut: [...] – puiser dans les Préfaces et les prières du Propre de la messe supplémentaires, contenues dans le missel de Paul VI*) (Commission of cardinals, 1998, n. 5; cf. Pietras, 2021, p. 181–182). The implementation of these guidelines was mentioned in the rescript *Quia peculiare munus* of 1988, through which Pope John Paul II endowed the Pontifical Commission *Ecclesia Dei* (PCED) with the appropriate competences to care for the liturgy and the communities attached to the liturgy of 1962 (PCED, 1990, n. 1 – Prot. N. 233/88). Therefore, the PCED, in private responses made in 1993, ensured the possibility of using the Latin formularies of the new Saints with the addition of the common texts contained in the Missal of Pope John XXIII (PCED, 1993a, n. 4 – Prot. N. 24/92; PCED, 1993b, n. 1 – Prot. N. 109/92; cf. Pietras, 2021, p. 227–228). The PCED also stated in 1997 that the prefaces of the Missal of Pope Paul VI could be used during the celebration of the liturgy of 1962 (PCED, 1997, n. 3 – Prot. N. 40/97). However, these were not legal norms but rather a series of suggestions in response to the *dubia* of the faithful (cf. Pietras, 2023, p. 29–36, 47–48, 101–103).

Additionally, Cardinal Joseph Ratzinger (at Fontgombault Abbey in 2001) emphasized that there is a need to enrich the *Missale Romanum* of 1962 with new prefaces (e.g., the Preface of Advent) and formularies of new Saints, such as St. Maximilian Kolbe and St. Edith Stein. He stated that opening this missal

to such changes would not affect the structure of the liturgy. Ratzinger noted that this Roman Missal remains a living reality and is not merely a relic of the past (Ratzinger, 2001, p. 183). Then, as Pope Benedict XVI, via the *motu proprio Summorum Pontificum* of 2007, he specified that the liturgy of 1962 and the one reformed after *Vaticanum II* constitute *two forms* of one Roman Rite – *forma ordinaria* and *forma extraordinaria* (SP, n. 1; CGF, p. 795; UE, n. 6; cf. Pietras, 2021, p. 77–84). For this reason, he took the position that both missals should *enrich* and complement each other mutually. In this context, in his letter *Con grande fiducia* of 2007, he announced that both new Saints and some of the new prefaces should be included during the celebration of the 1962 liturgy. He indicated that the PCED, in conjunction with the competent institutions working with this liturgy, would study the practicalities of this matter (CGF, p. 797; cf. Doyle, 2013, p. 143–144). He also mentioned the possibility of using new prefaces and formularies of the Saints as part of the *mutual enrichment* of both liturgies during an interview in 2008, as was already stated in the introduction of this article (Benedict XVI, 2008, p. 720).

In the 2011 instruction *Universae Ecclesiae*, the PCED mentioned that it is possible and necessary to include (*inseri possunt immo debent*) new Saints and some new prefaces in the Roman Missal of 1962, according to the norms that would be introduced at a later time (*secundum quod quam primum statutum erit*) (UE, n. 25; CIC, c. 34; cf. Glendinning, 2011, p. 380–381; Weishaupt, 2013, p. 52–54). It was noted that the new liturgical texts would have to obtain the *approbatio* of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments (CDWDS) (UE, n. 11; CIC, c. 838 § 2; cf. Glendinning, 2011, p. 365–366). The PCED (a section of the CDF since 2019) has also published the *Ordo Divini Officii*⁶ – the Mass and breviary rubricel – annually since 2011. After seven years, Archbishop Guido Pozzo – the secretary of the Commission, during the *Ars Celebrandi* recollection in Licheń, Poland in 2018, stated that the PCED had been working to find the best solution to this issue in recent years. He announced the imminent issuance of a decree concerning the *Sanctorale*'s revision. He emphasized that it would not be a parallel calendar, a new edition, or a reform of the liturgical calendar, but it would be a decree allowing the celebration of the memorials of those Saints canonized after 1962 (Pozzo, 2018). Then, in 2018, when responding to the *dubium* regarding the above-mentioned replies of PCED of 1993, he referred to n. 25 of the instruction *Universae Ecclesiae* (CDF.PCED, 2018, n. 4; Prot. N. 39/2011L – ED).

⁶ *Ordo Divini Officii recitandi sacrique peragendi secundum antiquam vel extraordinariam ritus romani formam pro anno Domini 2020. Iuxta calendarium Ecclesiae Universae. Ad normam Litterarum Apostolicarum motu proprio datarum 'Summorum Pontificum' SS. D. N. Benedicti PP. XVI, Libreria Editrice Vaticana, 2020.*

3. The legal nature of the decrees and the circumstances of their issuance

The CDF's decrees were published at www.vatican.va on March 25, 2020. The decree known as *Cum sanctissima* (CS; Prot. N. 137/2009S – ED) addressed the formularies of the Saints who had been enrolled in the Catalogue of Saints after 1962. The second decree, with the incipit *Quo magis* (QM; Prot. N. 137/2009P – ED), concerned the approval of seven new prefaces that could be used for the celebration of the *Missale Romanum* of 1962. Both decrees, written in Latin, were signed by the prefect – Cardinal Luis Ladaria – and the secretary of the CDF on February 22, 2020. It was noted that the decrees would enter into force on March 19, 2020, on the feast of St. Joseph. Consequently, a 26-day period of *vacatio legis* was established to study the documents in preparation for their implementation (CIC, c. 8). They would apply – as was noted – *contrariis quibuscumque minime obstantibus* (*all things to the contrary notwithstanding*) (CS, p. 206; QM, p. 216; cf. Pietras, 2023, p. 111–113).

At the end of the documents, it was stated that on December 5, 2019, the decrees were presented to Pope Francis during an audience with the secretary of the CDF – Archbishop Giacomo Morandi. The Pope approved the decrees and ordered them to be published. It was approved *in forma communi*, that is, these decrees would become dicastery documents with their juridical weight indicated by the document's type. These specific documents are general decrees, that is, laws (CIC, c. 29). Dicasteries do not have legislative power by themselves, so it should be understood that this was conferred on the CDF by the Roman Pontiff. It was clarified in the instruction *Universae Ecclesiae* that the books of 1962 should be used in the form they were promulgated (*adhibeantur ut prostant*) (UE, n. 24). Therefore, the issuance of the norms expressed in the described decrees *Cum sanctissima* and *Quo magis* demands legislative power because it involves permanent interference in the integral shape of liturgical books, thereby repealing the principles expressed in *praenotanda*, the rubrics, and other normative acts. An example of a similar interference was the decree of the PCED on April 5, 2017, according to which it was possible to celebrate the formulary of Our Lady of Fatima on May 13, 2017, on the occasion of the 100th anniversary of the apparitions. The decree was signed by the prefect of CDF and the secretary of the Commission (CDF.PCED, 2017; Prot. N. 39/2011L).

The above-mentioned thought of Pope Benedict XVI regarding new Saints and prefaces, contained in the letter *Con grande fiducia* (CGF, p. 797) and in the instruction *Universae Ecclesiae* (UE, n. 25), was also described in the content of both decrees. Ultimately, the work carried out by the PCED was completed by a section of the CDF. This section has taken over all the competences of this Commission due to Pope Francis's *motu proprio Da oltre* of January 17, 2019

(Francis, 2019; cf. Berthe, 2018; Berthe 2019; Pietras, 2021, p. 110, 121–122). It was also noted that both decrees were issued after consulting many institutes of consecrated life, societies of apostolic life, experts of the *older form of the Roman Rite* and the prefect of the CDWDS.

It is specified in both decrees that they concern the liturgy in the *extraordinary form of the Roman Rite* or *both forms of the Roman Rite*, according to the norms contained in the motu proprio *Summorum Pontificum* of Pope Benedict XVI of 2007 and the instruction *Universae Ecclesiae* of 2011. It should be noted that these decrees were issued before the motu proprio *Traditionis custodes* of Pope Francis of July 16, 2021. Therefore, the liturgical discipline of 1962 contained in this current papal law must now be respected (TC; CDWDS, 2021 – Prot N. 620/21). This liturgy is no longer defined as an *extraordinary form of the Roman Rite* and the use of the *Missale Romanum* has been greatly limited.

4. Characteristic of the norms

4.1. The *Cum sanctissima* decree

The decree *Cum sanctissima* consists of the narrative part (*pars narrativa*) and the normative part (*pars normativa*), which features eight points. At the beginning of the document, the importance of the veneration of the Saints was emphasized. Then, after presenting the previously described way to issue the decree, it was also emphasized that the norms introduced by the CDF do not abrogate all permissions needed for the usage of the particular calendars and liturgical feasts that were issued by the Apostolic See (CS, p. 204–205; CIC, c. 20). The normative part specifies the manner of using the *ad libitum* formularies of the Saints who were enrolled in the Catalogue of Saints after July 26, 1960, after the last amendment of the Roman Martyrology of 1962 (CS, n. 2). Throughout the entirety of the document, the CDF referred to the *Rubricae Generales Missalis Romani* and the *Rubricae Generales Breviarii Romani* of 1962. However, a detailed description of these norms exceeds the scope of this article, which is of a legal nature. It is also worth adding that in no. 5 of the document, the publication of the *Supplementum* of the formularies of the Saints approved by the Apostolic See was announced.

In the present situation, the Dicastery for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments addressed the celebration of this liturgy and the Dicastery for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life took over the responsibility for the communities erected by the PCED (TC, n. 6–7; Francis, 2022, n. 93, 121). Therefore, it should be assumed that the Dicastery for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments will have the task of issuing this

Supplement. This will be done most likely after consulting with the Dicastery for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, and the other appropriate bodies. Moreover, according to norm no. 7 of the decree *Cum sanctissima*, in houses of religious communities and societies of apostolic life, the house superior (not the celebrant) must specify the manner of using the aforementioned provisions in the conventual Mass and in the *Officium Divinum*, celebrated in either choir or together (cf. SP, n. 3; UE, n. 34; CIC, c. 678). Under the text of the decree, a list of 70 third-class feasts (according to the liturgy of 1962) was published (*appendix*), which cannot be omitted in the light of no. 8 of the described decree.

To present the decree *Cum sanctissima*, the *Nota di presentazione* of CDF (cf. Otaduy, 1997) was also published on the Vatican's website (www.vatican.va) on March 25, 2020 (CDF, 2020c; Prot. N. 137/2009S – ED). It was noted that it seemed to be the most appropriate to introduce a general rule, according to which a Saint could be venerated on the day of his proper feast, taking into account the liturgical calendar, combined with the *Missale Romanum* and *Breviarium Romanum* of 1962. For this reason, the creation of a new calendar (or other more *invasive* solutions) for the rite of the 1962 liturgy was abandoned. As a result, the above-mentioned responses of the PCED that were issued in 1993 were dropped. This was already suggested in studies (*positiones*) conducted by the International Federation *Una Voce* (IFUV, 2018, n. 14–23; cf. Foley, 2010). It was reminded in the Note that the guidelines are *ad libitum* principles. Therefore, the celebrant should exercise *prudentialia pastoralis* in making use of the granted opportunities. The CDF, when explaining no. 5 of the decree *Cum sanctissima*, then drew attention to three sources from which the texts should be drawn in order: *Proprium Sanctorum pro aliquibus locis* (*Missale Romanum* and *Breviarium Romanum* of 1962); the special *Supplementum* (to be issued); and *Commune Sanctorum* (*Missale Romanum* and *Breviarium Romanum* of 1962) (cf. Pietras, 2021, p. 226–227). At the end of the Note, it was explained that the list attached in the *appendix* reflects the special importance of the feasts based on precise criteria: the importance of these Saints in the plan of Salvation or the history of the Church; their importance according to the piety they exhibited; their written works; and the antiquity of their veneration in Rome.

4.2. The *Quo magis* decree

At the beginning of the *Quo magis* decree, the above-mentioned suggestion by Pope Benedict XVI, which had been expressed in the letter *Con grande fiducia* of 2007 was recalled. The addition of the new prefaces to the *Missale Romanum* of 1962 should be part of the process of *mutual enrichment* of both

missals. Therefore, this decree – as indicated – introduces seven new prefaces for using *ad libitum* (QM). They were included in the *appendix* to this decree and published in 2020⁷.

As with the decree *Cum sanctissima*, the decree *Quo magis* was accompanied by the *Nota di presentazione* (cf. Otaduy, 1997). It was also published on the website *www.vatican.va* on March 25, 2020 (CDF, 2020d; Prot. N. 137/2009P – ED). In the Note, the CDF emphasized that the historical development of the *Corpus Praefationum*, up to the mid-20th century, showed a tendency towards favoring occasional prefaces rather than prefaces for the liturgical cycle. Therefore, only seven prefaces were selected. This would explain why the Preface of Advent was not included (cf. Ward, 2020, p. 461–462). Three of the newly approved prefaces had previously been approved *pro aliquibus locis* for the French and Belgian dioceses (*Praefatio de Omnibus Sanctis et SS. Patronis*; *Praefatio de SS. Sacramento*; *Praefatio de Dedicazione Ecclesiae*) (cf. Ward, 2020, p. 416–419, 434–454). Four of these were taken from the *Missale Romanum* of Pope Paul VI due to their presence in ancient liturgical sources (*Praefatio de Angelis*; *Praefatio de Sancto Ioanne Baptista*; *Praefatio de Martyribus*; *Praefatio de Nuptiis*) (cf. Ward, 2020, p. 421–434, 454–457). In the Note, special attention was paid to the *Praefatio de Nuptiis*. The use of this preface will correspond to the prayers over the nupturians during the Mass. It is also mentioned in the Note that the guidelines are *ad libitum* principles, and therefore the celebrant should show *prudentialia pastoralis* when using the given opportunities. At the end of the Note, it is stated that by the decree *Quo magis*, no prior authorizations given to particular Churches or religious communities for using their own prefaces were revoked (CIC, c. 20). Under the same circumstances, there exists a choice between using a pre-approved preface or a newly approved preface – according to the described decree (cf. Pietras, 2021, p. 252–253).

Conclusions

The conducted analysis has demonstrated the context and legal status of two documents issued by the CDF in 2020 that concern the Latin Church *sui iuris*. These are general decrees, issued by the section of the dicastery that took over the competences of the PCED in 2019. As a result of the introduced norms, priests who celebrate the liturgy of 1962 may *ad libitum* use seven new prefaces

⁷ *Praefationes a Sancta Sede concessae pro antiqua vel extraordinaria Ritus Romani forma*, Libreria Editrice Vaticana, 2020.

and include the Saints introduced into the *Calendarium Romanum* after 1960. The issuance of these decrees and their implementation shows the process of *enriching* the liturgy of 1962 with elements of the liturgy introduced after *Vaticanum II*. This process was previously solicited by Pope Benedict XVI.

It must be noted that these decrees have not yet been sufficiently made known in the groups of the faithful who are attached to the *old forms of the Roman liturgy*. It cannot be ruled out that the faithful clergy and laity do not see a greater need to use new prefaces and venerate new Saints in this liturgy. In addition, it can prove to be a bit troublesome on the practical side. Utilizing the formularies of these Saints requires knowledge of the principles of implementing the decree *Cum sanctissima* and other norms of liturgical discipline. As well, less than a month after the publication of these decrees, at the request of Pope Francis, the CDF sent a questionnaire to the presidents of the bishops' conferences. The aim was to verify the realization of the motu proprio *Summorum Pontificum* of 2007. Afterwards, the motu proprio *Traditionis custodes* was issued in July of 2021. It diverted attention from the previously issued decrees of the CDF. Consequently, these groups of the faithful found themselves in a completely different legal situation. Furthermore, to this day, the Apostolic See has not issued the announced *Supplementum* to the decree *Cum sanctissima*. The aforementioned *Ordo Divini Officii* has also been discontinued.

This study has indicated the important matter of the mutual between the two *liturgical traditions* expressed in the books of 1962 and the books of liturgy reformed after the Second Vatican Council. It may also constitute a starting point for further in-depth analysis of the raised issue.

Bibliography

Sources of law

- Benedict XVI, 2007a, Apostolic Letter motu proprio *Summorum Pontificum* (7.07.2007), AAS, no. 99, p. 777–781.
- Benedict XVI, 2007b, Letter to bishops *Con grande fiducia* (7.07.2007), AAS, no. 99, p. 795–799.
- Benedict XVI, 2008, Interview (12.09.2008), AAS, no. 100, p. 718–721; English translation: access: 28.09.2022, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_francia-interview.html>.
- Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Summorum Pontificum cura recognitum cum textu Psalmorum e Vulgata Bibliorum editione*, Editio iuxta typicam, vol. 1–2, Mechliniae, 1961.
- Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli P. VI promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli P. II promulgatus* (25.01.1983), AAS, no. 75 (1983), pars 2, p. 1–317.

- Commission of cardinals, 1998, *Les 'Normes' de 1986*, in: Christophe Geffroy, Philippe Maxence (ed.), *Enquête sur la messe traditionnelle. 1988–1998: dixième anniversaire du Motu proprio 'Ecclesia Dei'*, Hors-série 6, La Nef, Montfort l'Amaury, p. 391.
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, 2021, Responses for motu proprio *Traditionis custodes* (4.12.2021), Communicationes, no. 53, p. 515–526.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 2011, Instruction *Universae Ecclesiae* (30.04.2011), AAS, no. 103, p. 413–420.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 2017, Decree about feast of our Lady of Fatima *Cum nonnulli* (5.04.2017), access: 22.09.2022, <<http://www.newliturgicalmovement.org/2017/04/ecclesia-dei-commission-decree-on.html>>.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 2018, Private response (14.11.2018), in: Dawid Pietras, *Nadzwyczajna forma rytu rzymskiego. Status prawny liturgii i wspólnot*, Dębogóra, 2021, p. 690–691.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, 2020a, Decree concerning Saints in extraordinary form of the Roman Rite *Cum sanctissima* (22.02.2020), EL, no. 134, p. 204–206.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, 2020b, Decree concerning prefaces in extraordinary form of the Roman Rite *Quo magis* (22.02.2020), EL, no. 134, p. 216–217.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, 2020c, Note for decree *Cum sanctissima* (25.03.2020), EL, no. 134, p. 210–212.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, 2020d, Note for decree *Quo magis* (25.03.2020), EL, no. 134, p. 218–219.
- Francis, 2019, Apostolic Letter motu proprio about the Pontifical Commission *Ecclesia Dei. Da oltre* (17.01.2019), AAS, no. 111, p. 111–113.
- Francis, 2021, Apostolic Letter motu proprio *Traditionis custodes* (16.07.2021), AAS, no. 113, p. 793–796.
- Francis, 2022, Apostolic Constitution about the Roman Curia *Praedicate Evangelium* (19.03.2022), Communicationes, no. 54, p. 9–81.
- John XXIII, 1960, Apostolic Letter motu proprio *Rubricarum instructum* (25.07.1960), AAS, no. 52, p. 593–595.
- Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum, Editio typica 1962*, Manlio Sodi, Alessandro Toniolo (ed.), Monumenta Liturgica Piana 1, Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- Ordo Divini Officii recitandi sacrique peragendi secundum antiquam vel extraordinariam ritus romani formam pro anno Domini 2020. Iuxta calendarium Ecclesiae Universae. Ad normam Litterarum Apostolicarum motu proprio datarum 'Summorum Pontificum' SS. D. N. Benedicti P. XVI*, Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- Paul VI, 1969, Apostolic Letter motu proprio *Misterii Paschalis* (14.02.1969), AAS, no. 61, p. 222–226.
- Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 1990, Rescript *Quia peculiare munus* (18.10.1988), AAS, no. 82, p. 533–534.
- Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 1993a, Private response (7.06.1993), access: 20.09.2022, <<http://vademecumliturgiczne.pl/2018/01/23/pytania-do-komisji-ecclesia-dei-cz-iv/>>.
- Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 1993b, Private response (18.11.1993), access: 19.09.2022, <<http://www.unavox.it/doc73.htm>>.
- Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, 1997, Private response (26.03.1997), access: 26.10.2022, <<https://saintbedestudio.blogspot.com/2007/04/more-decisions-of-ecclesia-dei.html>>.
- Praefationes a Sancta Sede concessae pro antiqua vel extraordinaria Ritus Romani forma*, Libreria Editrice Vaticana, 2020.

- Sacred Congregation for Divine Worship, 1969, Instruction about particular calendaries (29.06.1969), *Notitiae*, no. 5, p. 283.
- Sacred Congregation for Divine Worship, 1970, Instruction about particular calendaries *Calendaria particularia* (24.06.1970), AAS, no. 62, p. 651–663.
- Sacred Congregation for Divine Worship, 1984, Letter *Quattuor abhinc annos* (3.10.1984), AAS, no. 76, p. 1088–1089.
- Sacred Congregation of Rites, 1960a, General decree about new Rubrics of Breviary and Roman Missal *Novum rubricarum* (26.07.1960), AAS, no. 52, p. 596.
- Sacred Congregation of Rites, 1960b, Declaration about particular calendaries (26.07.1960), AAS, no. 52, p. 730–731.
- Sacred Congregation of Rites, 1961, Instruction about particular calendaries *Ad rubricarum Codicem* (14.02.1961), AAS, no. 53, p. 168–180.
- Sacred Congregation of Rites. Consilium, 1969, Decree about liturgical year and calendarly *Anni liturgici* (21.03.1969), *Notitiae*, no. 5, p. 163–164.
- Second Vatican Council, 1964, Constitution about liturgy *Sacrosanctum Concilium* (04.12.1963), AAS, no. 56, p. 97–138.

Literature

- Beitia Philippe, 2017, *Les Fêtes des martyrs dans les livres issus de la réforme liturgique de Vatican II: Calendrier romain général et communs*, EL, vol. 131, p. 274–289.
- Berthe Pierre-Marie, 2018, *La suppression de la commission 'Ecclesia Dei': un choix théologiquement cohérent*, *Revue de Droit Canonique*, no. 68, p. 157–175.
- Berthe Pierre-Marie, 2019, *La fin de la Commission Pontificale 'Ecclesia Dei': une décision au service de l'unité catholique*, *Studia Canonica*, vol. 53, p. 347–367; doi: 10.2143/STC.53.2.3287614.
- Beyga Paweł, Ferdek Bogdan (ed.), [b.r.], *Canon romanus jako locus theologicus. Dogmat w liturgii Mszy Świętej*, *Opera Theologiae Systematicae* 8, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław.
- Biardzki Karol, 2020, *Prefacja jako integralny element celebracji mszalnej*, *Teologiczne Studia Siedleckie*, vol. 17, p. 28–46.
- Blot Thierry, 2010, *Les Préfaces du Missel Romain*, EL, vol. 124, p. 129–159.
- Czerwik Stanisław, 1984, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, *Akademia Teologii Katolickiej*, Warszawa.
- Czerwik Stanisław, 1989, *Prefacje okresowe w Mszałe Pawła VI*, in: Bogusław Nadolski (ed.), *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, p. 71–99.
- Czerwik Stanisław, 2005, *Z bogactwa prefacji Mszału Rzymskiego Pawła VI*, in: Helmut Sobeczko (ed.), *Modlitwy Eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole, p. 113–139.
- Dirks Ansgarius, 1965, *Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum*, *Notitiae*, no. 1, p. 150–152.
- Doyle Sean, 2013, *The Pontifical Commission 'Ecclesia Dei'. Purpose and Competence*, *The Jurist*, vol. 73/1, p. 131–150; doi: 10.1353/jur.2013.0007.
- Foley Michael, 2010, *Divine Do-Overs: The Secret of Recapitulation in the Traditional Calendar*, *The Latin Mass Magazine*, no. 19, p. 46–49.
- Glendinning Chad, 2011, *'Universae Ecclesiae': text and commentary*, *Studia Canonica*, vol. 45/2, p. 355–409.
- Goñi Beasoain de Paulorena José Antonio, 2010, *Relación entre el Calendario Romano General y los Calendarios Particulares*, EL, vol. 124, p. 195–218.
- Konecki Krzysztof, 2010, *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*, *Scripta Theologica Thoruniensia*, vol. 12, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

- Krakowiak Czesław, 2013, *Prefacja w modlitwie eucharystycznej*, in: Jan Hadalski (ed.), *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, Hlondianum, Poznań, p. 274–278.
- International Federation *Una Voce*, 2015, Joseph Shaw (ed.), *Positio 8: The Prefaces of the 1962 Missal*, in: Joseph Shaw (ed.), *The FIUV Position Papers on the 1962 Missal*, [b.m.], p. 55–65.
- International Federation *Una Voce*, 2018, *Positio 33: The Sanctoral Cycle of the Extraordinary Form*, access: 20.09.2022, <http://www.unavoce.ru/pdf/FIUV_PP/FIUV_PP33_Saints.pdf>.
- Jourel Pierre, 1986, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romain*, C.L.V. – Edizioni liturgiche, Rome.
- Margański Bolesław, 1971, *Prefatio Precis Eucharisticae (In luce Patrum et Scriptorum Ecclesiae considerata)*, Rome.
- Mateja Erwin, 2021, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, Opolska Biblioteka Teologiczna 174, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole.
- Mielnik Dawid, 2021, 'Ordo missae' Mszałów Jana XXIII i Pawła VI w świetle zasady 'lex orandi – lex credendi', in: Dawid Mielnik (ed.), *W poszukiwaniu Kościoła Chrystusowego*, vol. 3, Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Nowak Jacek, 2021, *Komentarz do 'Ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza'*, Pallottinum, Poznań.
- Otaudy Jorge, 1997, *Sobre las 'Notas explicativas' del Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos*, *Ius Ecclesiae*, vol. 9, p. 633–645.
- Pfatteicher Philip, 2013, *Journey into the heart of God living in the liturgical year*, Oxford University Press, New York.
- Pietras Dawid, 2021, *Nadzwyczajna forma rytu rzymskiego. Status prawny liturgii i wspólnot*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra.
- Pietras Dawid, 2023, *The Pontifical Commission 'Ecclesia Dei' (1988–2019): Competences, Structure, and Activity*, *Scriptum*, Kraków.
- Pozzo Guido, 2018, Conference (18.07.2018), access: 21.09.2022, <<http://www.christianitas.org/news/starozytna-liturgia-rzymska-wspolczesny-kryzys-wiary/>>.
- Prokop Kapucyn, 1882, *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku*, vol. 1, Warszawa.
- Ratzinger Joseph, 2001, *Bilan et perspectives*, in: *Autour de la question liturgique, avec le Cardinal Ratzinger. Actes des journées liturgiques de Fontgombault, 22–24 juillet 2001*, Fontgombault, p. 173–183.
- Szczych Jan, 2012, 'Sanctorale' w Mszałach liturgii zachodnich przed Soborem Watykańskim II. *Panorama historyczno-liturgiczna*, in: Wacław Świerzawski (ed.), *Historia liturgii*, vol. 2, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz, p. 265–281.
- Ward Anthony, Cuthbert Johnson, 1989, *The prefaces of the Roman Missal. A source compendium with concordance and indices*, Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Ward Anthony, 2020, *The 'Quo magis' Prefaces added to the Missal of Saint John XXIII*, *EL*, vol. 134, p. 407–463.
- Weishaupt Gero, 2013, *Die Instruktion 'Universae Ecclesiae'. Ein kirchenrechtlicher Kommentar*, Aadorf–Benedetto.

Dekrety *Cum sanctissima* i *Quo magis* Kongregacji Nauki Wiary z 22 lutego 2020 r.: kanoniczna analiza dokumentów dotyczących nowych formularzy Świętych i prefacji w liturgii z 1962 r.

Streszczenie: 22 lutego 2020 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała dwa dokumenty dotyczące obrzędów Kościoła łacińskiego. Są to dekrety generalne dotyczące liturgii z 1962 r. zwanej dotychczas *nadzwyczajną formą Rytu Rzymskiego* zatwierdzone *in forma communi* przez papieża Franciszka 5 grudnia 2019 r. Było to zakończenie prac Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* założonej w 1988 r. Na mocy tych dekretów, celebrując tę liturgię, można użyć *ad libitum* siedmiu nowych prefacji oraz wspominać Świętych wprowadzonych aktualnie do *Calendarium Romanum*. Wydane dekrety wpisują się w proces wzajemnego *ubogacania się* między *wcześniejszą tradycją liturgiczną* a liturgią wprowadzoną po II Soborze Watykańskim.

Słowa kluczowe: *Cum sanctissima*, *Quo magis*, *Sanctorale*, prefacja, liturgia z 1962, *nadzwyczajna forma Rytu Rzymskiego*.

Abbreviations

AAS	– Acta Apostolicae Sedis
CDF	– Congregation for the Doctrine of the Faith
CDF.PCED	– Congregation for the Doctrine of the Faith. Pontifical Commission <i>Ecclesia Dei</i>
CDWDS	– Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments
CGF	– Letter <i>Con grande fiducia</i>
CIC	– Codex Iuris Canonici (1983)
CS	– Decree <i>Cum sanctissima</i>
EL	– Ephemerides Liturgicae
IFUV	– International Federation <i>Una Voce</i>
PCED	– Pontifical Commission <i>Ecclesia Dei</i>
QM	– Decree <i>Quo magis</i>
SCDW	– Sacred Congregation for Divine Worship
SCR	– Sacred Congregation of Rites
SP	– Motu proprio <i>Summorum Pontificum</i> (2007)
TC	– Motu proprio <i>Traditionis custodes</i> (2021)
UE	– Instruction <i>Universae Ecclesiae</i> (2011)

Proofreading by a native speaker: Mark Jensen

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XXIV, 2023

ISSN 1641-1196, e-ISSN 2450-0836

DOI: 10.31648/ft.9476

KSIĄDZ PROFESOR MARIAN BORZYSZKOWSKI O *DE REVOLUTIONIBUS* MIKOŁAJA KOPERNIKA

W archiwach oraz publikacjach naukowych środowiska warmińskiego można znaleźć wiele materiałów dotyczących osoby i dzieła Mikołaja Kopernika. Wśród nich są opracowania ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego, znawcy źródeł średniowiecznej teologii i filozofii¹. Ksiądz Profesor był, podobnie jak Mikołaj Kopernik, członkiem Kapituły Warmińskiej z siedzibą we Fromborku. W dorobku Księdza Profesora obejmującym 159 opublikowanych opracowań (monografie, artykuły, recenzje i sprawozdania) znajduje się 15 (w tym 12 na łamach rocznika „Studia Warmińskie”²) tekstów, będących artykułami recenzyjnymi i naukowymi, w których jest podjęta tematyka dotycząca najślawniejszego Kanonika Warmińskiego³. Są to:

- [rec.] Herman Kesten, *Kopernik i jego czasy autorstwa*, SW 1956, t. 1, s. 469–471.
- *O Koperniku* (rec. Mikołaj Kopernik. *Szkice monograficzne*, red. J. Hurwica, oprac. W. Billig i inni. Warszawa 1965, ss. 303), SW 1966, t. 3, s. 430–438.
- *Mikołaj Kopernik w świetle nowszych badań*, SW 1966, t. 3, s. 438–444.
- *Kościół a kopernikanizm* (rec. T. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, Warszawa 1966, ss. 436), SW 1967, t. 4, s. 562–566.
- *Geneza i czas powstania nowego systemu u Mikołaja Kopernika* (rec.: J.R. Ravetz, *Astronomia i kosmologia w dziele Kopernika*, Wrocław 1965), Zeszyty Naukowe KUL 1967, t. 11, s. 75–76.
- *Mikołaj Kopernik i Frombork* (rec. *Komentarze fromborskie*, Olsztyn 1965, ss. 93), SW 1968, t. 5, s. 591–592.

¹ Ks. prof. Marian Borzyszkowski (1936–2001). Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Pielgrzymowanie Błogosławionej Doroty z Mątów do Ensiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii* (cz. 1: *Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich, jej życie religijne i duchowe*). Wprowadzenie, „Forum Teologiczne” 2018, t. 19, s. 251–253.

² Wszystkie teksty opublikowane w „Studiach Warmińskich” (dalej: SW), tomy 1–55 są dostępne w formie zdigitalizowanej. Zob. *Warmińsko-Mazurska Biblioteka Cyfrowa* [online], dostęp: 10.04.2023, <<https://wmbc.olsztyn.pl/dlibra/publication/1321?language=pl#structure>>.

³ Zob. M. Markowski, *Marian Borzyszkowski (31.08.1936–21.09.2001)*. In memoriam, SW 2002, t. 39, s. 5–29, tu: 19–28.

- *W sprawie lokalizacji obserwatoriów Mikołaja Kopernika we Fromborku (rec. J. Pagaczewski, Obserwatoria Mikołaja Kopernika na Warmii, Olsztyn 1967, ss. 84), SW 1968, t. 5, s. 592–594.*
- *Chronologia życia i działalności Mikołaja Kopernika na Warmii (rec.: J. Sikorski, Mikołaj Kopernik na Warmii, Olsztyn 1968, ss. 158), SW 1969, t. 6, s. 526–528.*
- *Mikołaj Kopernik i Tideman Gise, SW 1972, t. 9, s. 185–204.*
- [rec.] Współautorstwo z: Wojtkowski Julian, *Mikołaja Kopernika „Lokacje łąnów opuszczonych”, dokument o jego działalności administracyjno-gospodarczej (red. M. Kopernik: Lokacje łąnów opuszczonych. Wydął M. Biskup. Olsztyn 1970), SW 1972, t. 9, s. 535–538.*
- *Kopernik i Gise. Głos w dyskusji, w: Księga kopernikowska, Lublin 1972, s. 154–156.*
- *Religijno-kościelne aspekty życia i działalności Mikołaja Kopernika oraz recepcji „De revolutionibus”, Ateneum Kapłańskie 1973, t. 83, z. 3(389), s. 345–385.*
- *Nowe szczegóły do biografii Mikołaja Kopernika podane przez B. Baldiego, SW 1973, t. 10, s. 501–514.*
- *Kościelne obchody 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika w Diecezji Warmińskiej, SW 1974, t. 11, s. 491–510.*
- *Kościół wobec „De revolutionibus” Mikołaja Kopernika, SW 1974, t. 11, s. 527–535.*

Dla porównania, oprócz opracowań autorstwa ks. Mariana Borzyszkowskiego, w „Studiach Warmińskich” można znaleźć 22 opracowania dotyczące kwestii kopernikańskiej, autorstwa siedemnastu osób⁴.

⁴ J. Obląk, *Mikołaja Kopernika „Inwentarz dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku Pańskiego 1520” oraz inne zapisy archiwalne, SW 1972, t. 9, s. 7–85; E. Rybka, Życie i twórczość Mikołaja Kopernika, SW 1972, t. 9, s. 87–108; J. Wojtkowski, Teologia Mikołaja Kopernika, SW 1972, t. 9, s. 175–183; M. Heller, Zasada Kopernika we współczesnej kosmologii, SW 1972, t. 9, s. 205–210; S. Kempa, Uwagi o nieskończoności kopernikowskiego świata, SW 1972, t. 9, s. 211–214; T. Pawluk, Na marginesie klauzuli kościelnego Urzędu Cenzorskiego dotyczącej dzieł Mikołaja Kopernika, SW 1972, t. 9, s. 231–259; B. Bienkowska, Z dziejów recepcji heliocentryzmu w polskich szkołach katolickich od XVI do XVIII w., SW 1972, t. 9, s. 261–312; S. Salmonowicz, Myśl Kopernika w Toruniu na przełomie XVII/XVIII w., SW 1972, t. 9, s. 313–338; M. Markowski, Okresy rozwoju astronomii w Polsce w epoce przedkopernikańskiej, SW 1972, t. 9, s. 339–378; G. Rosińska, Mikołaj Kopernik i tradycje Krakowskiej Szkoły Astronomicznej – Znajomość traktatów o instrumentach astronomicznych w Krakowie w XV w., SW 1972, t. 9, s. 379–404; M. Dorawa, Kościół św. Jana w Toruniu w czasach Mikołaja Kopernika – Próba rekonstrukcji wyposażenia, SW 1972, t. 9, s. 405–430; B. Kuczała, Osiemnastowieczna kopia portretu Mikołaja Kopernika ze zbiorów Domu Jana Matejki w Krakowie, t. 9, Olsztyn 1972, s. 431–440; E. Łepkowski, Mikołaj Kopernik w twórczości Jana Matejki, t. 9, Olsztyn 1972, s. 441–451; M. Gumowski, Medale Kopernika, SW 1972, t. 9, s. 453–518; J. Obląk, Kopernik czy Sculteti?, SW 1972, t. 9, s. 519–522; T. Pawluk, Wpływ środowiska kościelnego na powstanie i ukazanie się dzieła „De revolutionibus” Mikołaja Kopernika, SW 1974, t. 11, s. 53–92; S. Świerzewski, Czterechsetna rocznica urodzin Mikołaja Kopernika w świetle*

W roku 2023 przypada 550. rocznica urodzin oraz 480. rocznica śmierci Mikołaja Kopernika, kanonika warmińskiego, teologa, matematyka, medyka, a przede wszystkim znanego na całym świecie astronoma. Z tej okazji oddajemy do rąk Czytelników dotąd nieopublikowany niemieckojęzyczny tekst autorstwa ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego, pt. „Kirche und *De revolutionibus* Nikolaus Kopernikus”, powstały z okazji obchodów 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika i wyłożony w Elblągu, w kościele św. Mikołaja, 16 września 1973 r. Chcąc po raz kolejny upamiętnić jubileusz Mikołaja Kopernika, ale także osobę Księdza prof. Mariana Borzyszkowskiego, publikujemy tekst, który znajduje się w Bibliotece *Hosianum* w Olsztynie, w formie maszynopisu, pod sygnaturą C 1775. Wersję polskojęzyczną Czytelnik znajdzie w „Studiach Warmińskich”⁵.

Autor stwierdza w artykule, że studia krakowskie, pobyt we Włoszech i obserwacje astronomiczne na Warmii wywarły ogromny wpływ na heliocentryzm Kopernika. Swoją system heliocentryczny Kopernik przedstawił w *Komentarzu* oraz w dziele *De revolutionibus*. Opracowanie tego głównego dzieła opierało się m.in. na inspiracji potrzebami kultu kościelnego, związanymi z opracowaniem nowego kalendarza. Do wydania dzieła *De revolutionibus* przyczynili się przedstawiciele hierarchii kościelnej: biskup Tideman Giese i kardynał Nikolaus Schonberg. Włączenie dzieła Kopernika do Indeksu było spowodowane nieuzasadnionymi wnioskami teologicznymi wyciągniętymi z teorii Kopernika i nie było skierowane przeciwko jego heliocentryzmowi.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz
[ORCID: 0000-0002-7965-9064]

korespondencji Ignacego Polkowskiego z Józefem Ignacym Kraszewskim, SW 1974, t. 11, s. 465–489; J. Obłąk, *Mikołaj Kopernik – życie i działalność*, SW 1974, t. 11, s. 511–518; S. Swieżawski, *Mysł chrześcijańska w czasach Kopernika*, SW 1974, t. 11, s. 519–526; J. Obłąk, *Kościół katolicki w Polsce w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi z okazji pięćsetnej rocznicy jego urodzin*, SW 1974, t. 11, s. 537–548; J. Sikorski, *Marcin Kromer a tradycja kopernikańska na Warmii*, SW 1989, t. 26, s. 139–148; M. Markowski, *Bóg a determinizm kosmiczny w polskich dziełach astrologicznych doby przedkopernikańskiej*, SW 1990, t. 27, s. 125–146.

⁵ Tom 11, Olsztyn 1974, s. 527–535. Zob. wersję zdigitalizowaną: <<https://wmbc.olsztyn.pl/dlibra/publication/11177/edition/10859/content>>.

Die Kirche und *De revolutionibus* von Nikolaus Kopernikus

Autor: Rev. Marian Borzyszkowski

Nikolaus Kopernikus wurde hauptsächlich durch sein heliozentrisches Bausystem des Weltalls bekannt.

Es ist nicht leicht zu zeigen, welche Faktoren die ausschlaggebendsten bei der Schaffung der Heliozentrismustheorie waren. Zumeist werden theoretische und empirische Motive genannt. Nicht ohne Bedeutung waren jedoch, die von der Kirche ausgehenden Inspirationen, die mit dem Bedürfnis nach der Ausarbeitung eines neuen Kalenders einhergingen.

Im Herbst 1491 begann Kopernikus sein Studium an der Akademie zu Krakau, welche in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts eine Blütezeit der Mathematik und besonders der Astronomie verzeichnete. Die Krakauer Studien hatten aus vielerlei Gründen große Bedeutung für die Prägung der Denk- und Arbeitsrichtung von Nikolaus Kopernikus. Die an der Krakauer Akademie gepflegte Philosophie trug dazu bei, daß Kopernikus sich einerseits für die Antike, andererseits für die Moderne zu interessieren began. Im Krakauer Milieu lernte Kopernikus die neue Physik kennen, allem voran die Impetustheorie Jan Burydans. Diese Theorie erschütterte die bisherig gängige Physik Aristoteles, auf welcher sich das geozentrische System Claudius Ptolemäus stützte und ferner sprach sie sich für die Möglichkeit einiger Bewegungen der Erde aus. Die Krakauer Studien ermöglichten Kopernikus eine Reihe von Unlogizismen im geozentrischen System zu erkennen, was er später mit seinen astrologischen Beobachtungsergebnissen belegte.

In Italien erfolgte dann die Vertiefung des Wissens Kopernikus – allem voran durch die Schriften Cynceros und Pseudoplutarchs – bezüglich dem geozentrischen System entgegengesetzten Ansichten, nämlich denen Hiketas, Ekfantos und den Anhängern der neuplatonischen Schule. Während seiner Studienzeit begegnete Kopernikus einer großen Anzahl von Persönlichkeiten, die sowohl durch die von ihnen gehaltenen Vorlesungen als auch durch private Kontakte einer großen Einfluß auf ihn ausgeübt hatten. An dieser Stelle sollte man allen voran Domenico Maria Novara nennen, mit dem Kopernikus in Bologna zusammen astrologische Beobachtungen unternahm.

Kopernikus kehrte ins Ermland als typischer Mensch und Gelehrter der Aufklärung heim, vielseitig gebildet, als Mathematiker, Astronom, Mediziner, Rechtswissenschaftler und ein Kenner der Ökonomie, der Politik und der Kunst. Er wohnte nun im bischöflichen Schloß zu Heilsberg bei seinem Onkel Lucas Watzenrode, ihm als Arzt, Vertrauter, Berater und Sekretär zur Verfügung stehend und am administrativen und politischen Leben des Ermlands sowie der

Diözese immer aktiver teilnehmend. Seinen Aufenthalt in Heilsberg nützte Kopernikus für astronomische Beobachtungen, die endgültige Fassung seines "Kommentars", sowie für die lateinische Übersetzung der Briefe Teofilakts aus Simokatt.

Weitere astronomische Beobachtungen setzte er in Allenstein und Frauenburg fort. Im Diözesanschloß zu Allenstein führte Kopernikus Forschungen mit Hilfe einer in den Jahren 1516/17 entstandenen Sonnentafel aus, welche konstruiert wurde auf der Basis einer gnomischen, reflexiven Projektion. Größere Teile dieser Tafel haben sich bis heute erhalten und sind an der Innenwand des Kreuzganges des Schlosses zu sehen. Die Tafel diente zu Beobachtungen der scheinbaren Sonnenbewegungen, zur Bestimmung von Unregelmäßigkeiten des Sonnenumlaufes der Erde und zur Festlegung von beweglichen Feiertagen.

In Frauenburg befand sich das Observatorium Kopernikus im nordwestlichen Turm der Festungsmauern auf dem Cathedralberg. Außerdem führte Kopernikus Beobachtungen vom sogenannten pavementum aus, einem ebenen, gemauerten Boden, der sich innerhalb des Gebäudekomplexes seines Kanonikats befand.

Die Auslegung des heliozentrischen Systems Nikolaus Kopernikus wurde in zwei Werke gefaßt: das erste war *Nicolai Copernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutes commentariolus*, es wurde in Abschriften an den vertrauten Personenkreis verschickt; das zweite war wiederum *De revolutionibus*.

Es ist nicht genau zu fixieren, wann Kopernikus seinen "Kommentar" geschrieben hatte. Höchst wahrscheinlich schon um 1507. Dies war eine kurze, in Form einer Skizze abgefaßte Aufzeichnung der heliozentrischen Theorie, Kopernikus schrieb darin unter anderem: "Was es auch an Beweglichem sein mag, was wir am Firmament erblicken können, rührt nicht von einer scheinbaren Eigenbewegung her, sondern wird durch die Bewegung der Erde selbst hervorgerufen. Sie selbst also, zusammen mit den nächsten Elementen vollbringt innerhalb von 24 Stunden eine Kreisbewegung um ihre unveränderliche Pole und einen ewig starren Himmel ... Welche Bewegung die Sonne auch zu haben scheint, eine solche Erscheinung rührt aber nicht von einer Eigenbewegung der Sonne her, sondern ist eine Täuschung, die eine Folge der Erdbewegung und ihrer Umlaufbahn, auf der wir uns, um die Sonne drehen, ist".

Das vollständige heliozentrische System wurde von Kopernikus im Werk *De revolutionibus* vorgestellt, welches in den Jahren 1515–1533 entstanden ist. Auf dessen Seiten schrieb Kopernikus unter anderem: "Wir müssen allem voran darauf unsere Aufmerksamkeit lenken, daß die Welt eine Kugelform hat.... Die Erde – zweifelsohne – ist ebenfalls kugelförmig..., nichts spricht dagegen, um die Beweglichkeit der Erde zu akzeptieren.... Das Ganze, vom Mond umschrieben umläuft – zusammen mit dem Mittelpunkt der Erde – die Sonne in einem

Jahresumlauf auf einen großen Kreis zwischen den verbleibenden Planeten. Der Mittelpunkt der Welt liegt in der Nähe der Sonne. Und wenn die Sonne also unbeweglich ist, so ist die Erscheinung der Bewegung der Sonne mit der wirklich vorhandenen Erdbewegung zu erklären.... Die erste und höchste Stellung nimmt die Sphäre der unveränderlichen Sterne an, ... Die vierte Stelle in dieser Reihe nimmt die Sphäre mit einem Jahresumlauf ein; in dieser Sphäre, wie bereits schon gesagt, liegt die Erde zusammen mit der Mondumgebung als kleinem Epizyklus. ... Und inmitten des allen liegt die Sonne”.

In seinem Kosmosmodell hat Kopernikus die Sonne als Bezugspunkt gewählt. Er beharrte aber weiterhin auf dem Standpunkt einer gleichmäßigen Kreisbewegung der Planeten. Neu war hierin die Bewegung der Erde, sowohl die vierundzwanzig-stündige Bewegung um die eigene Achse, als auch die jährliche um die Sonne, dazu die dritte Bewegung der Erde – die Präzessionsbewegung, mit welcher Kopernikus die Achsenneigung der Erde gegenüber ihrer Laufbahn zu erklären suchte.

Kopernikus lieferte, sowohl in Schrift, als auch in Taten, viele Beweise seines vollen Engagements an den laufenden Ereignissen der Ermlandischen Diözese. Er war sich auch dessen bewußt, daß seine astronomischen Arbeiten eine praktische Bedeutung für das Kirchenleben haben werden könne, zumal die Bearbeitung eines neuen Kalenders dringend nötig war. Der bis dahin gebräuchliche julianische Kalender bereitete große Umständlichkeiten, besonders bei der Festlegung von Daten für bewegliche kirchliche Feiern.

Die Differenz zwischen dem Sonnenumlauf der Erde und dem julianischen Kalender betrug jährlich 11 Minuten und 14 Sekunden. Im XVI. Jahrhundert war diese Differenz so deutlich, daß astronomische Erscheinungen bezüglich des Kalenders rückgängig wurden. Diese Situation erschwerte immer mehr Festlegung des Datums für Ostern, die auf den ersten Sonntag nach dem Frühjahrsvollmond fallen sollten. Mit der Reform des Kalenders beschäftigte sich das V. Lateraner Konzil in den Jahren 1512–1517. Zu diesem Zweck faßte man den Beschluß, Gelehrte, Bischöfe und Universitätszentren zu Rate zu ziehen. Im Jahre 1515 stellte Paul von Middelburg, Bischof Fossombrone, Vorsitzender der Konzilkommission für Fragen der Kalenderreform, unter anderen auch Nikolaus Kopernikus eine Einladung zur Teilnahme an den Arbeiten zur Reform des Kalenders zu. Kopernikus sandte schon vor 1516 sein Projekt der Kalenderreform nach Rom ein. Im Widmungsbrief an Papst Paul III. bezüglich des *De revolutionibus* schrieb Kopernikus zu diesem Thema:

“Daher wünsche ich es so sehr, daß Ihre Heiligkeit voll davon überzeugt wären, daß der Gedanke die Bewegungen der Weltgestirne nach anderen Regeln zu berechnen aus keinem anderen Quell entsprungen ist, als einzig und allein aus den Feststellung, daß die Mathematiker in ihren Forschungen diesbezüg-

lich... nicht im Stande sind, die unveränderliche Länge des Wendekreisjahres ... zu bestimmen und zu berechnen.

Es ist noch nicht lange her, als zu Zeiten Leo X. auf dem Lateraner Konzil die Problematik der Korrektur des Kirchenkalenders erörtert wurde und man zu keinem Ergebnis gelangte deswegen, weil man noch über keine, ausreichend genauen Daten hinsichtlich der Länge von Jahren und Monaten, sowie der Sonnen- und Mondbewegungen verfügte. Seitdem – angespornt durch die berühmte Person, den Pfarrer Paul, Bischof Fossombrone, der damals die Konzilberatungen geleitet hat – begann ich meinen Geist anzustrengen, um diese Dinge genau zu erforschen. Was es mir in dieser Angelegenheit zu erforschen gelang, das überlasse ich allem voran Ihnen und allen anderen Mathematikern zur Beurteilung.

Das vorstehende Fragment des Widmungsbriefes Kopernikus an Papst Paul III. enthält wichtige Informationen. Kopernikus berichtet darin, daß das Reformanliegen des Kirchenkalenders nicht vorwärts kommen konnte, weil es durch die Unkenntnis der Sonnen- und Mondbewegungen, und durch die Schwierigkeit der Berechnung des Wendekreisjahres gehindert wurde. Die vorstehenden Fakten bewegten Kopernikus – wie er schreibt – “zum Ergreifen des Gedankens über eine andere Regel für die Berechnung von Bewegungen der Weltgestirne”, welcher auf den Thesen des Heliozentrismus beruhte. Das Konzilsappell des Bischofs Paul von Middelburg ermutigte Kopernikus zu intensiven Forschungen an der Ausarbeitung der heliozentrischen Theorie.

Dies war – wie es B. Bilinski berichtet – “eins der Antriebsimpulse für die Entstehung” von *De revolutionibus*, “eins der wichtigen Gründe, die ihn (Kopernikus) zu astronomischen Beobachtungsforschungen anspornten, deren Ergebnis das Werk, *De revolutionibus* wurde”.

Es scheint, daß in dem von Kopernikus vorgelegten Reformprojekt des Kalenders nur allgemeine Grundsätze der neuen Zeitberechnung gezeigt wurden. Die Kürze der Zeit, die Kopernikus für die Bearbeitung des Reformprojekts zur Verfügung stand machte es ihm unmöglich, die neuen Grundsätze eingehend zu erörtern. Er beschloß aber – wie er selbst schreibt “diese Dinge genau zu erkundigen”. Die Frucht dieser Forschungen war das Werk *De revolutionibus*, das die Grundlagen der heliozentrischen Theorie genau beschrieb.

Kopernikus hoffte, daß seine – wie er selber schreibt – “Mühen auch der allgemeinen Kirche von Nutzen sein werden”. Die weiteren Worte des Textes deuten darauf hin, daß Kopernikus in diesen Nutzensbereich auch die “Verbesserung des Kirchenkalenders” setzte. Ferner war Kopernikus, indem er die Worte Platons paraphrasierte, der Ansicht, daß er auf diese Weise dem Christentum einen Dienst erweise, weil dieses – die richtigen Daten der kirchlichen Festtage kennend – wird umso besser Gott loben können durch die Feier dieser Festtage

und durch Darbringung von Opfern an diesen Tagen. Als Faktum sollte man festhalten, daß bei der Kalenderreform, die unter Papst Gregor XIII im Jahre 1582 durchgeführt worden ist, die Tafeln E. Reinholds angewendet wurden, welchen die Berechnungen von Nikolaus Kopernikus zugrunde lagen.

Es stellt sich heraus, daß der Bearbeitung des Werkes “Über den Umlauf...”, das einen Vortrag der heliozentrischen Theorie Kopernikus enthält, nicht nur Motive theoretischer oder empirischer Art zugrunde lagen, sondern auch eine deutliche Inspiration seitens der Bedürfnisse des kirchlichen Kultus, für den die Bearbeitung eines neuen Kalenders unbedingt notwendig war.

Kopernikus – wie er bereits selber berichtet – hatte Schwierigkeiten mit dem Fassen des Entschlusses zur Veröffentlichung von *De revolutionibus*. “Heiliger Vater – schrieb Kopernikus an Papst Paul III. es ist mir ausreichend klar, daß sich Menschen finden werden, die sobald davon gehört haben, daß in meinen Büchern über den Umlauf der Gestirne im Weltall, ich der Erdkugel Bewegungen unterstelle, sofort ein Geschrei entfachen, daß man mich, samt meiner Darstellungen verdammen sole”.

Aus dem vorstehenden Text versuchen manche die Schlußfolgerung zu ziehen, daß der Gegenstand von Befürchtungen Kopernikus ausschließlich im kirchlichen Bereich lag und daß diese zur Verzögerung der Veröffentlichung der Heliozentrismustheorie führten. Unterdessen zeigen die weiteren Worte des Widmungsbriefes, daß die Ursache von Befürchtungen Kopernikus ganz anderer Art waren. Kopernikus war sich der tiefen Verwurzelung der bisherigen Überzeugung vom geozentrischen Aufbau des Weltganzen bewußt. Es war ihm klar, daß seine Theorie nicht nur zum Aufruhr vieler “sturer Geister” führen kann, sondern ihn obendrein der “Erniedrigung und Verachtung” aussetzen kann. Aus diesem Grunde zögerte und weigerte sich Kopernikus, *De revolutionibus* zu veröffentlichen; er wollte sich beschränken lediglich auf die Publikationen neubearbeiteter astronomischer Tafeln.

Dies bestätigt auch der Bericht J.J. Reticus. Indem Kopernikus zu sagen pflegte „ich werde keine Verwirrung unter den Philosophen hervorrufen“, meinte er, daß die Publikation seines Werkes gegen die zu jener Zeit gängige Physik Aristoteles und die darauf basierende Astronomie Ptolemäus sich auswirken würde. Der Frauenburger Astronom befürchtete die größten Schwierigkeiten nicht von Seiten der “wirklichen Meister”, “Gelehrten”, “Mathematiker”, sondern von, der “Schar der Astronomen”, d.h. derer, die die scheinbare Unbeweglichkeit der Erde den wissenschaftlich-mathematisch begründeten Forschungsergebnissen vorzogen, welche für die Unbeweglichkeit der Erde und die Beweglichkeit der Sonne sich aussprachen.

Die Quelle der Befürchtungen Kopernikus waren nicht kirchliche Faktoren, sondern die Masse der Anhänger des Geozentrismus. Ganz im Gegensatz, Ko-

pernikus rechnete mit der Hilfe des Papstes – sowohl inform seiner kirchlichen Autorität als auch in der eines Gelehrten – indem er Papst Paul III. sein Werk vorlegte. Die kirchlichen Faktoren haben nicht nur die Verzögerung der Publikation des Werkes nicht verursacht, sondern ihnen ist es zu verdanken, daß *De revolutionibus* entstanden und veröffentlicht wurde.

“Aber nach langer Zöger- schrieb Kopernikus – ja sogar Widerstand, haben mich meine Freunde davon abgebracht, allen voran Nikolaus Schonberg, Kardinal von Kapua, weit wegen seiner Gelehrtheit bekannt und neben ihm mein Herzensfreund, der Bischof von Kulm Tidemann Gise, ... Dieser hatte mich oft dazu ermutigt und oft unter bitteren Vorwürfen auf mich eingeredet, dieses mein Werk... zu veröffentlichen und ihm das Erblicken des Tageslichtes nicht vorzu- enthalten. Das gleiche hat auch so mancher andere Gelehrte von mir verlangt, ... Dem Zureden solcher Menschen nachgebend und mit dieser Hoffnung geleitet, erlaubte ich schließlich meinen Freunden, mein Werk zu veröffentlichen, worum sie mich so lange gebeten hatten”.

Bischof Tidemann Gise, davon – nach dem Bericht von J. Reticus – überzeugt, daß es Christus zu großer Ehre gereichen würde, die Ordnung festzulegen und eine unerschütterliche Theorie der Bewegung der Himmelsgestirne auszuarbeiten, hatte seit vielen Jahren auf Kopernikus eingeredet bis er seine Zustimmung erhalten hatte.

Mit ähnlichem Anliegen wandte sich an Kopernikus auch der Kardinal Nikolaus Schonberg in seinem Brief aus dem Jahre 1536. In diesem Brief lesen wir unter anderem: “ich habe es nämlich begriffen, daß Du nicht nur die Entdeckungen der alten Mathematiker ausgezeichnet kennst, sondern auch eine neue Theorie der Welt aufgestellt hast. In dieser lehrst Du, daß die Erde sich bewegt, die Sonne aber den Mittelpunkt der Welten bildet; Daher großer gelehrter Mann ... bitte ich Dich bettele unaufhaltsam, lasse diese Deine Entdeckungen den Verehrern der Wissenschaften zugänglich werden...”

Es ist nicht eindeutig zu bestimmen, woher Kardinal Schonberg die Ansichten Kopernikus kannte. Er konnte Kopernikus während des Studiums in Bologna oder aber in den Jahren 1518/19 begegnet sein, da Schonberg als päpstlicher Legat in Polen und im Ermland weilte. Am wahrscheinlichsten ist es aber, daß er über die Theorie Kopernikus von seinem Sekretär Johann Widmanstadt unterrichtet worden war, welcher diese im Jahre 1533 Papst Klemens VII. und seinem Gefolge in den vatikanischen Anlagen vortrug. Dieses Faktum läßt darauf schließen, daß der päpstliche Hof großes Interesse für die Probleme der Astronomie und besonders für den Heliozentrismus Kopernikus zeigte. Dies bestätigt auch ein Brief Schonbergs, in welchem er Kopernikus um eine Abschrift seines Werkes bittet. Aus den Berichten B. Baldies ist zu entnehmen, daß Kopernikus eine Abschrift des Werkes “Über den Umlauf...” nach Rom ge-

sandt hatte. Diese Abschrift sollte Papst Paul III. vorgezeigt werden, welcher ihm seine Aprobation noch vor der Veröffentlichung des Werkes “Über den Umlauf...” durch Kopernikus erteilt hatte. Die positive Stellungnahme des Papstes lieferte Kopernikus die Gelegenheit zur Niederschrift eines Widmungsbriefes. Darin schrieb Kopernikus: “Es wäre mir lieber, die Früchte einer mühevollen Arbeit Dir, Eure Heiligkeit zu widmen und nicht jemand anderem, und das deswegen, weil Du auch in diesem Eckchen der Welt, in der ich lebe, als der Berühmteste – sowohl durch Dein hierarchisches Amt, als auch durch Deine Liebe für die Wissenschaften, die Mathematik nicht ausschließend – gerühmt wirst”. Kopernikus überließ sein Werk der Beurteilung des Hl. Vaters. Er ist davon überzeugt, daß seine “Mühen einen gewissen Dienst auch der allgemeinen Kirche erweisen werden, über die Deine Heiligkeit das Amt führt”.

Kurz die angeführten Texte kommentierend kann man sagen, daß ohne dem Zureden und den Bemühungen der Kirchenvertreter – des Kardinals Nikolaus Schonberg und des Bischofs Tidemann Gise wäre es wahrscheinlich nie zu der Veröffentlichung des Werkes *De revolutionibus* und der Publikation der heliozentrischen Theorie Nikolaus Kopernikus gekommen.

Gegen Ende März 1543 erschien im Druck die ersten Exemplare *De revolutionibus*. Nikolaus Kopernikus lag schon seit Dezember schwer krank. “Schon einige Tage zuvor – schreibt der Kanonikus J., Donner an Bischof T. Gise – hatte er das Gedächtnis und die Geistesanwesenheit verloren”. Sein Leib wurde in den unterirdischen Gewölben des Frauenburger Domes begraben und wartet dort in einem namenslosen Grabe seiner Auferstehung.

Die Diözese Ermland und ihr Domkapitel möchten der Welt in der Person des Domherrn, und zugleich in der eines Pfarrers, Nikolaus Kopernikus einen genialen polnischen Astronomen und zugleich einen Menschen von tiefem Glauben an die Existenz Gottes, einem gläubigen Christen, der immer in Eintracht mit der Kirche zu leben suchte, vorstellen. Die obigen Worte können bei einigen Menschen Zweifel erwecken und sich fragen lassen: Warum *De revolutionibus* von Kopernikus in den Index der von der Kirche verbotenen Bücher gelangte?

Unter Betracht ziehend, daß es sich hierbei um das XVI. Jahrhundert gehandelt hatte, stellt es sich heraus, daß die Kirche keine Einwände gegen den Heliozentrismus von Kopernikus zu vermelden hatte. Professor Wlodzimierz Zonn zieht eine bemerkenswerte Schlußfolgerung bezüglich dem Standpunkt der damaligen katholischen Kirche: “Die katholische Kirche nahm zunächst eine völlig andere Stellung ein... Keine Spur irgendeiner Empörung, nicht einmal einer Geringschätzung! ... Im Gegensatz – es scheint, daß ausgenommen eine kleine Anzahl von Astronomen, allein die Mitglieder der katholischen Kirche das Talent und die Treffsicherheit der Folgerungen des sarmatischen Astronomen voll zu würdigen vermochten”.

Die neuesten Forschungen hinsichtlich der Heliozentrismustheorie Kopernikus lassen beweisen, daß das Werk Kopernikus die neue Theorie beinhaltend, wurde zur Jahrhundertwende des XVI./XVII. zum Quell von Inspirationen für falsche theologische Ansichten. Es fanden sich Menschen vor, die aus den Ansichten Kopernikus Schlußfolgerungen von zweifelhaftem Wert zogen, so z.B. bemühten sich manche auf der Basis der Kopernikusthesen zu beweisen, daß die Sonne die Gottheit selbst ist; daß die Heilige Schrift falsch ist; daß die Welt unendlich sei; und demzufolge gar nicht von Gott erschaffen wurde. Die Kirche, die sich immer noch gegen die Reformationskräfte zu wehren gezwungen war, mußte die Rechtgläubigkeit ihrer Anhänger schützen und daher sich allen, der Lehre Christi gegensätzlichen Ansichten widersetzen. Der damalige Beschluß der römischen Kongregation kann heute bezweifelt werden. Man sollte aber nicht außer Acht lassen, daß sie nicht gegen die Heliozentrismustheorie Kopernikus zielte, sondern sich gegen einige unmotiviert theologische Interpretationen dieser Theorie wandte.

De heutigen Forschungen hinsichtlich der Heliozentrismustheorie ergaben den Beweis dafür, daß die Wende XVI./XVII. Jahrhundert über keine eindeutige Beurteilung der Entdeckung von Kopernikus seitens der damaligen Wissenschaft verfügte. Allerdings, eine Reihe von Gelehrten, hauptsächlich Galiläi und Kepler unterstützten die Ansichten Kopernikus. Viele berühmte Wissenschaftler aber, u.a. Bodin, J. Lipsius, H. Grotius, R. Bacon, G. Ricoli wagten es nicht, ein unterstützendes Wort für den Heliozentrismus Kopernikus einzulegen.

Tycho de Brahe, bekannter dänischer Astronom war nicht imstande, die Grundthesen Kopernikus anzunehmen. Es gibt auch deutliche Zweifel daran, ob J.J. Retieus – Kopernikus Schüler – bis zum Schluß den Ideen seines Meisters treu geblieben war. Die Mehrzahl der Astronomen bediente sich lediglich der mathematischen Berechnungen Kopernikus, dessen heliozentrische Theorie entweder nicht beachtend oder gar ablehnend. Ein sprechendes Beispiel dieser Haltung war Erasmus Reinhold.

Nicht nur Gelehrte, sondern auch führende damalige Universitäten verhielten sich feindlich gegenüber dem Heliozentrismus Kopernikus. Schon im Jahre 1542, also vor der Veröffentlichung von *De revolutionibus* in Nürnberg, verbot die Universität zu Wittenberg, Retieus über die Theorie Kopernikus zu lesen und verurteilte öffentlich dessen Heliozentrismus. Der Verurteilungswelle des Kopernikanischen Heliozentrismus schlossen sich weitere Universitäten an, 1559 die Universitäten zu Zürich, 1573 zu Rostock, 1582 zu Heidelberg, 1586 zu Tübingen und 1593 zu Jena. 1635 schloß sich dann schließlich auch die Pariser Sorbonne hinzu.

Es ist als Tatsache zu betrachten, daß sich die damaligen wissenschaftlichen Zentren, die sich vieler wissenschaftlicher Autoritäten rühmen konnten, recht

früh dafür entschlossen hatten, nicht nur einige Beanstandungen – wie dies die Kirche tat – bezüglich theologische Folgerungen aus dem Heliozentrismus anzumelden, sondern diese Theorie regelrecht zu verwerfen.

Es fällt uns schwer, die Mentalität jener Menschen zu beurteilen, die dafür zu verantworten sind, daß das Werk Kopernikus auf den Index gelangte. Sich am Geist der gegenseitigen Verständigung orientierend, sollte man jedoch festhalten, daß das Mäzenat über dem Studium von Kopernikus vom ermländischen Bischof Lucas Watzenrode und dem Domkapitel übernommen worden war. Die Diözese Ermland ermöglichte Kopernikus die Durchführung seiner wissenschaftlichen Forschungen. In Frauenburg führte Kopernikus seine wissenschaftlichen Forschungen und astronomischen Beobachtungen durch und schrieb sein Werk “Über, den Umlauf...” nieder, auf dessen Entstehung u.a. auch die Kulturbedürfnisse der Kirche einen nennenswerten Einfluß ausgeübt hatten. Mitglieder der Kirche trugen dazu bei, daß *De revolutionibus* überhaupt veröffentlicht worden ist. Man kann – ohne zu übertreiben – sagen, daß der wissenschaftliche Weg Kopernikus nicht nur eng mit kirchlichen Institutionen verbunden war, sondern auch dank dieser möglich wurde.

Wenn man schon die Tatsache zitiert, daß das Werk Kopernikus in den Index gelangte, so sollte man aber auch nicht verschweigen, wie weit sich das wissenschaftliche Schaffen dank der Kirche entfalten konnte; ferner, daß eine eindeutige Stellungnahme der damaligen Welt der Kultur und Wissenschaft fehlte. Die neue Anschauung, welche zweifelsohne die heliozentrische Theorie Kopernikus darstellte, stieß auf viele Schwierigkeiten im wahren Sinne dieses Wortes. Dies sah Kopernikus selbst voraus. So geschieht es leider in der Mehrzahl neuartiger Anschauungen, so etwas geschah nicht nur im XVII. Jahrhundert, sondern gar unser Jahrhundert ist nicht fähig, sich davon zu befreien.

“Das Kopernikusdrama – schreibt Włodzimierz Zonn – war nicht das erste und nicht das letzte ... Auch heute können wir Zeugen ähnlicher Auseinandersetzungen sein, die nicht weniger folgenschwer sind. Wir Menschen sind nicht imstande, die uns gegenwärtigen Ereignisse so deutlich wahrzunehmen und zu verstehen, wie die, die schon der Vergangenheit angehören”. Der Geist des Menschen gewöhnt über Jahrhunderte hindurch sich an einige feste Regeln, ist versucht das Neue nur mit Vorbehalten zu betrachten. Es bedarf der Zeit, um das Neue zu ergründen, zu überprüfen. Dennoch sie der neue Gedanke immer, sobald er sich als echt erwiesen hat. So war es auch mit dem Heliozentrismus Kopernikus. Die vorstehenden, kirchlichen Jubiläumsfeiern in Elbing mögen das beste Zeugnis dafür abgeben.

Katarzyna Kurasz*

ZIEMIE PRUSKIE I ICH SPOŁECZEŃSTWO W NARRACJI KRONIKARSKIEJ KS. JANA LEO (1562–1635)

Jan Leo urodził się w 1562 r. w Jezioranach w rodzinie szewca Antoniego i Elżbiety¹. Od 1 maja 1587 r. kształcił się w gimnazjum braniewskim, następnie rozpoczął naukę w seminarium duchownym w Braniewie. 19 września 1587 r. przyjął niższe święcenia z rąk biskupa warmińskiego Marcina Kromera. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk biskupa chełmińskiego Piotra Tylickiego w okolicy Uroczystości Zesłania Ducha Świętego w 1596 r. W 1597 r. opuścił Lidzbark Warmiński i przeniósł się do nieodległych Kiwit, gdzie 9 lipca objął probostwo. Leo zwrócił na siebie uwagę przełożonych, ponieważ na synodzie diecezjalnym odbytym 16 listopada 1610 r. w Lidzbarku Warmińskim znalazł się wśród delegatów z archidiecezji jeziorańskiej. 2 grudnia 1610 r. opuścił Kiwity i został przeniesiony do Lidzbarka Warmińskiego, gdzie objął urząd archidiecezjalnego proboszcza. Na tym stanowisku pozostał do 1619 r. Ponadto 14 stycznia 1615 r. biskup warmiński Szymon Rudnicki mianował go kanonikiem honorowym kolegiaty w Dobrym Mieście. W styczniu 1619 r. po śmierci Jakuba Kreczmera został kanonikiem rezydującym. 25 lutego 1622 r. po rezygnacji Urbana Josta biskup warmiński Michał Działyński mianował ks. Leo dziekanem kapituły dobromiejskiej. Jednak 21 sierpnia 1624 r., po dwóch latach, zrezygnował z tej godności, prawdopodobnie zamierzając poświęcić się badaniom dziejów ziem pruskich. W lipcu 1626 r. z powodu wybuchu wojny polsko-

* Adres: Katarzyna Kurasz jest absolwentką studiów magisterskich na kierunku historia w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jej opiekunem naukowym jest ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki; kontakt: katy171099@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5877-0321. Zaprezentowany tekst jest opracowaniem źródeł warmińskich.

¹ Data urodzin Jana Leo była kwestionowana przez Danutę Jamiołkowską, która w swoim artykule wskazywała na rok 1572. Według niej podany przez Anneliese Birch-Hirschfeld rok 1562 jest błędny. Jednak najnowsza polska literatura przyjmuje datę roczną 1562. Por. *Geschichte des Kollegiatstiftes in Gutstadt 1341–1811. Ein Beitrag zur Geschichte der Ermlandes*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 1932, vol. 24, s. 613; D. Jamiołkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1976, nr 4, s. 456.

-szwedzkiej ks. Leo opuścił Dobre Miasto. Najpierw udał się do opactwa cystersów w Wągrowcu, a następnie schronił się u zaprzyjaźnionego starosty czerckiego Adama Parysa na Mazowszu. Do Dobrego Miasta powrócił w 1630 r. po podpisaniu przez Rzeczpospolitą sześćioletniego rozejmu ze Szwedami. Do końca życia pozostał kanonikiem dobromiejskim. Jan Leo zmarł 18 stycznia 1635 r. w Dobrym Mieście².

Swój trzyletni pobyt na wygnaniu Jan Leo poświęcił na napisanie po łacinie *Dziejów Prus*, co ostatecznie zakończył 1 lutego 1631 r. w Dobrym Mieście. Nie było to jedyne dzieło autorstwa tego kanonika. Jeszcze przebywając w seminarium duchownym w Braniewie, opracował jeden z rozdziałów pracy wydanej przez uczniów kolegium jezuickiego, a w 1609 r. ułożył parafrazę Męki Pańskiej zadedykowaną biskupowi Szymonowi Rudnickiemu. Na kolejne dzieła jego autorstwa składały się: skorowidz do konstytucji synodalnych diecezji warmińskiej biskupów Łukasza Watzenrodego, Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera i Szymona Rudnickiego wydany w 1614 r., wierszowana relacja o cudzie w Jezioranach w wigilię św. Wawrzyńca 1577 r., wydana w 1612 r., oraz 176-stronicowa poznańska i głotowska historia o Najświętszym Sakramencie. Jednak jego największym dokonaniem było opracowanie *Dziejów Prus*³.

Historia Prussiae była oprócz *De episcopatu et episcopis ecclesiae Warmiensis* Tomasza Tretera najciekawszym rękopisem biblioteki dobromiejskiej. Niestety zaginął on podczas drugiej wojny światowej. W 1725 r. staraniem kanoników dobromiejskich *Historia Prussiae* została wydana drukiem w oficynie braniewskiej. Kolejne wydania miały miejsce w 1726 i 1728 r. w Amsterdamie. Po upływie czterech wieków od napisania i trzech od przedruku kronika doczekała się edycji polskojęzycznej. *Dzieje Prus* przełożył i wydał w 2008 r. w Olsztynie biskup pomocniczy warmiński prof. Julian Wojtkowski⁴.

² Uczniowie – sodalisi gimnazjum jezuitów w Brunsberdze (Braniewie) 1579–1623, oprac. M. Ingot, Kraków 1998, s. 178; *Acta visitationis generalis Ecclesiarum Episcopatus Warmiensis 1597/1598*, transliteracja i tłum. J. Wojtkowski, wstęp i oprac. A. Kopiczko, Olsztyn 2022, s. 77–79; D. Jamiolkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, s. 455–468; J. Wojtkowski, *Kult Eucharystii w Głotowie według Dobromiejskich Kanoników Jana Leo (+1635) i Franciszka Ignacego Herra (+1747)*, *Studia Warmińskie* 1990, t. 27, s. 245–251; *Słownik biograficzny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście*, J. Guzowski (red.), Olsztyn 1999, s. 193; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 75–76; I. Makarczyk, *Warmia w okresie rządów biskupa Mikołaja Szyszkowskiego (1633–1643)*, Olsztyn 2017, s. 165, 173, 184, 185, 196.

³ D. Jamiolkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, s. 455–468; J. Wojtkowski, *Kult Eucharystii w Głotowie*, s. 245–251; I. Makarczyk, *Warmia w okresie rządów biskupa Mikołaja Szyszkowskiego (1633–1643)*, s. 197.

⁴ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*. Z braniewskiego wydania roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2008; F. Hipler, *Bibliotheca Warmiensis oder Literaturgeschichte des Bistums Ermland*, w: *Monumenta Historiae Warmiensis*, Bd. 4, Braunsberg–Leipzig 1872, s. 142, 146; D. Jamiolkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, s. 462; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821. Część 1*, Olsztyn 2000, s. 110.

Napisane według rocznikarskiego schematu *Dzieje Prus* to z wyjątkiem księgi ósmej komplikacja różnych wcześniejszych kronik. Ks. Leo poinformował w przedmowie, iż korzystał przede wszystkim z archiwaliów znajdujących się w zbiorach bibliotecznych w Lidzbarku Warmińskim i Dobrym Mieście. Natomiast ze źródeł drukowanych wymienił on dzieła Marcina Kromera: *Polonię* oraz *De origine et rebus gestis Polonorum*⁵. Jednak w tekście głównym wielokrotnie powoływał się na średniowiecznego kronikarza Szymona Grunau, z którego kroniki przytaczał niekiedy całe fragmenty⁶. Spośród innych dzieł odwoływał się też m.in. do *Chronica Polonorum* Macieja Miechowity⁷, *De antiquitatibus Borussiae* Erazma Stelli⁸, *Chronica nova Prutenica* Wiganda z Marburga⁹ oraz *Erclerung der Preussischen grössern Landtaffel oder Mappen* Kaspra Hennenbergera¹⁰. Leo wielokrotnie korzystał także ze wspomnianej już pracy Tomasza Tretera *De episcopatu et episcopis Ecclesiae Varmiensis*¹¹.

Książk Jan Leo w ośmiu księgach omówił historię Prus od czasów najdawniejszych aż do 1626 r. W księdze pierwszej kronikarz podał starożytne świadectwa dotyczące tej krainy. O Prusach utożsamianych z plemieniem Borusków miał już wspomnieć żyjący w czasach cesarza Trajana i Hadriana Klaudiusz Ptolemeusz. Zdaniem Leo kraina ta swoją starożytnością przewyższała nawet Polskę. Nie brakuje więc w tym dziele mitów i wyolbrzymień. Widać też charakterystyczne dla siedemnastowiecznej polskiej mentalności zjawisko sarmatyzacji. Leo zaliczył Prusy do Sarmacji Europejskiej, w skład której wchodziły Polska, Litwa, Rosja, Mazowsze, Żmudź, Łotwa, Semigalia i Wołoszczyzna. Według niego wszystkie te ludy swoją nazwę i pochodzenie wywodzą od Asarmaty, o którym wspomina Mojżesz i który miał być wnukiem Sema i prawnukiem Noego. Opisano tutaj także przybycie Prusów, podziały między synów władcy Prusów Wejdawuta, wierzenia i obyczaje tego ludu¹².

Interesującym zagadnieniem jest opis religijności Prusów z okresu przedchrześcijańskiego. Pierwotnie, podobnie jak i w innych sąsiednich krainach, panowało tam wielobóstwo. Pośrednikami między ludem a bogami byli kapłani,

⁵ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821. Część 1*, s. 109.

⁶ *Simon Grunau's preussische Chroni*, M. Perlbach, R. Philippi, P. Wagner (red.), Leipzig 1876–1896; *Kronika Szymona Grunaua*, wyd. S. Zonenberg, Bydgoszcz 2009.

⁷ Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, Kraków 1986.

⁸ E. Stella, *De Borussiae antiquitatibus: libri duo*, Germaniae Basileam 1518.

⁹ *Puścizna po Janie Długoszu dziejopisie polskim, to jest: Kronika Wiganda z Marburga rycerza i kapłana Zakonu Krzyżackiego na wezwanie Długosza z rymowanej kroniki niemieckiej na język łaciński przetłumaczona*, Poznań 1842, w: *Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa* [online], dostęp: 5.04.2023, <<https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/121546/edition/149287/content>>.

¹⁰ K. Henneberger, *Erklärung der Preussischen grössern Landtaffel oder Mappen [...] [Acc.:] Der See Ströme und Flüßer Namen [...]*, Königsberg 1595, w: *Kujawsko-Pomorska Biblioteka Cyfrowa* [online], dostęp: 5.04.2023, <<https://kpbc.umk.pl/dlibra/publication/240950/edition/237932/content>>.

¹¹ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 11–13; D. Jamiolkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, s. 466.

¹² Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 16–17.

z których wspomniani zostali Pruten i Wejdawut. Ponadto Prusowie czcili węże oraz sowy jako zwiastunów bogów. Kultem otaczano także gaje, strumienie i wzgórza. Największym cieszył się tzw. święty dąb. Trudno określić, gdzie dokładnie się on mieścił, ponieważ poszczególni pisarze umieszczają go w różnych krainach Prus. Problem z jego lokalizacją miał również ks. Leo. Jednakże w kronice zawarty został szczegółowy opis tego „cudownego” drzewa. W jego trzech wnękach umieszczone były obrazy bogów: Patoła, Potrympa oraz Perkuna.

Prusowie mieli swoje własne dni święte. Co roku obchodzili dwa święta. Pierwsze z nich zwane świętem Pergruba, czyli boga dającego rośliny, krzewy oraz latorośle ziemi obchodzono wraz z rozpoczęciem orki pola sochą. Natomiast drugie święto obchodzili już po żniwach. Obchodzono także specjalne uroczystości ku czci poszczególnych bogów w celu uproszenia konkretnych łask, np. ku czci Perkuna, aby zesłał potrzebny deszcz, czy Pilkuta, aby napełnił stodoły zbożami. Ofiarą składaną przez Prusów na uproszenie darów był kozioł. Stąd Prusowie przez sąsiadów często zwani byli Kozłochwalcami lub czcicielami kozła. Jak twierdzi autor kroniki w wielu miejscach Prusowie nie zaprzestali swych pogańskich obyczajów jeszcze w XVI czy XVII w.¹³

Interesujące jest traktowanie śmierci w wierzeniach i zwyczajach plemion pruskich. Zmarły „szlachcic” ubrany w drogie szaty palony był z osobą lub rzeczą najcenniejszą dla niego za życia. Natomiast chłop zakopywany był gdziekolwiek z piwem lub nicią do naprawy obuwia i odzienia. Wierzono bowiem, że w drugim życiu ten podział stanowy utrzyma się¹⁴.

Według *Historia Prussiae* Prusowie byli ludem rozpitym. Do najczęściej spożywanych napojów zaliczały się piwo i miód. „Gdy Prusowie mieli gości, uważali, że nie mogą im nic miłszego wyświadczyć, niż by się z nimi aż do wymiotów spili”, zapisał ks. Leo. Zaskoczeniem może być codzienne niemal korzystanie przez nich z łaźni. „Ciała zanurzać albo obmywać zimną wodą, nawet w porze zimowej zwykli”, notował z kolei kronikarz. Prusowie żyli z rybołówstwa, hodowli, polowań oraz grabieży. Nie tolerowali żebractwa: „Nikommu nie pozwalali żebrać od drzwi do drzwi, lecz biedny jadł raz z jednym, raz z drugim i zaopatrywany był we wszystko inne do życia konieczne”. Nie znali oni pisma. Ich język podobny był do mowy litewskiej, żmudzińskiej czy łotewskiej, z pewną domieszką niepoprawnej łaciny¹⁵.

¹³ Łucja Okulicz-Kozaryn w monografii poświęconej plemionom pruskim zanotowała: „Nikt ze świadków tych czasów nie opisał zasad wiary pruskiej, poprzestając na eufemistycznych określeniach, iż była to wiara pogańska. Nie wiemy nic o bóstwach pruskich, sposobach oddawania im czci, o obrzędach i rytuałach”. Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 18, 23–24, 32–33; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 209, 326–328.

¹⁴ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 35; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, s. 209–210.

¹⁵ Dbalność o higienę wśród plemion pruskich potwierdza Okulicz-Kozaryn i zauważa, że „tradycyjna łaźnia była stałym elementem zabudowy w gospodarstwie każdego Prusa”. Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 35–36; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, s. 325–326.

Przechodząc już do czasów współczesnych autorowi kroniki, omówiona została geografia, hydrologia, fauna i flora oraz poszczególne osady w Prusach. Kraina obfitowała w liczne jeziora. Ks. Leo wymienia około 2037 jezior. Najważniejszy był jednak rozpościerający się pomiędzy Gdańskiem a Królewcem Zalew zwany Świeżym Morzem (współcześnie Zalew Wiślany). Z jezior podaje dwa – Kurońskie oraz Drużno. Jeziora i stawy zasilały różne gatunki ryb: szczupaki, prażmy, okonie, karasie, sumy, sandacze, węgorze i karpie. Wśród dzikiej zwierzyny w Prusach ks. Leo wymieniał: zające, sarny, wiewiórki, króliki, jelenie, dziki, niedźwiedzie, wilki, łosie, żubry. W te ostatnie szczególnie obfitowały Prusy Książęce. Skóry na odzież pozyskiwano przede wszystkim z kun, lisów, wilków, rosomaków, wydr i bobrów. Z ogonów bobra przyrządzano też potrawy. Z ptaków popularnością cieszyły się drogie uchodzące za przysmak¹⁶.

Jeśli chodzi o prawo, to niemal całe Prusy Królewskie i Książęce posługiwały się prawem chełmińskim. Wyjątek stanowiły m.in. Elbląg i Frombork korzystające z prawa lubeckiego. Najważniejszym organem władzy w tej prowincji był senat pruski, który składał się z dwóch biskupów, trzech wojewodów, trzech kasztelanów oraz trzech podkomorzych pochodzących z głównych miast pruskich. Pierwszym senatorem i przewodniczącym (prezesem) był biskup warmiński. Drugim po nim był biskup chełmiński. Oprócz wojewodów, kasztelanów, podkomorzych funkcjonowali również starostowie, podskarbiowie i miecznicy. Wszyscy urzędnicy ziemscy, podobnie jak w pozostałej części Rzeczypospolitej, mianowani byli przez króla. Jednak sędzia wybierany był spośród kilku ławników, których ustanawiał wojewoda z dygnitarzami. Wszyscy urzędnicy, oprócz starostów, byli mianowani dożywotnio Natomiast biskup warmiński był wybierany spośród czterech wskazanych przez króla kanoników. Ten wybór ogłaszano, następnie papież go zatwierdzał i dopiero wówczas był wyświęcany na biskupa. Ważną rolę odgrywały także sejmiki pruskie, które odbywały się dwa razy w roku – w maju w Malborku i we wrześniu w Grudziądzu. Czasami narady z posłami Prus Książęcych organizowano w Elblągu lub Malborku¹⁷.

Księżę drugą rozpoczyna umowa Konrada Mazowieckiego z Krzyżakami i sprowadzenie ich na pogranicze prusko-mazowieckie. Księga ta kończy się na

¹⁶ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 36–41, 47.

¹⁷ Tamże, s. 41–47; *Urzędnicy Prus Królewskich XV–XVIII wieku. Spisy*, oprac. K. Mikulski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990; S. Achremczyk, *Życie sejmikowe Prus Królewskich w latach 1647–1772*, Olsztyn 1999, s. 15–210; A. Szorc, *Wybór biskupa warmińskiego przez Kapitułę Warmińską w teorii i praktyce*, w: A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica (red.), *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, Olsztyn 2010, s. 233–255; E. Kizik, *Uwagi wstępne. Prusy Królewskie: środowisko geograficzne, administracja, demografia*, w: E. Kizik (red.), *Prusy Królewskie. Społeczeństwo, kultura, gospodarka 1454–1772*, Gdańsk 2012, s. 17–22; A. Groth, *Elbląg. Od pradziejów do współczesności*, Pelplin 2022, s. 31.

roku 1307 i niemalże w całości ks. Leo poświęcił ją omówieniu podboju Prus przez Krzyżaków, powstaniom pruskim i ich krwawej pacyfikacji. Podobnie jak w księdze pierwszej oraz pozostałych częściach dzieła autor poczynił wzmianki o najważniejszych wydarzeniach politycznych z życia Polski. Ponadto we wszystkich księgach omówieni zostali następujący po sobie biskupi warmińscy, sambijscy i chełmińscy. Łącznie w *Historia Prussiae* wymienionych zostało 24 biskupów warmińskich od biskupa Anzelma aż do Piotra Tylickiego oraz 19 biskupów sambijskich od Henryka z Brna do Hioba. Pozostałym biskupom warmińskim, od Szymona Rudnickiego do Michała Radziejowskiego, poświęcony został załączony do *Historia Prussiae* fragment z pracy Tomasza Tretera¹⁸.

Dla *Dziejów Prus*, podobnie jak i dla innych średniowiecznych czy nowożytnych kronik charakterystyczny był pojawiający się motyw kary. W każdym gwałtownym zjawisku naturalnym dopatrywano się działalności samego Boga i wymierzania przez Niego kary lub nagrody. Skorpiony, które rzekomo pojawiły się w 1287 r., były karą dla Prusów za walki z Krzyżakami i odrzucanie wiary chrześcijańskiej. Zdaniem kronikarza pomsta Boża dosięgła komtura gruzdzickiego Zygfrйда za jego okrucieństwo wobec Polaków. W tej sprawie Leo pisał: „Pewnego bowiem dnia, gdy stał przy ognisku, zniecka szalem porwany rzucił się w ogień i tak nieszczęsny, który wielu niesprawiedliwie stracił, słusznie zginął”¹⁹.

Innymi karami zsyłanymi na ziemie pruskie była m.in. szerząca się w latach 1308–1309 zaraza, która zabrała blisko 18 tys. ludzi, w tym 112 Krzyżaków oraz 2 tys. służby domowej. W tym okresie odnotowano też w Prusach nieurodzaj zbóż. Zarazę i głód poprzedziła potężna burza, która miała być zwiastunem przyszłych nieszczęść. W dniu św. Donata, czyli 7 sierpnia 1308 r., w wyniku silnej burzy tak wezbrały Wisła, Drwęca, Brda, Nogat, Dzierzgonka i Pasłęka, że swoimi wylewami rzeki te zniszczyły wiele okolicznych pól. Największa burza z ulewą miała jednak miejsce w dniu św. Michała. Wówczas to nawałnica porwała wszystkie młyny²⁰.

Kolejna zaraza nawiedziła Prusy zimą 1343 r. i zabrała głównie Krzyżaków. Jej ofiarą stał się m.in. chroniący się w Lęborku brat Steino von Netten. Mimo pochówku tego samego wieczoru, nazajutrz jego ciało znaleziono poza grobem. Sytuacja ta powtórzyła się trzykrotnie. Ostatecznie wielki mistrz posłał do Lęborka komtura, który przebił ciało wychodzącego na zewnątrz grobu zakonnika i pochował ponownie. W ten sposób problem został rozwiązany. Jan

¹⁸ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 84–138, 515–544; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – społeczeństwo – państwo – ideologia*, Gdańsk 1986, s. 80–98; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, s. 239–267.

¹⁹ Tamże, s. 143.

²⁰ Tamże, s. 147.

Leo nawiązał w tym miejscu do praktykowanego w średniowieczu oraz w okresie nowożytnym zwyczaju wykopywania podczas morowego powietrza szczątków pierwszych ofiar epidemii i odcinania im głowy lub przebijania mieczem. Według przeświadczenia ówczesnych ludzi unieszkodliwienie takiej ofiary zarazy – rzekomego upiora – miało powstrzymać dalsze szerzenie się śmierci. Zwyczaj ten praktykowany był we wszystkich częściach Rzeczypospolitej, w tym również na terenie Prus²¹.

Kolejna zaraza pojawiła się w 1352 r. Zebrała wtedy wielkie żniwo, uśmiercając 13 tys. Gdańszczyzan, 4300 obywateli toruńskich, 7000 elbląskich, 5000 królewieckich. Spośród Krzyżaków zmarło 117 braci, a z ich służby 3012 osób. Jednak liczby te wydają się być zawyżone. Zwiastunem zarazy była tym razem w 1351 r. ogromna nawałnica, która w święto Podwyższenia Krzyża Świętego spowodowała zatopienie w Bałtyku 60 statków, a w Gdańsku zrzucenie z kościołów 37 sterczyn²².

W 1363 r. w Prusach zapanował nieurodzaj. W kłosach oprócz plew nie znajdowano ziarna. Leo odnotował: „Gdzie coś się znalazło, to zjadały myszy, których była wielka ilość”. Dopelnieniem tego nieszczęścia było pojawienie się w roku następnym zarazy, która szczególnie spustoszyła Toruń, Nowe Miasto Lubawskie, Iławę, Grudziądz oraz Prabuty²³.

Tragiczny dla niektórych miast pruskich okazał się rok 1400, kiedy to od pioruna spłonęły Ostróda, Iława, Olsztyn oraz Jeziorany. Z kolei na skutek podpałów tego roku pożoga pograżyła miasta: Nowy Staw, Dziergoń, Prabuty, Oliwę wraz z opactwem, ale także spichlerz malborski oraz kościół św. Jerzego w Elblągu. Podpalaczami ponoć byli kupcy, którym Krzyżacy prawem rodyjskim odebrali ich towary²⁴.

Kronikarz przytoczył też przykłady różnych cudów. W 1347 r. w Głotowie na ziemi poza kościołem została znaleziona przez mieszkańców wsi hostia. Do tego miejsca przywiodły ich woły, które nie chciały już dalej iść w zaprzęgu i rycząc, stanęły. Mimo uroczystego przeniesienia hostii do kościoła głotowskiego i dobromiejskiego dwukrotnie jeszcze została ona znaleziona w miejscu pierwotnym. Tamtejsza ludność odczytała to jako znak Boży i wybudowała w miejscu znalezienia hostii kościół. Inny cud miał miejsce w 1400 r. na przed-

²¹ Tamże, s. 164; B. Faron, *Jak przetrwać zarazy w dawnej Polsce*, Kraków 2021, s. 121–125, 143–150.

²² Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 169; E. Kizik, *Zarazy w Gdańsku od XIV do połowy XVIII wieku. Epidemie oraz liczba ofiar w świetle przekazów nowożytnych oraz badaczy współczesnych*, w: E. Kizik (red.), *Dżuma, ospa, cholera. W trzechsetną rocznicę wielkiej epidemii w Gdańsku i na ziemiach Rzeczypospolitej w latach 1708–1711*, Gdańsk 2012, s. 68.

²³ Dżuma w 1464 r. dziesiątkowała także mieszkańców Gdańska. Tamże, s. 173, 195–196; E. Kizik, *Zarazy w Gdańsku od XIV do połowy XVIII wieku...*, s. 63, 69.

²⁴ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 195–196.

mieściu elbląskim, kiedy spalił się we wspomnianym pożarze kościół św. Jerzego. Jednak znaleziona tam hostia była nienaruszona, mimo że stopiło się tabernakulum, w którym się znajdowała. Odbudowana świątynia uzyskała nowe wezwanie – Ciała Chrystusowego. Z kolei w 1401 r. niezwykła rzecz wydarzyła się w Bisztynku. W trakcie sprawowanej Eucharystii podczas podniesienia hostia uroniła kilka kropli krwi. Przytoczone przykłady cudów i zjawisk stanowią tylko niewielkie wtrącenia do głównej narracji kroniki. Niemniej jednak są to szczegóły pozwalające szerzej spojrzeć na historię Prus i poznać w pewnym zakresie umysłowość żyjących tam ludzi²⁵.

Księga trzecia obejmuje lata 1308–1410. Opisane zostały w niej intrygi Krzyżaków wobec Gdańska i książąt pomorskich. Autor zamieścił także informacje o kolejnych biskupach pruskich diecezji oraz władcach polskich. Był to okres intensywnego rozkwitu zakonu krzyżackiego, który z roku na rok coraz bardziej umacniał się na terenie pruskim. Ks. Leo omówił w księdze trzeciej najważniejsze urzędy krzyżackie oraz stanowione przez nich prawo²⁶.

Najwyższy urząd w zakonie pełnił wielki mistrz. Ważne funkcje pełnił też wielki komtur oraz marszałek. Znaczniejszych komturów w Prusach krzyżackich w latach 1308–1410 było 28, komturów domowych 46, konwentów 38, przełożonych szpitali 81, cześników 65, wójtów 18, przełożonych 37, kierowników młynów 93, kierowników rybactwa 39, kierowników majątków 35, kanoników 35, kapłanów parafialnych 25, zakonników chórowych 162, samych rycerzy 3162 oraz 6200 pachołków. Zakon posiadał 55 miast, 48 zamków, 18368 wsi, 640 parafii i 2000 majątków²⁷.

Księgi czwarta i piąta obejmują kolejno lata 1410–1436 i 1437–1454. Głównym wątkiem są tu walki polsko-krzyżackie od bitwy pod Grunwaldem aż do powstania Związku Jaszczurczego i poddania się stanów pruskich Polsce. Autor ukazał stopniowy polityczny upadek zakonu krzyżackiego na tle jego postępującej degradacji moralnej. Kronikarz informował też o kolejnych biskupach oraz szerzącej się w Prusach błędnowierczej nauce Husa i Wiklifa²⁸.

Właśnie w błędowierstwie ks. Leo upatrywał głównej przyczyny wszystkich nieszczęść krainy pruskiej w tamtym okresie. W tej sprawie pisał: „Pod ten czas niecne błędowierstwo Wiklefitów wtargnęło na te ziemie i zasiało w po-

²⁵ Tamże, s. 166–167, 196–197; E. Regulska, „*Warmińska Jerozolima*” – *Głotowo*, w: M. Wójcik (red.), *Tożsamość i „miejsce”. Budzenie uspiętego potencjału wsi*, Łódź 2017, s. 45–52; W. Zawadzki, *Dzieje kościoła Bożego Ciała w Elblągu do 1945 r.*, Studia Elbląskie 2021, nr 22, s. 3.

²⁶ Tamże, s. 139–213.

²⁷ Tamże, s. 198–199.

²⁸ W XV w. husytyzm szerzył się szczególnie przy granicy południowej państwa krzyżackiego, na Kujawach. Tamże, s. 214–280; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach...*, s. 379–384; M. Biskup, *Wojny Polski z Zakonem Krzyżackim (1308–1521)*, Gdańsk 1993, s. 60–64; P. Kras, *Husytyzm w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998, s. 130–163.

spółstwie wiele zła i samowoli. Wielu bowiem, którzy zapisali się do tego odszczępienia, odchodząc od słuszniejszej drogi prawdziwej Ewangelii, nie chodziło do Kościołów, wyśmiewało i lekceważyło Sakramenty: zwłaszcza Najświętszą ofiarę Mszy, ku wzgardzie której w Niedziele i dni świąteczne wstając rano zamiast do Kościoła szli do karczemu, w których upijali się piwem i moszczem, a tak dobrze pijani dla poniżenia Kościoła Bożego i Kapłanów na każdym kroku śpiewali błędnowiercze piosenki”²⁹.

Nie dziwi fakt, że błędnowierstwo mocno przenikało do pruskiego społeczeństwa, jeśli sam wielki mistrz zakonu Henryk von Plauen wyraźnie sympatyzował z nauką Wiklifa. Nie przestrzegał on przykazań kościelnych, nie pościł ani nie uznawał sakramentów pokuty i Eucharystii. Kapłanom zakazał przytaczać naukę Ojców Kościoła, a samego papieża nazywał antychrysem. Otaczał się czarnoksiężnikami, astrologami i błędnowiercami, pod wpływem których powążył się na wyrzucenie z diecezji biskupa warmińskiego, a na jego miejsce powołał „niegodziwego” Henryka von Schwartzemberga³⁰.

Wśród braci zakonnych zanika poczucie grzechu, winy, postępuje relatywizm norm moralnych. Powoli zaczęły się więc spełniać przytoczone przez ks. Leo prorocтва królowej Jadwigi i św. Brygidy odnośnie do Krzyżaków: „Bóg wiele lat stosował cierpliwość wobec Zakonu, dokonał kilku pomst, zęby ich są starte, a prawa noga odcięta przez oną klęskę, mianowicie w Stębarskiej. Patrzenie i strzeżcie się, by i prawica Zakonu, to jest ziemia Prus, która zasłużeńie jest prawicą Zakonu, nie została odjęta. Pomyślcie wreszcie o poprawie i nawróceniu krainy”. Klęskę zakonu zapowiedział też w 1428 r. pobożny kartuz Henryk Boringier³¹.

Mimo powszechnego rozluźnienia religijnego wciąż nie brakowało jednak postaci niezwykle pobożnych. Przykładem takiej świątobliwej i bogobożnie żyjącej w tym okresie niewiasty była Dorota z Mątów Wielkich. Trudne życie u boku nadużywającego alkoholu męża i przeżycie śmierci dziewięciorga swoich dzieci, a następnie wdowieństwo nie zachwiały u niej silnej wiary. Ta wiara skłoniła ją ostatecznie do decyzji o zamurowaniu się. Święta Dorota zabiegała więc o całkowite odcięcie się od świata właśnie przez zamurowanie, co stało się 2 maja 1393 r. w rekluzji przy katedrze w Kwidzynie³².

²⁹ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 233–234.

³⁰ Tamże, s. 229–230; A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991, s. 32.

³¹ Henryk Boringier (Boringier) z Płoni był przeorem w Darłowie w latach 1421–1429. Od 1432 r. studiował w Lipsku. Od 1434 r. był przeorem kartuzów w Kartuzach (*Paradisus Beatae Mariae* – Raj Maryi). Zmarł w Kartuzach 19 lipca 1444 r. Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 196, 247, 251; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach...*, s. 381; P. Czaplewski, *Kartuzja kaszubska*, Gdańsk 1966, s. 17, 41, 57–58, 234.

³² Dorotańskie teksty źródłowe w tłumaczeniu na język polski wydał bp prof. Julian Wojtkowski. Tamże, s. 268–269; Mistrz Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2011, passim; Mistrz Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów (1347–1394)*, tłum. J. Wojtkowski,

Sytuacja w Prusach była na tyle napięta, że w obliczu wygasających rozejmów z Polską zanosilo się na wybuch kolejnej wojny. Jeszcze w 1440 r. powstał Związek Pruski, który wśród wielu zarzutów wobec Krzyżaków jako główne wymienił: naruszanie przez braci zakonnych przywilejów miast i szlachty oraz dopuszczanie się wobec poddanych przez urzędników krzyżackich licznych krzywd³³.

Sam przebieg wojny polsko-krzyżackiej z lat 1454–1466 jest dobrze znany. Zawarty w 1466 r. drugi pokój toruński nie zakończył ostatecznie sporów polsko-krzyżackich. Wznowienie działań wojennych w przyszłości zdaniem ks. Leo miała zwiastować kometa, która była widoczna przez 15 dni podczas pobytu króla Kazimierza Jagiellończyka w październiku 1466 r. w Malborku i Gdańsku. W świadomości ówczesnych ludzi kometa, czy inne ciała niebieskie, zawsze zwiastowały nieszczęście. Już w 1477 r. wojnę przeciw Polakom wznowił wielki mistrz Marcin Truchsess von Wetzhausen. Te działania wojenne poza spaleniem m.in. Kwidzyna, Fromborka, oblężenia Lidzbarka Warmińskiego nie przyniosły Krzyżakom żadnych korzyści. Wierność królowi polskiemu od wojny trzynastoletniej zachowywały stany pruskie. Ostatecznie wielki mistrz musiał złożyć hołd Kazimierzowi Jagiellończykowi zgodnie z postanowieniami pokoju toruńskiego³⁴. Był to trudny moment dla Prusaków. Poza szkodami wojennymi w połowie czerwca 1482 r. Prusy nawiedziła ciężka zaraza, która przywędrowała do Małopolski z Węgier, a następnie przez Wielkopolskę i Mazowsze dotarła do Prus. Najprawdopodobniej jednak pierwsze przypadki zarazy mogły występować w Prusach Książęcych już rok wcześniej. Autor *Historia Prussiae* podaje, że w 1481 r. we wsi Rosity w gospodzie śmierć miała nieść ropucha, która śpiącym ludziom wdmuchiwała swoje wyziewy. Jest to raczej wymysł wyobraźni kronikarza. Jednak ówczesni ludzie wierzyli często, że ropuchy, gryzonie, robactwo są zwiastunami zarazy i śmierci. Tymczasem zarazę, która występował masowo w Prusach w 1482 r. do Rosit mogli przywlec podróżni z Inflant czy Żmudzi, którzy często zatrzymywali się w tej karczmie na nocleg³⁵.

Jan Leo poświęcił dużo uwagi początkom reformacji w Prusach w księdze siódmej. Nauka Marcina Lutra dotarła do Prus jeszcze podczas trwania wojny

Olsztyn 2012; *Księga o świętach Mistrza Jana z Kwidzyna. Objawienia błogosławionej Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013; *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014; M. Kowalczyk, *Błogosławiona Dorota z Mątów. Życie i duchowość*. Kraków 2015.

³³ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 265; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach...*, s. 390–392.

³⁴ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 329, 335–343; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach...*, s. 462–464; B. Faron, *Jak przetrwać zarazy...*, s. 98–104.

³⁵ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 344; B. Faron, *Jak przetrwać zarazy...*, s. 115–119.

polsko-krzyżackiej w latach dwudziestych XVI w. Według Leo luteranizm przyniosły ze sobą oddziały brata Albrechta, margrabiego von Ansbach. Nowe wyznanie odrzucało tradycję Kościoła, posty, spowiedź, uczęszczanie do Domu Bożego, kult maryjny i świętych. Zaczęto głosić, że do zbawienia konieczna jest tylko wiara i łaska. Rozpoczęło się też prześladowanie zakonników. Szczególnie złowieszczy dla zakonników okazał się rok 1524. Wówczas rozruchy skierowane przeciwko mnichom w Toruniu spowodował zbiegły z Niemiec były bernardyn zwany doktorem Flickendeutschem. Był to bardzo trudny czas dla Kościoła w Prusach Królewskich. Obrazy Chrystusa można było znaleźć sponiewierane na ulicach Torunia, a wizerunki świętych w ściekach. Z premedytacją zaczęto łamać posty i spożywać mięso w Wielkim Poście. Pisma papieskie palono i wypowiadano posłuszeństwo Rzymowi. Leo zarzucił biskupowi Fabianowi z Łężan opieszałość, przez którą błędnowierstwo wkrađło się na Warmię i do głównego miasta pruskiego Elbląga, które w przyszłości stanie się najważniejszym ośrodkiem luteranizmu w Prusach i w Polsce. Podobnie złuteranizował się Gdańsk. Ośrodki te z czasem stały się arenami sporów i walk między katolikami a luteranami o świątynie i prymat w mieście, przy czym katolicy znaleźli się w mniejszości. Oprócz księcia Albrechta na luteranizm przeszedł też biskup sambijski Jerzy Polentz, który siłą zaczął poddawać Sambię nauce luteraniskiej³⁶.

Tym zachodzącym zmianom religijnym i społecznym towarzyszyły liczne dziwne zjawiska, których przykłady przytacza w swoim dziele Leo. Zwiastunem reformacji miała być m.in. zamiana zasianej przez wójta pokarmińskiego Jana Gablentza pszenicy w czosnek. Ta przemiana według kronikarza oznaczała, że „wkrótce zasiew wiary Prawdziwej i Zakonu z ogromnym smrodem wsiąknie w rozdziały błędnowierstwa”. Innym nietypowym zjawiskiem było pojawienie się na niebie pięciu słońc ułożonych na kształt krzyża³⁷.

Niezwykle ciekawym wydarzeniem dotyczącym co prawda Prus Książęcych, ale przywołanym przez kronikarza było rzekome zmartwychwstanie pewnego mieszczanina królewieckiego w 1524 r. Człowiek ten zmarł w środę po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Przed śmiercią odmówił przyjęcia komunii z rąk szafarza luteraniskiego. Zmarł więc bez sakramentów. Ku postrachowi innych i mimo protestów bliskich postanowiono pochować „grzesznika” jako niewiernego. Dopiero po otrzymaniu drogich prezentów pastor dał dyspensę, zezwalając na uczciwy pochówek nieboszczyka. Jednakże dyspensie sprzeciwił się sza-

³⁶ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 384–388, 404–407; S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012, s. 27–51; tenże, *Dzieje wyznaniowe Prus Królewskich w XVI–XVIII w.*, w: *Prusy Królewskie...*, s. 209–216; W. Zawadzki, *Luteraniska hegemonia wyznaniowa w nowożytnym Elblągu*, w: W. Zawadzki (red.), *Dysydenci czy decydenci? Protestanci w obu częściach Prus i Koronie w XVI–XVIII wieku*, Elbląg 2018, s. 171–180.

³⁷ Ks. Jan Leo, *Dzieje Prus*, s. 356, 400.

farz z Knipawy. Sprawa trafiła więc przed sąd biskupi. Przybyły w dwa dni później do Królewca biskup wyraził zgodę na pogrzeb i przydzielił zmarłemu miejsce na cmentarzu. Podczas uroczystości pogrzebowych nieboszczyk miał ponoć nagle ożyć i po krótkiej rozmowie z przybyłymi na cmentarz ponownie umrzeć. Tę sytuację od razu wykorzystali w swojej propagandzie królewieccy luterkańscy kaznodzieje, przedstawiając to zdarzenie jako znowę katolików przeciwko uczniom Lutra. Zapewne kwestia samego cudownego nagłego ożyczenia nieboszczyka jest niewątpliwie kolejnym wytworem wyobraźni kronikarza. Jednak ks. Leo na przykładzie tego zdarzenia odniósł się do przymusowej luteranizacji Prus Książęcych i ostatecznego sprowadzenia katolicyzmu do rangi wyznania mniejszości pozbawianej praw na terenie całych Prus³⁸.

Księgę siódmą zamyka nawiązanie do rządów króla Zygmunta Augusta i wybuchu wojny północnej.

Ostatnia księga ósma *Historia Prussiae* dotyczy czasów współczesnych autorowi, ponieważ obejmuje lata 1572–1626. Jest to najbardziej oryginalna i wiarygodna część kroniki, gdyż opisywane tutaj zdarzenia kronikarz znał z własnych doświadczeń lub relacji naocznych świadków. Jan Leo przeplatał więc w tej części kroniki opisy rządów Stefana Batorego i Zygmunta III Wazy oraz najważniejszych wydarzeń z historii Polski, np. rokосу Zebrzydowskiego z biogramami biskupów warmińskich i różnymi ciekawostkami z życia regionu³⁹.

Księgę ósmą otworzył opis zdarzenia, które miało miejsce w 1576 r. w kościele franciszkanów w Krakowie. Do tamtejszej świątyni wpadł piorun, nie niszcząc dachu, a jedynie uszkadzając znajdujące się tam dwa krzyże. Jak wynika z kroniki miała to być zapowiedź przyszłych rozruchów gdańskich i wojny wytoczonej temu miastu przez króla Stefana Batorego⁴⁰.

Zmiany pogodowe przyniósł rok 1608. Wówczas lato było mokre, co spowodowało wielki nieurodzaj. Równie deszczowe okazało się lato w 1609 r., po którym nastąpiła bardzo śnieżna i mroźna zima. W 1618 r. w dniu św. Andrzeja Apostoła ukazała się znakiem przyszłych zawirowań politycznych i wojennych w Europie kometa. Nie zabrakło w tym czasie w Prusach Królewskich również licznych grzmotów, błyskawic, pożarów, mroźnych zim oraz zarazy, od której padało bydło i konie. Po tych „napominaniach” nastąpiła wojna polsko-szwedzka i zajęcie Prus przez Skandynawów. Właśnie na wybuchu tej wojny kończy się *Historia Prussiae* Jana Leo⁴¹.

³⁸ Tamże, s. 393–394.

³⁹ Tamże, s. 460–514.

⁴⁰ Tamże, s. 460–461.

⁴¹ Tamże, s. 490.

* * *

Historia Prussiae autorstwa Jana Leo stanowi znakomity przyczynek do poznania dawnej historii Prus. Jest to pierwsza kronika warmińska o wyraźnie propolskiej narracji potępiającej Krzyżaków za ich tyranie stosowaną wobec poddanych. Jest to szczególnie widoczne w księdze trzeciej, czwartej i piątej. Kronika ta nie zalicza się do najwybitniejszych osiągnięć dziejopisarstwa pruskiego. Jest to dzieło o tendencyjnym i subiektywnym charakterze, zwłaszcza w kwestiach religijnych i politycznych. Nie brakuje tu również treści zrośniętych z ówczesnymi legendami i przesadami. Mimo to nie można odmówić kronice waloru historycznego. W większości dzieło to traktuje o ważnych dla historii Prus wydarzeniach politycznych i konfesyjnych. Jednak największa wartość kroniki zawiera się w uzupełniających główną narrację ciekawostkach i odautorskich komentarzach. Walki polsko-krzyżackie, przebieg bitwy pod Grunwaldem, wojna trzynastoletnia czy wojny z lat 1519–1526 są powszechnie znane i przebadane, ponieważ wydarzenia te wpisują się w dzieje całej Rzeczypospolitej. Natomiast omówione przez ks. Leo zarazy, różne zjawiska pogodowe oraz rzekome liczne cuda doskonale ukazują mentalność ówczesnych ludzi zamieszkujących teren Prus oraz specyfikę tego regionu. Jan Leo dużo uwagi poświęcił także kwestiom religijnym, a zwłaszcza w księdze siódmej reformacji, która zmieniła całkowicie mapę wyznaniową ziem pruskich na resztę wieków. Analiza najpierw wpływów wiklifickich, a następnie luterańskich w Prusach stanowi kluczowy element do poznania i zrozumienia specyfiki społeczno-religijnej tego regionu. Kronika ta jest cennym źródłem historycznym, wciąż jednak niedocenianym lub marginalizowanym.

***Święta Anna w wierze, pobożności i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak, Olsztyn 2021, ss. 313**

Gdy mówimy o św. Annie, zapewne naszą myśl łączymy z Maryją oraz Jezusem, gdyż była matką Bogarodzicy oraz babcią Zbawiciela. Każdy zaś, kto jest zaciekawiony tą jakże wyjątkową osobą, chcąc jednocześnie poznać ją dogłębnie, niewątpliwie swe poszukiwania kieruje do źródła, jakim dla wierzących jest Pismo Święte. Wydaje się oczywiste, że skoro Nowy Testament ukazuje życie Maryi, to nie można pominąć jej rodziców. Niestety, wiedzę o życiu św. Anny dostarczają nam jedynie apokryfy. Choć są to starożytne pisma o tematyce religijnej, zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie, nie weszły do kanonu ksiąg natchnionych. Za ich odrzuceniem decydowały m.in.: niezgodność doktrynalna z powszechnymi zasadami wiary, pojawiające się w tekście wątki mitologiczne oraz spójność różnych tradycji religijnych wielu narodów i wyznań, niemniej jednak pisma te wielokrotnie dostarczają interesujących szczegółów, zgodnych z tradycją, choć nie są zachowane w ewangeliach synoptycznych. Mogą też stanowić cenne źródło wiedzy z czasów wczesnego chrześcijaństwa. Biblia zawsze była traktowana z wielkim szacunkiem, często do niej sięgano, pragnąc poszerzyć swą wiedzę, uzyskać odpowiedzi na wiele nurtujących kwestii, czy by poszerzyć informacje, co do postaci i wydarzeń ukazanych na kartach Pisma Świętego. Dlatego taką popularność zyskały *Protoewangelia Jakuba*, *Ewangelia Pseudo-Mateusza* czy *Księga Narodzenia Maryi*, które dostarczają najwięcej wiadomości o matce Maryi. Etymologia imienia Anna wskazuje, że wywodzi się z języka hebrajskiego od słowa *channah* (wdzięk, łaska). Teksty apokryficzne podają, że św. Anna urodziła się w Judei, wywodząc się z królewskiego rodu Dawida. Otrzymała staranne wychowanie, które jeszcze bardziej pogłębiło się za sprawą jej służby w świątyni jerozolimskiej. W wieku 24 lat poślubiła Joachima. Tworzyli razem szczęśliwe małżeństwo, postrzegając je jako święty związek przez Boga złączony. Nie mogli doczekać się potomstwa, co w kulturze żydowskiej traktowane było wręcz za hańbę i karę Bożą. W kontekście jej życia, zapewne źródłosłów imienia nie jest bez znaczenia. Otrzymała łaskę, ponieważ Bóg wysłuchał modlitw małżonków, obdarowując ich upragnionym dzieckiem. Poznając historię jej życia mogłoby się

wydawać, że koleje losu św. Anny nie różnią się od tych, których doświadczają inne kobiety z utęsknieniem oczekujące potomstwa. Jednak ta Święta jest postacią wyjątkową. Wywarła niezwykły wpływ na historię całej ludzkości, bo to Bóg wybrał ją, powierzając posłannictwo zrodzenia oraz wychowania Maryi – Matki Zbawiciela, tym samym zaliczając ją do grona najważniejszych matek w dziejach świata i człowieka.

Nasze rozważania nad świętością pozwalają nam znów sięgnąć do Biblii, która wyjaśnia, że określenie „święty” przede wszystkim objawia samą naturę JHWH, wskazując źródło świętości oraz Jego majestat. Oznacza to, że doskonale święty jest tylko Bóg, zaś człowiek może być uświęcony. W potocznym języku termin „świętość” jako określenie cechy dotyczy przede wszystkim Boga czy bóstwa, ale także osób (dobrotliwych, zacnych), rzeczy będących przedmiotem czci religijnej, związanych z kultem (święty obrazek, Biblia), a także tych spraw, których nie można naruszyć, zmienić (święte prawa, zasady). Tak więc człowiek wierzący od zawsze obcuje ze świętymi. Również od zawsze jest oswojony ze zdefiniowaniem takich ludzi, którzy żyją zgodnie z nauką Zbawiciela w sposób pobożny i moralny. Pismo Święte nie podaje zbyt wielu przykładów świętych ludzi, zwłaszcza w ujęciu świętości indywidualnej (Mk 6,20; Ps 106,16; 2Krl 4,9; Mdr 11,1; Jr 1,5; Syr 45,2.4), gdyż zostało ono upowszechnione dopiero w IV w.

Postaci świętych stają się dla nas przykładem, wzorem i często drogową. Szczególna jedność z Bogiem, Źródłem Świętości, jest jedyną i słuszną drogą do osiągnięcia celu, do którego każdy z nas został stworzony i powołany. Dziś świat kusi fałszywymi receptami na życie, budując złudne obrazy pseudo-szczęścia. Wśród tych efemerycznych substytutów, technologii, które utwierdzają każdego we własnej doskonałości, każdy święty jest pomocny w codziennym otrzymywaniu łask od Boga. Zatem niezwykle ważne jest nieustanne przypominanie o niezwykłych postaciach w historii ludzkości, które nie tylko wstawiają się za nami u Boga, lecz w zasadniczy sposób to Bóg poprzez nie objawia nam czytelnie swoją obecność oraz boskie oblicze. Innymi słowy święty to ten, przez którego niewidzialny Bóg staje się widzialny na ziemi.

Niewątpliwie tę hagiologiczną misję o świętych dla szerokiego grona odbiorców od wielu lat prowadzi Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W 2021 r. ukazała się praca zbiorowa przedstawiająca św. Annę w wielu aspektach. Książka składa się z osiemnastu rozdziałów zebranych w trzech częściach: 1. Patrocinia Świętej Anny, 2. Święta Anna w muzyce i sztuce, 3. Święta Anna w pobożności i teologii.

W pierwszej części są trzy rozdziały: *Patrocinia i inne formy kultu św. Anny w diecezji Warmińskiej (z uwzględnieniem Państwa Zakonu Krzyżackiego)* autorstwa ks. Andrzeja Kopiczki; *Kościół pod wezwaniem św. Anny*

w Lubawie w dziele Gustava Lieka pt. „*Die Stadt Löbau in Westpreussen mit Berücksichtigung des Landes Löbau*” autorstwa Marii Piechockiej-Kłos oraz Kościół parafialny św. Augustyna i św. Anny w Babiaku (Warmia). Zarys dziejów do końca XIX wieku autorstwa Grzegorza Ćwiklińskiego. Opracowania dotyczą patrociniów św. Anny znajdujących się na terenie archidiecezji warmińskiej.

W drugiej części zamieszczono siedem tekstów. Rozpoczyna ją rozdział *Kult Świętej Anny w pieśniach wyśpiewany* autorstwa Zenony Rondonańskiej. Następnie mamy *Postać Świętej Anny w wybranych polskojęzycznych śpiewach religijnych* autorstwa Sławomira Ropiaka; *Wielkie formy muzyczne dedykowane Świętej Annie* autorstwa Piotra Towarka; *Motywy chrystologiczne w ikonografii św. Anny w sztuce europejskiej. Spotkanie przy Złotej Bramie św. Joachima i św. Anny (Giotto, Kaplica Scrovegnich w Padwie)* autorstwa Urszuli Mazurczak; *Św. Anna w kulcie i ikonografii Kościoła wschodniochrześcijańskiego* autorstwa Grażyny Kobrzenieckiej-Sikorskiej; *Ikonografia Świętej Anny w sztuce sakralnej w archidiecezji warmińskiej* autorstwa s. Janiny Bosko oraz *Święta Anna ofiarująca Bogu jedyną córkę w wyobrażeniach „Prezentacji Marii w świątyni”*. Analiza wybranych przedstawień powstałych w Polsce w drugiej połowie XV i początku XVI stulecia autorstwa Karoliny Pukaluk. Autorzy zaprezentowali dwa zasadnicze obszary źródłowe do badań nad postacią św. Anny: muzykologię, gdzie zostały przywołane istniejące pieśni religijne, a także większe formy muzyczne poświęcone tej Świętej oraz elementy artystyczne, które autorzy dostrzegli zarówno w ikonografii europejskiej, Kościoła wschodniochrześcijańskiego, jak i w świątyniach warmińskich.

Ostatnia część zawiera osiem rozdziałów: *Czy Panu Bogu „udała się starość”?* *Święta Anna i jej życie* autorstwa Heleny Kuczyńskiej; *Święta Anna Samotrzecia – sanktuarium i ruch pielgrzymkowy na Śląsku Opolskim* autorstwa Mariusza Puci; *Święta Anna w Apokryfach Nowego Testamentu* autorstwa Pawła Rabczyńskiego; *Postać Świętej Anny jako wzór matki w tradycji ludowej* autorstwa Sylwii Mikołajczak; *Święta Anna jako wzór osobowy dla dzieci i młodzieży? Perspektywa katechetyczna* autorstwa Anny Zellmy; *Współczesne relacje międzypokoleniowe (dziadkowie-wnuczeta)*. *Inspiracje postacią Świętej Anny* autorstwa Magdaleny Świtalskiej; *Kult umbanda – afrobrazylijska reinterpretacja postaci Świętej Anny* autorstwa Eweliny M. Mączki oraz *Laboratorium tradycji na Warmii 2019: ikonografia Świętej Anny* autorstwa Agnieszki Krajewskiej-Wereckiej. Autorzy zaprezentowali interesująco zróżnicowane obszary źródłowe do badań nad tą Świętą. Rozdział Heleny Kuczyńskiej nawiązuje do ukazania starości, lecz w kontekście chrześcijańskiego życia duchowego. Autorka odwołuje się do osoby matki Maryi i babci Jezusa, która w obliczu własnej starości, czasu dokonania pewnych podsumowań, dojrzewa do własnej świętości. Jest to dobry przykład realizacji przemyślanego powołania w jesieni

życia. Podeszły wiek nie musi być dokuczliwy, ale może być czasem nowych wyzwań stawianych przez Boga oraz licznych łask i darów. Autor kolejnego artykułu, Mariusz Pucia, omówił historyczne, geograficzne oraz duchowe znaczenie Góry św. Anny dla mieszkańców na obszarze Śląska Opolskiego. Średniowieczna figurka tej Świętej zainspirowała do rozwoju ruchu pielgrzymkowego, który został zapoczątkowany w XVII w. i trwa do dziś. Ks. Paweł Rabczyński ukazał postać św. Anny na podstawie kilku apokryfów: Protoewangelii Jakuba, Ewangelii Pseudo-Mateusza, Księgi o narodzeniu świętej Maryi, Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej oraz Transitusu Jana Teologa. Autor podkreśla, że te teksty stanowią nie tylko źródło teologicznego poznania, są także potwierdzeniem przemian teologicznej świadomości chrześcijan. „Postać św. Anny jako wzoru matki w tradycji ludowej” zaprezentowała Sylwia Mikołajczak. Swe rozważania oparła również na testach apokryficznych oraz żywocie świętych z jednej strony, a także odniosła się do zwyczaju nadawania imion nowonarodzonym dziewczynkom. Analizie poddała powiedzenia i przysłowia, zwłaszcza te o proveniencji ludowej. Wszystkie one świadczą o wyjątkowości tej postaci jako matki i orędowniczki kobiecych trosk. Przymioty św. Anny sprawiły, że w tradycji ludowej cieszy się ona nieustannie wielkim szacunkiem i uznaniem. Rozdział autorstwa Anny Zellmy to próba odpowiedzi na pytania: czy św. Anna może być wzorem osobowym w wychowaniu katechetycznym i jeśli tak, to w jakim zakresie? Na podstawie analizy założeń programowych katechezy Kościoła katolickiego w Polsce zwraca uwagę na bardzo istotną kwestię, że postać św. Anny, matki Maryi, zupełnie w nich się nie pojawia. Dostrzega jednocześnie, że w młodym pokoleniu widoczny jest kryzys kultury chrześcijańskiej oraz zanik kultu świętych. Zarazem zauważa możliwość przybliżenia Świętej w związku z realizacją tematów odnoszących się do sakramentu chrztu św. oraz bierzmowania (wybór patrona). W kolejnym artykule autorka Magdalena Świtalska podjęła próbę ukazania Świętej jako wzoru przewodniczki młodego pokolenia w ich drodze ku dorosłości. Zwróciła uwagę na coraz bardziej widoczne rozbicia struktur społecznych, w tym rodziny. Położyła mocny akcent na toczący się już proces wykluczania z tych struktur ludzi w podeszłym wieku. Ewelina M. Mączka przybliżyła czytelnikowi kult *umbanda*. W pluralistycznym społeczeństwie brazylijskim obserwuje się na podłożu kultury ludowej rozwój wielu różnych ruchów i grup religijnych, takich właśnie, jak np. Umbanda, Quimbanda, Macumba i inne. Na tym tle dokonała analizy synkretycznego połączenia postaci św. Anny z Nanã Buruquê, która uznawana jest w *umbanda* za Panią Stworzenia, matkę oriszów, a także opiekunkę osób chorych i starszych. Trzecią część publikacji kończy rozdział autorstwa Agnieszki Krajewskiej-Wereckiej. Celem tego opracowania jest ukazanie działalności Pracowni Ikony na Warmii, która powstała w ramach świeckiego projektu La-

boratorium tradycji – tradycja bizantyjska. W 2019 r. zostały zorganizowane warsztaty pisania ikon, których tematem była postać św. Anny. Spotkania takie poszerzają wiedzę i pozwalają rozwijać umiejętności pisania ikon, ale jednocześnie jest to czas pogłębienia własnej relacji z Bogiem.

Omawiana książka jest wieloautorskim, monograficznym opracowaniem tematu. Autorzy reprezentują liczne dyscypliny naukowe. Niewykluczone, że dzieli ich nie tylko perspektywa badawcza, ale i zakres zainteresowań. Jednak w tym pluralizmie podjętych i zaprezentowanych zagadnień spoiwem jest postać św. Anny. Publikacja napisana jest językiem naukowym, jednocześnie przystępnym dla każdego czytelnika. Wszystkie teksty zostały opatrzone streszczeniem, słowami kluczowymi w polskiej i angielskiej wersji językowej oraz wykazem bogatej literatury przedmiotu, dlatego też spełniają wszelkie wymogi formalne pracy naukowej. Również teksty źródłowe zostały przygotowane z niezwykłą starannością, dając możliwość wykorzystania ich w pracach badawczych na dalszych etapach studium źródeł o św. Annie. Mimo że książka dostarcza wielu cennych informacji zarówno o samej Świętej w wielu aspektach i odniesieniach do kwestii społecznych czy kulturowych, to nie wyczerpuje podjętej tematyki. Może stanowić zachętę do wnikliwego zagłębiania się w tematykę dotyczącą św. Anny w prowadzeniu dalszych badań z uwzględnieniem perspektywy integracji badań teologicznych i nieteologicznych, czy kontynuowania analiz źródeł. Można mieć nadzieję, że tak się stanie. Warto zatem zatroszczyć się o to, aby książka dotarła do szerokiego grona osób, które nie tylko pragną zgłębić swą wiedzę na temat matki Maryi i babci Jezusa, ale także są zainteresowane prowadzeniem dalszych badań w omówionym przedmiocie.

Ewa Czaplicka

[ORCID: 0000-0001-8777-4946]

Sprawozdanie z XIV Międzynarodowego Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego pt. *Święci Cyryl i Metody w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna) (Saints Cyril and Methodius in faith, piety, theology and art – then and today (universal and regional perspective))*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 4 listopada 2022 r.

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 4 listopada 2022 r. odbyło się XIV Międzynarodowe Warmińskie Seminarium Hagiologiczne zatytułowane „Święci Cyryl i Metody w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)”. Konferencję, wzorem lat poprzednich, zorganizowała Katedra Teologii Fundamen-

talnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych WT UWM w Olsztynie. Seminarium wpisało się w projekt badań hagiologicznych prowadzonych nad świętymi od kilkunastu lat. Każdego roku w ramach tego projektu jest organizowane wydarzenie naukowe poświęcone kolejnemu świętemu. Dotąd zorganizowano seminaria poświęcone, m.in. św. Katarzynie Aleksandryjskiej, św. Tadeuszowi Judzie, św. Annie, św. Marcinowi i wielu innym [zob. <uwm.edu.pl/ztdif/>]. Wydarzenie naukowe każdego roku skupia specjalistów z różnych dziedzin, m.in. teologów, historyków, historyków sztuki, filologów, literaturoznawców, muzykologów, kulturoznawców i religioznawców. Seminarium naukowe zrealizowano hybrydowo, częściowo stacjonarnie w siedzibie Wydziału i online na platformie Google Meet. Wydarzenie po raz pierwszy miało zasięg międzynarodowy. Wzięli w nim udział nie tylko liczni prelegenci z Polski, ale również naukowcy z zagranicy, m.in. Grecji, Słowacji i Ukrainy.

Święci, którym poświęcono tegoroczne seminarium, to bardzo ważne postaci z dziejów historii Kościoła. Nazywani Apostołami Słowian, krzewili niestrudzenie wiarę, niosąc innym prawdę o Chrystusie przy jednoczesnym poszanowaniu ich obyczajów. Są przykładem przewycięzania podziałów i wrogości na rzecz budowania komunii w Kościele. Za zasługi dla rozwoju kultury europejskiej i całego Kościoła zostali obwołani przez Jana Pawła II w 1980 r. współpatronami Europy, a w 1985 r. papież poświęcił im encyklikę *Slavorum apostoli*.

Konferencję wraz z dziekanem Wydziału Teologii UWM w Olsztynie ks. Markiem Żmudzińskim uroczyście otworzył oraz powitał wszystkich prelegentów, uczestników i przybyłych gości bp Arkadiusz Trochanowski, eparcha olsztyńsko-gdański Kościoła grekokatolickiego. Eparcha, nawiązując do słów Jana Pawła II, we wprowadzeniu do rozważań naukowych przypomniał, że św. Cyryl i Metody pełnią rolę ogniwa łączącego tradycje Wschodu i Zachodu i we wszystkich budzą na nowo tęsknotę za jednością. Biskup podkreślił, że właśnie Kościół grekokatolicki jest spadkobiercą dzieła ewangelizacji tych bizantyjskich misjonarzy. Przypomniał, że niedaleko Olsztyna, w Lidzbarku Warmińskim, jest cerkiew pw. Świętych Cyryla i Metodego. W świątyniach w eparchii olsztyńsko-gdańskiej nie brakuje również wizerunków tych świętych.

W trakcie wydarzenia naukowego poświęconego Braciom Sołuńskim jako twórcom alfabetu słowiańskiego i tłumaczom tekstów liturgicznych swoje przedłożenia wygłosiło 21 prelegentów. Zgłoszone referaty podzielono na cztery sesje.

Pierwszą sesję otworzył referat na temat „Cyryl i Metody jako prekursorzy ‘ruskiego świata’? Obraz Braci Sołuńskich we współczesnym rosyjskim przekazie polityczno-religijnym” wygłoszony przez ks. Marcina Składanowskiego [KUL]. Następnie swoje referaty przedstawili: Viktoria Theodora Achillev Ga-

itana [Uniwersytet w Tesalonikach (Grecja)] – wystąpienie na temat „Relacje Cyryla i Metodego z patriarchą Photiosem”; ks. Kristijan Kuhar i Silvio Koščak [Instytut Staro-cerkiewno-słowiański (Chorwacja)] – przedłożenie na temat „Święci Cyryl i Metody w Tradycji Kościoła Zachodniego”; Neža Zajc [Słoweńska Akademia Nauk i Sztuki] – referat na temat „Święty Maksym Grek i jego osobiste modlitwy – Wprowadzenie do jego osobistej teologii prawosławnej”. Ostatni wykład w tym panelu wygłosił Ján Zozulák [Uniwersytet w Nitrze (Słowacja)] na temat „Etyczny wymiar misji Konstantyna i Metodego”.

W drugiej sesji zebrani wysłuchali pięciu przedłożeń. Pierwszy referat wygłosił Peter Žeňuch [Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie (Słowacja)] na temat „Święci Bracia z Salonik i ich spuścizna w słowackiej kulturze duchowej: tradycja czy import?”. W dalszej części sesji swoje referaty przedstawili: Natalia Kovalchuk [Uniwersytet Borysa Grinchenko w Kjowie (Ukraina)] – na temat „Misja apostolska Świętych Cyryla i Metodego w kontekście rozwoju fenomenu słowa w kulturze ukraińskiej”; Arpad Drashkovtsy [Karpacki Uniwersytet im Augustyna Wołoszyna (Ukraina)] – na temat „Kształtowanie się języka prawnego Słowian w kontekście morawskiej misji Cyryla i Metodego”; Olena Shymko [Karpacki Uniwersytet im Augustyna Wołoszyna (Ukraina)] – na temat „Dziedzictwo Cyryla i Metodego jako podstawa komunikacji międzykulturowej. Sesję zakończył referat wygłoszony przez ks. Piotra Towarka [Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu, Polska] – na temat *Michael Haydna „Missa Sancti Cyrilli et Methodii” z 1758 roku*.

W trzeciej sesji swoje prelekcje przestawili: ks. Janusz Bujak [Uniwersytet Szczeciński] – na temat „Misja Braci Sołuńskich jako przykład inkulturacji wiary chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II”; Katarzyna Parzych-Blakiewicz [UWM w Olsztynie] – na temat „Święci Cyryl i Metody w nauczaniu papieży – św. Jana XXIII i św. Pawła VI”; Anna Zellma [UWM w Olsztynie] – na temat „Narracje o Cyrylu i Metodym w korelacji nauczania religii z edukacją szkolną”; Marta Kowalczyk [WSD w Elblągu] – na temat „Posługa św. Cyryla i Metodego według dzieła F. Jaroszewicza *Matka świętych Polska...*”; Sławomir Ropiak [UWM w Olsztynie] – na temat „Postacie Świętych Cyryla i Metodego w pryzmacie hymnu *Bracia wybrani przez Boga*”.

Ostatnią sesję rozpoczęła Maria Piechocka-Kłós [UWM w Olsztynie], która wygłosiła referat na temat „Świątynie pod wezwaniem Świętych Cyryla i Metodego w Polsce”. Następnie swoje przedłożenia zaprezentowali prelegenci także z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie: Ewa Czaplicka – na temat „Święci Cyryl i Metody prekursorami Unii Europejskiej”; Sylwia Mikołajczak – na temat „Charyzmatyczne tytuły św. Cyryla i Metodego w tradycji Kościoła katolickiego”; Ewelina M. Mączka – na temat „Kult św. Cyryla

i Metodego na Śląsku”. Ostatnie dwa referaty przygotowali doktorant i student z UWM w Olsztynie: ks. Radosław Czerwiński – wystąpienie na temat „Działalności misyjna św. Cyryla i Metodego – inspiracje dla współczesnej formacji alumnów wyższych seminariów duchownych” oraz Aleksander Halecki – na temat „Niesienie Ewangelii pomiędzy Wschodem, a Zachodem. Wybrane aspekty historii i dziedzictwa misji chrystianizacyjnej św. Cyryla i Metodego wśród Słowian”.

Każdą sesję kończyła ożywiona dyskusja, podczas której pojawiające się nowe wątki i spostrzeżenia potwierdziły, że seminarium mimo różnorodności podejmowanych tematów w szerokim gronie interdyscyplinarnych wystąpień wygłoszonych przez specjalistów z wielu dziedzin, nie wyczerpało podjętego zagadnienia. Stworzyło jednak przestrzeń do integracji środowisk naukowych z kraju i zagranicy, gdzie prowadzi się badania nad postaciami i dziedzictwem św. Cyryla i Metodego.

Maria Piechocka-Kłos

[ORCID: 0000-0002-5909-5521]

23. Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, 7–8 listopada 2022 r.

7–8 listopada 2023 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyły się 23. Dni Interdyscyplinarne pt. „W drodze na ołtarze – integracja badań specjalistycznych w procesie beatyfikacyjnym”. Oprócz Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie organizatorami był także Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Dni objęły dwa wydarzenia naukowe: XV Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. „Polscy Słudzy Boży w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)” oraz sympozjum naukowe pt. „Istotne zagadnienia procesu beatyfikacyjnego”. W Dniach wzięło udział 44 prelegentów, reprezentujących 11 jednostek naukowych (w tym trzy zagraniczne)¹, a także trzy dykasterie Kurii Rzymskiej², sześć

¹ Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Toruńska Szkoła Wyższa, Uniwersytet Szczeciński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Vinzenz Pallotti University w Vallendar, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Śląski, Papieski Wydział Teologiczny „Seraphicum” w Rzymie.

² Sekretariat Stanu, Dykasteria do Spraw Kultu Bożego i Sakramentów, Dykasteria do Spraw Kanonicznych.

diecezji polskich³, cztery zgromadzenia zakonne⁴ oraz Pallotyński Ośrodek Postulacji i środowisko niezrzeszonych twórców zajmujących się pisarstwem. Zróznicowane afiliacje dały możliwość spotkania i wymiany zdań między naukowcami zajmującymi się tematyką hagiologiczną (dotyczącą świętych i kwestii świętości) a osobami odpowiedzialnymi w społeczeństwie za organizację procesów beatyfikacyjnych prowadzonych w Kościele katolickim. Szczegółowym program znajduje się na stronie internetowej Dni Interdyscyplinarnych <uwm.edu.pl/di/>, w zakładce wskazującej na 23. edycję.

W ramach sympozjum zaprezentowano dziewięć kwestii istotnych do uwzględnienia w organizacji i prowadzeniu procesu beatyfikacyjnego. Są to: historyczna (ks. Damian Bednarski)⁵, prawna (o. Szczepan Praškiewicz, ks. Lucjan Świto, ks. Waldemar Turek), liturgiczna (ks. Przemysław Krakowczyk, ks. Arkadiusz Nocoń), kultyczna i pobożnościowa (ks. Sławomir Oder, o. Zdzisław J. Kijas), biblijna (ks. Zdzisław Żywica), teologiczno-fundamentalna (ks. Paweł Rabczyński), teologiczno-moralna (ks. Maciej Olczyk), teologiczno-dogmatyczna (ks. Ireneusz Werbiński, o. Bogusław Kochaniewicz), kerygmatyczna (Anna Zellma, Anna Leniec-Fengler, Katarzyna Parzych-Błakiewicz). Prelegenci przedstawili założenia formalne związane z przygotowaniem dokumentacji tworzonej w ramach procesu beatyfikacyjnego oraz wyjaśnili kwestię kultu i promocji sług Bożych. Zaprezentowane treści stanowią wsparcie dla postulatorów, diecezji i zakonów w organizacji i prowadzeniu procesów beatyfikacyjnych.

W ramach seminarium zaprezentowano 58 osób, których procesy beatyfikacyjne są prowadzone w diecezjach na terenie Polski, a także dwie osoby zmarłe w opinii świętości, których procesy beatyfikacyjne są w przygotowaniu (śp. Helena Kmieć – ks. Stanisław Suwiński, śp. Gwala Torbiński – Elżbieta Wiater). Polscy słudzy Boży – kandydaci na ołtarze, którzy zostali przedstawieni na seminarium, zapisali się w pamięci historycznej i kościelnej jako:

1. Męczennice i męczennicy II wojny światowej i komunizmu: s. Krzysztofa Klomfass i jej 15 towarzyszek (s. Łucja Jaworska), Cecylia Grabosch i Małgorzata Wiewiorra (Małgorzata Król), Hedwig Schnarbach, Gertruda Klimmek i Agnes Drabińska (Monika Szulc), s. Marianna Teodora Witkowska, Anna Fieberg, Maria Fischer, Angelica Berger (Katarzyna Parzych-Błakiewicz), ks. Józef Steinki i ks. Bruno Gross (ks. Andrzej Kopiczko), ks. Ernst Karbaum, ks. Stanisław Zuske, ks. Bruno Weichsel, ks. Bronisław Sochaczewski i ks. Paul Huhn (ks. Wojciech Zawadzki), ks. Kazimierz Hamerszmit (ks. Wojciech Guze-

³ Warmińska, Łódzka, Poznańska, Wrocławska, Toruńska, Szczecińsko-Kamieńska.

⁴ Zgromadzenie Sióstr Świętej Elżbiety, Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny Aleksandryjskiej, Zakon Kaznodziejski – Dominikanie, Zgromadzenie Słowa Bożego – Werbiści.

⁵ W nawiasach podano nazwiska prelegentów.

wicz), ks. Stanisław Szulmiński (ks. Przemysław Krakowczyk), ks. Stanisław Streich (ks. Wojciech Mueller), Alfons Mańka (o. Piotr Piasecki), ks. Georg Heide, ks. Gottfried Fuchs i ks. Johannes Frank (ks. Janusz Brzozowski), ks. Bernhard Klement i ks. Paweł Chmielewski (ks. Paweł Romański), ks. Otto Langkau (Aleksandra Nalewaj).

2. Świeccy wyznawcy: Józef Engling (Alicja Kostka), Jacek Krawczyk (ks. Jacenty Mastej), Alicja Lenczewska (bp Henryk Wejman), Wanda Malczewska (Michał Zborowski), Karolina Pawlicka (ks. Tomasz Nawracała), Maria Szymanowska (ks. Dariusz Kwiatkowski).

3. Duchowni i osoby konsekrowane – wyznawcy: o. Joachim Badeni (o. Paweł Pawlikowski), ks. Franciszek Blachnicki (Anna Zellma), bp Konstanty Dominik (Artur Adamczuk), kard. Stanisław Hozjusz (ks. Marek Jodkowski), bp Maksymilian Kaller (ks. Adam Ornatek), br. Alojzy Kosiba (o. Paweł Sambor), s. Stanisława (Barbara) Samulowska (ks. Paweł Rabczyński), s. M. Włodzimira Wojtczak (s. Anna Jakubowska), ks. Aleksander Woźny (ks. Wojciech Mueller), ks. Aleksander Zienkiewicz (ks. Andrzej Dziełak).

Jest to grupa 31 kobiet i 27 mężczyzn, w tym 15 to osoby świeckie niekonsekrowane.

Trwający proces beatyfikacyjny jeszcze nie daje gwarancji wyniesienia kandydata na ołtarze. Wymagane jest udokumentowanie męczeństwa za wiarę lub heroizmu cnót oraz żywego kultu wśród wiernych Kościoła lokalnego. Prelegenci opisali przejawy kultu w odniesieniu do większości 58 zaprezentowanych osób, co sprzyja rozwojowi famy świętości. Przedstawiono także przykłady zaniku kultu i pamięci o kandydacie na ołtarze, co stwarza sytuację zamknięcia procesu beatyfikacyjnego bez wyniesienia sługi Bożego na ołtarze.

W dyskusjach wyrażono przekonanie o doniosłej roli wychowawczej, jaką spełnia kościelna pamięć o bohaterach wiary. Analizowane przykłady są osobowymi ikonami reprezentującymi wartości humanistyczne i społeczne, które wyłaniają się z profilu świętości nakreślonego w ewangelicznym paradygmacie człowieka wierzącego i naśladowającego w swoim życiu Jezusa Chrystusa.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz
[ORCID: 0000-0002-7965-9064]