

LITURGIA SŁOWIAŃSKA I GŁAGOLSKIE ZABYTKI W POLSCE

Leszek MOSZYŃSKI, Toruń

Naukowa dyskusja na temat ewentualnej liturgii słowiańskiej w Polsce toczy się już blisko 200 lat, tj. od czasu, gdy Krystian Bogumił Friese, sekretarz i radca dworu króla Stanisława Augusta, wydał we Wrocławiu w r. 1786 swoją *Historię Kościoła w Polsce*. Wypowiedziana tam przez autora teza o dwukrotnym przeszczepieniu obrządku słowiańskiego na teren polski, mianowicie w w. IX, jako wynik bezpośredniej działalności Cyryla i Metodego, a następnie w w. X przez Dąbrówkę, żonę Mieszka I,¹ była przedmiotem wielu późniejszych publikacji, a zwolenników tej teorii było więcej niż jej przeciwników, chociaż podstawy naukowe były bardzo nikłe a badacze częściej błędzili w sferze domysłów niż faktów historycznych. Szczególnie korzystną atmosferę dla tego rodzaju dyskusji stworzył koniec wieku XIX, kiedy to obchodzono uroczystości w całym świecie słowiańskim tysięczną rocznicę misji Cyryla i Metodego na Morawach, a Polacy, chociaż w ówczesnych warunkach politycznych mogło przybrać to bardzo znikome rozmiary, przygotowywali się do obchodów milenijnych: tysiąclecia Państwa Polskiego (którego początki łączono z założycielem pierwszej polskiej dynastii królewskiej — Piastem) i tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce (wprowadzonego po raz pierwszy, jak wówczas sądzono, przez misjonarzy słowiańskich Cyryla i Metodego).² W tajemniczych gościach Piasta, o których wspomina już Gall Anonim,³ dopatrywano

¹ Ch. G. von Friese, *Kirchengeschichte des Königreichs Polen vom Ursprunge der christlichen Religion in diesem Reiche...*, Breslau 1786, s. 26, 58—59 i in.

² Por. L. Moszyński, *Zainteresowanie problematyką cyrylometodejską w Polsce w I połowie XIX w.*, *Księga pamiątkowa ku czci Konrada Górskiego*, Toruń 1967, s. 279—293.

³ Gall I 1—2 (MPH I 396).

się samego Cyryla i Metodego lub ich uczniów⁴ i snuto nieraz bardzo fantastyczne pomysły na ten temat. Nowe ożywienie dyskusji nad słowiańską liturgią w Polsce łączy się z obchodami milenijnymi w latach sześćdziesiątych XX w. Wśród wielu prac poświęconych tysiącleciu Państwa Polskiego (liczonemu tym razem nie od legendarnego Piasta, lecz udokumentowanego zapisami historycznymi Mieszka I) i tysiącleciu polskiego chrześcijaństwa (liczonemu od chrztu Polski za czasów Mieszka I w r. 966) nie zabrakło i wypowiedzi na temat liturgii słowiańskiej w Polsce. Przykładowo można tu wymienić z jednej strony pracę T. Milewskiego⁵ i nieco wcześniejsze K. Lanckorońskiej⁶ i B. Havránka⁷, którzy opowiedzieli się za istnieniem liturgii słowiańskiej w średniowiecznej Polsce, z drugiej — T. Lehra-Spławińskiego⁸, J. Szymańskiego⁹, Z. Sułowskiego¹⁰, zajmujących stanowisko bardzo ostrożne a nawet przeciwne. Na nowo zebrano i przedyskutowano wszystkie dane historyczne, które przemówić by mogły na korzyść tezy o przeniknięciu na ziemię polskie liturgii Cyryla i Metodego. Dane te są bardzo szczupłe i łatwo w związku z tym o błędną ich interpretację. Dlatego też każdy nowy szczegół ma wielkie znaczenie, chociaż należy podchodzić do zagadnienia bardzo ostrożnie.

Nowa wielka rocznica — 1100 lat od śmierci Konstantego-Cyryla — jest dobrą okazją do ponownego rozważenia tych spraw.

⁴ Można tu wymienić nazwisko znanego historyka literatury polskiej M. Wiszniewskiego, który w *Historii literatury polskiej*, Kraków 1840, t. I, s. 288 pisał: »Owi goszczący u Piasta aniołowie, o których Gallus, Kadłubek i Baszkon wspominają, którzy postrzygli Ziemowita, byli może wysłani od Metodiusza i Cyrylego apostołowie«, lub napisany przypuszczalnie przez J. M. Ossolińskiego, cenionego wówczas historyka, wydany pośmiertnie przez Fr. Siarczyńskiego artykuł: *Domysł śledzeniu podany: Goście Piasta mogli być Cyryll i Metody Apostołowie Sławian. (Z rękopismów Ossolińskiego)*, *Czasopism księgozbioru publicznego imienia Ossolińskich*, R. I 1828, z. 2, Lwów 1828, s. 52—62.

⁵ T. Milewski, *Język staro-cerkiewno-słowiański w średniowiecznej Polsce*, *Zeszyty Naukowe UJ Prace Językoznawcze* 15, Kraków 1965, s. 7—21.

⁶ K. Lanckorońska, *Le vestigia del rito Cirillometodiano in Polonia*, *Antemurale I, Romae* 1954, s. 13—28.

⁷ B. Havránek, *Otázka existence církevní slovanštiny v Polsku*, *Slavia XXV*, Praha 1956, s. 300—305.

⁸ T. Lehr-Spławiński, *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylometodejskiej w dawnej Polsce?*, *Slavia XXV*, Praha 1956, s. 290—299, tenże: *Nowa faza dyskusji o zagadnieniu liturgii słowiańskiej w dawniejszej Polsce*, *Nasza Przeszołość VII*, Kraków 1958, s. 233—256.

⁹ J. Szymański, *Czy w Polsce istniał obrządek rzymsko-słowiański?*, *Zeszyty Naukowe KUL VI*, Lublin 1963, Nr 2 (22), s. 41—56.

¹⁰ Z. Sułowski, *Początki kościoła polskiego*, *Kościół w Polsce t. I, Średniowiecze*, (Kraków 1968), s. 17—123.

Nie zamierzam tu ani referować wszystkich dotychczasowych poglądów ani też zatrzymywać się dłużej nad argumentami wielokrotnie dyskutowanymi. Żeby jednak móc dodać parę nowych spostrzeżeń, należy po krótko przypomnieć znane fakty.

W dyskusji nad liturgią słowiańską w Polsce trzeba jasno wydzielić 4 grupy zagadnień, których nie można bezpośrednio ze sobą łączyć, które trzeba przeanalizować oddzielnie. Oto one:

1. liturgia słowiańska w Polsce jako bezpośredni wynik misji Cyryla i Metodego;
2. chrzest Mieszka I a liturgia słowiańska;
3. liturgia słowiańska sprowadzonych w XIV w. oleśnickich i krakowskich benedyktynów;
4. liturgia słowiańska na wschodnich kresach Rzeczypospolitej.

I.

Gdy w drugiej połowie wieku IX (ok. r. 880) południowopolskie ziemie: nadwiślańska Małopolska i nadodrzański Śląsk weszły na krótko w skład Wielkich Moraw Świętopełka¹¹, znalazły się tym samym w bezpośrednim zasięgu działalności misyjnej arcybiskupa słowiańskiego Metodego. Świadczy o tym znany powszechnie fragment ŻM XI 2—3: поганьскѣ князь сильнѣ вельми, сѣда въ виселѣ, роугаше сѣ крѣстианомѣ и пакости дѣлаше. Посѣлавъ же къ немуу, рече: добро ти сѣ крѣсти, сыноу, волю своєю на своѣи земли, да не пакненѣ ноудѣми крѣщенѣ боудеши на чужѣи земли и поманеши ма, юже и бѣсть.¹² O księciu tym wspomina też Konstantyn Porfirogeneta, gdy pisze: »Rodzina prokonsula i patrycjusza Michała (syna) Wyszewica, księcia Zachlumian, przysłała od niechrzczonej mieszkańców znad rzeki Wisły, nazywających się Litzikami i osiadła nad rzeką zwaną Zachluma«.¹³

¹¹ Por. J. Widajewicz, Państwo Wiślan, Kraków 1947, także T. Silnicki, Dzieje i ustrój Kościoła na Śląsku do końca w. XIV, Historia Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400, t. II z. 1, Kraków 1939, s. 8—9.

¹² Cytuję według wydania: F. Grivec, F. Tomšič, Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Radovi Staroslavenskog Instituta, knj. 4, Zagreb 1960, s. 161.

¹³ Polski przekład według T. Wasilewskiego, oparty o najnowszą lekcję tekstu Konstantyna Porfirogenety De administrando imperio, cap. 33, uściślona w oparciu o rękopis Cod. Parisinus gr. 2967 przez H. Grégoire'a w L'Origine et le nom des Croates et des Serbes, Byzantion 17, 1944—45, s. 98—99. Uściślona lekcja tekstu greckiego brzmi: *ἡ γενεὰ τοῦ ἀνδραπάτου καὶ πατρικίου Μιχαήλ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Βουσεβοῦτιζη, τοῦ ἄρχοντος τῶν Ζαχλοῦμων, ἦλθεν ἀπὸ τῶν κατοικοῦντων ἀβαπτιστων εἰς τὸν ποταμὸν Βισλας, τοὺς ἐπονομαζομένους Λιτζίκη* Według lekcji dawnej było tu *τὸν ἐπανομαζόμενον Λιτζίκη* (T. Wasilewski,

Znane są różne interpretacje tych zapisów, np. W. Kętrzyński¹⁴ sądził, że chodzi tu o jakąś niewielką serbską rzekę Wisłę, nazwaną przez Porfirogenetę dodatkowo Dicyke dla odróżnienia od Wisły polskiej, ale w świetle niedawnej pracy T. Wasilewskiego staje się jasnym, że jest tu mowa o polskich Wiślanach.¹⁵ Książę ich *поуташе са крѣстианомѣ и пакости дѣлаше*, a zatem chrześcijaństwo musiało się już sčerzyć wśród Wiślan, o czym Metody był dobrze poinformowany. T. Lehr-Spławiński wysuwa przypuszczenie, że do Wiślan mógł dotrzeć obrządek łaciński, a nie słowiański, bo przecież »na Morawach działało także duchowieństwo z sufraganem Wichingiem na czele — mogło więc ono rozciągnąć swoje wpływy na kraj podbity«. ¹⁶ Skoro jednak Żywot Metodego podkreśla, że on sam interesował się losem chrześcijan nadwiślańskich, skierowując do ich księcia swoich wysłańców, i wydarzenie to zaliczone jest przez autora Żywotu do ważniejszych faktów z zakresu działalności Metodego, sądzić można, że liturgia, która tu dotarła, była słowiańska. Niestety brak jakichkolwiek bezpośrednich dowodów, przemawiających na korzyść jednej lub drugiej tezy (nie zachowały się z tego czasu żadne teksty liturgiczne), ale dowody pośrednie pozwalają przypuszczać, że była to liturgia słowiańsko-głagolska.

Dyskutanci przytaczają tu sformułowanie Galla Anonima: »Latinorum et Slavorum quotquot estis incolae«, ¹⁷ jak również stwierdzenia kronikarzy o istnieniu w Polsce od najdawniejszych czasów dwóch metropolitów: przypuszczalnie słowiańskiego w Krakowie i łacińskiego w Gnieźnie. ¹⁸

Wiślańska dynastia i jej zachlumskie państwo w IX—X w., Pamiętnik Słowiański t. XV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, s. 23—61; cytat i uwagi na s. 24).

¹⁴ W. Kętrzyński, Przyczynki do historii Piastowiczów i Polski Piastowskiej, Rozprawy AU, Wydział historyczno-filozoficzny, ser. II, t. XII (og. 37), Kraków 1899, s. 1—39.

¹⁵ T. Wasilewski, o. c., s. 61 dochodzi do wniosku, że »Wysz znał Wisłę jest identyczny z anonimowym władcą Wiślan Żywotu Metodego, który w latach 875—879 dostał się do niewoli Świętopelka morawskiego i został ochrzczony na Morawach przez duchowieństwo metodejskie«.

¹⁶ T. Lehr-Spławiński, Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne), Poznań 1959, s. XIX.

¹⁷ Gall I 16 (MPH I 413).

¹⁸ Gall I 11 (MPH I 407) pisze: »suo tempore (tzn. za Bolesława Chrobrego) Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat«. Informację tę powtórzył Kadłubek (MPH II 276) i Długosz pod rokiem 966: »quasi iure metropolitico Gnesnensi et Cracoviensi Metropolibus voluit esse subiectas, fundat« (Historia polonica, lib. II, A. D. 966, s. 118 według wydania: Joannis Długos Senioris Canonici Cracoviensis opera omnia cura Alexandri Przędziecki edita, Cracoviae 1873).

Istnienia w IX w. dużego ośrodka kościelnego w Wiślicy dowodzą przeprowadzone w ostatnich latach odkrycia archeologiczne w tym mieście.¹⁹ Najstarszym zabytkiem o charakterze religijnym jest, jak się wydaje, ogromna chrzcielnica, służąca do masowych chrztów. Z. Wartołowska pisze: »Odkrycie na głównej ulicy w Wiślicy (ul. Batalionów Chłopskich) misy chrzcielnej o średnicy 4 m 20 cm, wykonanej z kruszywa miejscowej skałki gipsowej, z przytykającym do niej rodzajem podium z gliny ubitej, wraz z fragmentem pucharka na pustej nóżce znalezionym *in situ* na podium — zdaje się w pełni potwierdzać zarówno fakt udzielania chrztów w Wiślicy, jak i datowanie misy. Pucharek na pustej nóżce datuje bowiem misę chrzcielnicą na IX w.«²⁰ Gdy masowe chrzty przestały być stosowane, chrzcielnica straciła swą rację bytu i częściowo przykryły ją mury wzniesionego w I połowie XII w. kościoła romańskiego I. Odkryto także w pobliżu chrzcielnicy fundamenty kościoła przedromańskiego. Wprawdzie nie wszystkie szczegóły dotyczące przeszłości budowli sakralnych w Wiślicy są jasne, widoczne są niekiedy różnice poglądów archeologów prowadzących badania, ale wszystko zdaje się potwierdzać tezę, że był tu ośrodek chrześcijański wcześniejszy od oficjalnego przyjęcia chrześcijaństwa przez Mieszka I.

Niestety nie natrafiono na żadne ślady liturgii słowiańskiej. Najstarszy odkryty napis, mianowicie na posadzce krypty kościoła romańskiego I, jest napisem łacińskim; pochodzi jednak z II połowy XII w. L. Kalinowski²¹ datuje ryty posadzkowe w krypcie wiślickiej na rok ok. 1170. Natomiast A. Tomaszewski²² doszedł do wniosku, że »ostatnią fazą wykonania posadzki było wycięcie w niej inskrypcji łacińskiej«. Napis ten mógł więc powstać po r. 1170 i stanowi chyba terminus ad quem ewentualnej liturgii słowiańskiej w Wiślicy.

Sprawa napisu w wiślickiej krypcie nie jest jednak wyjaśniona do końca. Istnieje przypuszczenie, że został on wryty na miejscu celowo usuniętego jakiegoś napisu starszego. Z. Wartołowska tak o tym pisze: »Napis łaciński na dekorowanej posadzce pochodzi z końca XII w., jednak należy brać pod uwagę fakt, że jest on poło-

¹⁹ Por. np. Odkrycia w Wiślicy, Warszawa 1963, albo Kolegiata wiślicka, Konferencja naukowa zamykająca badania wykopaliskowe, Kielce 1965. Zwraćano też uwagę na archeologiczne odkrycia w Krakowie.

²⁰ Z. Wartołowska, Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r., Odkrycia w Wiślicy, Warszawa 1963, s. 31—45; cytaty ze str. 34.

²¹ L. Kalinowski, Romańska posadzka z rytami figuralnymi w krypcie kolegiaty wiślickiej, Odkrycia w Wiślicy, s. 83—132, zwł. s. 110.

²² A. Tomaszewski, Kolegiata wiślicka, badania w latach 1958—1963, Kolegiata wiślicka, Kielce 1965, s. 21—63; cytaty ze str. 41.

zony na celowo już skutej dłutem powierzchni płyty posadzkowej. Partię posadzki między trzema bazami kolumn skuto miejscami do głębokości 1,3 cm. Jest to przyczyną słabej czytelności rytu trzech postaci. ... Również w partii wydzielonej liniami poziomymi ponad głowami postaci drugiej części dekoracji figuralnej płyta nosi ślady podkreślonego linią falistą zniszczonego napisu. Fakt, że po celowo zniszczonej dekoracji posadzki i po zniszczeniu pierwotnego napisu położono napis bezosobowy *hi conculcari* itd. może świadczyć jedynie o przemianie ideologicznej, jaka musiała mieć miejsce w końcu XII w. na terenie Wiślicy lub w ówczesnej Małopolsce. Można dalej wnosić, że przemiany te dotyczyły mogły jedynie spraw religii czy kościoła». ²³

Historia kolegiaty wiślickiej opracowana przez T. Lalika²⁴ pokazuje, jakie to ważne zmiany zaszły w tym czasie w Wiślicy. Otóż historyk ten doszedł do wniosku, że Kazimierz Sprawiedliwy przekazał zgromadzenie kanoników wiślickich, fundację książęcą sprzed 1166 r., biskupom krakowskim jako wyraz wdzięczności wobec krakowskiego biskupa Giedki za pomoc w osiągnięciu przez księcia tronu krakowskiego po wypędzeniu Mieszka Starego w 1177 r. Mniej więcej w tym czasie Wiślica uzyskała iura parochialia.

Zbieżność dat znamienna. A więc łaciński napis na posadzce w krypcie wiślickiej mógł powstać bezpośrednio po przekazaniu kolegiaty wiślickiej biskupowi krakowskiemu i utworzeniu wiślickiej parafii. Być może więc dopiero wtedy zastąpiono tradycyjną wiślicką liturgię słowiańską przez liturgię łacińską. Jeżeli tak było, to można przypuszczać, że usunięty na posadzce krypty wiślickiej starszy napis; zastąpiony nowym łacińskim, był napisem słowiańskim (tzn. gągolskim). Dopiero po odczytaniu ewentualnych resztek pierwotnego zrytego napisu będzie można hipotezę tę udokumentować lub odrzucić.

Omawiane zmiany w kolegiacie wiślickiej zbiegają się w czasie z zorganizowanym przez Kazimierza Sprawiedliwego w r. 1180 zjazdem (synodem) łączyckim. Nie wszystkie szczegóły porozumienia między księciem Kazimierzem Sprawiedliwym a biskupami polskimi są znane, bowiem oryginał uchwał łączyckich zawieszony do Rzymu gdzieś zaginął, a bulla papieża Aleksandra III z r. 1181, zatwierdzająca uchwały synodu, jest krótka i ogólnikowa. A Gieysztor przypuszcza, że Kazimierz Sprawiedliwy wzamian za poparcie biskupa

²³ Z. Wartołowska, o. c., s. 40.

²⁴ T. Lalik, Początki kapituły wiślickiej na tle kształtowania się kolegiat polskich XII wieku, Odkrycia w Wiślicy, s. 147—191.

w osiągnięciu tronu krakowskiego poczynił jeszcze jakieś, nie znane nam bliżej ustępstwa.²⁵ Przekazanie kolegiaty wiślickiej, ostatecznego ewentualnego ośrodka liturgii słowiańskiej w Polsce, biskupowi krakowskiemu właśnie w tym czasie mogłoby przemawiać za tym, że Kazimierz Sprawiedliwy zobowiązał się m. in. do ostatecznego zlikwidowania w Polsce reliktywów liturgii słowiańskiej. Jeżeli przypuszczenia moje są trafne, to fakt zatwierdzenia uchwał synodu łączyckiego przez papieża stanowiłby akt prawny, któremu duchowieństwo słowiańskie musiało się podporządkować.²⁶ Hipoteza ta zgadzałaby się z wnioskami T. Milewskiego, który uważał że resztki liturgii słowiańskiej przetrwały w Krakowie do r. 1079 tj. do czasu wygnania Bolesława Śmiałego, ale poza Krakowem liturgię słowiańską można było jeszcze spotkać w połowie XII w.²⁷

Ostateczna likwidacja obrządku słowiańskiego w Polsce wcale nie oznaczała końca tradycji cyrylometodejskiej. Wręcz przeciwnie. Od tego czasu zaczyna się szerzyć w Polsce kult św. Cyryla i Metodego. Można przypuszczać, że działo się to za pośrednictwem kanoników wiślickich, którzy pielęgowali, pomimo przejścia na język liturgiczny łaciński, tradycję cyrylometodejską. Kanonicy wiśliccy dochodzili nieraz do wysokich stanowisk kościelnych, mieli więc możliwość przeszczepienia kultu Cyryla i Metodego poza Wiślicę. Np. »W I połowie XIII w. kanonikiem wiślickim był późniejszy arcybiskup Pełka. Około połowy XIII w. prepozytem wiślickim — przez dłuższy czas, nim przeszedł na dziekanję krakowską — jest Jakub ze Skaryszowa, jednocześnie scholastyk bamberski. Studiował on w Bolonii prawo rzymskie i kościelne. ... Działał też w Krakowie i był jednym z tych, którzy przeprowadzili w Kurii papieskiej kanonizację św. Stanisława.«²⁸

I rzeczywiście już od końca XIII w. pojawiają się w kodeksach liturgicznych wzmianki i lekcje o św. Cyrylu i Metodzie. W kalen-

²⁵ A. Gieysztor, Nad statutem łączyckim 1180 r.: odnaleziony oryginał bulli Aleksandra III z 1181 r., Księga pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie, Warszawa 1958, s. 181—207 stwierdza na str. 199, że »ze spraw poruszonych na wiecu znamy tylko te, które były ceną wywyższenia Kazimierza zapłaconą przezeń Kościołowi«.

²⁶ A. Gieysztor (o. c.) zastanawia się, dlaczego bulla papieska, ratyfikująca układy łączyckie została przetrzymana przez biskupa Giedkę i nie doręczona księciu. Być może jedną z przyczyn była chęć posiadania w kancelarii biskupiej dokumentu, który miał istotne znaczenie dla ostatecznego ujednoczenia liturgii mszalnej w Polsce.

²⁷ T. Milewski, o. c., s. 18—21.

²⁸ Z. Budkowa, Wiślica w XIII i XIV wieku, Odkrycia w Wiślicy, s. 193—204; cytata ze str. 196.

darzu jednego z XIV-wiecznych brewiarzy dopisano imiona: *Cyrylli et Methodi*.²⁹ Najstarszy znany tekst legendy to *Cirulli et Metudii Legenda ex Codice Capituli Cracoviensis dicto Passionale*, przypominająca według I. Polkowskiego legendę morawską z XIV w.³⁰ Legenda morawska ze starego kodeksu katedry w Ołomuńcu została napisana, jak przypuszcza J. Dobrowski, przez biskupa Johanna von Neumark około r. 1380.³¹ Datowanie legendy krakowskiej nie jest pewne. I. Polkowski w Katalogu rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej z r. 1884³² datował tę część kodeksu, która zawiera interesującą nas legendę, na wiek XV, ale w wydanej rok później specjalnej pracy poświęconej historii kultu Cyryla i Metodego w Polsce określa czas powstania rękopisu na koniec XIII lub początek XIV w.³³ Jeżeli chronologizacja ta jest słuszna, to można przypuścić, że legenda powstała na gruncie polskim i stąd przeniesiona została na Morawy. Późniejsza historia kultu św. Cyryla i Metodego w Polsce i na Morawach przypuszczenie to potwierdza.

W krakowskich lekcjach brewiarzowych o Cyrylu i Metodym z XV w.³⁴ jest mowa o zarządzaniu przez św. Cyryla siedmioma sufraganiami w Polsce i na Węgrzech, a w w. XVI kult św. Cyryla i Metodego przybrał tak wielkie rozmiary, że uznani zostali za patronów diecezji gnieźnieńskiej jako misjonarze, którzy pierwsi wprowadzili chrześcijaństwo na ziemię polskie. Mówi o tym następująca modlitwa: »Omnipotens sempiterna Deus, qui nos per beatos Pontifices et confessores tuos, nostrosque patronos, Cyrillum et Methodium ad unitatem fidei Christianae vocare dignatus es, praesta quaesumus, ut...«. ³⁵ Święto ich obchodzono 9 marca.

²⁹ Por. I. Polkowski, Katalog rękopisów kapitulnych Katedry Krakowskiej, Kraków 1884, s. 41, poz. 26.

³⁰ I. Polkowski, Cześć św. Cyryla i Metodego w Polsce według ksiąg liturgicznych i legend od końca XIII wieku, Kraków 1885, s. 21.

³¹ J. Dobrowský, Kritische Versuche die ältere böhmische Geschichte von spätern Erdichtungen zu reinigen. I. Bořivoj's Taufe, Prag 1803, s. 29.

³² I. Polkowski, Katalog rękopisów..., s. 103, poz. 147.

³³ I. Polkowski, Cześć św. Cyryla i Metodego w Polsce..., s. 21. Por. też MPH IV 239. O młodszych rękopisach informuje MPH IV 45, 324, 755.

³⁴ Por. I. Polkowski, Cześć św. Cyryla i Metodego w Polsce..., np. s. 22—23.

³⁵ Socolovius Stanislaus (S. Sokołowski), Officia propria patronorum provinciae polonae, Cracoviae MDXCIX, s. 11. A. Bielowski w MPH I 89 podaje starszy tekst tej modlitwy według pergaminowego rękopisu z XIV lub XV w., przechowywanego w Ermitażu w Leningradzie. Oto on: »Omnipotens, piissime Deus, qui nos per beatos pontifices ac confessores tuos, nostrosque apostolos et patronos, Cirulum et Metudium ad credulitatem fidei

Ten rzecz jasna błędny, nie oparty na jakichkolwiek podstawach naukowych pogląd przyjmował się w Polsce, czego wyrazem może być np. powstały w XVI w. *Rocznik Krasińskich*, w którym czytamy: »Myeschko per Cirulum et Methudium baptizatur et per Adalbertum confirmatur«. ³⁶ Anachronizm ten, oparty o potoczną opinię społeczeństwa, nie mógł oczywiście trafić do pism wysoko wykształconego Piotra Skargi, powtórzony jednak będzie w XVIII w. przez S. Patelskiego, który pisał: »Sub Miecislao principe Lechia sive Polonia lumine verae fidei catholicae illustrata est... per sanctos Cyrillum et Methodium³⁷«. O związkach chrześcijaństwa polskiego z misją Cyryla i Metodego wspomina w XVII w. P. Piasecki³⁸ i A. Regenvolscius (A. Węgierski),³⁹ a w w. XVIII pojawia się cytowana już praca K. B. Friesego (1786) i *Historia narodu polskiego* A. Naruszewicza⁴⁰, które rozpoczynają dyskusję naukową na ten temat.

Powtarzane niekiedy zdanie, że kult św. Cyryla i Metodego przyszedł do nas z Czech lub z Moraw,⁴¹ nie da się utrzymać w świetle opinii takich pisarzy XVI—XVIII w., jak np. Baroniusz Soranus, Joannes Bollandus czy Joannes Georgius Stredowsky, których informacje są niezwykle interesujące.

Włoski historyk Kościoła, kardynał Cezar Baronius (1538—1607) w swoim znanym dziele *Martyrologium Romanum*, wydanym po raz pierwszy w Rzymie w r. 1586, pisze pod datą 9 marca: »Cyrilli et Methodii episcoporum. Habentur horum res gestae in Breviario religiosissimae Polonorum ecclesiae sex lectionibus secundum ritum ecclesiasticum distinctae. Dicti sunt ambo Moravorum et Slavorum

christiane vocare dignatus est, presta quesumus, ut...«. Zwracają tu uwagę sformułowania »nostrosque apostolos et patronos« i »ad credulitatem fidei« zastąpione w wersji młodszej przez »nostrosque patronos« i »ad unitatem fidei«.

³⁶ MPH III 128.

³⁷ Wypowiedź S. Patelskiego, zawartą w *Memoriale Epitaphiorum, Posnaniae 1762*, k. D3 cytuję według MPH I 89, III 128.

³⁸ P. Piasecius, *Chronica gestorum in Europa singularium a Paulo Piasecio episcopo praemisliensi, Cracoviae MDCXLVIII*, s. 40.

³⁹ A. Regenvolscius (A. Węgierski), *Systema historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias, praecipue Poloniae, Bohemiae, Lituaniae, Russiae, Prussiae, Moraviae etc., Trajecti ad Rhenum MDCLII*, s. 7—9.

⁴⁰ A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, Warszawa 1780—86. Wypowiedzi jego na ten temat zawiera tom I, księga I (w wydaniu krakowskim z r. 1859 są to str. 45—56).

⁴¹ Por. np. T. Lehr-Spławiński, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska, Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowian*, Warszawa 1954, s. 182—189, zwł. s. 185—186 (przedruk z *Collectanea Theologica XIII*, 1932, s. 3—12) lub J. Szymański, o. c., s. 45.

Apostoli»,⁴² z czego wynika, że kult św. Cyryla i Metodego znany był we Włoszech przede wszystkim jako kult polski, chociaż wiadomym było, że święci ci byli apostołami Moraw.

Jeszcze wyraźniej ukazuje to Joannes Bollandus (1596—1665), jezuita z Antwerpii, gdzie od r. 1643 zaczął wydawać *Acta Sanctorum*. Podając krótką historię święta Cyryla i Metodego 9 marca, najpierw mówi o kulcie ich w Polsce (cytuje tu powyższy fragment z Baroniusza), potem na Morawach i wreszcie w Czechach. Streszcza to krótki margines: »SS. Cyrillus et Methodius coluntur 9 Martii, a Polonis, Moravis, Bohemis«. ⁴³ Jak podaje Bollandus, oficjalnie święto to zatwierdzone zostało dla diecezji ołomunieckiej przez papieża Urbana VIII w r. 1630. W archidiecezji praskiej przyjęto je w r. 1653, wprowadzając do rytu mszalnego w r. 1663. Mniej oficjalnie święto Cyryla i Metodego było obchodzone wcześniej. Dobrowski, nie podając źródeł, wymienia dla diecezji ołomunieckiej rok 1380.⁴⁴ Nie wiemy, od kiedy w Polsce obchodzono to święto, ale jak już było pokazane wyżej, kult św. Cyryla i Metodego znany był u nas od końca XIII w., a jak pokazuje przytoczona już modlitwa brewiarzowa, opublikowana przez Sokołowskiego w r. 1599, ale pochodząca zapewne z w. XIV, łączono to święto z początkami chrześcijaństwa w Polsce.

Morawianie, jak podaje w r. 1710 historyk czeski Joannes Georgius Stredowsky (1679—1713), przejęli od Polaków i inny obyczaj związany z początkami naszego chrześcijaństwa, mianowicie topienie Marzanny w IV niedzielę Wielkiego Postu, zwaną Laetare. Strzedowski, który sądził że »Poloni a SS. Cyrillo et Methudio... Christianitatis obtinuerunt lumen«⁴⁵ tak to tłumaczył: »Non alia sane de ratione, Moravia illum a Polonis sumsit morem, quam in reminiscentiam huius, quod Moravorum Christianorum in Curia Miecislai agentium studio, Genti Polonae prima fidei Christianae illuxerit notitia; atque illi ipsi sint unica ibidem idolorum exterminandorum

⁴² Cytuję według wydania II: *Martyrologium Romanum, ad novam Kalendarii rationem, et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum... auctore Caesare Baronio Sorano...*, secunda editio, Antverpiae MDLXXXIX, s. 113.

⁴³ Cytuję według wydania: *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur quae ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis colligere caepit Joannes Bollandus...*, editio novissima..., Martii tomus secundus complectus dies X medios a IX ad XIX, Parisiis et Romae 1865, s. 13.

⁴⁴ J. D(obrowský), o. c., s. 29.

⁴⁵ J. Stredowsky, *Sacra Moraviae historia sive vita SS. Cyrilli et Methodii...* a Joanne Georgio Stredowsky, Silisbaci MDCCX, Index.

causa».⁴⁶ A więc Morawianie, chcąc uwypuklić swoją rolę w chrystianizacji Polski, świadomie przyjmowali tradycje polskie, związane z tym faktem: świecki obyczaj topienia Marzanny i kościelne święto Cyryla i Metodego.

Święto to, jak wiadomo, obchodzono w dniu 9 marca. Dzień ten, nie związany z żadnym znanym wydarzeniem z życia misjonarzy słowiańskich, nawiązuje zapewne do znanej nam z opisu Długosza decyzji Mieszka I. Pod rokiem 965 XV-wieczny (1415—1480) historyk polski napisał: »septima dies Martii ad confringendum, abolendumque ea in universis Polonorum regionibus a Myeczslao indicta est«, dodając dalej, że zwyczaj ten obchodzony jest w Polsce »in Dominica Quadragesimae Laetare«.⁴⁷

Różnica dwóch dni: 7—9 marca tłumaczy się łatwo na tle łacińskiego sposobu oznaczania dat. Po prostu zapisana w jakimś nieznanym nam bliżej roczniku, stanowiącym podstawę do ustalenia święta Cyryla i Metodego w dniu 9 marca, data »VII Martii« została odczytana jako »VII Idus Martii«, tj. wedle naszego sposobu liczenia 9 marca.⁴⁸ Oba te sposoby oznaczania dat mamy zresztą i u Baroniusza i u Bollandusa, który obchodzone przez Polaków, Morawian i Czechów święto Cyryla i Metodego umieszczają pod datą »IX Martii« tj. »VII Idus Martii«.

⁴⁶ J. Sredowsky, o. c., s. 537. Zwrócił już na to uwagę Friese, pisząc w r. 1786 (o. c., s. 61), że zwyczaj topienia Marzanny, pamiątka burzenia bogów pogańskich przez Mieszka I w dniu 7 marca 967 r., »so auch in Mähren eingeführt worden, damit die Polen gedenken möchten, wie die christliche Religion durch sie nach Polen gebracht worden sei«.

⁴⁷ J. Długosz, Historia polonica, lib. II, A. D. 965 (s. 117).

⁴⁸ Przyznać trzeba, że w piśmiennictwie świeckim błędu tego nie spotykamy, mówi się tu o dniu 7 marca (por. np. Kronika polska Marcina Kromera, Biskupa Warmińskiego, wyd. polskie III, Sanok 1868, t. I, s. 102.) Przypomnieć też należy, że według najstarszej tradycji cerkiewnosłowiańskiej, przekazanej nam już przez ewangeliarz Assemaniego, pamięć Cyryla i Metodego czczono w rocznicę ich śmierci: Cyryla w dniu 14 lutego (por. Ass. k. 142v: мѣ(сѧ)ца тор(о) [sc. *fevvarā*] ꙗ(вѧ)таго о(тѣ)ца наш(его) кѳриѧа философа podobnie Ostr. 265v), a Metodego w dniu 6 kwietnia (por. Ass. k. 145v: м(сѧ)ца април(ѧа) ѣ... па(мѧ)т(ѧ) оуспениѧѧ пр(ѧпо)д(оу)наг(о) о(тѣ)ца наш(ѧ)го меѳодѧа. арх(іепнско)па вышнѧѧѧ моравѧѧ . брат(а) пр(ѧпо)д(оу)наг(о) кѳриѧа философа podobnie Sav. k. 151). Według głągolskiej tradycji katolickiej Chorwacji w dniu 14 lutego czczono pamięć obu słowiańskich apostołów, chociaż zachowano w dniu 6 kwietnia uroczystość św. Metodego. Treść głągolskich brewiarzy XV w. przedstawił szczegółowo V. Štefanić w pracy: Głągolski rukopisi Jugoslavenke Akademije, I dio, Zagreb, 1969. Interesujące nas fakty znajdujemy np. na str. 119, 143, 148. Natomiast w dniu 9 marca obchodzona była od najdawniejszych czasów pamięć 40 męczenników (por. np. Ass. 143v, Sav. 150, Štef. Głąg. 151).

Nie powinien też dziwić fakt, że zwyczaj topienia Marzanny i święto Cyryla i Metodego, chociaż w równym stopniu nawiązują do dnia wprowadzenia chrześcijaństwa w Polsce przez Mieszka I, nie wypadają tego samego dnia. Mieszko, jak wiadomo, kazał burzyć bałwany pogańskie w niedzielę 4 Wielkiego Postu zwaną *Laetare*, która to niedziela wypadła wówczas, jak podał Długosz, w dniu 7 marca. Ludowy obyczaj topienia Marzanny, podobnie jak wiele innych ludowych tradycji, związał się ściśle z cyklem wielkanocnym, z niedzielą *Laetare*. Natomiast uroczystość kościelna Cyryla i Metodego musiała być związana, podobnie jak wszystkie inne uroczystości chrześcijańskich świętych patronów, z określonym dniem roku. Dlaczego był to dzień 9 a nie 7 marca, była już mowa.

Dotychczasowe rozważania można streścić następująco. W IX w. przenikało na teren Wiślan, a być może i Ślązan, chrześcijaństwo z Moraw, związane z głagolską liturgią Cyryla i Metodego. Drogi przenikania mogły być różne: oprócz spontanicznego szerszenia się nowych idei i celowej misyjnej działalności Metodego, o czym czytamy w jego *Żywocie*, liturgię słowiańską mogli przynieść do Krakowa, jak się powszechnie przypuszcza, uciekający przed prześladowaniami po śmierci Metodego duchowni słowiańscy. W Krakowie, jak to ostatnio pokazał T. Milewski, liturgia słowiańska przetrwała zapewne do r. 1079, w Wiślicy natomiast mogła utrzymać się dłużej. Sądzę, że do czasu przekazania kolegiaty przez Kazimierza Sprawiedliwego biskupom krakowskim i utworzenia parafii wiślickiej. Stało się to chyba w wyniku porozumienia łęczyckiego z r. 1180. Kanonicy wiśliccy rezygnując z tradycji języka liturgicznego słowiańskiego, którego wszelkie ślady, nawet napis na posadzce krypty, starannie zniszczono, dążyli do rozszerzenia kultu Cyryla i Metodego w całej Polsce. Wkrótce też uznano ich za apostołów narodu polskiego i ustalono ich uroczystość w rocznicę burzenia bałwanów przez Mieszka I. Błędne rozszyfrowanie daty »VII Martii« jako »VII Idus Martii« było przyczyną obchodzenia tej uroczystości w Polsce w dniu 9 marca. Morawianie, a za nimi Czesi, nie chcąc, by ich rola w chryścianizacji Polski uległa zapomnieniu, przejęli uroczystości te od Polaków.

Oczywiście liturgia słowiańska w Wiślicy musiała być głagolska. Nie należy więc łączyć z nią cyrylskiego napisu na monecie Bolesława Chrobrego. Błędu tego, wskazanego przez T. Lehra-Spławińskiego, nie ustrzegł się T. Milewski. Napis na monecie Chrobrego wiąże się bez wątplenia z polityką wschodnią króla.

Ostrożnie trzeba też podchodzić do spotykanych, rzadkich zresztą, faktów wpływów greckich na staropolską kulturę chrześcijańską. Przykładowo można tu wymienić przytaczane niejednokrotnie imię pierwszego biskupa krakowskiego Prochoriusza (*Prohorius*),⁴⁹ zniesiony dopiero w r. 1248 przez synod we Wrocławiu utrzymywany na Śląsku post według zwyczajów greckich,⁵⁰ rzeźbiony w kamieniu równoramienny grecki krzyż, fragment kościoła romańskiego I w Wiślicy,⁵¹ staropolską postać imienia *Klimont* (łac. *Clemens*, -tis, gr. *Κλήμης*, -μεντος)⁵² itp. Te drobne wpływy greckie mogły docierać do Polski różnymi drogami i nie dowodzą istnienia liturgii słowiańskiej, tak jak nie dowodzi jej spotykany w Kazaniach Gnieźnieńskich (koniec XIV w.) i młodszym od nich Psalterzu Puławskim grecki skrót $\chi^{\epsilon} \chi\rho\gamma$ ⁵³ przejęty przez pisarzy polskich za pośrednictwem średniowiecznej łaciny. Wykazał to W. Semkowicz w swojej szczegółowej pracy o paleografii łacińskiej. Pisze tam mianowicie, że »wpływ grecki na łacińskie *nomina sacra* zaznacza się szczególnie użyciem niektórych greckich liter (**H**, **X**, **P**) w łacińskich skróceniach imienia Jezusa Chrystusa«. ⁵⁴ Z drugiej strony nie można chyba tych różnorodnych choć drobnych wpływów greckich wyłączyć całkowicie z dyskusji nad liturgią słowiańską w Polsce.

Stosunkowo niedawno wciągnięto do tej dyskusji sprawę kultu św. Gorazda,⁵⁵ a także, znany zresztą od dawna,⁵⁶ problem podobieństwa terminologii chrześcijańskiej polskiej i staro-cerkiewno-słowiańskiej.⁵⁷ Wydaje się, że do wyciągania na tej podstawie jakichś konkretnych wniosków mamy zbyt mało danych. Konieczne są jeszcze bardzo wnikliwe studia nad historią poszczególnych terminów, by móc

⁴⁹ Por. np. Katalog biskupów krakowskich, MPH II 816.

⁵⁰ Por. T. Milewski, o. c., s. 19.

⁵¹ Ekspozat Muzeum w Wiślicy.

⁵² M. Łesiów, Czy staropolskie imię Klimont i jego postaci pochodne mogą być świadectwem istnienia liturgii słowiańskiej w Polsce?, *Onomastica IV*, Wrocław-Kraków 1958, s. 131—138.

⁵³ Por. S. Vrtel-Wierczyński, Kazania gnieźnieńskie, podobizna, transliteracja, transkrypcja, Poznań 1953, s. XII, 61—62, 128; S. Słowski, Psalterz Puławski, Warszawa 1916, s. 325.

⁵⁴ W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 452, także s. 453 i 476.

⁵⁵ J. Zathej, O kilku przepadłych zabytkach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie, *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, s. 73—95, rozdz. I *Polski kalendarz z XIV w.*, s. 73—86.

⁵⁶ E. Klich, *Polska terminologia chrześcijańska*, Poznań 1927, zwł. s. 86—143.

⁵⁷ Np. B. Havránek, o. c., s. 303—304. T. Milewski, o. c., s. 20 zwraca również uwagę na noszące piętno cerkiewne pruskie pożyczki ze staropolszczyzny.

stwierdzić, w jakim stopniu można tu mówić o wpływach cerkiewnych bezpośrednich lub pośrednio przez język czeski, a w jakim stopniu mamy tu do czynienia ze spontanicznym, paralelnym rozwojem leksyki słowiańskiej lub wreszcie wprowadzeniem do scs. przez Cyryla i Metodego terminów zachodnio-słowiańskich⁵⁸. Również wnioski B. Havránka i T. Milewskiego dotyczące genezy *Bogurodzicy* domagają się mocniejszej podbudowy.⁵⁹

Istnienie liturgii słowiańskiej w Polsce jako wyniku bezpośredniej działalności Cyryla i Metodego lub ich uczniów to ciągle jeszcze hipoteza. I choć w pracy tej opowiedziałem się po jej stronie, to jednak obiektywnie muszę stwierdzić, że poza wzmianką w *Żywocie Metodego* nie ma żadnych bezpośrednich dowodów jej istnienia. To, czym dysponujemy w tej chwili, to tylko poszlaki, które jednak układają się w pewną logiczną całość, pozwalając na budowanie bardzo prawdopodobnych hipotez. Wnosząc do dyskusji pewne nowe spostrzeżenia zdaję sobie jednocześnie sprawę z tego, że konieczne są dalsze poszukiwania faktów historycznych, które by dały niedwuznaczną odpowiedź na poruszone tu zagadnienia.

II.

Sformułowane już w XVIII w. przez Friesego, a przypomniane niedawno przez B. Havránka, przypuszczenie, że Mieszko I wprowadził w Gnieźnie początkowo liturgię słowiańską, choćby nawet równoległe z łacińską, należy odrzucić. Racje, którymi kierował się Mieszko I wprowadzając do Polski chrześcijaństwo, wszystko jedno czy damy pierwszeństwo sprawom międzynarodowym (stosunek do Niemiec) czy wewnętrznym (umocnienie wewnętrznej struktury państwa, kontakt kulturalny z Zachodem),⁶⁰ nakazywały mu wprowadzenie takiego obrządku czy tylko liturgii, który by nie groził jakimikolwiek komplikacjami. Na dwór Mieszka I musiały dochodzić wieści z Moraw. Od śmierci Metodego i listu papieża Stefana V w sprawie zakazu liturgii słowiańskiej (885) do chrztu Mieszka (965) upłynęło zaledwie 80 lat. Wspomnienia o perypetiach Metodego, a potem o losie jego uczniów, w tym czasie bez wątpienia jeszcze żywe, musiały dotrzeć i do Polski. Jeżeli decyzja o przyjęciu chrześcijaństwa przez Mieszka I za pośrednictwem czeskim podyktowana była z jednej

⁵⁸ Por. E. Klich, o. c., s. 86.

⁵⁹ B. Havránek, o. c., s. 304—305; T. Milewski, o. c., s. 20—21.

⁶⁰ Por. np. Z. Sułowski, o. c., s. 46—62.

strony dążeniem do wzmocnienia pozycji Polski wobec Niemiec, a z drugiej — obawą przed uzależnieniem się od hierarchii kościelnej niemieckiej, to Mieszko musiał przyjąć taką liturgię, która by nie była pretekstem do jakichkolwiek ingerencji ze strony niemieckiej. Zresztą do Polski przybywało duchowieństwo nie tylko z Czech. W dużym stopniu byli to duchowni zachodni, nie znający liturgii słowiańskiej. Mieszko I mógł więc zaprowadzić u siebie tylko liturgię łacińską i ona była zawsze w Polsce liturgią panującą. Wyparła też wkrótce po przeniesieniu przez Kazimierza Odnowiciela (1034—1058) stolicy Polski do Krakowa utrzymujące się tam jeszcze pozostałości liturgii cyrylometodejskiej. Tylko leżaca na uboczu Wiślica mogła dłużej utrzymywać dawną tradycję, zresztą tylko do czasu przekazania przez Kazimierza Sprawiedliwego kolegiaty wiślickiej biskupowi krakowskiemu i utworzenia parafii wiślickiej (ok. 1180).

Przypuszczenie, że Dąbrówce towarzyszył kapelan, odprawiający liturgię mszalną po słowiańsku, może być prawdziwe, ale to bez wątplenia była tylko prywatna sprawa księżnej. Genezę późniejszego kultu Cyryla i Metodego w Gnieźnie i związaną z nią działalność z chrztem Mieszka I wyjaśniłem w rozdziale poprzednim.

III.

Jedyny udokumentowany, zresztą krótkotrwały, okres istnienia głągolskiej liturgii w Polsce, to czas działalności dwóch klasztorów benedyktyńskich, do których zakonnicy sprowadzeni zostali z emauskiego klasztoru »na Slovanech«, założonego w Pradze przez Karola IV w r. 1347.

Pierwszy polski klasztor tego typu został ufundowany przez księcia Konrada II w Oleśnicy na Śląsku w r. 1380.⁶¹ Dziesięć lat później, w r. 1390, królowa Jadwiga i król Władysław Jagiełło założyli podobny klasztor pod wezwaniem Świętego Krzyża na Kleparzu w Krakowie. Wydarzeniu temu poświęcił osobny rozdział, zatytułowany »Wladislaus Rex cum Hedvigi Regina monasterium Slavorum ordinis Sancti Benedicti Clepardiae sub titulo Sanctae Crucis fundat, et fratres Praga accersit, Slavonico idiomate divina officia celebra-

⁶¹ Por. T. Silnicki, o. c., s. 344; T. Lehr-Spławiński, Nowa faza dyskusji..., s. 251; J. Vašica, Krakovské zlomky hlaholské, Slavia XVIII, Praha 1947/48, s. 111—137, zwł. s. 135—136; K. Heintsch, Ze studiów nad Szwajpoltem Fiolem, cz. I, Materiały do życiorysu i działalności Fiola, Wrocław 1957, s. 25—27.

turos»⁶² — Jan Długosz. Był on świadkiem odprawianej tam na początku XV w. liturgii słowiańskiej. Niejednokrotnie było cytowane sformułowanie Długosza, że fundatorzy klasztoru »fratresque ex monasterio Pragensi sumptos in illam introducunt . . . a quibus usque ad mea tempora et sub meis oculis ecclesia illa Sanctae Crucis, et in re divina et in matutinis horisque canonicis, caeterisque caerimoniis ecclesiasticis, sonoro cantu et lectione in idioma Slavonico et per monachos fratresque Sancti Benedicti et officiabatur et administrabatur«. ⁶³

Benedyktyni z klasztoru Św. Krzyża na Kleparzu przeszli na liturgię łacińską przy końcu w. XV. Informuje o tym Maciej z Miechowa (Miechowita), pisząc o odprawianej tam liturgii słowiańskiej: »Qui mos ad tempora mea circa Graccoviam in ecclesia Sanctae Crucis in Clepardia observatus, sed jam extinctus est«. ⁶⁴ Miechowita, urodzony około roku 1456, wydał *Chronica Polonorum* w r. 1521. A zatem przez około 100 lat posługiwano się na Kleparzu głągolskimi księgami liturgicznymi. Pożar, który zniszczył klasztor w r. 1584, strawił także nie używane już wówczas rękopisy głągolskie. ⁶⁵

Jedyny znany nam dzisiaj fragment głągolskiego mszału klasztoru kleparskiego przechowywany jest w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie pod nr 5567 jako *Fragmenta glagolitica*. Zabytek ten opisał dokładnie J. Vašica. ⁶⁶ Z trzech pergaminowych fragmentów dwa związane są ściślej ze sobą, stanowią bowiem ułamki tej samej karty, a raczej dwóch kart jednej zeszytowej składki, i zawierają fragmenty liturgii mszalnej na dzień Nawrócenia św. Pawła 25 stycznia i Piotra i Pawła 29 czerwca. Fragment trzeci, też podwójny, to urywki liturgii mszalnej za zmarłych. Analiza paleograficzna pokazała, że rękopis pisany jest pismem podobnym do głągolicy chorwackiej początku XIV w. Czas powstania rękopisu określa Vašica na połowę XIV w. ⁶⁷

⁶² J. Długosz, *Historia polonica*, lib. X, A. D. 1390 (s. 487).

⁶³ J. Długosz, *Historia polonica*, lib. X, A. D. 1390 (s. 488).

⁶⁴ *Miechoviensis, Chronica Polonorum, Cracoviae 1521, Liber I, caput XIII, pagina XVI* (cytuje za K. Heintschem, o. c., s. 26.).

⁶⁵ Z dawniejszej literatury o klasztorze kleparskim można wymienić J. Krukowskiego, *O słowiańskim kościele św. Krzyża i klasztorze Benedyktynów założonym przez Jadwigę i Jagiełłę na Kleparzu w Krakowie w r. 1390*, Kraków 1886.

⁶⁶ J. Vašica, o. c.

⁶⁷ *Fragmenta glagolitica* to jedyny dotychczas odnaleziony zabytek głągolski w Polsce, jedyny też rękopis głągolski polskich bibliotek. Ponieważ do tekstu, wydanego przez Vašicę wkrađło się kilka omyłek, chciałbym je tutaj

Warto jeszcze rozważyć zagadnienie, w jakim stosunku do siebie pozostają znany już od końca XIII w. polski kult Cyryla i Metodego i ufundowane w w. XIV dwa klasztory słowiańskich Benedyktynów.

Sprowadzenie do Polski w drugiej połowie XIV wieku zakonników z liturgią słowiańską poza znaczeniem symbolicznym nie mogło chyba odegrać większej roli w rozwoju kultury polskiej. Jest to przecież czas, kiedy pojawiają się pierwsze polskie teksty religijne, jak np. Psalterz Floriański, Kazania Świętokrzyskie i Gnieźnieńskie, a wkrótce potem, jeszcze w okresie trwania liturgii słowiańskiej na Kleparzu, tzw. Biblia Królowej Zofii (1455) i inne. Język polski przejął już te funkcje, które w krajach o obrządku słowiańskim pełnił język cerkiewny. Teksty czysto liturgiczne były oczywiście łacińskie, ale nikt nie próbował zastępować ich cerkiewnymi. Nie mogło też być mowy o przenikaniu cerkiewszczyzny do piśmiennictwa świeckiego. Klasztory oleśnicki i kleparski mogły więc mieć znaczenie tylko symbolu. Nie przypuszczam, żeby wchodziło tu w grę jedynie ślepe naśladowanie Czechów. Bez wątpienia bez wzoru praskiego nie byłoby słowiańskich mnichów na Kleparzu, sądzę jednak, że nie byłoby ich tam także w wypadku, gdyby kult Cyryla i Metodego nie był już mocno ugruntowany. To nie kleparscy Benedyktyni dali początek tradycji cyrylometodejskiej w Polsce, a odwrotnie, dzięki istnieniu już tej tradycji (szerzonej zapewne przez kanoników wiślickich od II połowy XII w.) możliwe było sprowadzenie do Polski zakonników z liturgią głągolską, jako symbolu tego, że (jak pisał Długosz) »clementia Redemptoris genus Slavonicum extulit et mirifice honoravit, dando illi gratiam specialem, ut omnia sacra officia . . . ipsa quoque sacrarum missarum arcana idiomate illo possent celebrari«. ⁶⁸

Być może jeszcze przed wygaśnięciem tradycji głągolskiej na Kleparzu, mianowicie w r. 1491, ukazał się w Krakowie w oficynie drukarskiej Świętopełka Fiola pierwszy druk cyrylski. Przebadaniem

sprostować. Podstawę stanowi tu rękopis krakowski, a nie fotografie w wydaniu Vašicy. Oto poprawki: I 6 — litery χ nie widać, należałoby ją wziąć w nawias; I 7 Vaš. мѣцѣк, rkp. bez tyłty; I 10 Vaš. даноу, rkp. даноую; II 2 Vaš. оуте е прѣктоа', rkp. оутеке прѣктоа', II 10 — w wyrazie еѣнѣк u Vaš. niedotłoczone и; III 3 Vaš. гѣот, rkp. гѣот'; III 11 Vaš. сѣ, rkp. сѣк; IV 9 Vaš. мѣтѣа, rkp. мѣѣа; V 5 Vaš. ѣ' еѣа. вѣжго аѣа ел(а), rkp., który jest bardziej czytelny niż fotografia ma ѣ [ъ]? еѣа вѣж [...] вѣж пѣа[а]? аѣа; VI 5 Vaš. воуѣ^М, rkp. воуѣ^{М'}; VI 8—9 — nawiasy przy literach а і и zbędne, ponieważ litery te są lepiej widoczne niż w w. 10 сѣ ѣн. Niewidoczna jest natomiast, i należałoby wziąć ją w nawias, litera [s] а VIII 6. Środkowa część rękopisu na cieńszym pergaminie jest palimpsestem. Usuniętego pierwszego napisu odczytać nie można.

⁶⁸ J. D ł u g o s z, Historia polonica, lib. X, A. D. 1390 (s. 487).

zagadnienia, czy działalność wydawnicza Ś. Fiola miała jakiś związek z klasztorem kleparским, zajął się niedawno K. Heintsch.⁶⁹ Badania jego wykazały, że cyrylskie druki cerkiewne Fiola nie miały związku z pielęgnującym tradycję głągolską klasztorem na Kleparzu. Fiol drukował książki cerkiewne dla odbiorców ruskich, którym je zaraz wysyłał. »Drukarnia cerkiewno-słowiańska Sz wajpolta Fiola i Jana Turzona — pisał T. Lehr-Spławiński — była po prostu pewnego rodzaju przedsiębiorstwem przemysłowo-eksportowym«⁷⁰ i wiązała się z cerkiewną tradycją Słowian wschodnich.

IV.

Dla pełni obrazu związków Polski z liturgią słowiańską trzeba wspomnieć o szerzącej się od strony Rusi liturgii Cerkwi wschodniej. Jest to jednak odrębne a bardzo szerokie zagadnienie, które wymaga osobnego opracowania. Historia języka i liturgii cerkiewnosłowiańskiej na terenach etnicznie mieszanych polsko-ruskich jest jeszcze zbyt mało znana.⁷¹ Nie wiąże się jednak bezpośrednio z tradycją cyrylometodejską w Polsce, jest importem ze wschodu, posługuje się cyrylicą i cerkiewszczyzną redakcji ruskiej, która stopniowo wchłania wiele elementów polskich, tworząc niekiedy swoistą odmiankę języka cerkiewnego, jakby jego redakcję polską.

Z wpływami wschodnimi łączyć należy najstarsze ślady cyrylicy w Polsce, jak napis na monecie Bolesława Chrobrego, drukarnię cyrylską Fiola i inne spotykane tu i ówdzie teksty cyrylskie, często błędnie wciągane do dyskusji nad liturgią głągolską w dawnej Polsce.

Pozostawiając na uboczu problem liturgii i języka cerkiewnego na wschodnich kresach Rzeczypospolitej, chciałbym tylko na zakończenie przypomnieć parę faktów, ilustrujących wkład Polski w ogólny rozwój kultury cerkiewnosłowiańskiej.

1. W. Krakowie, ze wspomnianej już oficyny drukarskiej Ś. Fiola,⁷² wyszedł w r. 1491 pierwszy w świecie druk cyrylski, wyprzedzony tylko o 8 lat przez najstarszy druk głągolski, w r. 1483.

⁶⁹ K. Heintsch, o. c., s. 25—27.

⁷⁰ T. Lehr-Spławiński, *Nowa faza dyskusji...*, s. 252.

⁷¹ Potrzeba nam więcej prac tego typu jak np. I. Ogijenko, *Język cerkiewnosłowiański na Litwie i w Polsce w ww. XV—XVIII*, *Prace Filologiczne XIV*, Warszawa 1929, s. 525—543.

⁷² K. Heintsch, o. c., gdzie jest podana literatura dawniejsza, tenże: *Fragment druku Świętopełka Fiola w Bibliotece Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu*, Wrocław 1953.

2. W Rzeczypospolitej, w Wilnie i we Lwowie, wychodzą pierwsze gramatyki cerkiewnosłowiańskie⁷³: w Wilnie w r. 1586 w drukarni braci Mamoniczów⁷⁴, Adelfotesa we Lwowie w r. 1591⁷⁵, Zyzaniego w Wilnie w r. 1596⁷⁶, wreszcie Melecjusza Smotryckiego w Jewiu pod Wilnem w r. 1618.⁷⁷

3. W Wilnie w r. 1621 wydrukowana została po raz pierwszy obrona pisma słowiańskiego Mnicha (Czernorizca) Chrabra.⁷⁸

Na szczegółową analizę tych zagadnień, z których każde stanowi obszerny temat sam dla siebie, nie ma tu możliwości.

⁷³ Por. np. W. Zagórski, O szkole grecko-słowiańskiej we Lwowie, Muzeum, R. IX, Lwów 1893, s. 819—824, 935—949 także J. I. Kraszewski, Wilno od początków jego do roku 1750, t. IV, Wilno 1842, s. 6, 62—64 i 113—365.

⁷⁴ Khramatyka slovenška jazyka, Wilno 1586 (podaję według O. Horbatscha, Die vier Ausgaben der kirchenslavischen Grammatik von M. Smotryckij, Wiesbaden 1964, s. 1).

⁷⁵ Adelfotes, Grammatika dobrogłagolivago ellinoslovenskago jazyka. Soveršennago iskustva osmi častei slova, vo Lvově 1591.

⁷⁶ L. Zyzani (Tustanowski), Grammatika slovenska, v Vilni 1596.

⁷⁷ M. Smotrycki, Grammatiki Słavenskię pravilnoe Syntagma..., v Jeviu 1619 (powtórzona za wstępem karta tytułowa ma datę 1618). O gramatyce Smotryckiego pisał niedawno O. Horbatsch, o. c.

⁷⁸ Grammatika albo Słożenie Pismena, choćęstimęsę učiti Słowenskiego jazyka Młodolętnym Otročatomъ, v Vilni 1621, s. 93 (94)—102. Por. też Куѣо М. Куев, Черноризец Храбър, София 1967, s. 11—12, 404—407, gdzie na str. 11—12 jest omówione najstarsze wydanie rozprawy Chrabra, zamieszczone w elementarzu pt. Načalo učeniija dětemъ, wydanym przypuszczalnie w Wilnie w r. 1575—1580.