

nécessaires à leur développement, d'un autre l'éducation supérieure dont profitaient les jeunes filles des classes éclairées, tendaient moins à créer une élite sociale, qu'à amener le renouvellement moral de la nation, par l'influence des femmes, dont l'éducation intellectuelle et morale laissait alors beaucoup à désirer. Ce programme prévoit une adaptation progressive aux exigences toujours plus grandes de l'enseignement qui fait que — même aujourd'hui — la Communauté a vu ne pas rabaisser son niveau scolaire, malgré toutes les vicissitudes. Le perfectionnement du corps enseignant qui doit comporter un programme d'éducation universitaire, et qui fut proposé par le Rév. Mère en 1909, en est une preuve.

Les plus grands mérites de la Rév. Mère Darowska furent la création d'une école parfaitement adaptée aux besoins de la femme polonaise de son époque, la lutte contre l'influence étrangère, l'enseignement basé sur une profonde formation religieuse des jeunes filles, et la préparation des élèves à leurs futurs devoirs de femmes, de mères et de membres de la société, tout cela dans un esprit foncièrement patriotique et polonais.

TADEUSZ LEHR-SPLAWIŃSKI

NOWA FAZA DYSKUSJI O ZAGADNIENIU LITURGII SŁOWIAŃSKIEJ W DAWNEJ POLSCE

Po kilkunastu latach ciszy, jaka pokryła w historiografii polskiej zagadnienie istnienia liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce, od czasu ukazania się w 1932 r. mojej rozprawy *Misja słowiańska św. Metodego a Polska* (*Collectanea Theologica* XIII, s. 2—12)¹, — dopiero w ciągu ostatnich dwu lat rozgorzała na nowo dyskusja około tego problemu, tak doniosłego dla najdawniejszych dziejów Polski. Wznowił ją po wojnie jeden z najbardziej zasłużonych badaczy dziejów średniowiecznych Słowiańszczyzny zachodniej śp. prof. Józef Widajewicz, który w dwu pracach dotyczących najdawniejszych dziejów Małopolski² wysunął dosyć przekonujące argumenty na korzyść opartego na źródłach cyrylo-metodejskich przypuszczenia, że obrządek słowiański mógł się istotnie dostać do kraju Wiślan za czasów rządów pasterskich św. Metodego w metropolii morawskiej, ale nie trwał tam dłużej nad lat kilka, usunięty rychło po jego śmierci (885 r.). Argumentacji autora powtarzać tu nie będę, omówiłem ją bowiem niedawno w poświęconej temu całemu zagadnieniu rozprawie³. Drugim z kolei zarzewiem dyskusji było wystąpienie jednego z najlepszych znawców polskich archiwaliów średniowiecznych Jerzego Z a t h e y a, który w niewielkiej pracy pt. *O kilku przypadkach zabytkach rękopiśmiennych Biblioteki Na-*

¹ Rozprawa ta wyszła też w przeróbce bułgarskiej w czasopiśmie „Spisanie na Bългарската Академия на науките” t. LVIII, Sofia 1939, s. 73—83. Wersja polska została przedrukowana bez zmiany w zbiorowym wydaniu moich *Rozpraw i szkiców z dziejów kultury Słowian*, Warszawa, 1955, s. 182—189.

² J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Biblioteka Studium Słowiańskiego Uniw. Jagiellońskiego, Seria A, nr 2, Kraków 1947, s. 72 i n., 11 i n.; Tenże, *Prohor i Prokulj, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszłość” IV, Kraków 1948, s. 17—32. Poglądy swoje w tym względzie streścił tenże autor w swojej książce: *Początki Polski*, Warszawa—Wrocław, 1948, s. 71—74.

³ Por. niżej, przypis 6, l. c., s. 291—2.

rodowej w Warszawie⁴ wskazał, na podstawie zapamiętanej przez siebie wzmianki w pewnym zgorzałym w Warszawie rękopiśmie z w. XIV, na możliwość istnienia w tym czasie w Małopolsce kultu św. Gorazda, ucznia i desygnowanego następcy Metodego na morawskiej stolicy metropolitalnej, co musiałoby świadczyć o znacznej trwałości tradycji cyrylo-metodejskich w tym rejonie⁵. Momenty te podjął prof. K. Budzyk w studium *O literaturze polskiej średniowiecza*⁶ i zużytkował — między innymi, równie ni-
kłyymi danymi — do szeroko zakreślonego obrazu ścierania się

⁴ W książce zbiorowej pt. *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa, 1949, odbitka s. 32.

⁵ W związku z imieniem Gorazd warto tu przypomnieć, że polega ono na prasłow. przymiotniku *gorazdъ* „doświadczony, zgrabny, ładny” (por. Berneker Sl. Et. Wtb. 329), *harazditi* X. (por. też Gebauer I 461); w pol. notowany tylko jako imię Gorazdo (Kozieradzki, *Badania nazw. topograf. archidiecezji poznańskiej*, I. 199 pod r. 1471—1491, 1519—1530), poza tym w nazwach miejscowych (według materiałów użyczonych mi przez prof. Taszyckiego): Gorazdowo w pow. wrzesińskim, Gorazdotka w pow. słupeckim, Gorazdże pustkowie i młyn wodny w pow. lublinieckim, Gorazdże w pow. strzeleckim niem. dawniej Gorazde, (potem Waldenstein), notowane jako Gorazde w r. 1297, Gorazd 1532. Nazwy te, oparte jak inne tzw. słowiańskie na imionach świętych, nie mogą być uważane za dowód związku z kalendarzowym imieniem św. Gorazda. — Z innych zagadnień toponomastycznych, mogących tu wchodzić w rachubę, warto zwrócić uwagę na pochodne od imienia Klemens i na samą formę tego imienia: przytaczano dawniej liczne w Małopolsce kościoły pod wezwaniem św. Klemensa jako dowód istnienia obrządku słowiańskiego na tym terenie ze względu na to, że imię to wiąże się z tradycjami cyrylo-metodejskimi, ale wykazał już K. Potkański, że kościoły te nie sięgają wstecz poza w. XIII i powstanie swe zawdzięczają fundatorom z rodu Gryfitów-Slebodziów, w którym imię Klemensa było szczególnie częste. Por. K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, RWH PAU, 19, s. 193—5. W aneksach do polskiego wydania książki ks. F. Grivca, *Św. Cyryl i Metody, apostołowie Słowian*, Kraków 1930, zwrócono uwagę, że polska forma deminutywów od imienia Klemens brzmieniem swoim: Klim, Klimek, Klimont itp. dowodzi pochodzenia z cerk. postaci Klimenta z i przeniesionym z greckiego (-i ≡ -e-), może więc świadczyć o wpływie języka liturgicznego słowiańskiego — tym bardziej zaś gdyby się okazało, że panuje ona głównie na terenach Polski południowej, która miała być objęta obrządkiem cyrylo-metodejskim. Jednocześnie badania, jakie przeprowadził w tym względzie M. Lesiów (por. artykuł: *Imię Kliment — Klement a zagadnienie liturgii słowiańskiej w Polsce*, „Tygodnik Powszechny” 1956, nr 2) wykazały, że imię to w formie „Klimont” i pochodne odeń deminutywa i nazwy miejscowe pojawiają się w Polsce od XIII w. i są rozpowszechnione w całej Polsce (wraz z Mazowszem i Pomorzem), a nazwy z brzmieniem Klem- są w ogóle późniejsze, mniej liczne i występują również wszędzie, (także w Małopolsce). Nie ma tu więc podstawy do wnioskowania o wpływie obrządku słowiańskiego, chodzi raczej o wpływ czeski.

⁶ K. Budzyk: *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955, s. 11—21.

w polskim chrześcijaństwie średniowiecznym dwu „kręgów kulturowych”: południowego, słowiańsko-bizantyńskiego i zachodniego, rzymskiego. Pierwszy z nich, początkowo bardzo silny, został wedle mniemania autora dopiero w ciągu w. XIV po zacieklej walce wyrugowany przez przeważające wpływy zachodnie, mające mocne oparcie w dynastii i u czynników feudalnych. Wszystkie te nowe argumenty i rozwiązania, dotyczące zagadnienia liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce, zestawilem i rozpatrzyłem krytycznie w artykule pt. *Czy są ślady istnienia liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce?*⁷, dochodząc do konkluzji, że „przegląd tych powojennych prób wzbogacenia i rozwinięcia naszych wiadomości o istnieniu niegdyś na obszarach polskich słowiańskiej cyrylo-metodejskiej liturgii nie doprowadził do wyników pozytywnych”. Podkreśliłem przy tym w zakończeniu, że „najstarsze dotyczące tego zagadnienia źródła (Żywot św. Metodego, list biskupów niemieckich do papieża Jana IX z 900 r., wzmianka w katalogu biskupów krakowskich o najdawniejszych biskupach Prohorze i Prokulfie) dają wprawdzie bez wątpienia niejaką podstawę do przyjęcia hipotezy o zaszczepleniu liturgii słowiańskiej w plemiennym państwie Wiślan — ale nie ma żadnych danych, które by pozwalały przypisywać jej dłuższą trwałość i bujniejszy rozwój, mogący wywierać istotny wpływ na kształtowanie się stosunków kościelno-politycznych i kulturalnych w dawnej Polsce. Doszukiwanie się śladów czy tradycji cyrylo-metodejskiego obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich i — co za tym idzie — wysnuwanie stąd jakichś wniosków historyczno-kulturalnych pozbawione jest jak dotąd wszelkiej realnej podstawy”.

Równoległe z tymi rozważaniami w Polsce, rozwijała się także poza granicami kraju dyskusja nad tym problemem. Złożyły się na nią trzy głosy uczonych polskich, przebywających za granicą, i jeden z kół sławistyki czeskiej. Zabrał mianowicie ostatnio głos w tej sprawie profesor językoznawstwa słowiańskiego w Pradze i członek Czeskosłowackiej Akademii Nauk Bohuslav Havránek, który pomieścił w czasopiśmie „Slavia” (w tym samym zeszycie co moja wymieniona wyżej rozprawka, t. XXV, 1956, s. 300—305) artykuł pt. *Otázka existence církevní slovanštiny v Polsku*. Posłużył mu w nim za punkt wyjścia znaczny w ostatnich czasach rozwój badań nad resztkami piśmiennictwa na gruncie morawskim i czeskim, które okazało się w ich świetle o wiele bogatsze, niż to dotąd przypuszczano, oraz nad śladami obrządku słowiańskiego, które stosunkowo długo po upadku metropolii św. Metodego prze-

⁷ „Slavia”, *Časopis pro slovanskou filologii*, t. XXV, 1956 (zeszyt poświęcony ks. prof. J. Vajsowi w 90. rocznicę urodzin), s. 290—296.

trwały w państwie czeskim pierwszych Przemysłidów. Na tym tle przypuszcza autor, że także na gruncie polskim oddziaływanie obrządku cyrylo-metodejskiego i związanych z nim wpływów kulturalnych musiało być o wiele silniejsze, niż się dotąd przyjmuje w nauce polskiej. Jako wskazówki w tym względzie podkreśla on liczne elementy językowe pochodzenia staro-cerkiewno-słowiańskiego w polskiej terminologii chrześcijańskiej, a także w języku najstarszej polskiej pieśni religijnej *Bogorodzica* (której powstanie odnosi do w. XI a może nawet do końca w. X). Skłonny jest — choć wyraźnie tego nie formuluje — do łączenia tych zjawisk z istnieniem w południowej Polsce obrządku cerkiewno-słowiańskiego, który jego zdaniem wbrew opinii J. Widajewicza a raczej zgodnie z przypuszczeniami K. Budzyka miał przetrwać w Polsce śmierć Metodego co najmniej o lat 20, a może nawet do końca w. X. w oparciu o sprzyjające mu warunki pod rządami w Krakowie Przemysłidów, którzy okazywali mu wiele sympatii w swoich ziemiach macierzystych. (l. c. s. 302). Fakty filologiczne, które Havránek przytacza na poparcie swoich wniosków w istocie swej nie ulegają żadnej wątpliwości, budzi ją natomiast ich interpretacja: polska terminologia chrześcijańska liczy istotnie blisko czterdzieści terminów religijno-kościelnych, które odpowiadają całkiem ściśle terminologii staro-cerkiewno-słowiańskiej⁸, a w języku pieśni *Bogorodzica* występują też bez wątpienia elementy, które trzeba uważać za zapożyczone z czeskiego⁹, ale fakty te można interpretować całkiem inaczej, niż to czyni znakomity czeski sławista. Wśród polskich terminów religijno-kościelnych zgodnych ze staro-cerkiewno-słowiańskimi nie ma ani jednego, który by nie był znany i używany w staroczeskim¹⁰, a ponieważ i inne terminy religijne staropolskie odpowiadają na ogół dokładnie staroczeskim, najprostszym wydaje się wniosek, że cała staropolska terminologia chrześcijańska została przeważnie zapożyczona z czeskiego bez względu na różnice pierwotnego pochodzenia odnośnych terminów. Wniosek ten musiałby upaść tylko wtedy, gdybyśmy wśród używanych w polszczyźnie terminów opartych na wzorach staro-cerkiewno-słowiańskich, znaleźli takie, które obce są terminologii czeskiej. Wtedy mielibyśmy podstawę do mniemania, że dostały się one do polszczyzny bez czeskiego pośrednictwa wprost z języka liturgicznego staro-cerkiewno-słowiańskiego, i wtedy tylko moglibyśmy z te-

⁸ Por. E. Klich, *Polska terminologia chrześcijańska*, Poznań 1927, por. s. 86 i n.

⁹ Por. T. Lehr-Splawinski, *Uwagi o języku „Bogurodzicy“*, [w:] *Prace historyczno-literackie ku czci Ignacego Chrzanowskiego*, Kraków 1936, s. 5—107.

¹⁰ Por. B. Havránek, l. c. s. 304.

go wnioskować, że język ten był istotnie na gruncie polskim używany — jeszcze przed ogólną chrystianizacją za Mieszka I, w której wpływy czeskie odegrały, jak wiadomo, ważną rolę. To samo zupełnie dotyczy domniemanych cerkiewizmów w języku *Bogurodzicy*, które dadzą się w zupełności wyjaśnić wpływem czeskim. Elementy bizantyńskie w tej pieśni, w których J. Birkenmajer upatrywał pośredni dowód autorstwa św. Wojciecha ze względu na związki jego z greckimi ośrodkami życia duchownego w ówczesnym Rzymie¹¹, jak również wymieniane przez Havránka elementy językowe zgodne z cerkiewszczyzną znane są tak samo na gruncie czeskim. Tutaj więc jak i poprzednio nie można widzieć dowodu istnienia i wpływu słowiańskiego obrządku kościelnego w Polsce. Gdyby się znalazły po temu dostateczne wskazówki w tekstach historycznych, to wtedy z pewnością fakty przytaczane przez czeskiego uczonego mogłyby służyć za ich pożądane umocnienie i rozszerzenie. Póki jednak dość przekonujące tego rodzaju dane w źródłach historycznych się nie znalazły, metodycznie poprawną jest jedynie droga wyjaśniania tamtych wszystkich elementów językowych pośrednictwem języka czeskiego, którego wpływ na polszczyznę doby przyjmowania chrześcijaństwa nie może ulegać wątpliwości.

Zapewne też ze świadomości, że istotne rozstrzygnięcie zagadnienia obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce zależy jedynie od wskazania bezpośrednio zaświadczonego w źródłach faktów historycznych, wynika, że w ostatnich dwu latach właśnie historycy weszli na drogę dalszych poszukiwań w tym kierunku. Wchodzi tu w grę troje bawiących za granicą badaczy polskich: prof. H. Paszkiewicz, K. Lanckorońska i L. Koczy¹². Ponieważ prace dwojga ostatnich są drobniejsze i po części komentują tylko wywody prof. H. Paszkiewicza, zajmiemy się tu przede wszystkim jego poglądami, starając się ocenić, co nowego wnoszą one do rozważań nad tym zagadnieniem i czy mogą się przyczynić istotnie do pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii liturgii słowiańskiej na ziemi dawnych Wiślan i w Polsce piastowskiej.

W obszernym dziele swoim o początkach Rusi poświęcił prof. Paszkiewicz osobny, kilkunastostronicowy ekskurs zagadnieniu ob-

¹¹ J. Birkenmajer, *Zagadnienie autorstwa „Bogurodzicy“* [w:] *Studia Gnesnensia XI*, Gniezno 1935, s. 131.

¹² H. Paszkiewicz, *The origin of Russia*, Londyn 1954, s. 556, ekskurs pt. *A Polish metropolitan see of the slavonic rite*, s. 381—404. K. Lanckorońska, *Le vestigia del rito Cirillo-Methodiano in Polonia*, „Antemurale” I. Romae 1954, s. 13—28. — L. Koczy, *Compte-Rendu of H. Paszkiewicz „The origin of Russia“*, „Antemurale” II. Romae 1955, s. 88—96; tenże, *Slavonic rite in Poland*, „Palaeologia” IV, nr 3/4, Osaka 1955, s. 319—328.

rzędu słowiańskiego w Polsce, w którym zestawia w szeregu punktów materiał historyczny, mający jego zdaniem dowodzić istnienia tego obrządku najpierw w IX w. w państwie Wiślan a potem w Polsce pierwszych Piastów od Bolesława Chrobrego aż do upadku Bolesława Śmiałego. Tytuł *Polska stolica metropolitalna obrządku słowiańskiego* z góry już uprzedza czytelnika, że autor przekonany jest o bujnym rozwoju tego obrządku w Polsce i że przypisuje mu wybitne znaczenie w kościelnym i kulturalnym życiu Polski X—XI w. Niestety zestawione przezeń dane przekonania tego wcale nie usprawiedliwiają. Znaczna ich większość mająca uzasadnić tezę autora, była już dawniej brana pod uwagę w dyskusji nad tym zagadnieniem, przeważnie od czasu ukazania się znanej pracy M. Gumpłowicza, *Zur Geschichte Polens im Mittelalter* (Innsbruck 1898), która przyniosła w tym względzie wiele ciekawych pomysłów, opartych jednak niemal w całości na głośnych twierdzeniach. Po większej części nie zostały one wobec późniejszej krytyki, co — rzecz dziwna — nie przeszkodziło autorowi w ponownym zużytkowaniu ich na korzyść swoich poglądów bez dostarczenia na ogół zadowalających argumentów na odparcie opinii przeciwników¹³. Szczegółów tych nie będziemy tu na nowo roztrząsać ponieważ zostały one przeważnie omówione i ocenione w moich dawniejszych pracach na ten temat¹⁴, a zajmiemy się przede wszystkim tymi momentami, które się wysuwają w wywodach prof. Paszkiewicza na miejsce naczelne.

Należy tu w pierwszym rzędzie pomysł autora, który L. Koczy¹⁵ nazywa najważniejszym odkryciem, bez którego „całe jego dzieło nie byłoby możliwe”. Chodzi tu o przypisywanie przez Paszkiewicza spotykanemu często w tekstach źródłowych rusko-cerkiewno-słowiańskich wyrazów *język* prócz znanego dotąd znaczenia „mowa” i „lud” który nia mówi, także desygnacji „religii” względnie „obrzędki” i „przynależności kościelnej”. Pogląd ten opiera autor na danych czerpanych z niektórych ustępów najstarszej ruskiej kroniki (tzw. *Powieści wriemiennych liet* zwanej też kroniką Nestora, którą to nazwą stale posługuje się Paszkiewicz) a używa go po-

¹³ Tak np. autor nie przyjmuje do wiadomości mojego poglądu, że cyrylski napis na denarze Bolesława Chrobrego, który M. Gumowski łączył z obrządkiem słowiańskim w Polsce, zaprzecza tej możliwości, bo wszystkie teksty cyrylo-metodejskie pisane są glagolicą, a jako kontrargument wysuwa możliwość stosunków ówczesnej Polski z Bułgarią, czego ma dowodzić wykryte przez Zatheya linie Gorazd we fragmencie domniemanego wiślickiego kalendarza (Paszkiewicz l. c., s. 384, przyp. 5), co wymagałoby w każdym razie szerszego naświetlenia.

¹⁴ Por. przypis 1.

¹⁵ L. Koczy, „Palaeologia” IV, s. 323, „Antemurale” II, s. 88.

tem do interpretacji po swojej myśli wielu innych miejsc tego samego i innych tekstów staroruskich a także po części — co bardzo musi dziwić — do paralelnego wyjaśniania pewnych wyrażań w tekstach łacińskich z Czech, Polski i Niemiec. Miejsce z *Powieści wriemiennych liet*, które stało się punktem wyjścia tego pomysłu, podamy tu dla większej ścisłości w oryginalnym brzmieniu ruskim — Paszkiewicz cytuje ten tekst w przekładzie angielskim Crossa, który nie zawsze jest dość zręczny i ścisły — a także w szerszym kontekście, aby łatwiej można było ocenić słuszność interpretacji autora. Otóż brzmi ono jak następuje: (zdania cytowane przez autora podajemy kursywą): „I po sich¹⁶ brati¹⁶ derzati¹⁶ počasze¹⁶ rod¹⁶ ich¹⁶ knjażen¹⁶je w Poljach¹⁶, a w derewljach¹⁶ swoje, a dregowiczi¹⁶ swoje, a słoweni¹⁶ swoje w Nowogrod¹⁶, a drugoje¹⁶ na Polot¹⁶, jize¹⁶ poloczane. Ot nich¹⁶ że kriwiczi¹⁶, jize¹⁶ sędjat¹⁶ na werch¹⁶ Wolgi, i na werch¹⁶ Dwiny i na werch¹⁶ Dněpra, ich¹⁶że grad¹⁶ jest¹⁶ Smolensk¹⁶; tud¹⁶ sędjat¹⁶ kriwiczi¹⁶. Taże¹⁶ sēwer¹⁶ ot nich¹⁶. Na Bēlēozere¹⁶ sędjat¹⁶ wes¹⁶, a na Rostowskom¹⁶ ozer¹⁶ merja, a na Kleszczin¹⁶ ozer¹⁶ merja że. A na Oc¹⁶ rēc¹⁶, gde¹⁶ wteczet¹⁶ w Wolgu, muroma¹⁶ jazyk¹⁶ svoj, i czeremisi¹⁶ jazyk¹⁶ svoj, mordwa¹⁶ svoj jazyk¹⁶. Se¹⁶ bo¹⁶ tokmo¹⁶ słowēnsk¹⁶ jazyk¹⁶ w Rusi: poljane, derewljane, nowogorod¹⁶ci, poloczane, dregowiczi, sēwer¹⁶, bużane, zane¹⁶ sēdosza po Bugu, poslēže¹⁶ welynjane. A se¹⁶ sut¹⁶ inii¹⁶ jazyci, jize¹⁶ dan¹⁶ dajut¹⁶ Rusi: czjud¹⁶, merja, wes¹⁶ muroma, czeremisi¹⁶, mor¹⁶dwa, perm¹⁶, peczera, jam¹⁶, litwa, zīmigoła, kors¹⁶, noroma, lib¹⁶: si¹⁶ sut¹⁶ svoj jazyk¹⁶ imuszcz¹⁶, ot kolena¹⁶ Afetowa, jize¹⁶ žiwut¹⁶ w¹⁶ stranach¹⁶ polunoszcznych¹⁶”¹⁶.

¹⁶ Por. najnowsze wydanie: *Powieści wremennych liet*. Cz. I. Tekst i perewod. Podgotowka teksta D. S. Lichaczewa, perewod D. S. Lichaczewa i B. A. Romanowa. Pod redakcją W. P. Adriano-wa-Pereta. Moskwa—Leningrad 1950, por. str. 13. — Przekład polski: „I po śmierci tych braci (tj. legendarnych Kija, Szczeka i Choriwa) potomstwo ich zaczęło dzierżeć władzę u Polan, a u Derewian była własna władza, a u Dregowiczów własna, a u Słowian w Nowogrodzie własna, a inna nad rzeką Polotą, gdzie Poloczanie. Od tych (ostatnich pochodzą) Kriwicze, którzy siedzą na wierzchołkach Wolgi, Dżwiny i Dniepru, a miasto ich Smoleńsk. Tam bowiem siedzą Kriwicze. Od nich też (pochodzi) Siewierz (tj. Siewierzanie). A nad Białym Jeziorem siedzi Wies (plemie) a nad jeziorem Rostowskim Mierja (plemie), nad Jeziorem Kleszcyn także Mierja. A nad rzeką Oką, tam gdzie ona wpada do Wolgi, Muroma język (tj. lud) osobny (= swój), i Czeremisi, język (= lud) osobny, Mordwa osobny język (= lud). Oto bowiem tylko słowiański język na Rusi: Polanie, Derewianie, Nowogrodzianie, Poloczanie, Dregowicze, Siewierzanie, Bużanie, ponieważ siedzieli nad Bugiem, potem zaś Wołynianie. A oto są inne języki (ludy), które dań składają Rusi: Czudź, Mierja, Wies, Muroma, Czeremisi, Mordwa, Permianie, Pieczera, Jam, Litwa, Zimigola, Kors, Noroma, Libianie: oni mają własne języki, — pochodząc z pokolenia Jafeta — żyją w krainach północnych”.

Z całego tego ustępu prof. Paszkiewicz wyosobnił zdanie mówiące o „języku słowiańskim” Rusi i opierając się na tym, że kronikarz nie wymienił w tym związku kilku poprzednio przez siebie wzmiankowanych plemion wschodnio-słowiańskich, mianowicie Dulebów, Kriwiczów, Radymiczów, Wiatyczów, Chorwatów, Uliczów i Tywerców, które bez wątplenia pod względem etniczno-językowym nie różniły się od wymienionych, dochodzi do wniosku, że *słowěnskъ jazykъ* nie oznacza w tym miejscu ani języka ani narodowości ale wiarę i obrządek kościelny, mianowicie słowiański, cyrylo-metodejski. Na poparcie tego ujęcia podnosi autor fakt, że wymienione zostały w tym miejscu przez latopisca tylko te plemiona, na których terytorium istniały wówczas stolice biskupie z kijowską metropolią na czele¹⁷. Interpretacja ta wymaga najpierw pewnych drobnych poprawek formalnych co do plemion, których nazwy kronikarz w tym związku opuścił: Dulebów w innym miejscu zidentyfikował on z Bużanami-Wołynianami, Kriwiczów w zdaniu poprzedzającym analizowanym przez autora powiązał ściśle w sposób wyraźny z Połoczanami, o Chorwatach, Tywercach i Uliczach istotnie tu nie wspominał, ale o nich w ogóle w *Powieści* wspomina się tylko ogólnikowo i dorywczo. Prawdziwą lukę stanowi tu więc w istocie pominięcie Radymiczów i Wiatyczów, ale jeśli się zważy wiele rozmaitych innych niekonsekwencji kronikarza przy wyliczaniu różnych plemion i dzielnic, to trudno wypadek ten tak bardzo przeceniać, aby na nim opierać tak daleko idące wnioski interpretacyjne, jak to czyni Paszkiewicz, a to tym bardziej, jeśli się weźmie pod uwagę cały ustęp kroniki, z którego autor odnośne zdanie wy dobył. W tym kontekście zdanie to ma sens zupełnie jasny i — powiedzmy od razu — nie związany zupełnie ze stosunkami religijno-kościelnymi. Mieści się ono w obrębie opisu układu politycznego plemion ruskich i od nich uzależnionych plemion obcych, niesłowiańskich. Kronikarz wymienia po kolei najważniejsze z nich, a stwierdziwszy najpierw utrzymanie się u kijowskich Polan władzy w ręku potomstwa legendarnych trzech braci (Kija, Szczeka i Choriwa), podkreśla w dalszym ciągu polityczną odrębność innych plemion (*knjazenъje... w derewlachъ swoje, a dregowiczi swoje* itd.), zaznaczając też pewne zachodzące między nimi związki (między Kriwiczami a połoczkimi i nowogrodzkimi Słowianami). Potem zaś wymieniwszy kilka plemion obcych (niesłowiańskich), mówiących odrębnymi językami, pragnie podkreślić różnicę między nimi a plemionami ruskimi, stwierdzając w wyrażeniu *se bo tokmo słowěnskъ jazykъ w Rusi*, że Ruś mówi tylko słowiańskim językiem (a nie żadnym innym),

¹⁷ Paszkiewicz, l. c. s. 18.

przy czym niepełne wyliczenie plemion ruskich ma tutaj znaczenie podrzędnego, formalnego dodatku, nawiązującego do omówienia ich w poprzednim zdaniu. Przypisywanie w tym związku wyrazowi *jazykъ* jakiegos znaczenia religijno-kościelnego nie ma najmniejszych podstaw. Wyraz ten oznacza w całym omówionym ustępie to samo, co w innych zabytkach staroruskich tj. *język* albo niekiedy *jud*, mówiący pewnym językiem, innego znaczenia nie znają żadne staroruskie teksty¹⁸.

Termin *jazykъ słowěnskъ* używany tu przez kronikarza jest wyrazem przekonania o jedności językowej wszystkich plemion słowiańskich, nie tylko wschodnich, ale także zachodnich i południowych, z czym spotykamy się zarówno w ruskich jak w staroczeskich, staropolskich a także pozasłowiańskich zabytkach z owych czasów. Toteż autor *Powieści wriemiennych llet* mówiąc czasem o języku plemion ruskich jako o języku ruskim, uważa za potrzebne stwierdzić, że *słowěnskij jazykъ i ruskyj odno jestъ*, objaśniając przy tym pochodzenie tej późniejszej nazwy: *ot wariagъ bo prozwasza sja Rusъju, a perwoje bęsza słowěni*¹⁹. Tak więc i termin *ruskyj jazykъ* miał początkowo — wbrew pogładowi prof. Paszkiewicza²⁰ — stanowczo znaczenie językowo-etniczne; identyfikacja tego terminu z językiem cerkiewnym i w konsekwencji czasem z chrześcijaństwem wschodnim jest rzeczą czasów późniejszych (ww. XV—XVI), kiedy wzrastał antagonizm między kościołem zachodnim, łacińskim a wschodnim, reprezentowanym wśród Słowian przez cerkiew ruską²¹.

Rzecz jasna, że oparte na tym złudnym poglądzie na znaczenie terminu *jazykъ* „wyznanie”, „obrzątek” dalsze interpretacje danych kroniki ruskiej, które zestawia prof. Paszkiewicz na poparcie swojej tezy o rozkrzewieniu liturgii słowiańskiej w Polsce X—XI w., tak samo nie mogą być przekonujące. Na pierwsze miejsce wysuwa tu autor zawarty w rozdziale *Powieści* poświęcony działalności św. Konstantina-Cyryla i Metodego ustęp o ludach słowiańskich, który w oryginalnym tekście brzmi jak następuje:

Бѣ единъ jazykъ słowěnskъ: słowěni, jize sѣdѣachu po Duna-

¹⁸ Por. I. Srezniewski, *Materiały dla słownictwa dawnie-suskiego języka*, III, szp. 1646—1648. Także M. Vasmer (*Russ. Etymol. Wörterbuch*, 3, s. 484) nie zna innego znaczenia wyrazu *jazykъ* jak tylko *Zunge, Sprache, Volk*.

¹⁹ Przekład polski: słowiański język i ruski jedno jest, od Waria-gów bowiem przezwali się Rusi a pierwaj byli Słowianie.

²⁰ Paszkiewicz, l. c. s. 24.

²¹ Wynika to zresztą z cytowanej przez Paszkiewicza literatury, wśród której jedyną właściwie pozycją świadczącą o takim stanie rzeczy stanowi praca A. Petrowa, dotycząca czasów od 1391—1798 r. Por. Paszkiewicz, l. c. s. 24.

*jewi, jichže prijasha ugri, i morawa, i czesi, i ljachowe, i poljane, jaže nyně zowoma Rusъ. Simъ bo perwoje preloženy knigi, morawě, jaže prozwasja gramota słowěnskaja, jaže gramota jestъ w Rusi i w bolgarěchъ dunajskichъ*²².

Miejsce to w interpretacji prof. Paszkiewicza ma świadczyć o tym, że obrządek słowiański cyrylo-metodejski (określony tu jakoby terminem *языкъ словѣнскъ*) był wspólny (*jedinъ*) dla Słowian naddunajskich, Morawian, Czechów, Polaków i Polan kijowskich, dla nich też wszystkich zostały przełożone księgi święte, które utrzymały się dotąd na Rusi i u Bułgarów naddunajskich. Na taką interpretację można by się zgodzić tylko wtedy, gdybyśmy mieli niezbitne dowody, że termin *языкъ (словѣнскъ)* oznaczał kiedyś istotnie religię chrześcijańską (w obrządku słowiańskim). Ponieważ jednak dowodów takich autor nie zdołał dostarczyć, nie mamy powodu odstępować od prostego i naturalnego pojmowania tego miejsca jako skróconego wyliczenia ludów, jakie mówią wspólnym (*jedinъ*) językiem słowiańskim i stanowią przez to jakby jeden lud słowiański: Słowian południowych określił tu kronikarz jako zamieszkałych nad Dunajem, z zachodnich wymienił Morawian, Czechów i Polaków, a jako przedstawicieli najbliższej sobie plemy, kijowskich Polan. To ponowne, skrócone wyliczenie w kronice ludów, mówiących po słowiańsku nie może dziwić z punktu widzenia kompozycyjnego, jeśli weźmiemy pod uwagę, że — jak to wskazał A. A. Szachmatow²³ — cały rozdział o działalności Cyryla i Metodego stanowił pierwotnie osobny, w skróceniu zapewne włączony do *Powieści wremiennych liet* utwór, jakiego *Skazanie o prełożenii knigъ na słowěnskyj языкъ* (Opowieść o przetłumaczeniu ksiąg na język słowiański), gdzie tego rodzaju wyliczenie było zupełnie na miejscu, a po dość mechanicznym włączeniu do kroniki nie zostało usunięte, mimo że te same zagadnienia ludów słowiańskich i ich języka były już poprzednio omówione. Co do samego przekładu ksiąg świętych to autor *Skazania* zaznaczył wprawdzie zasadniczo jego ogólnosłowiańskie przeznaczenie, ale podkreślił wyraźnie, że dokonano go dla Morawian (względnie na Morawie) i że współcześnie mu, pismo słowiańskie używane jest tylko na Rusi i u Bułgarów naddunajskich. W świetle takiej, pozbawionej aprio-

²² Paszkiewicz, l. c. s. 40—41 przytacza to miejsce w angielskim przekładzie Crossa, który jest na ogół dokładny. Przekład polski: Był jeden lud słowiański: Słowianie, którzy siedzieli nad Dunajem i których podbili Węgrzy, i Morawianie, i Czesi, i Lachowie, i Polanie, teraz zwani Rusią. Dla nich najpierw przełożono księgi, dla Morawian, które nazwano pismem słowiańskim, które to pismo istnieje u Rusi i u Bułgarów naddunajskich.

²³ Por. komentarz przy wydaniu D. S. Lichaczowa, II, s. 256—7.

rycznych założeń, interpretacji miejsce to nie daje więc nie tylko żadnego oparcia dla tezy o rozkrzewieniu w Polsce chrześcijaństwa w słowiańskim obrządku, ale wprost przeciwnie wyraźnie podkreśla ograniczenie używania słowiańskiego przekładu ksiąg świętych tylko do Rusi i Słowiańszczyzny południowej. Tak więc podjętej przez prof. Paszkiewicza próby znalezienia w źródłach staroruskich poparcia dla swej tezy o liturgii słowiańskiej w Polsce w. X—XI nie można uważać za udaną. W konsekwencji materiał źródłowy zestawiony przezeń pod kątem widzenia takiej interpretacji terminów *языкъ* i *языкъ словѣнскій* jako 'wyznanie religijne' i 'obrzędek słowiański (tj. cyrylo-metodejski)' nie przynosi wcale nowego poparcia dla tezy o istnieniu liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce.

Tak samo nie przyczynia się do tego interpretacja źródeł łacińskich, polskiego i pozapolskiego pochodzenia, jaką znajdujemy w dziele prof. Paszkiewicza. Przeważa w niej podkładanie pod wyrazy łacińskie *slavus, slavicus, slavonicus* itp. znaczenia sprowadzającego się do obrządku słowiańskiego cyrylo-metodejskiego i domniemanej w związku z nim hierarchii „słowiańskiej”. Prócz tego są też inne momenty, które autor powtarza przeważnie za poprzednikami i z równym im optymizmem uważa za wystarczające argumenty na korzyść swojej tezy.

Najważniejsze miejsce zajmuje w pierwszej z wymienionych grup interpretacja miejsca z kroniki Galla Anonima, gdzie w opisie żaloby po śmierci Chrobrego przytacza kronikarz pieśń wzywającą do oplakiwania zgonu króla. Zawiera ona znane wiersze:

*Dives, pauper, miles, clerus, insuper agricole
Latinorum et Slavorum quotquot estis incole
Et tu lector bone mentis, haec quicumque legeris,
Quaeso motus pietate lacrimas effunderis*

W drugim wierszu tego ustępu w przeciwstawieniu wyrazów *Latinorum et Slavorum (quotquot estis incole)* widzi autor (zresztą śladem swych poprzedników) podstawę do twierdzenia, że kronikarz miał na myśli chrześcijan dwu obrządków: łacińskiego (*Latini*) i słowiańskiego (*Slavi*). Podstawa to nader wątpliwa, bo tekst w tym miejscu nie upoważnia niczym do mniemania, że chodzi tu o wyznanie czy obrządek mieszkańców, a nie po prostu o różnice językowe między nimi: *Slavi* oznaczają tubylców mówiących po słowiańsku (tj. po polsku) a *Latini* przebywających w kraju cudzoziemców, posługujących się łaciną²⁴. Trzeba przy tym pamiętać,

²⁴ Tekst podano tu według najnowszego wydania *Kroniki Galla* (K. Maleczyńskiego) *Pomniki Dziejowe Polski*, Seria II, Tom II, Kraków 1832, por. s. 39. Objasnienia, które tu podajemy, wysunął najpierw W. Abraham (*Organizacja Kościoła w Polsce do połowy w. XII*, Lwów 1890, s. 109). Powtórzyłem je w rozprawie: *Misja słowiańska*

że wprawdzie Gallus sam używa już stale w odniesieniu do Polski i Polaków terminów *Polonia* i *Poloni*, ale za czasów Bolesława Chrobrego często jeszcze, zwłaszcza pisarze cudzoziemscy nazywają jego państwo *Sclavia* lub *Sclavania*, a jego samego *dux Sclavonicus* albo *dux Sclavorum*, a do tych przecież czasów odnosi się pieśń żałobna, oparta może na jakiejś starej tradycji²⁵.

Drugi argument, do którego autor zdaje się przywiązywać największą wagę, zaczerpnięty jest również z *Kroniki* Galla. Omawiając czasy Bolesława Chrobrego i charakteryzując stosunki kościelne w Polsce za tego władcy, pisze mianowicie kronikarz (*cap.* 11), że *suo tempore Polonia duos metropolitanos cum suis sufraganeis continebat* (= za jego czasów Polska posiadała dwu metropolitów z ich sufraganami)²⁶. Zdanie to było już nieraz przedmiotem dyskusji między historykami, których opinie są podzielone: przeciw wiarogodności czy autentyczności wersji Galla oświadczał się ks. P. David, Z. Wojciechowski, W. Abraham²⁷, w jej obronie najenergiczniej wystąpił w ostatnich czasach St. Kętrzyński, przyjmując nie tylko w całości przypuszczenie o istnieniu za Chrobrego dwu metropolii w Polsce, ale wyznaczając nawet drogą bardzo pomysłowych kombinacji, obszar drugiej, krótkotrwałej metropolii, która miała obejmować Kujawy z Ziemią Chełmińską, Mazowsze, Łęczycę z Sieradzem, Sandomierz z Wiślicą, a po r. 1018 może także ruskie nabytki z Przemysłem. Stolicą miał być Sandomierz²⁸. Nie możemy się wdawać tu w szersze rozważanie tego zagadnienia — wystarczy, jeśli stwierdzimy, że poza tym zdaniem u Galla, powtórzonym za nim w innej nieco formie przez mistrza Wincentego (Kadłubka)²⁹,

św. Metodego a Polska, por. przedruk w „Rozprawach i szkicach z dziejów kultury Słowian” (Warszawa 1954, s. 180). Prof. Paszkiewicz odrzuca je głośno i bezpośrednio potem bez żadnych dalszych wskazań źródłowych wywodzi, że obrządek słowiański obejmował w Polsce znaczne obszary i miał wielu zwolenników (l. c., s. 382).

²⁵ Por. St. Zajęczkowski, *Nazwa Wielkopolski w świetle źródeł historycznych*, „Przegląd Zachodni” 1951, nr 9–10, s. 2–331, por. s. 9–10.

²⁶ Por. wydanie Maleczyńskiego, *Mon. Pol. Hist.* Seria II, t. II, s. 30.

²⁷ Literaturę podaje K. Maleczyński, l. c. s. 30, przyp. 1; H. Paszkiewicz l. c. s. 386–7.

²⁸ St. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego* [w:] *Prace Instytutu Historii Uniw. Warsz.*, nr 1, s. 18 i n.

²⁹ Por. w *Kronice* Mistrza Wincentego (Kadłubka): „(Bolesław Chrobry) ad huc tenellas fidel primitias, adhuc in cunis vagientem ecclesiam tam tenero amplexu fovit teneritudine, ut geminam metropolim instituerit” (*Monumenta Poloniae Hist.* II, s. 276). Wobec wybitnego wpływu *Kroniki* Galla na dzieło Wincentego nie można wątpić, że informacja ta — w żadnym innym źródle nie spotykana — została stamtąd przejęta, o czym nie wątpi także Paszkiewicz (l. c. 381, przyp. 4).

nie ma wiadomości o istnieniu takiej drugiej metropolii w żadnym innym źródle polskim albo obcym i nie ma żadnych innych śladów jej dotyczących. Najprawdopodobniej więc wersja Galla polega na pewnego rodzaju nieporozumieniu, jakiemu uległ kronikarz pod wpływem tradycji dotyczącej tytułu arcybiskupiego Brunona z Querfurtu lub Arona, z których pierwszy był za czasów Chrobrego arcybiskupem misyjnym, a drugi nosił ten tytuł na stolicy krakowskiej w dobie Kazimierza Odnowiciela, zanim nastąpiła restauracja katedry gnieźnieńskiej. Tradycja ta nasunęła Gallowi przypuszczenie, że istniała wówczas w Polsce druga metropolia oprócz gnieźnieńskiej. Prof. Paszkiewicz przyjmując w zupełności te domysły za rzeczywistość, zarzuca zwolennikom tezy o dwu metropoliach w Polsce pierwszych Piastów jedynie to, że uznają obie na równi za łańskie, gdy jego zdaniem druga, sandomierska była metropolią obrządku słowiańskiego³⁰. To twierdzenie, nie oparte w istocie na żadnych realnych podstawach, nabiera dla autora w miarę dalszych wywodów zupełnej pewności i staje się osią dla dalszych śmiałych kombinacji, opartych na przekonaniu o wybitnej roli społeczno-politycznej, jaką miał grać obrządek słowiański w Polsce przynajmniej aż do czasów Bolesława Krzywoustego. Stanowił on zdaniem autora ważny a nieraz decydujący moment w konfliktach między władcami a możnowładztwem, a tępiący zadaje przez duchowieństwo łańskie był zarzewiem starć wewnętrznych już za Bolesława Chrobrego i jego następców (tzw. reakcja pogańska, bunt Masława, sprawa św. Stanisława) i ważnym czynnikiem w polityce tych władców w stosunku do Rusi. Wszystkich tych domysłów autora nie mamy tu możliwości i celu analizować, bo wymagałoby to zbyt daleko idących roztrząsań, co ze względu na to, że opierają się one na podstawach, których nie można uznać za wystarczające, wydaje się rzeczą zbyteczną. Wystarczy tylko stwierdzić, że w związku z żadnym z przytaczanych tu przez Paszkiewicza wydarzeń historycznych źródła nie przynoszą najmniejszej nawet wzmianki o obrządku słowiańskim. Autor tłumaczy to zupełne milczenie źródeł w tym względzie, pewnego rodzaju ostracyzmem, stosowanym przez duchowieństwo łańskie względem liturgii słowiańskiej, który powstrzymywał pisarzy ówczesnych od wspomniania o niej wyraźnie. Nie wyjaśnia jednak dlaczego nie spotykamy wzmianek o obrządku słowiańskim w Polsce u autorów obcych, zajmujących się sprawami polskimi: taki np. Thietmar z Merseburga zajmujący się wiele dziejami Polski za Chrobrego i bardzo Polsce niechętny, nie miałby przecie powodu do „oszczędzania” opinii Polski i wysoce mu niemiłego jej władcy, przez zatajanie popierania przezeń obrządku słowiańskiego, z pew-

³⁰ H. Paszkiewicz, l. c., 384 i n.

nością bardzo ujemnie ocenianego przez merseburskiego biskupa. Ale mniejsza z tym.

Można zresztą podnieść ogólną zasadniczą wątpliwość co do samej istoty wysuniętej na pierwszy plan przez autora koncepcji „metropolii obrządku słowiańskiego”. Wszakże takiej metropolii ani biskupstw „słowiańskich” nie było nawet za czasów Metodego na Morawach. Metodiusz był mianowany przez papieża metropolitą morawskim (względnie panońskim) bez żadnego określonego obrządku, podlegało mu duchowieństwo używające w liturgii zarówno słowiańskiego jak i łacińskiego języka, sufraganiem jego był Niemiec Wiching, który z pewnością nie był zwolennikiem liturgii słowiańskiej. Z sufraganów Metodego na terenie Krakowa — jeśli wierzyć wielce prawdopodobnym wywodom J. Widajewicza³¹ — pierwszy sądząc z greckiego imienia (*Prochorius*) był może propagatorem „słowiańszczyzny”, ale drugi o niemieckim imieniu (*Proculphus*) z pewnością chyba nim nie był. Widać stąd, że jeśli chodzi o tradycję cyrylo-metodejską, nie było w niej rozgraniczenia organizacyjnego między „obrzędkiem słowiańskim” a łacińskim. Trzeba zresztą pamiętać, że nie było wtedy na Morawach mowy o „obrzędku słowiańskim”; chodziło tylko o możliwość używania języka słowiańskiego w nabożeństwach odprawianych wedle obrządku rzymskiego. Dowodzą tego wyraźnie fragmenty słowiańskich ksiąg liturgicznych pochodzenia morawskiego (np. Mszał Kijowski), o niczym też innym nie mówi się w dokumentach papieskich, dotyczących Kościoła morawskiego³².

Tak samo zresztą i później na terenie Chorwacji używanie języka słowiańskiego w nabożeństwach (odprawianych wedle normalnego rzymskiego obrządku) jest tylko przywilejem, z którego mogą korzystać księża chorwaccy w niektórych diecezjach, odprawiających poza tym nabożeństwa po łacinie.

Jeśli więc nabożeństwa słowiańskie w Polsce X—XI w. miały się opierać na tradycji cyrylo-metodejskiej — a tak ujmuję tę rzecz Paszkiewicz — to nie mogło tam chodzić o „obrzędek słowiański”, wymagający własnej odrębnej hierarchii, ale tylko o język liturgiczny słowiański, używany w nabożeństwach odprawianych wedle rzymskiego obrządku w ramach ogólnej organizacji kościelnej katolickiej. Nie ma zatem potrzeby ani podstawy doszukiwania się osobnej „metropolii obrządku słowiańskiego w Polsce”; jeśli nawet druga metro-

³¹ Por. J. Widajewicz, *Prohor i Prokulf, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przyszłość”, IV, Kraków 1948, s. 17—32.

³² Por. choćby T. Lehr-Splawinski, *Konstantyn i Metodiusz w walce o liturgię słowiańską*, „Przegląd Zachodni”, 1949, nr 12, s. 626—63. (przedruk w „Rozprawach i szkicach z dziejów kultury Słowian”, Warszawa 1954, s. 14 i n.).

polia w Polsce pierwszych Piastów istniała — co się nam zresztą wydaje wielce wątpliwe — to mogła to być tylko niczym się formalnie od gnieźnińskiej nie różniąca prowincja kościelna, w której co najwyżej istniały może tu i ówdzie ośrodki, używające wedle tradycji z czasów panowania morawskiego, języka liturgicznego słowiańskiego w nabożeństwach. A od tego daleko do roli, jaką „obrzędkowi słowiańskiemu” w Polsce przypisuje H. Paszkiewicz, K. Budzyk oraz niektórzy inni autorowie, w ostatnich czasach K. Lancorońska i L. Koczy.

Ze szczegółów, które ci ostatni przytaczają na poparcie swoich przypuszczeń, poruszyć tu trzeba tylko te, które są albo nowe, albo inaczej ujmowane niż w dawniejszych opracowaniach tego problemu, inne bowiem zostały już w zasadzie omówione w dawniejszych moich publikacjach³³.

W kolejnym porządku, w jakim omawiane są te zagadnienia w książce Paszkiewicza na początek wysuwa się nie przytaczany dotąd w tym związku przez nikogo list biskupa krakowskiego Mateusza do opata Bernarda z Clairvaux, napisany — według opinii W. Abrahama — między r. 1143 a 1153, w którym biskup krakowski stara się nakłonić słynnego głosiciela słowa Bożego do przyjazdu na Ruś w celu nawrócenia jej z błędów, sprzecznych z wierzeniami zarówno łacińskiego jak i greckiego Kościoła. Wyraża przy tym pewność, że nikt inny tak jak Bernard nie jest w stanie „wyciąć tego wszystkiego jakby mieczem obosiecznym” (*hoc... totum penetrabilior omni gladio ancipiti amputaret*) i dodaje zdanie, na które autor szczególnie nacisk kładzie; dotyczy ono mianowicie Polski i Czech: *Nec modo in Ruthenia, quae quasi est alter orbis, verum etiam in Polonia et Boemia, vel communi appellatione Slavonia, quae plures provincias continet, talem ac tantum fructum, tamque Deo acceptabilem faceretis...* („I nie tylko na Rusi, która jest jakby innym światem, ale także w Polsce i w Czechach, albo w ogólnie tak zwanej Sławonii, która się składa z wielu prowincji, praca wasza przyniosłaby taki sam, tak samo wielki i równie Bogu miły owoc...”). Paszkiewicz widzi w tym zdaniu oczywisty dowód, że wtedy jeszcze w Polsce i w Czechach — w połowie w. XII — istniał obrządek słowiański, do którego zwalczania biskup krakowski szukał w ten sposób pomocy. Nie trzeba tu podkreślać, że w całym tym ustępie nie ma o tym obrzędzie mowy, a nawet poprzednie zdania dotyczące Rusi nie mówią nic o języku słowiańskim w liturgii ale o niezgodności w wierze z Kościołem rzymskim i greckim. Zaznaczona jest przy tym z naciskiem różnica zachodząca w tym względzie między Rusią, która „stanowi

³³ Por. wyżej przypisek 6.

jakby inny świat" a Polską i Czechami, gdzie widocznie panują inne stosunki, chociaż oczywiście praca kaznodziejska opata z Clairvaux przyniosłaby i tutaj wiele pożytku. Trudno widzieć w tym wszystkim jakikolwiek dowód na poparcie tezy autora³⁴.

Drugim z kolei punktem, wymagającym tu wyjaśnienia jest zagadnienie benedyktynów i stosunku ich do obrządku słowiańskiego. U Paszkiewicza, a za nim też w wywodach K. Lanckorońskiej sprawa ta gra wielką rolę. Nie wiadomo na jakiej podstawie u obojga autorów najważniejsze klasztory benedyktyńskie za czasów pierwszych Piastów, a więc Łysa Góra, Sieciechów, Tynec, Wiślica, Płock, Strzelno, Łęczyca, Mogilno, uchodzą za punkty oparcia i ogniska obrządku słowiańskiego w Polsce. Żadnych realnych danych w tym względzie z tych czasów nie posiadamy. Można by tak przypuszczać, gdybyśmy mieli jakieś podstawy do mniemania, że najstarsze klasztory benedyktyńskie w Polsce pozostawały w związku genetycznym z dwoma najstarszymi klasztorami tego zakonu w Czechach, z których pierwszy w Brzewnowie został założony przez św. Wojciecha w 993 r., a drugi w Sázawie powstał za panowania księcia Brzetysława I około 1032 r. staraniem mnicha Prokopa, który był jego pierwszym opatem. O stosunku klasztoru brzewnowskiego do liturgii słowiańskiej nie wiemy nic pewnego, przeciwnie nawet: wiemy, że biskup Wojciech osadził w nim mnichów włoskich sprowadzonych z Monte Cassino, którzy zapewne liturgii tej nie propagowali. Natomiast klasztor sazawski był od początku swego istnienia aż do końca, główną ostoją liturgii słowiańskiej na terenie Czech, mimo przesładowań, jakich doznawali mnisi słowiańscy (za czasów księcia Svyatopluka II musieli nawet uchodzić na wygnanie na Węgry czy na Słowaczną, gdzie spędzili kilka lat od 1055—1061 r.)³⁵. Otóż gdybyśmy mieli jakiegokolwiek dane po temu, że w polskich klasztorach benedyktyńskich przebywali mnisi z Sazawy (czy też choćby z Brzewnowa), to moglibyśmy przypuszczać, że także w Polsce liturgia słowiańska mogła mieć jakieś punkty oparcia w tych klasztorach. Ale jest przeciwnie: wszystko co wiemy o składzie narodowym naszych najstarszych klasztorów benedyktyńskich, wskazuje na to, że byli w nich mnisi z Włoch,

³⁴ Por. Paszkiewicz l. c. s. 382; w przypisku 6 przytoczony tekst listu według Monumenta Pol. Hist. II, s. 15—16. Por. też Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, I, s. 49—50. Z innego punktu widzenia omawia ten list W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, I, Lwów 1904, s. 89—90.

³⁵ Por. V. Chaloupecký, *Slovenská bohoslužba ve Cechách, její politický, kulturní i historický význam*, „Svatováclavský Sborník" wydany na památku 1000 výročí knížete Václava Svatého, t. II, 2, v Praze 1929, s. 401—455, por. szczególnie s. 431—38.

z Francji, Belgii i Szkocji ze stopniowo z wolna wzrastającym udziałem polskim, ale o przybyszach z Czech nic nie wiemy³⁶. Benedyktyni słowiańscy (tj. używający języka liturgicznego słowiańskiego) pojawiają się u nas dopiero pod koniec w. XIV i są, można powiedzieć, zjawiskiem wtórnym; w r. 1380 książę oleśnicki Konrad II ufundował w Oleśnicy klasztor benedyktynów słowiańskich a w dziesięć lat później uczynił to samo Władysław Jagiello, fundując pod Krakowem na Kleparzu taki sam klasztor i kościół św. Krzyża. Do obu tych klasztorów zostali sprowadzeni mnisi z Pragi z założonego w 1347 r. przez cesarza Karola IV klasztoru „na Slovanech", którego mnisi pochodzili z Chorwacji³⁷. Z tymi dwoma klasztorami benedyktynów słowiańskich w Polsce łączy się bez wątplenia jedyny realny zabytek liturgii słowiańskiej na naszym gruncie: znalezione w 1928 i opisane przez J. Vašicu „krakowskie fragmenty głęgojskie"³⁸, zawierające szczątki mszału pisanego głęgołicą w XIV w. a pochodzącego niewątpliwie z Chorwacji, zgodnie ze związkami genetycznymi klasztoru kleparskiego. Z tym samym klasztorom wiąże się też zapewne wzmianka o św. Gorazdzie, odkryta przez J. Zatheya w szczątkach benedyktyńskiego kalendarza z Wiślicy³⁹. Oba te realne ślady liturgii słowiańskiej na gruncie małopolskim nie mają zatem żadnego związku z domniemanym istnieniem „obrazdku słowiańskiego" w Polsce za pierwszych Piastów.

Dalsze dwa drobne przytoczone jako argumenty przez Paszkiewicza wiążą się z osobą syna Bolesławowego, Mieszka II; oba są wielce charakterystyczne dla sposobu argumentacji autora. Najpierw znany już z dawniejszych rozważań na nasz temat list szwabskiej księżnej Matyldy do Mieszka, w którym podnosi ona jego pobożność przejawiającą się w modlitwach nie tylko we własnej (tj. polskiej) mowie, ale także w języku łacińskim i greckim. Dowodzi to niewątpliwie wysokiego wykształcenia króla polskiego, ale — dla nieuprzedzonego badacza — nie ma żadnego związku z obrządkiem słowiańskim⁴⁰. Drugi szczegół zawarty jest w relacji mnicha z Braunsweiler, gdzie wśród motywów rozvodu Rychery z Mieszkiem przytacza się, że opuściła go *barbaros Slava*

³⁶ P. David, *Les Bénédictins et l'ordre de Cluny dans la Pologne médiévale*, Paris 1939, s. 113.

³⁷ Por. T. Siłnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła na Śląsku do w. XIV* [w:] *Historia Śląska*, wyd. Pol. Akademii Umiejętności, t. II, zes. 1, Kraków 1939, s. 344. — J. Vašica, „Slavia" XVIII, 1—2, r. 1947, s. 136. — T. Lehr-Splawiński, „Slavia" XXV, 1956, s. 298—9.

³⁸ J. Vašica, *Krakowské zlomky hláhojské*, „Slavia" XVIII, 1—2, 1947, s. 111—137.

³⁹ Por. T. Lehr-Splawiński, „Slavia" XXV, 1956, s. 292—294.

⁴⁰ Por. T. Lehr-Splawiński, *Misja słowiańska św. Metodiego*

orum pertaesa ritus⁴¹; autor tłumaczy tu łac. *ritus* jako „obrzędy” zamiast jako „zwyczaje” jak zwykle bywa w bardziej wyszukanyemu stylu łacińskim średniowiecznym; o stronie religijnej nie ma tu wcale mowy.

Wpływ kultury greckiej, książki greckie i obrazy czy elementy architektoniczne bizantyńskie, spotykane w Polsce dość obficie w w. XV—XVI pozostają w znacznym stopniu w związku z prądami renesansowymi, a rękopisy czy druki ruskie oraz motywy zdobnicze rusko-bizantyńskie po kościołach i pałacach polskich XV—XVI w. tłumaczą się silnymi wpływami ruskimi na dworach magnackich i na dworze Jagiellonów w związku ze wschodnio-kresowym pochodzeniem wielu magnatów i małżeństwami z Rusinkami — i nie mają nic wspólnego z jakimiś cyrylo-metodejskimi tradycjami w dawnej Polsce. Tak też wyjaśnia te fakty W. Semkowicz⁴², na którego opinie powołuje się Paszkiewicz jakby był poparciem dla jego poglądu⁴³. Tak samo też nie dowodzi wcale istnienia tego rodzaju tradycji założona około 1490 r. w Krakowie drukarnia cerkiewno-słowiańska Szwejnpolca Fiola i Jana Turzona, która była po prostu pewnego rodzaju przedsiębiorstwem przemysłowo-eksportowym⁴⁴. Żaden z tych szczegółów nie pomnaża więc materiału dowodowego po myśli prof. Paszkiewicza.

Wspomniane już powyżej wielokrotnie rozprawy K. Lanckorońskiej i L. Koczego obracają się w kręgu poglądów H. Paszkiewicza i często się na niego z uznaniem powołują, a nowych elementów do dyskusji wnoszą niewiele. K. Lanckorońska⁴⁵ idzie w swoich wywodach w zupełności za M. Gumplowiczem i H. Paszkiewiczem, roztrząsając tylko szerzej niektóre punkty ich dowodzenia. Na pierwsze miejsce wysuwa się u niej zagadnienie roli benedyktynów. Właściwie przestaje ono być dla niej zagadnieniem: wybitny udział benedyktynów w krzewieniu i podtrzymywaniu obrządku słowiańskiego w Polsce nie ulega dla autorki po prostu żadnej wątpliwości. Umacnia ją w tym względzie, omawiane też przez Paszkiewicza znalezienie przez J. Zatheya wzmianki o św. Gorazdzie w ulamku kalendarza z XIV w., który znalazła łączy z klasztorem benedyktynów w Wiślicy. A w *Kronice Wielkopolskiej* przypi-

a Polska, przedruk: w „Rozprawach i szkicach z dziejów kultury Słowian”, Warszawa 1954, s. 185.

⁴¹ H. Paszkiewicz, l. c. s. 384, przypis 7.

⁴² W. Semkowicz, *Pałeografia łacińska*, Kraków 1951, s. 102—104.

⁴³ H. Paszkiewicz, l. c., s. 384.

⁴⁴ W. Semkowicz, l. c., s. 436, K. Heintsch, *Ze studiów nad Szwejnpoltem Fiolem*. Cz. I. *Materiały do życiorysu i działalności Fiola*, Wrocław 1937 (Ossolineum), s. 112.

⁴⁵ Por. wyżej przypis 12.

suje się Wiślicy bardzo znaczną rolę polityczną w czasach przedpiastowskich i wymienia się nawet jej legendarnego władcę Wiśława, jest to dla autorki wystarczającą podstawą dla powiązania z tym księciem i Wiślicą, znanej wzmianki *Zywołu Metodego* o nawróceniu księcia Wiślan i podboju ich ziemi przez Świętopełka morawskiego. Z Wiślicy przenosi autorka swoją uwagę na Tyniec i powołując się na wiadomości przekazane w drugiej połowie w. XVII przez biskupa St. Łubieńskiego i mnicha tynieckiego Stanisława Szczygielskiego o „słowiańskości” benedyktynów i związkach ich z pracą misyjną Konstantyna-Cyryla i Metodego, snuje dalej wnioski o dawnym i szerokim rozpowszechnieniu obrządku słowiańskiego w Polsce. Nie bierze przy tym wcale pod uwagę faktu, że relacje Łubieńskiego i Szczygielskiego pochodzą dopiero z w. XVII i że nawiązują wyraźnie do znanych z Długosza dziejów założenia przez Jadwigę i Jagiełłę klasztoru „słowiańskiego” na Kleparzu, nie mogą więc uchodzić za źródłowy dowód istnienia tego obrządku w Polsce za pierwszych Piastów. Nie mając do rozporządzenia żadnych więcej mówiących źródeł stara się autorka — jak sama mówi — „z drobnych rozrzuconych cegiełek składać żmudnie całą rozbitą mozaikę”, mającą dać obraz rozkrzewienia i dziejów obrządku słowiańskiego na naszej ziemi. Dużo miejsca zajmują w jej rozważaniach wiadomości o prześladowaniach tego obrządku ze strony duchowieństwa łacińskiego i poszczególnych władców — mają one dać miarę niezycliwego nastroju „możnych tego świata” w tym względzie, a zarazem wyjaśnić tym sposobem fakt, że w gruncie rzeczy nie posiadamy żadnych właściwie źródeł wcześniejszych ani późniejszych, które by wyraźnie i bezpośrednio o istnieniu obrządku słowiańskiego w Polsce świadczyły. Wszystko opiera się na domysłach, z których jeden mocno niepewny ma inne równie niepewne popierać. Jeśli chodzi o prześladowania obrządku słowiańskiego w Polsce, to najstarsze z nich odnosi K. Lanckorońska — za M. Gumplowiczem — do czasów Bolesława Chrobrego, o którym wiadomo, że około 1023 r. popadł w konflikt z duchowieństwem zakonnym i wygnał z kraju woszystkich mnichów. Wiadomość ta podana ogólnikowo przez Kosmasa praskiego, a potwierdzona i rozwinięta w XIII w. przez bezimiennego mnicha ruskiego, autora *Zywołu Mojżesza*, u Długosza ujęta jest niejako odwrotnie, bo głosi, że Bolesław rozbił gotujący się bunt nobilów przeciw duchowieństwu na tle opłat kościelnych. Autorka widzi w tych sprzecznych relacjach odgłos prześladowania mnichów słowiańskich, chociaż w istocie nie ma po temu żadnych realnych podstaw. W wypadkach po śmierci Mieszka II, ujmowanych zwykle jako „reakcja pogańska” widzi K. Lanckorońska przede wszystkim bunt zwolenników obrządku słowiańskiego przeciw prze-

wadze biskupów i duchownych łacińskich, opiera się przy tym na interpretacji tekstu Galla, który mówi w tym związku nie o poga-
nach ale o „falszywych chrześcijanach” ma więc wedle jej zdania
na myśli walki między obu obrządkami. Centrum ruchu leżało na
Mazowszu, gdzie tak samo jak i w Wielkopolsce widzi autorka wiele
śladów obrządku słowiańskiego. Ostatnim biskupem „słowiańskim”
miał być, jej zdaniem, Czesław (*Caslaus*), o którym pisze Długosz,
że został złożony z urzędu w 1103 r. przez księcia Władysława
(Hermana) na podstawie postanowienia episkopatu. Biskup ten nie
uważał za potrzebne prosić o zatwierdzenie ze strony Stolicy Apo-
stolskiej i dlatego zasłużył na usunięcie. W tym jego opornym
stanowisku widzi autorka nawiązanie do tzw. *Privilegium Mora-
viensis ecclesiae* i na tym buduje swoje przypuszczenie, że był
to biskup „słowiański”. Prawie równocześnie benedyktyni tynieccy
opuścili katedrę krakowską, w której aż do tego czasu odprawiali
nabożeństwa i zachowali tylko kościół św. Jerzego i miejsce dla
opata w kapitule. Ten fakt uważa autorka za przejaw „latynizacji”
Krakowa, który był aż do czasów Bolesława Krzywoustego jednym
z głównych ognisk obrządku słowiańskiego, pierwotną siedzibą
metropolii słowiańskiej, kontynuującej dawną morawską, — obok
klasztorów benedyktyńskich (Łysa Góra, Sieciechów a przedtem
jeszcze Wiślica i Tyniec), o jakich wielokrotnie jest mowa w całej
rozprawie. Na zakończenie stwierdza K. Lanckorońska, że mimo
wysiłków przeciwników świeckich i duchownych obrządek sło-
wiański nie zanikł w Polsce tak prędko, a na dowód, że rozwijał
się nadal jeszcze w połowie w. XII przytacza omówiony już przez
nas poprzednio, list biskupa Mateusza do Bernarda z Clairvaux.
List ten jest w jej oczach nie tylko ważnym argumentem na korzyść
istnienia obrządku słowiańskiego w Polsce, ale dowodzi zarazem,
że w tym czasie naród polski, oscylujący dotąd między wschodem
a zachodem, wybrał ostatecznie drogę swojej przyszłej kultury,
zwrócił się mianowicie stanowczo ku zachodowi i oparł swój roz-
wój na potęgę kultury łacińskiej. W tym też leży głęboka przy-
czyna, która sprawiła, że brakło w Polsce oparcia dla obrządku
słowiańskiego.

Rozprawa Leona Koczego⁴⁶ stanowi rodzaj rekapitulacji ostat-
niej fazy dyskusji o obrządku słowiańskim w Polsce. Autor streszcza
najpierw najważniejsze wyniki badań, poczynając od M. Gum-
plowicza i najwięcej miejsca poświęca pracom Paszkiewicza i K.
Lanckorońskiej, widząc w nich nowe teorie zmierzające do po-
zytywnego wyjaśnienia całego zagadnienia. Głosy przeciwne po-

⁴⁶ Por. wyżej przypis 12.

mija niemal zupełnie, zarzucając im „generalną negację”⁴⁷ i nie
biorąc wcale pod uwagę ich argumentacji. Ze swej strony dorzuca
niewiele: walkę Zbigniewa z Krzywoustym wciąga — śladem Gum-
plowicza — także w cykl zmagania o liturgię słowiańską, akceptuje
w zupełności „odkrycie” Paszkiewicza co do znaczenia strus. *ja-
zyk* = „wiara, obrządek”, wyraża zdziwienie co do milczenia Thlet-
mara w odniesieniu do obrządku słowiańskiego w Polsce (nie wy-
snuwając jednak z tego faktu dalej idących konsekwencji), naj-
starsze pewne informacje o tym obrządku widzi w dwu źródłach:
w „Tynecianach” (ma tu na myśli zapewne wypowiedź ks. St.
Szczygielskiego, por. wyżej) i „Historii” Długosza (nie precyzując,
o jakie miejsce chodzi). Na koniec wzywa do dalszych badań,
które powinny się opierać o szeroko zakrojone tło bizantynistyczne,
bo tylko na tym tle zagadnienie liturgii słowiańskiej w Polsce,
jako wycinek walki między Rzymem a Bizancjum o przewagę
w chrześcijaństwie, da się naukowo wyjaśnić. Ogólny tedy wynik
dyskusji w ujęciu L. Koczego przedstawia się w istocie nikle —
czego autor jednak wyraźnie nie formuluje, ale widać, że po-
za samym faktem przeniknięcia obrządku słowiańskiego do Polski
przed w. X wszystko inne uważa za nie wyjaśnione i wymagające
dalszych skrupulatnych badań, które powinny się toczyć trzema
drogami: 1. analizą wykopalisk, 2. badaniem stosunków między
Polską a Bizancjum, 3. dalszym poszukiwaniem śladów tego obrząd-
ku na obszarze Polski. Konkluzje te, choć jasno nie ujęte, są w za-
sadzie bez wątpliwa słuszne. Nie godząc się na zbyt pochopne ze
strony autora, przyjmowanie do wiadomości rozmaitych „odkryć”
i mocno wątpliwych interpretacji przeważnej części danych, wcią-
ganych jako argumenty także w ostatniej fazie tej dyskusji, uwa-
żam, że na zakończenie tych wywodów krytycznych mogę powtó-
rzyć słowa jakimi zamknąłem poprzednią rozprawę moją na ten te-
mat⁴⁸: „Powyższy przegląd najnowszych prób wzbogacenia i rozwi-
nięcia naszych wiadomości o istnieniu niegdyś na obszarach polskich
słowiańskiej liturgii cyrylo-metodejskiej, nie doprowadził, jak wi-
dzimy, do wyników pozytywnych. Chociaż najstarsze dotyczące
tego zagadnienia źródła (Żywot Metodego, list biskupów niemieck-
kich do papieża Jana IX z r. 900, wzmianka w katalogu biskupów

⁴⁷ Autor objął tym określeniem także moją rzecz: *Misja św. Me-
todego a Polska* (por. wyżej przypis 1), chyba niesłusznie, bo dałem
tam — choćby bardzo krótkie, ze względu na rozmiary odczytu —
uzasadnienie każdego z moich poglądów i nie poczuwam się stanow-
czo do chęci jakiegokolwiek zasadniczego negowania argumentów wychodzą-
cych na korzyść tezy o liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce. Por.
zresztą moją konkluzję w poprzednim moim artykule („Slavia” XXV,
s. 299) i zakończenie niniejszych rozważań.

⁴⁸ Por. „Slavia” XXV, s. 299.

krakowskich z XIII w. o najdawniejszych biskupach Prohorze i Prokulfie — zgodnie z wywodami J. Widajewicza) dają bez wątpienia podstawę do przyjęcia hipotezy o zaszczerpieniu liturgii słowiańskiej w plemiennym państwie Wiślan, to przecież nie ma żadnych danych, które by pozwalały przypisywać jej dłuższą trwałość i bujniejszy rozwój, mogący wyrzec istotny i trwały wpływ na kształtowanie się stosunków kościelno-politycznych i kulturalnych w dawnej Polsce. Doszukiwanie się śladów czy tradycji cyrylo-metodejskiego obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich i — co za tym idzie — wysnuwanie stąd jakichś szerszych wniosków historyczno-kulturalnych pozbawione jest, jak dotąd, realnych podstaw”.

O. ANTONI BAZIELICH C. SS. R.

POCZĄTKI KULTU ŚW. ANDRZEJA APOSTOŁA W POLSCE¹

Badania historyczne z zakresu kultu świętych posiadają duże znaczenie przede wszystkim dla dziejów średniowiecznych Europy. Pietyzm bowiem i cześć dla danego świętego niejednokrotnie tak ściśle łączy się z dziejami jednostki, miejscowości, czy kraju, że może być uważana za cechę charakterystyczną ich historii w danym okresie. Cecha ta jest często znakiem rozpoznawczym odległych wpływów jakiegoś ośrodka. Nic więc dziwnego, że wyniki badań z zakresu kultu świętych miały znaczenie nie tylko dla historii kultu religijnego, lecz również dla historii kultury, historii politycznej, socjologii itp. Służyły niejednokrotnie do ustalenia chronologii, do wyjaśnienia motywów działania ludzkiego, w ogóle do powiązania genetycznego badanych zjawisk historycznych.

Metoda badań kultowych jest świeża i dopiero się doskonali. Polega na analizie śladów kultu w źródłach historycznych, na zestawianiu statystyczno-geograficznym objawów kultu w danych ośrodkach, na wyjaśnianiu przyczyn rozwoju danego kultu, wreszcie, na wykazywaniu, jak ten kult oddziaływał na inne fakty i procesy historyczne. Źródłem badań kultowych mogą być nie tylko zwyczajne źródła historyczne, lecz przede wszystkim zjawisko nadawania imion, oraz wezwań nowo zakładanym fundacjom kościelnym.

I

Badania nad powstaniem i rozwojem kultu św. Andrzeja Apostoła w Polsce posiadają swe znaczenie i swą problematykę. Mogą one mianowicie rzucić pewne światło na pierwotne chrześcijaństwo w Polsce. Mogą np. wyjaśnić nam pytanie: skąd pochodziły wpływy kulturalne i kościelne, które kazały nadać imię Andrzeja dwom

¹ Artykuł niniejszy jest streszczeniem obszerniejszej pracy.