

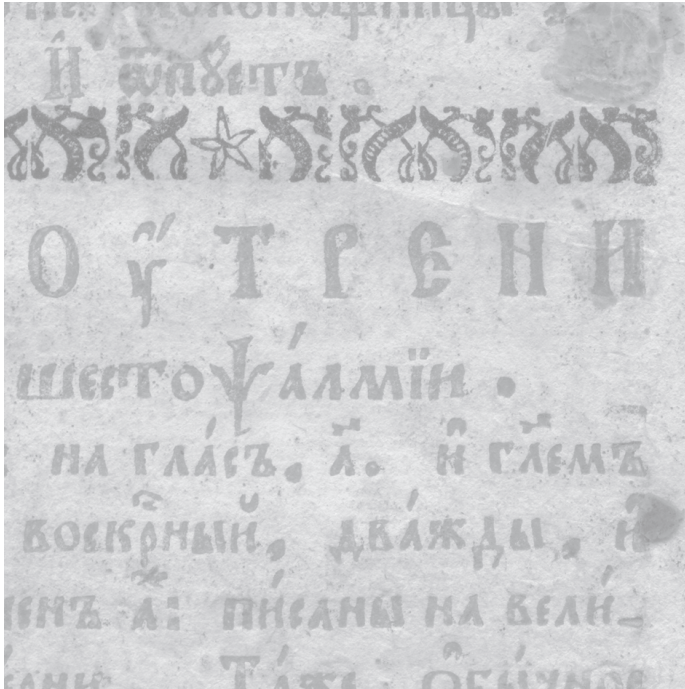
КОЛМБЧЕ. СЛАВА И НЫНѢ, БГОЮ

ТВОЕМ . ТРЕБЕ БО БОГТРЕПЕТАША

redakcja

ks. Janusz Mieczkowski

ks. Przemysław Nowakowski CM



# POWRÓT DO ŹRÓDEŁ

Metodologia i teologia  
w badaniach źródeł liturgicznych



Skład i łamanie                      Lucyna Sterczewska  
Redakcja językowa                Janusz Poniewierski

*Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego Uniwersytetu  
Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2012.*

Copyright © 2012 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-313-4

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10  
tel./faks 12 422 60 40  
e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

---

# Wprowadzenie

Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II był inicjatorem międzynarodowego sympozjum liturgicznego pod hasłem *Ad fontes liturgicos*, które odbyło się w Krakowie 21 października 2010 roku. Współorganizatorami sympozjum byli: Ukraińskie Centrum Liturgiczne we Lwowie (Ukraina) i Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie (Słowacja). Dlatego też sympozjum zgromadziło w Krakowie przedstawicieli trzech krajów (Polska, Ukraina, Słowacja) i trzech Kościołów: rzymskokatolickiego, greckokatolickiego i prawosławnego.

Ideą przyświecającą organizatorom sympozjum było umożliwienie spotkania się i dyskusji specjalistów, pochodzących z różnych krajów i różnych tradycji liturgicznych, zajmujących się badaniem źródeł liturgii, po to, by mogli zaprezentować nie tylko wyniki swoich poszukiwań, ale także sposoby dochodzenia do nich. Pierwsze takie spotkanie zatem poświęcone zostało samej metodologii badań źródeł liturgicznych obrządku wschodniego i zachodniego. Naukowcy z Polski, Ukrainy i Słowacji podzielili się swoimi doświadczeniami w badaniu liturgicznych rękopisów i starodruków, które są dla nas nie tylko źródłami poznania liturgii, ale wciąż żywym źródłem i inspiracją autentycznej teologii – *lex credendi* Kościoła.

Niniejszy zbiór materiałów pokonferencyjnych otwiera grupa referatów o tematyce ściśle metodologicznej. Ojciec dr Marcel Mojżeś, *protosynkiel* archieparchii preszowskiej i wykładowca na Greckokatolickim Wydziale Teologicznym w Preszowie, dokonał teologicznej charakterystyki idei *powrotu do źródeł*, wskazując na praźródło wszystkich źródeł liturgii, jakim jest działanie samego Boga (*actio Dei*). Odnowę Kościoła i jego liturgii, nazywaną po włosku *aggiornamento*, język francuski określa pojęciem *ressourcement*, co oznacza wprost powrót do źródeł. Według dra Mojżeśa, ostatecznym celem i owocem sięgania do źródeł powinno być odkrycie istoty liturgii – *actio Dei*, która wzbudza z kolei odpowiedź człowieka, jego

*participatio actuosa*. Po tej swoistej teologii powrotu do źródeł referat dyrektora Ukraińskiego Centrum Liturgicznego i redaktora wydawnictwa *Swiczado* dra Tarasa Shmanko ze Lwowa zajął się już konkretną metodologią badania wschodnich ksiąg liturgicznych, podsuwając ich badaczom wiele wskazówek praktycznych. Dr Shmanko przypomniał ważną zasadę, że dawne teksty liturgiczne mówią nam, *jaka miała być liturgia*, a nie *jaka była w rzeczywistości*. W celu jej poznania należy poszerzyć źródła wprost liturgiczne o inne źródła i cały kontekst historyczny (tradycje lokalne, zwyczaje ludowe, zabytki sakralne). Podkreślił niezastąpioną rolę znawców liturgii w identyfikacji dawnych ksiąg według kryterium tekstowego (nie wystarczy bowiem tylko paleografia i kodekologia). Dużą szansą dla liturgiki historycznej jest dziś współpraca specjalistów z różnych dziedzin. O badaniach źródeł liturgii zachodniej traktuje referat ks. dra hab. Erwina Matei, profesora Uniwersytetu Opolskiego. Zapoznajemy się z nimi na przykładzie wybitnego polskiego liturgisty ze Śląska ks. prof. Wacława Schenka, którego metody badawcze i bogaty dorobek przedstawił prof. Mateja. Ks. prof. Schenk stworzył swoją oryginalną metodę badawczą, co świadczy o tym, że w oparciu o pewne ogólne zasady badań dobry liturgista wypracowuje często własną metodologię. Rozważania o metodologii badań źródłowych liturgii uzupełnia istotnie referat sekretarza grekokatolickiej Komisji Liturgicznej i wykładowcy śpiewu cerkiewnego w lwowskim seminarium dra Maksyma Tymo na temat hymnografii bizantyjskiej. W badaniach treści liturgii wschodniej, ściśle związanej z muzyką, bardzo ważna okazuje się jej analiza z punktu widzenia dogmatyczno-teologicznego. Liturgiczne hymny bizantyjskie to niezwykle rodzaj poezji, która – ubogacona ściśle określoną warstwą muzyczną – r o z w i j a teologię. Do wydobycia całej głębi treści teologicznej niezbędne są także badania związków muzyki z tekstem. Według ukraińskiego wykładowcy, liturgista, pragnący poznać i przekazać współczesnym teologię zawartą w tej liturgii, powinien nie tylko wracać do źródeł, ale iść do przodu.

Obok referatów, w których uczestnicy sympozjum próbowali ubogacić się nawzajem analizą różnych metod, które umożliwiły wielki powrót do źródeł liturgicznych, jaki dokonuje się dziś w Kościołach Wschodu i Zachodu, mieliśmy w Krakowie kilka przykładów takiego *powrotu* w postaci konkretnych wyników badań źródłoznawczych. Przedstawiciele środowiska liturgistów polskich zapoznali nas ze swoimi badaniami liturgii katedralnej Wrocławia i Krakowa. Ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko

z Uniwersytetu Opolskiego, który przez wiele lat zajmował się księgami katedry wrocławskiej, ukazał tamtejsze *Libri ordinari* jako „źródło poznania liturgii przedtrydenckiej”. Ks. dr hab. Szymon Fedorowicz z Krakowa zaprezentował referat „Wawelskie kolektarze jako źródło poznania liturgii katedralnej w XVI wieku”. Osiągnięcia w zakresie badań liturgii obrządku wschodniego swoich lokalnych Kościołów przedstawili goście ze Słowacji i Ukrainy. Ks. prof. Vojtech Boháč, wykładowca Greckokatolickiego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Preszowie, jest autorem tekstu „Najstarsze księgi liturgiczne grekokatolików na Słowacji”, opracowanego na podstawie badań w bibliotece biskupów preszowskich. Michal Glevaňák, bibliotekarz z Biblioteki Uniwersytetu Preszowskiego, przedstawił pierwszą księgę liturgiczną słowackich grekokatolików *Velykyj zbornik*, która w 1860 roku otrzymała oficjalne zatwierdzenie grekokatolickiego biskupa preszowskiego Józefa Gagance. Dr Wasyl Rudejko, wykładowca liturgiki na Ukraińskim Uniwersytecie Katolickim we Lwowie, wyjaśnił stosowanie zasady *ad fontes* we współczesnych reformach brewiarza bizantyjskiego, które podejmowane są zwłaszcza w ukraińskich środowiskach emigracyjnych, zarówno grekokatolickich, jak i prawosławnych.

Teksty zaanonsowanych powyżej referatów opublikowane zostały w językach sympozyum, którymi były: ukraiński, słowacki i polski. Takie rozwiązanie, przyjęte przez wydawcę, pozwoli czytelnikom choć w części odczuć atmosferę międzynarodowego sympozyum. Teksty zaopatrzone zostały też w krótkie streszczenia obcojęzyczne.

Uczestnicy krakowskiego sympozyum podjęli odważną i twórczą decyzję kontynuacji tego typu spotkań liturgistów w następnych latach, w poszczególnych ośrodkach uniwersyteckich, będących współorganizatorami imprezy. Sympozyum *Ad fontes liturgicos* ma więc swój dalszy ciąg: kolejne spotkanie odbyło się 26 października 2011 roku we Lwowie (Ukraina) pod tytułem „Badania źródeł liturgii pontyfikalnej”, a w dniach 25–26 października 2012 roku sympozyum w Preszowie (Słowacja) podjęło temat „Ruch liturgiczny jako owoc powrotu do źródeł liturgii”. W październiku 2013 roku planowane jest czwarte międzynarodowe sympozyum *Ad fontes liturgicos IV*, na które już dziś wszystkich zainteresowanych badaniem źródeł liturgii serdecznie zapraszamy do Krakowa.





---

## Działanie Boże – źródło liturgii *par excellence*

Może się wydawać, że tytuł mojego artykułu jakby odbiega od klasycznego rozumienia *źródeł liturgicznych* (*fontes liturgici*). Uważam jednak, że z okazji międzynarodowego sympozjum liturgicznego na temat *Ad fontes liturgicos*<sup>1</sup> jest potrzebna refleksja nad tym, jaki jest w ogóle sens powrotu do źródeł (*ad fontes*), a szczególnie powrotu do źródeł liturgicznych (*fontes liturgici*), czy do źródeł liturgii jako takiej (*fontes liturgiae*).

Wiedza liturgiczna jest dziś już na takim poziomie, że studiom źródeł liturgicznych może człowiek poświęcić całe życie i przekonać się, że jeszcze wiele źródeł pozostaje niezbadanych. Przez hasło „źródło liturgiczne” często rozumiemy głównie rękopisy liturgiczne. Ich studium przynosi pewne rozszerzenie horyzontu poznania o konkretne detale życia liturgicznego w konkretnej epoce rozwoju liturgii, ale jednocześnie niesie niebezpieczeństwo zbytniego skupienia się na tych detalach ze szkodą dla całościowej wizji liturgii. Nie mówiąc już o tym, że dla

---

<sup>1</sup> Oryginalna wersja tego artykułu została wygłoszona 21 października 2010 w Krakowie na sympozjum liturgicznym *Powrót do źródeł – metodologia i teologia w badaniach źródeł liturgicznych*, zorganizowanym przez Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

rozumienia liturgii w konkretnej epoce jej rozwoju nie wystarczy jedynie studium rękopisów liturgicznych. Przydatne jest czerpanie również z innych źródeł, jakimi są na przykład opisy życia ówczesnego społeczeństwa, pisma ojców Kościoła czy żywoty świętych.

Wszystkie te źródła liturgiczne (*fontes liturgici*) opisują oczywiście stan liturgii w konkretnej epoce jej rozwoju. Źródła te, zachowane w formie rękopisów (czy tekstów drukowanych), są tylko jakąś „mapą”, „opisem drogi” czy „brzegami koryta rzeki”, którym liturgia zmierzała. Liturgia jest bowiem czymś więcej niż tylko samym tekstem<sup>2</sup>.

Francuski kapłan katolicki i pisarz Michel Quoist samo człowieka porównuje do rzeki. Wysiętek człowieka, by życie zrozumieć czy uchwycić, podobny jest czasami do próby uchwycenia tej rzeki rękami. „Widzisz ją płynącą, wciąż płynącą, ale o niej samej niczego się nie nauczyłeś, ponieważ ciągle ignorujesz jej Źródło i jej Morze. Tak jest i z życiem. Jeśli płynie w Tobie, we mnie, w całej ludzkości, to znaczy, że płynie ze Źródła, a tym Źródłem jest Miłość”<sup>3</sup>. Dalej Quoist parafrazuje słowa samego Jezusa Chrystusa<sup>4</sup>: „Jeśli chcesz żyć, nie zostawiaj swojego życia dla siebie, ono ma dać radość następnym brzegom, nawodnić następne tereny. Ty biegnij do Źródła. Stracisz życie, jeśli będziesz chciał je zachować dla siebie i zamknąć je w swoim sercu, aby się nim cieszyć. Ale znajdziesz je, jeśli ze względu na Źródło zdecydujesz się je stracić”<sup>5</sup>.

Usiłując powrócić do źródeł liturgicznych (*fontes liturgici*), nie można stracić z horyzontu samego Źródła liturgii (*Fons liturgiae*). Podczas lektury książki *Duch liturgii* Ojca Świętego Benedykta XVI, którą napisał jeszcze jako kard. Ratzinger, uświadomiłem sobie, że tym Źródłem liturgii *par excellence* jest Boże działanie – *actio Dei*. Zanim spróbuję nakreślić główne myśli kardynała Ratzingera na ten temat, spójrzmy pokrótce na próby powrotu do źródeł (*ad fontes*) w historii Kościoła.

<sup>2</sup> Por. T. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Rzym 2000, s. 14.

<sup>3</sup> Por. M. Quoist, *Povídej mi o lásce*, tłum. J. Joneš, Praha 1994, s. 20.

<sup>4</sup> „Kto chce zachować swoje życie, straci je, ale kto straci swoje życie dla Mnie i dla Ewangelii, ten je zachowa” (Mk 8, 35).

<sup>5</sup> Por. M. Quoist, *Povídej mi o lásce*, dz. cyt., s. 20.

## Próby powrotu do źródeł (*ad fontes*) w historii Kościoła

Z historii wiemy, że pojęcie *ad fontes* podczas Soboru Watykańskiego II czy w czasie jego przygotowania było użyte nie po raz pierwszy. *Ad fontes* było mottem wielkich humanistów renesansu. Powrót renesansu do źródeł, zwłaszcza do Biblii i Ojców Kościoła było tym, co inspirowało takich humanistów, jak Erazm z Rotterdamu (1476–1536), którzy wierzyli, że ten powrót prowadzi do reformy pobożności, wychowania i metody teologicznej<sup>6</sup>. Powrót do źródeł był również tym, co inspirowało reformatorów protestanckich do tego, by na nowo ukazać autentyczność Ewangelii, który, ich zdaniem, Kościół splamił. Katolicyzm XIX wieku z kolei odwoływał się do encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, która rozpoczęła odnowę studium nad Tomaszem z Akwinu. Pojęcie *ad fontes* w swoim francuskim brzmieniu: *ressourcement*, stało u początków ruchu liturgicznego opata Prospera Guérangera z benedyktyńskiego klasztoru w Solesmes. Niektóre formy prób powrotu do źródeł (*ad fontes*) skutecznie stały u początku niemal każdego ruchu reformatorskiego chrześcijaństwa zachodniego w drugim tysiącleciu<sup>7</sup>.

Na progu Soboru Watykańskiego II powrót do źródeł (*ad fontes*), tym razem pod konkretną nazwą: *ressourcement*, stał u początków „teologicznego fermentu” we Francji, który dla Rzymu był wielką troską. Ten nowy prąd teologiczny nazwany został przez przeciwników *nouvelle théologie* (nową teologią), czyli czymś nowym, przy czym jego zwolennicy rozumieli go właśnie odwrotnie, jako ponowne objawienie najstarszej teologii, która w wielkiej części była teologią biblijną, teologią Ojców Kościoła i liturgii<sup>8</sup>. Przedstawicielami tego nowego prądu były takie osobowości, jak

---

<sup>6</sup> Por. np. J. W. O'Malley, *Introduction*, [w:] J. W. O'Malley (ed.), *Collected Works of Erasmus*, vol. 66, Toronto 1988, s. IX–LL; J. W. O'Malley, *Erasmus and Vatican II: interpreting the Council*, [w:] A. Melloni (ed.), *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, s. 195–211.

<sup>7</sup> Por. J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II. Continuità e riforma nella Tradizione della Chiesa*, „La rivista del clero italiano” 2010, nr 3, s. 194. Dostępne również w internecie: <http://www.diesse.org/detail.asp?c=1&p=1&id=4712>.

<sup>8</sup> Por. np. B. E. Daley, *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols, and the Science of Theology*, [w:] „International Journal of Systematic Theology”, R. 7, 2005, s. 362–382.

Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Karl Rahner, Jean Daniélou czy Józef Ratzinger – obecny Ojciec Święty Benedykt XVI<sup>9</sup>.

jak Erazm z Rotterdamu chciał zamienić średniowieczną scholastykę na teologię biblijno-patrystyczną, *ressourcement* XX wieku chciało dokonać w gruncie rzeczy tego samego. *Nouvelle théologie* (nowa teologia) sprzeciwiała się poprzedzającemu ją tomistycznemu, w szerszym znaczeniu tego słowa – neoscholastycznemu *ressourcement*. Papież Pius XII w swojej encyklice *Humani generis* w 1950 roku wyraził swój sprzeciw wobec tych, którzy krytykowali tomizm, a chcieli „powrócić do głoszenia nauki katolickiej w stylu biblijnym i Ojców Kościoła”<sup>10</sup>. Papież właściwie sprzeciwił się zasadzie *ressourcement* twierdząc, że celem teologii jest pokazanie, gdzie w przeszłości znajduje swoje podstawy współczesne nauczanie Magisterium Kościoła. To jest dokładne przeciwieństwo tego, do czego dążył *ressourcement*. Jednak krytycy *nouvelle théologie* też mieli jakąś rację, ponieważ *ressourcement* zawierał w sobie coś o wiele bardziej radykalnego niż rozwój. Rozwój bowiem rozumiał współczesność jako normę dla zrozumienia przeszłości, podczas gdy *ressourcement* rozumiał przeszłość jako normę dla naprawy współczesności<sup>11</sup>.

W związku z tym wydarzeniem przypominam sobie, że profesor R. F. Taft SJ przy okazji studium historii liturgii chętnie powtarzał zdanie: „The past isn't normative but formative”. (Przeszłość nie jest normatywna, lecz formatywna).

W każdym razie niezbędne jest stwierdzenie, że od końca XIX wieku *ressourcement* był siłą motywującą do studiowania tekstów świętych. Do najważniejszych dzieł tego ruchu należą: założenie École Biblique w Jerozolimie (1890) i Pontificio Istituto Biblico w Rzymie (1909), opublikowanie 384 części *Patrologii* (1844–1866), której edytorem był Jacques-Paul Migne, jak również wydanie serii *Sources chrétiennes*, której inicjatorami byli Henri de Lubac i Jean Daniélou.

<sup>9</sup> Por. hasło „Nouvelle Théologie”, [w:] *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Nouvelle\\_Th%C3%A9ologie](http://en.wikipedia.org/wiki/Nouvelle_Th%C3%A9ologie) (17. 10. 2010).

<sup>10</sup> „[...] ut in Catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur”. Pius XII.: *Humani generis*, art I., „Acta Apostolicae Sedis”, R. 42, 1950, s. 565.

<sup>11</sup> Por. J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II...*, dz. cyt., s. 195.

Motywacją leżącą u podstaw tego rozległego powrotu do źródeł (*ad fontes, ressourcement*), który miał wiele form, nie była wiedza o sobie samej, lecz wiedza dla dobra Kościoła, czyli motywacja duszpasterska. *Ressourcement* rozumiany był jako ponowne i dogłębne zbadanie wydarzeń i słów Pisma Świętego, obrzędów liturgii, dekretów soborowych, nauczania ojców Kościoła nie dla bardziej precyzyjnego zrozumienia historii pochodzenia chrześcijaństwa, lecz raczej, jak powiedział Congar, w celu „ponownego skoncentrowania się na Osobie Chrystusa i Jego tajemnicy paschalnej”<sup>12</sup>.

### *Actio Dei jako fons liturgiae w Starym Testamencie*

Działanie Boże było obecne od początków liturgii, czynności liturgicznej ze strony człowieka, czyli już w Starym Testamencie. Próbuując wytłumaczyć, co oznacza liturgia, kard. Ratzinger w wyżej wymienionej książce mówi o jednym z obrazów, który został użyty na początku XX wieku do przedstawienia liturgii: *liturgia jako „gra”*<sup>13</sup>. Porównanie to wywodzi się z faktu, że liturgia podobnie jak gra rządzi się własnymi regułami. Wyrывa nas ze świata codziennych zamiarów i intencji i wprowadza nas w świat, w którym na chwilę wyzwalamy się ze wszystkiego, co nas obciąża w wypełnionej pracy codzienności. Jeśli jednakże bezmyślnie i przesadnie surowo bazuje tylko na regułach, bardzo często stają się one brzemieniem nie do uniesienia i w końcu traci się z oczu cel. Kard. Ratzinger mówi, że można to zastosować do współczesnego świata sportu i innych dowolnych gier<sup>14</sup>. To samo można powiedzieć również o liturgii – jeśli

<sup>12</sup> Cytowane według L. M. F. Sudbury, *La rivolta antiscostastica. La „Nouvelle Théologie” e la riforma della teologia*, [w:] [http://www.inistoria.it/home/rivolta\\_antiscostastica.htm](http://www.inistoria.it/home/rivolta_antiscostastica.htm) (17. 10. 2010).

<sup>13</sup> Obraz ten przytacza jeden z przedstawicieli ruchu liturgicznego na Zachodzie – Romano Guardini (1885–1968) w swej książce *O duchu liturgii* (oryginał niemiecki: *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1918). O wpływie Guardiniego na obecnego Ojca Świętego Benedykta XVI por. S. Magister, *Benedetto XVI ha un padre, Romano Guardini*, [w:] <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/207016>. (18. 10. 2010)

<sup>14</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 15 (oryginał niemiecki: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000).

naciska się przesadnie na reguły, na przestrzeganie instrukcji, traci się z oczu cel i sens liturgii.

Kardynał Ratzinger przyznaje, że obraz gry nie oddaje w pełni istoty liturgii, dlatego szukając odpowiedzi na pytania, czym właściwie jest liturgia i co się podczas niej dzieje, wychodzi od konkretnego tekstu biblijnego z Księgi Wyjścia. Stwierdza, że w opisach wydarzeń związanych z wyjściem Izraela z Egiptu mówi się o dwu oddzielnych celach wyjścia. Jeden, może bardziej znany, dotyczy uzyskania Ziemi Obiecanej. Oprócz tego wspomniano też o innym celu. Na początku rozkaz Boży brzmiał tak: „Wypuść mój lud, by oddał Mi cześć na pustyni” (Wj 7, 16). Słowa „Wypuść mój lud, aby Mi służył!” zostają wypowiedziane z niewielkimi zmianami jeszcze cztery razy, to jest podczas każdego ze spotkań faraona z Mojżeszem i Aaronem<sup>15</sup>. Podczas pertraktacji z faraonem cel ten jest określany coraz ściślej. Faraon na początku nie chce wypuścić ludu. Mówi do Mojżesza: „Możecie złożyć ofiarę Bogu waszemu, ale w tym kraju” (Wj 8, 21). Mojżesz według Bożych instrukcji podkreśla, że kult ten wymaga odejścia – wyjścia, *exodusu*. Po plagach, które nadeszły, faraon w końcu zgadza się, by kult został wypełniony zgodnie z wolą Bożą, czyli na pustyni, lecz chce, by odeszli tylko mężczyźni, a kobiety, dzieci i bydło pozostały w Egipcie<sup>16</sup>. Faraon prawdopodobnie chciał zabezpieczyć powrót mężczyzn do Egiptu. Po następnych plagach faraon zgadza się i z tym, by odeszli złożyć ofiarę Panu nie tylko mężczyźni, lecz również kobiety i dzieci, tylko bydło Izraelici powinni byli pozostawić w Egipcie. Mojżesz sprzeciwia się mówiąc, że powinni wziąć ze sobą również całe bydło. „Musimy z niego wybrać, byśmy złożyli ofiarę Panu; sami nie wiemy, z czego złożyć mamy ofiarę dla Pana, aż tam przyjedziemy” (Wj 10, 26). Raz jeszcze znaczące przypomnienie tego, że to nie człowiek, lecz Bóg jest u początku kultu starotestamentalnego: „sami nie wiemy, z czego złożyć mamy ofiarę dla Pana”.

Faraon w końcu wypuszcza cały Izrael, również z bydłem, tak jak żądał tego Bóg za pośrednictwem Mojżesza i Aarona. Prześladuje ich jeszcze z pomocą swojego wojska, lecz Bóg ocala swój lud cudownym przejściem przez Morze Czerwone (Wj 14). Dopiero na Synaju wyjaśniony zostaje

---

<sup>15</sup> Wj 7, 26; 9, 1; 9, 13; 10, 3.

<sup>16</sup> Por. Wj 10, 11.

cel pielgrzymowania, o którym słyszał faraon: Bóg objawia się na szczycie góry, mówi do ludu, obwieszcza dziesięć świętych słów swojej woli (Wj 20, 1–17) i zawiera z ludem za pośrednictwem Mojżesza Przymierze (Wj 24), które znajduje swój bardziej konkretny i ścisły wyraz w precyzyjnie uregulowanej formie kultu. Izrael uczy się więc czcić Boga w sposób, który wybrał sam Bóg. Do tej czci należy kult, liturgia we właściwym tego słowa znaczeniu. I do niej należy też życie według Bożej woli – konieczna część każdego kultu<sup>17</sup>. Widzimy więc, że *actio Dei*, czyli działanie Boże (ocalenie przed faraonem, objawienie na Synaju, przekazanie Dekalogu, zawarcie Przymierza za pośrednictwem Mojżesza) jest podstawą, źródłem liturgii starotestamentalnej.

### *Actio Dei* jako *fons liturgiae* w Nowym Testamencie

Podobnie ma się rzecz w Nowym Testamencie. *Actio Dei* jest siłą napędową, źródłem, z którego wytryskuje nowotestamentalna liturgia. Ona przynosi zbawienne życie, śmierć i wskrzeszenie Jezusa Chrystusa<sup>18</sup>. Święty Paweł do wyrażenia tej duchowej rzeczywistości często używa czasownika, który zawiera przedrostek *syn* – „razem z”: z Chrystusem jestem ukrzyżowany, umieram z Chrystusem, z Chrystusem jestem pogrzebany, wskrzeszony i żyję z Chrystusem, całe nasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu ( Rz 6, 1–11; Gal 2, 20; 2 Kor 1, 5; 4, 7; Kol 2, 20; Ef 2, 5–6). Dla Pawła Apostoła całe życie chrześcijańskie jest liturgią. W Liście do Rzymian Paweł pisze: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej (*logike latreia*)” (Rz 12, 1). Greckie wyrażenie *logike latreia* (cerkiewnosłowiański *slovésnaja služba*) stało się ważnym określeniem na wyrażenie nowotestamentalnej służby Bożej<sup>19</sup>. Chodzi o to, że w odróżnieniu od starotestamentalnej służby Bożej, podczas której były składane krwawe ofiary, w Nowym

<sup>17</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 17–18.

<sup>18</sup> Por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1993, s. 335.

<sup>19</sup> Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis* 70.

Testamencie chodzi o bezkrwawą „ofiary uwielbienia” (cerkiewnosłowiańskie *žertvu chvalénija*), w pierwszym rzędzie o to, że tą ofiarą jest sam Jezus Chrystus, Logos, który stał się ciałem i sam siebie wydał za życie świata. Uobecnienie tej ofiary Chrystusa w liturgii i uczestniczenie w niej jest fundamentem *logike latreia*. W anaforze św. Jana Chryzostoma znajdujemy to wyrażenie wiele razy. Modlitwa epiklezy rozpoczyna się słowami: „Przynosimy Ci tę duchową i bezkrwawą ofiarę...” (greckie: *Eti proféromen soi ten logikém taúten kai anaímakton latreían*; cerkiewnosłowiański: *Jěšče prinosim ti slověsnuju sijú i bezkróvnuju slúžbu*). Po epiklezie w tekście anafory znajdujemy jeszcze dwa razy powtórzone wyrażenie: „Przynosimy ci tę duchową służbę...”.

Bóg i Jego działanie jest nie tylko początkiem liturgii chrześcijańskiej, ale równocześnie Jego zaproszeniem do liturgii. Tak jak rzekł Jezus do Samarytanki: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4, 23). Apostołowie byli świadomi tej prawdy, że potrzebują Bożej interwencji, i dlatego proszą Jezusa: „Naucz nas modlić się!” (Łk 11, 1). Przecież, jak pisze Paweł Apostoł: „Gdy nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). Ojciec, Syn i Duch Święty wyrażają działanie w jedności Trójcy Najświętszej, która jest początkiem chrześcijańskiej służby Bożej.

### **Liturgia jako *participatio ad actionem Dei***

Ojciec Święty Benedykt XVI w sposób szczególny mówi o *actio Dei* jako fundamentalnej dynamice chrześcijańskiej liturgii już we wspomnianej książce *Duch liturgii*, gdy tłumaczy soborowe pojęcie *participatio actuosa*.

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* podkreśla, że: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego domaga się sama natura liturgii, a który jest dla ludu chrześcijańskiego, «rodzaju wybranego, królewskiego kapłaństwa, narodu świętego, ludu nabytego» (1 P 2, 9; por. 2, 4–5), na podstawie chrztu, prawem i obowiązkiem. To pełne i czynne uczestnictwo całego ludu trzeba mieć dokładnie na uwadze przy odnowieniu i pielęgnowaniu świętej liturgii. Liturgia bowiem jest



pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (SC 14). W 30 punkcie konstytucji jest powiedziane: „Celem wzmożenia czynnego uczestnictwa należy pobudzać wiernych do wykonywania aklamacji, odpowiedzi, psalmów, antyfon, pieśni, jak również czynności czy gestów oraz przybierania właściwej postawy ciała. W odpowiednim czasie należy także zachować pełne milczenie” (SC 30).

Według Jana W. O’Malley’a SJ ta zasada aktywnego udziału wspólnoty w liturgii została na nowo odnaleziona właśnie dzięki *ressourcement* – powrotowi do źródeł<sup>20</sup>.

Kard. Ratzinger pyta: „Na czym jednak ma polegać ów czynny udział? Co należy czynić?”<sup>21</sup>, i zaraz dodaje: „Niestety, owo pojęcie czynnego udziału szybko zaczęło być rozumiane niewłaściwie, w jego czysto zewnętrznym sensie, i sprowadzane do konieczności jakiegoś powszechnego działania, jak gdyby w czasie sprawowania liturgii możliwie wielu możliwie często musiało w sposób widoczny dla wszystkich wykazywać aktywność”<sup>22</sup>. Można odnotować, że to zewnętrzne rozumienie z pewnością opiera się na już wspomnianym trzydziestym punkcie konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Kard. Ratzinger podkreśla jednak, że określenie „aktywne uczestnictwo” wskazuje na coś głębszego, na czynność tak ważną, że muszą mieć w niej udział wszyscy. O jaką czynność, *actio*, chodzi w liturgii? Kardynał znajduje odpowiedź opartą na badaniach „źródeł liturgicznych” (*fontes liturgici*): „Przez pojęcie *actio* liturgii rozumie się w tekstach źródłowych Modlitwę eucharystyczną”<sup>23</sup>. W niej bowiem ludzkie *actio* (wcześniej wykonywane przez kapłanów różnych religii) schodzi na dalszy plan i pozostawia miejsce dla *actio divina*, dla działania Boga... „Właściwa «akcja» liturgiczna, w której wszyscy powinniśmy brać udział, jest więc działaniem samego Boga”<sup>24</sup>. Te słowa są tak rewelacyjne, że prof. Konecny, który jest wykładowcą liturgii na Teologicznym Wydziale Uniwersytetu Katolickiego w Koszycach, wyraził się ostatnio podczas pewnej

<sup>20</sup> Por. J. W. O’Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II...*, dz. cyt., s. 195–196.

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 153.

<sup>22</sup> Tamże, 139.

<sup>23</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., 153.

<sup>24</sup> Tamże, s. 155.

konferencji<sup>25</sup>, że kiedy to przeczytał i pojął, zrozumiał, że musi poprawić swoje podręczniki z liturgii.

Działanie Boga, *actio Dei*, w pełni objawia się podczas konsekracji, kiedy w pierwiastkach ziemi „dochodzi do «zmiany substancji»: zostają one jak gdyby pozbawione swojego zakorzenienia w stworzeniu, dotknięte w najgłębszych podstawach bytu, przemienione w Ciało i Krew Chrystusa”<sup>26</sup>. To przemienienie dotyczy nie tylko chleba i wina. Każdy chrześcijanin musi być coraz bardziej przekształcany w Jezusa Chrystusa. „Wyjątkowość liturgii chrześcijańskiej polega właśnie na tym, że to sam Bóg działa, a my w to Boże działanie jesteśmy włączeni”<sup>27</sup>. Więc „liturgia jest to, co dzieje się z nami”<sup>28</sup>, jak napisał Aleksander Schmemmann, jeden z największych teologów liturgii bizantyjskiej XX w.

## Zakończenie

*Ad fontes liturgicos* zatem, w pełnym tego słowa znaczeniu, to coś więcej niż tylko powrót do tekstu. Sama liturgia jest bowiem czymś więcej niż tekst. Jeśli źródłem liturgii *par excellence* jest *actio Dei*, to w procesie *ad fontes* jest ważne, aby odkryć również, że liturgia posiada uchwycone ludzkie doświadczenie *actio Dei*, jak również to, jak było ono postrzegane, rozumiane i przeżywane przez człowieka. Aktualizacja doświadczenia *actio Dei*, przemieniającej mocy Boga, który stał się Synem Człowieczym, by człowiek mógł stać się przybranym synem Bożym, zostaje nam ponownie ofiarowana podczas każdej celebracji liturgicznej. Można powiedzieć, że w ten sposób *actio Dei* staje się źródłem dla drugiego filaru soborowego dążenia: *aggiornamento*. Otwarcie na świat w procesie „uwspółcześnienia”

<sup>25</sup> *Nové trendy v liturgii*, 27. 11. 2008, TF KU, Košice.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt, s. 154–155.

<sup>27</sup> Tamże, s. 141–142.

<sup>28</sup> Por. A. Schmemmann, *Символы и символизм византийской литургии. Литургические символы и их богословское истолкование*, [w:] <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/442/> (18. 10. 2010).

nie może nie opierać się na ponownym zachwyceniu się faktem, że sam Bóg pozwala człowiekowi co dzień *na nowo* doświadczyć w życiu Jego działania, Jego *actio*.

Pragnę, by nasze próby powrotu do źródeł liturgicznych nie były tylko pustymi staraniami, aby uchwycić rzekę życia, ale by były, jak mówi Michel Quoist, próbami, by na nowo odkrywać samo Źródło, którym dla liturgii jest Boże działanie – *actio Dei*. Niech wysiłek powrotu do źródeł pomoże nam i tym wszystkim, do których jesteśmy posłani, coraz więcej i w pełni czerpać z tego Źródła.

## Riassunto

### *L'azione di Dio – fonte della liturgia*

Quest'articolo presenta una visione più ampia del termine *fons liturgicos*, spesso percepito soltanto come i testi liturgici, e parla di *fons liturgiae* cioè di sorgente della liturgia stessa. Partendo dal Cardinale Ratzinger (*Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000) si arriva al constatare che questo *fons liturgiae par excellence* è l'azione di Dio stesso. Già nell'Antico testamento, nel libro di Esodo era presente l'*actio Dei* come stimolo, motivazione e perfino sorgente del culto e della liturgia. Lo stesso vale per il Nuovo testamento, dove l'*actio Dei*, cioè la vita, la morte e al risurrezione di Gesù Cristo è la sorgente della liturgia cristiana. Il nucleo dell'articolo presenta la spiegazione del termine *participatio actuosa* (*Sacrosanctum concilium*) fatta da Cardinale Ratzinger: *Participatio actuosa* nella liturgia non è nient'altro che partecipazione ad *actio Dei*, cioè a quel dinamismo che trasforma non solo il pane e vino al Corpo e Sangue di Cristo, ma invita ogni credente ad essere trasformato per diventare sempre più simile a Cristo.



Lwów

Taras Szmańko

---

# Źródła liturgiczne w postaci tekstów cyrylickich. Osobliwości i metodologia badań

Liturgia jest wspólną modlitwą Kościoła i dlatego wymaga pewnej stałości i uniwersalności treści w niej wyrażanych. Innymi słowy, muszą istnieć utrwalone formularze liturgiczne ze wskazaniami rubrycystycznymi, z których korzysta cały Kościół lokalny. Wiemy, że w początkach rozwoju liturgii istniała znaczna liczba formularzy liturgicznych, różniących się między sobą. Z czasem, wskutek centralizacji Kościoła, liturgia uległa pewnej ewolucji, w wyniku której wyłoniły się różne obrządki, obyczaje krajowe oraz powstały odpowiednie teksty, które przetrwały aż do dziś. Obecne Kościoły wschodnie, korzystające z bizantyjskiego dziedzictwa liturgicznego, przejęły liturgię w prawie już gotowym kształcie, który w ciągu następnych wieków nie zmieniał się w zbyt dużym stopniu. Zmieniało się też rozumienie roli i znaczenia liturgii, gdyż czasach *Vaticanum II* zaczęto bardziej doceniać teologię liturgiczną. Stało się to możliwe dzięki refleksji nad rozwojem historycznym liturgii, którego świadkami są źródła liturgiczne.

Ponieważ liturgia rozwijała się w sposób ewolucyjny, zbadanie wszystkich aspektów misterium liturgicznego pod kątem jego dogmatycznego i duchowego znaczenia w życiu wspólnoty kościelnej nie jest proste. Jest

to trudne zwłaszcza dlatego, że często rzeczywisty wygląd liturgii różnił się od tego, jaki podają zachowane teksty. W celu uniknięcia niewłaściwych interpretacji tekstów i obrzędów liturgicznych należy dokładnie badać źródła. Oprócz tego do tekstów liturgicznych trzeba odnieść wszystkie informacje o miejscach sprawowania liturgii, sprzęcie i szatach liturgicznych oraz wiele innych materiałów historycznych, w tym muzykę i sztukę sakralną, literaturę polemiczną<sup>1</sup> oraz odpowiednie dokumenty kościelne. W Kościele łacińskim liturgia już we wczesnym okresie została zunifikowana w większym stopniu aniżeli na Wschodzie, gdzie po dzień dzisiejszy obfituje w różnorodność obrzędów.

W obecnym artykule będzie mowa o źródłach w postaci manuskryptów i starodruków cyrylickich, czyli tekstach liturgicznych pochodzących z okresu od XVI do XVIII wieku. Od lat zajmuję się badaniem cyrylickich *euchologionów* oraz *liturgikonów* w postaci manuskryptów i starodruków z okresu od XVI do XVIII wieku. Według własnej metodologii sporządziłem opis sporego korpusu ksiąg liturgicznych, który istnieje na razie w postaci komputerowej bazy danych. Poniżej zostaną omówione niektóre praktyczne aspekty pracy nad tekstami liturgicznymi. W tej pracy spotyka się wiele trudności o charakterze metodologicznym, co skłoniło mnie do wypracowania swoistej metodologii, bazującej na identyfikacji ksiąg i umieszczonych w nich tekstów liturgicznych według kryterium treściowego<sup>2</sup>. Poniżej spróbuję przedstawić niektóre aspekty metodologii badania ksiąg liturgicznych, zajmując się przede wszystkim manuskryptami jako materiałem trudniejszym i bardziej cennym dla badacza.

## Ogólnie o źródłach liturgicznych

Źródła liturgiczne stanowią zróżnicowane źródło informacji. W badaniach najczęściej korzysta się z dawnych tekstów liturgicznych jako naj-

---

<sup>1</sup> Por. P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596–1720)*, seria: Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 23, Kraków 2004.

<sup>2</sup> O identyfikacji cyrylickich ksiąg liturgicznych w swoim czasie pisał O. Narbut w *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowińskich*, Warszawa 1979.

bardziej licznych i komplementarnych. Jednak teksty liturgiczne nie zawierają pełnej informacji o liturgii określonego miejsca i czasu, ponieważ ich zadaniem jest wskazać, jaka liturgia ma być, a nie dać świadectwo, jaka ona była w rzeczywistości.

W celu uzyskania pełniejszej wiedzy o rzeczywistym wyglądzie i treści liturgii musimy korzystać także z informacji zaczerpniętych z innych źródeł, takich jak: sztuka sakralna, postanowienia władz kościelnych, akta wizytacji parafialnych, literatura polemiczna itp.

### **Korpus źródeł**

Dla pracy nad jakimś szczegółowym zagadnieniem liturgicznym musimy mieć maksymalnie reprezentatywny korpus źródeł, inaczej nasze wnioski mogą być niedostatecznie wiarygodne. To znaczy, że jeżeli przykładowo mamy zamiar opisać wygląd jutrzni w XVIII wieku w *eparchii* (diecezji) przemyskiej, to musimy odnaleźć wszystkie dostępne księgi liturgiczne z tego i wcześniejszego okresu, a także inne dokumenty z tego czasu i miejsca, dotyczące liturgii. Zachowane dawne teksty liturgiczne mogą się znajdować w instytucjach różnych krajów i diecezji, dlatego ustalania korpusu źródeł nie wolno redukować do dzisiejszych granic państw lub diecezji.

### **Periodyzacja zmian w tekstach liturgicznych**

Dla ułatwienia pracy badawczej, a zwłaszcza dla prawidłowej identyfikacji tekstów, dobrze jest korzystać ze swoistej periodyzacji zmian, które zaszły w liturgii badanego okresu oraz okresów poprzednich i późniejszych. Na przykład dla okresu należącego do kręgu moich zainteresowań badawczych (XVI–XVIII wiek) korzystam z periodyzacji, którą lapidarnie można ująć tak:

- okres przedunijny<sup>3</sup>;
- okres unijny;

---

<sup>3</sup> Do unii brzeskiej 1596 r.

- okres przedmohylański<sup>4</sup>;
- okres mohylański;
- okres synodalny<sup>5</sup>;
- okres dozamojski<sup>6</sup>;
- okres pozamojski.

Ten podział jest dość umowny, jednak daje możliwość łatwiejszej orientacji w materiale, który należy przebadać. Nie zawsze dotyczy on ściśle chronologicznie wydarzeń z nim związanych, ponieważ wymienione okresy często się wzajemnie na siebie nakładają. Na przykład w unijnej *eparchii* (diecezji) lwowskiej mohylańskie i przedunijne teksty liturgiczne były używane jednocześnie nawet do połowy XVIII wieku.

### **Księgi liturgiczne: pisane ręcznie i drukowane**

W naszych badaniach spotykamy zarówno drukowane, jak i rękopiśmienne teksty liturgiczne. W okresie XVI – XVIII w. druki cyrylicy funkcjonowały jednocześnie z rękopisami. To, w jakiej postaci występuje tekst liturgiczny, jest ważną wskazówką dla badacza. Jak wiadomo, w celu uporządkowania liturgii hierarchia cerkiewna próbowała ujednoczyć teksty liturgiczne, jednak te poczynania długo nie były skuteczne. Wskutek tego, że teksty przepisywano ręcznie, nie sposób było kontrolować prawidłowości produkowanych w ten sposób ksiąg liturgicznych. Po wynalezieniu druku było już łatwiej wydawać liczne egzemplarze ksiąg o identycznej treści, jednak z różnych przyczyn teksty przepisywane ręcznie nadal funkcjonowały w parafiach.

Omawiając metodologię badań tekstów liturgicznych należy zastanowić się oddzielnie nad niektórymi osobliwościami badania rękopisów i starodruków (do tych drugich zaliczamy księgi wydane do 1800 r.).

---

<sup>4</sup> Do 1629 r., w którym ukazał się pierwszy *Służebnik* metropolity kijowskiego P. Mohyły.

<sup>5</sup> Od reformy liturgicznej patriarchy moskiewskiego Nikona w drugiej połowie XVII w.

<sup>6</sup> Do synodu Kościoła unickiego w Zamościu 1720 r.



## Rękopisy liturgiczne

### Identyfikacja rękopiśmiennych ksiąg liturgicznych

Rękopiśmienne księgi liturgiczne identyfikujemy wśród innych kodeksów na dwóch etapach:

a) wyszukujemy w katalogach odpowiednie pozycje oznaczone jako cyrylicckie księgi liturgiczne;

b) badamy *de visu* poszczególne egzemplarze w celu przekonania się o tym, że są to rzeczywiście księgi liturgiczne takiego typu, jaki nas interesuje, dokonując identyfikacji księgi według jej przeznaczenia funkcjonalnego. Pod tym względem wśród cyrylicckich ksiąg liturgicznych wyróżniamy:

- księgi Pisma Świętego (Apostoł, Ewangeliarz, Psalterz, paremie)<sup>7</sup>;
- księgi dla liturgii okresu miesięcznego (menologion, mineja w różnych postaciach);
- księgi dla liturgii okresu tryodnego (triodion, triod' postnaja oraz cwetnaja);
- księgi zawierające teksty eucharystyczne (liturgikon, służebnik);
- księgi zawierające teksty liturgii godzin (horologion, czasosłow);
- księgi zawierające teksty euchologijne (euchologion, trebnik, rytuał);
- księgi zawierające teksty pontyfikalne (archieratikon, czynownik);
- zbiory hymnograficzne – z nutami (irmologion);
- zbiory okazjonalne (sbornik).

Poszukiwanie konkretnego materiału tekstowego często wymaga dokonania identyfikacji formularzy liturgicznych, o których brak podstawowych informacji. W księgozbiorach kodeksy mogą być uszkodzone, bez arkusza tytułowego, i dlatego czasem w katalogach są identyfikowane nieprawidłowo<sup>8</sup>.

Identyfikację tekstów utrudnia wariantywność tytułatury formularzy liturgicznych, dlatego należy znać możliwe warianty tytułów formularzy liturgicznych, żeby uniknąć błędów na tym etapie pracy. Ar-

<sup>7</sup> Dla ułatwienia rozumienia w nawiasach podaję nazwy własne ksiąg oraz ich greckie lub łacińskie odpowiedniki.

<sup>8</sup> Np. używa się ogólnych nazw: modlitewnik, księga liturgiczna itp.

tystyczne wykonanie tytulatury oraz defekty papieru (oraz złej jakości atrament) czasami bardzo utrudniają prawidłowe odczytanie tekstów. W takich przypadkach jest konieczna analiza *rubryki wstępnej*<sup>9</sup> i struktury formularza.

Teksty liturgiczne mają własne struktury ułożone z poszczególnych elementów, takich jak: tytuł, rubryki (rubryka wstępna, instrukcje, zakończenia – kolofony), „naczało obyczajne”, elementy hymnograficzne (antyfony, kanony, tropariony, kondakiony, zmienne części zależące od kalendarza), litanie (ektenie), formuły sakramentalne, czytania biblijne (w tym Psalterz), modlitwy kapłana, „odpusty” (końcowe części nabożeństw). Znajomość struktury poszczególnych liturgii ułatwia identyfikację tekstów.

### **Datacja i lokalizacja**

Ważnym etapem pracy jest datacja i lokalizacja egzemplarza, który badamy. Ta praca wymaga przynajmniej podstawowej wiedzy z dziedziny kodeksologii, paleografii i tekstologii. W przypadku korzystania ze źródła, którego identyfikacji dokonano wcześniej i które nie budzi wątpliwości, praca badacza staje się prostsza. Jeżeli korzystamy z dość dużego korpusu źródeł, to często zdarza się, że musimy sami dokonywać identyfikacji lub weryfikacji wątpliwych danych.

W dostępnych dzisiaj opisach kodeksów liturgicznych pisanych cyrylicą, z których większość była sporządzona w byłym Związku Radzieckim, mało uwagi poświęcano opisowi treści kodeksów<sup>10</sup>. Dlatego korzystając z tych opisów, musimy weryfikować ich dane za pomocą naszej znajomości tekstów liturgii oraz zmian, jakie w nich zachodziły w ciągu

---

<sup>9</sup> Pierwsza rubryka po tytule formularza lub przedłużenie tytułu jako rubryki, która często zawiera cenne informacje dotyczące danego formularza oraz ogólne przepisy o porządku celebracji.

<sup>10</sup> W ostatnich latach ukazują się katalogi rękopisów cyrylickich, w których teksty liturgiczne opisane są fachowo, co ujawnia należyty stopień znajomości liturgii wschodniej jej autorów. Z polskich wydań takim wymaganiom odpowiada np: A. Naumow, A. Kaszlej i in., *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, Kraków 2004.

wieków. Tę właśnie metodę nazywamy identyfikacją według kryterium treściowego<sup>11</sup>.

Lokalizacji, czyli wyznaczenia miejsca powstania i wykorzystania rękopisu dokonujemy na podstawie informacji zaczerpniętych ze wszystkich możliwych źródeł, takich jak: zapisy właścicieli lub donatorów rękopisów<sup>12</sup>, inne marginalia późniejszych właścicieli i czytelników, inwentarze bibliotek klasztornych itp.

### **Kwestia protografu**

Ważnym zagadnieniem jest ustalenie, z jakiego tekstu został przepisany rękopis, który należy przebadac. Tu szczególną uwagę należy zwrócić na to, czy rękopis nie został przepisany z druku lub dawniejszego manuskryptu. Istnieją metody pozwalające dokonać tego rozróżnienia, polegające na analizie osobliwości pisma, organizacji tekstu na stronie oraz obecności ozdobnych elementów charakterystycznych dla druków z danego okresu<sup>13</sup>.

### **Starodruki liturgiczne**

Większość z przedstawionych wyżej zasad metodologii badań manuskryptów liturgicznych można wykorzystać także w pracy ze starodrukami cyrylickimi. Istnieją jednak pewne osobliwości właściwe tylko dla druków. Identyfikacja poszczególnych egzemplarzy druków jest o wiele

---

<sup>11</sup> Jako podstawę do datowania kodeksów używa się danych paleograficznych, analizy filigranów, osobliwości językowych etc.

<sup>12</sup> W cyrylickich rękopisach te zapisy mogą istnieć w postaci tzw. „stróżów”, czyli jednego długiego zdania umieszczonego na marginesach kilku kolejnych kartek. Takie rozmieszczenie tekstu utrudniało złodziejom kradzież rękopisów, a współczesnym badaczom ułatwia pracę, bo ważne dane o właścicielach, dacie powstania księgi itp. ukazują się w ten sposób nie tylko na stronie tytułowej, która ma minimalną szansę przetrwać parę stuleci, ale także na kolejnych kartkach rękopisu.

<sup>13</sup> *Rękopis a druk. Najstarsze druki cerkiewno-słowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji, Kraków 7–10 XI 1991*, red. J. Rusek, W. Witkowski, A. Naumow, Kraków 1993.

łatwiejsza niż identyfikacja rękopisów. Drukowane księgi liturgiczne istnieją w licznych kopiach, które w większości są identyczne, jeżeli chodzi o konkretne wydanie (np. *Trebnik*, Kijów 1946 r.). Rutynowej identyfikacji druku dokonujemy w następującej kolejności:

- identyfikujemy rodzaj księgi według jej przeznaczenia funkcjonalnego;
- ustalamy wstępne krańcowe granice chronologiczne wydania;
- w katalogach starodruków szukamy wszystkich wydań z wcześniej ustalonego okresu chronologicznego;
- korzystając z danych bibliograficznych (format, liczba kartek, iluminacja), uściślamy liczbę wydań, do których może należeć badany tekst;
- w badanym tekście szukamy elementów iluminacji, artystycznie wykonane tytuły itp. i zapisujemy numery stron, na których się znajdują (ewentualnie można te strony sfotografować);
- w dostępnych księgozbiorach sięgamy do pozostawionych w wyniku selekcji wstępnej egzemplarzy druków i szukamy w nich elementów identycznych z tymi, jakie są w naszym źródle;
- należy pamiętać, że niektóre księgi edytowano ponownie bez zmian przez całe dziesięciolecia, dlatego łatwo można się pomylić z ich datacją. W celu uniknięcia błędnej datacji należy zwrócić uwagę na przedmowę, w której może być napisane imię aktualnego metropolity lub biskupa. Często przy reedycjach zmieniano tylko imiona biskupów w przedmowach, pozostawiając tekst bez zmian.

Przedstawiona pokrótce metoda identyfikacji liturgicznych starodruków cyryliczkich nie wyczerpuje całego zagadnienia, sądzę jednak, że podane tu szczegóły ułatwią pracę przy badaniu druków liturgicznych.

## Środki techniczne

Mając do dyspozycji współczesne środki techniczne, można organizować efektywną pracę i wprowadzić do warsztatu naukowego okazały korpus niezbadanych dotąd źródeł liturgicznych. Przy identyfikacji tekstów liturgicznych, zwłaszcza starodruków, bardzo pomagają komputerowa baza opisów. Ułatwia pracę dostęp do fotokopii badanych tekstów, oszczędza to sporo czasu przy wstępnej identyfikacji tekstów. Wreszcie Internet pomaga dotrzeć bez wysiłku do materiałów przechowywanych nawet na drugim końcu świata.

Podsumowując, można powiedzieć, że współcześnie istnieje duża szansa rozwoju liturgiki historycznej. Dlatego konieczna jest wymiana informacji między badaczami w celu tworzenia i podtrzymywania środowiska liturgistów zajmujących się badaniami w tej dziedzinie. Mam nadzieję, że omówione powyżej zagadnienia z dziedziny organizacji pracy nad badaniem rękopisów oraz starodruków cyrylickich pomogą nie tylko tym, którzy badają teksty cyrylickie, ale także badaczom zajmującym się liturgią łacińską.

## Summary

### *Cyrillic Texts as liturgical Sources.*

#### *Characteristics and Methodology of research*

The Author describes the methodology of research of Cyrillic texts, both manuscripts and old prints. He takes into consideration such issues as compiling the most complete possible set of sources, being aware of periodization of changes in the liturgical texts, problems connected with dating and localization of books, questions of the original manuscript and of the use of technical means in the research of sources. Relying on a long experience of work with manuscripts and old printed books collections, the author presented a series of suggestions for effective source research work. Special attention is paid to identification of liturgical texts according to the content criterion.



---

## Ks. Waclawa Schenka badania nad wrocławskimi rękopisami liturgicznymi

Dobrze się stało, iż w rozważaniach o metodologii badań źródeł liturgicznych nie skupiamy się tylko na samych **źródłach**, ale też pokazujemy osoby, które w ich odkrywaniu odegrały znaczącą rolę. Jedną z nich jest niewątpliwie zmarły w 1982 r. liturgista – ks. prof. Waclaw Schenk<sup>1</sup>. W niniejszym przedłożeniu chciałbym pokazać jego wkład w odkrycie wrocławskich rękopisów liturgicznych, ich opis oraz wyznaczenie sposobu badania kultów świętych w oparciu o te źródła na przykładzie kultu św. Stanisława.

Pojawienie się ks. Waclawa Schenka w Lublinie w 1952 r. celem podjęcia specjalistycznych studiów nad historią Kościoła i liturgiki w Polsce sprawiło, iż zetknął się tam z wybitnym mediewistą – ks. prof. Marianem Rechowiczem. To jego zasługą było ukierunkowanie nowego studenta na badania nad historią rodzimej liturgii. To z jego inicjatywy rozpoczął ks. Schenk poszukiwania źródeł liturgicznych w śląskich bibliotekach, co zaowocowało

---

<sup>1</sup> Zainteresowanych bliższym poznaniem osoby ks. Schenka odsyłam do mojej książki: *Fons et culmen. Liturgiczna działalność ks. Waclawa Schenka (1913–1982)*, Opole 1997. W niniejszym opracowaniu wykorzystuję fragmenty zaprezentowane w powyższej książce.

pracą pt. „Rękopisy liturgiczne bibliotek wrocławskich, zawierające materiały kultu św. Stanisława Biskupa (XIII–XV wiek), na podstawie której uzyskał w 1954 r. stopień magistra licencjata teologii w zakresie historii liturgii. Choć początkowo chodziło tylko o zebranie materiałów dotyczących kultu św. Stanisława, to w trakcie mozolnej kwerendy w archiwach wrocławskich ks. Schenk wypracował własną metodę w podejściu do mało dotychczas znanych źródeł liturgicznych. Samo zresztą jego podejście do źródeł rękopiśmiennych jako bazy do badania tradycji religijnej znalazło swój wyraz i kontynuację w dysertacji doktorskiej o kulcie św. Stanisława na Śląsku. Studium to zostało obronione w 1955 r., a opublikowane w 1959 r. przez Towarzystwo Naukowe KUL<sup>2</sup>. Wnikliwe i na swój sposób nowatorskie opracowanie typu liturgiczno-hagiograficznego zostało dobrze przyjęte i wysoko ocenione przez krytykę naukową<sup>3</sup>. Sami recenzenci podkreślali przede wszystkim nadzwyczajną dokładność i prawdziwie naukową wnikliwość ks. Schenka przy ustalaniu rodzaju, czasu powstania i proveniencji poszczególnych kodeksów. Ponadto doceniali umiejętność wykorzystania przez autora wiadomości zawartych w nieznanymi źródłach liturgicznych. Generalnie zaliczono dzieło ks. Schenka do pierwszych udanych prac z powstałego po wojnie nowego kierunku badań nad bazą źródłową<sup>4</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na czwarty rozdział tej pracy, poświęcony oficjum brewiarzowemu o św. Stanisławie. Widzimy w nim wprowadzony przez Profesora nowy sposób komparatystycznej dokumentacji źródła w postaci dwukolumnowej reprodukcji tekstu. Z jednej strony ukazuje części składające się na średniowieczne oficjum, a z drugiej fragmenty innych źródeł, rzucające światło na genezę tych tekstów liturgicznych. Ks. Schenk

---

<sup>2</sup> *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1959.

<sup>3</sup> Por. recenzje: J. Madey, *Theologisches Forschung in Polen*, TThZ 68 (1959), s. 363; *Ludzie i problemy Archidiecezji Wrocławskiej w ksiązkach*, WWK 14 (1959), s. 357–358; J. Wojtkowski, RTK 8 (1961), z. 4, s. 116–118; B. K. (B. Kuerbisówna), SZ 6 (1961), s. 201–202; B. Stasiewski, JGMOD 11 (1962), s. 510; E. B. QLP 44 (1963), nr 1, s. 109.

<sup>4</sup> Do pierwszych prac tego rodzaju należą: J. Nowacki, *Z dziejów kultu św. Wojciecha w Polsce*, [w:] *Św. Wojciech*, (praca zbiorowa), Gniezno (b.r.w.), s. 134–177; S. Zdanowicz, *Zarys historyczny liturgicznego kultu św. Jadwigi*, RBL 6 (1953), s. 102–115; J. Wojtkowski, *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych*, Lublin 1958.



nie ograniczył się w swoich badaniach do omówienia dziejów czci jednego tylko świętego polskiego. Jego ambicją było opracowanie kultu wszystkich własnych patronów oraz tych, których życie i działalność związane były z naszym krajem albo których kult przeniesiono do Polski.

W związku ze studiami nad kultem św. Stanisława na Śląsku ks. Profesor zapoznał się dokładnie ze stanem rękopisów liturgicznych z terenu średniowiecznej diecezji wrocławskiej, zachowanych w bibliotekach Uniwersyteckiej i Kapitulnej we Wrocławiu. Ten bodaj najbogatszy zasób średniowiecznych rękopisów liturgicznych w Polsce<sup>5</sup> stał się przedmiotem wieloletnich badań ks. Schenka. Rezultatem tej żmudnej pracy są liczne opracowania szczególnie cenione przez fachowców, na które warto w tym miejscu zwrócić uwagę.

W 1960 r. ukazał się katalog, w którym autor skoncentrował się tylko na zbiorze średniowiecznych rękopisów liturgicznych dawnej Biblioteki Miejskiej we Wrocławiu<sup>6</sup>. Po przedstawieniu losów księgozbioru tej biblioteki ks. Schenk sporządził wykaz rękopisów liturgicznych z XIII–XV w., by – jak sam pisze – „badaczom historii liturgii, poezji i muzyki kościelnej ułatwić dostęp do źródeł”<sup>7</sup>. Przy każdym z kodeksów podał cechy zewnętrzne kodeksu liturgicznego, jego dawną i obecną sygnaturę, rok pochodzenia lub czas powstania rękopisu, jego dekoracje i zawarte w nim inskrypcje, a także literaturę uwzględniającą daną księgę. W ten sposób opracował 56 kodeksów liturgicznych, z których w średniowieczu sprawowano liturgię w kościołach diecezjalnych i zakonnych Śląska.

W następnym roku ks. Schenk opublikował pierwszą część opracowania o średniowiecznych rękopisach liturgicznych zgromadzonych w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu<sup>8</sup>. Tym razem autor zaznacza, że sporządzony przez niego „wykaz” nie jest katalogiem, ma jedynie służyć jako wstępna informacja badaczom pozamiejscowym, nieorientującym się

---

<sup>5</sup> Por. M. Walter, *Zbiory rękopiśmienne Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, „Sobótka” 14 (1959), s. 592–595.

<sup>6</sup> Rękopisy liturgiczne dawnej Biblioteki Miejskiej we Wrocławiu (XIII–XV w.), RTK 6 (1960), z. 3, s. 77–98.

<sup>7</sup> Tamże, s. 79.

<sup>8</sup> *Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, cz. 1, ABMK 2 (1961), z. 1–2, s. 185–206.

nierz we wrocławskich zasobach rękopisów liturgicznych. Grupę ksiąg ściśle liturgicznych ks. Schenk poszerzył o komentarze do hymnów i sekwencji oraz zbiory oficjów, psalterze i modlitewniki przeznaczone dla osób świeckich. W opisie 52 średniowiecznych rękopisów podał ich cechy zewnętrzne i kryteria wewnętrzne, proveniencję, wiek oraz literaturę omawiającą dany kodeks.

Druga część opracowania o rękopisach liturgicznych Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu ukazała się w 1963 r.<sup>9</sup> Znajdujemy w niej opis kolejnych 52 rękopisów.

Poszukiwania śląskich rękopisów liturgicznych w bibliotekach Wrocławia, Opola, Nysy, Krakowa i Gniezna, przy braku dokładnych katalogów i cech charakterystycznych tych źródeł, zmusiły ks. Schenka do zestawienia pewnych kryteriów, na podstawie których można ustalić czas powstania oraz miejsce pochodzenia i używania zachowanych kodeksów. W 1970 r. opublikował on artykuł, który jest próbą zestawienia tych kryteriów w odniesieniu do śląskich rękopisów liturgicznych<sup>10</sup>. To pionierskie studium stanowi potwierdzenie ogromnej erudycji Profesora jako znawcy łacińskiej liturgii średniowiecznej celebrowanej na Śląsku i posiadającej liczne odrębności regionalne oraz ustalone modele kultowe. Od zapoznania się z ustaleniami zawartymi w tym opracowaniu musi rozpoczynać kwerendę każdy badacz średniowiecznej liturgii rzymskiej na Śląsku.

Na szczególną uwagę badacza zasługują, zdaniem ks. Profesora, kolofony, eksplicyty, iluminacje, notatki własnościowe, kronikarskie i zapisy innej treści, wspominające o pisarzu lub iluminatorze kodeksu, następnie sam charakter pisma pergaminu czy papieru, a dalej: znaki wodne, herby, ekslibrisy, notacja muzyczna, rodzaj chorału i oprawa oraz tzw. kryteria liturgiczne, tzn. rubryki, teksty liturgiczne, kalendarz, *proprium Sanctorum* i *proprium de Tempore*. Sposób posługiwania się tymi kryteriami autor zilustrował przykładami zaczerpniętymi z kodeksów śląskich. W końcowej części ks. Schenk podał niektóre cechy diecezjalnego kalendarza śląskiego, daty kanonizacji średniowiecznych świętych, wprowadzenia lub przyjęcia

---

<sup>9</sup> *Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, cz. 2, ABMK 4 (1963), s. 191–209.

<sup>10</sup> *W jaki sposób można ustalić czas powstania oraz miejsce pochodzenia i używania śląskich rękopisów liturgicznych?*, ABMK 11 (1970), s. 33–54.

nowych obchodów kościelnych, zmiany sposobu ich obchodu, tzn. stopnie celebracji i ich daty.

O ile w omówionych wyżej opracowaniach ks. Schenk skoncentrował się na źródłach zebranych w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, o tyle w artykule opublikowanym w 1966 r. przedstawił wykaz najbardziej znanych drukowanych kodeksów liturgicznych, tj. inkunabułów i przedtrydenckich ksiąg wszystkich diecezji polskich<sup>11</sup>. Opracowanie jest tym ciekawsze, że zawiera historyczny zarys wpływów włoskich, francuskich i niemieckich na formujące się życie religijne chrześcijańskiej Polski. Tendencje te ujawniają się zwłaszcza w rękopisach liturgicznych, które przywędrowały do Polski po przyjęciu chrześcijaństwa i służyły do sprawowania służby Bożej w obrządku łacińskim, a sporadycznie także w księgach drukowanych, zwłaszcza wydanych poza granicami kraju. Autor wylicza te kodeksy, określając miejsce ich edycji, bądź wspomina wydania, które zaginęły. Mimo nieszczęśliwych zdarzeń losowych i zniszczeń wojennych zachowało się sporo rękopisów i druków liturgicznych w zbiorach polskich. Jednak tylko część z nich była zarejestrowana i naukowo opracowana w czasie, gdy ks. Schenk realizował swoje kwerendy. Dzieło to dokończył dopiero uczeń Profesora, ks. dr Wojciech Danielski w niewydanym do dziś katalogu kartkowym, przekazanym opactwu benedyktyńskiemu w Tyńcu, którego losy nie są dziś bliżej znane. Podobnie rzecz się miała z drukowanymi księgami liturgicznymi. Zestaw najbardziej znanych agend, brewiarzy i mszałów umieszcza ks. Profesor w swoim opracowaniu zaznaczając, że od początku XVII w. posługiwano się w Polsce mszałami rzymskimi, wydawanymi z reguły za granicą. Autor wyliczył osobno agendy oraz statuty synodalne prowincjonalne jako cenne źródła do badań dziejów liturgii rzymskiej w Polsce.

Na szczególną uwagę zasługuje zestawienie na końcu artykułu bardzo bogatej, podzielonej na działy bibliografii. Wyliczył w niej ks. Schenk specjalistyczne i ogólne katalogi liturgiczne i inwentarze rękopisów, inkunabułów i starych druków, wskazał na wydawnictwa i autorów prowadzących badania źródeł liturgicznych, odnotował nazwiska badaczy kalendarzy diecezjalnych

---

<sup>11</sup> Źródła do badań dziejów liturgii rzymskiej w Polsce, [w:] *Pastori et Magistro. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Doktora Piotra Kąkwy, Profesora i Wielkiego Kanclerza KUL*, Lublin 1966, s. 123–133.

i zakonnych, rubryceli i hymnologii kościelnej. Na koniec wymienił same opracowania z dziejów literatury, teatru i dramatu oraz muzyki kościelnej i historii sztuki, których autorzy często korzystali z rękopisów liturgicznych.

Treść tej pracy, nieco zmodyfikowana, została wygłoszona przez ks. Schenka w formie dłuższego komunikatu na zjeździe liturgistów w Paderborn w 1978 r.<sup>12</sup> Streszczenie tego referatu ukazało się w tym samym roku w „Liturgisches Jahrbuch”<sup>13</sup>, natomiast pełny tekst wydano nieco później także w wersji niemieckojęzycznej w „Archiv für Liturgiewissenschaft”<sup>14</sup>. Te zagraniczne publikacje pokazują, iż osoba ks. Schenka była znana liturgistom niemieckim, którzy dzięki jego badaniom mieli wgląd w bogactwo rękopiśmiennych źródeł liturgicznych znajdujących się w polskich bibliotekach.

Badania tych źródeł nie tylko pozwoliły ks. Schenkowi na ich opis, ale też dały solidne fundamenty, które ułatwiły mu poznanie faktycznych form sprawowania służby Bożej w Polsce od początku chrześcijaństwa. Zdobytej w ten sposób wiedzy nie zatrzymał dla siebie, ale dzielił się nią z innymi. Pierwsze rezultaty swoich dociekań przedstawił już w czasie studiów specjalistycznych. Na łamach opolskiego pisma „Katolik” opublikował niewielkich rozmiarów artykuł ukazujący formy obchodu rezurekcji na Śląsku w wiekach średnich<sup>15</sup>. Podkreślając szczególną obecność pierwiastka dramatycznego w liturgii Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy, przypisuje autor powstanie dialogowanego oficjum brewiarzowego o Zmartwychwstaniu Chrystusa benedyktynom francuskim. W oparciu o takie źródła, jak Antyfonarz katedry krakowskiej i Pontificale z XII i XIII w., używane od XV w. w Płocku oraz liczne rękopisy śląskie z XIV i XV w., ustalił obecność dramatu rezurekcyjnego w Polsce na wiek XII i podał opis tych ceremonii w oparciu o XV-wieczny brewiarz z Nysy. Dołączył też ciekawostkę odkrytą w rękopisie z XVI wieku z klasztoru Franciszkanów w Nysie o obecności na Śląsku polskiego wariantu pieśni *Chrystus zmartwychwstan jest*. Odmienny charakter ma opracowanie

---

<sup>12</sup> Chodzi o organizowane co 2 lata spotkania profesorów i wykładowców liturgiki z obszarów używających języka niemieckiego. Na te obrady zapraszani byli goście z dawnego NRD, Polski, Czechosłowacji, Węgier i Jugosławii. Szerzej na ten temat zob. W. Schenk, *Symposium katolickich liturgistów krajów Europy Środkowej*, Paderborn 28 VIII – 1 IX 1978, CT 49 (1979), f. 3, s. 72–74.

<sup>13</sup> *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Liturgie in Polen*, LjB 28 (1978), s. 179–181.

<sup>14</sup> *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Liturgie in Polen*, ALW 22 (1981), s. 108–117.

<sup>15</sup> *Rezurekcja na średniowiecznym Śląsku*, „Katolik”, 1956 nr 14/15, s. 15.

z 1966 r., ukazujące dzieje liturgii wszystkich sakramentów w Polsce<sup>16</sup>, choć i to studium, jak podaje autor, „jest jedynie szkicowym potraktowaniem problemu, który domaga się szczegółowych badań”<sup>17</sup>.

Rezultaty swoich ponad dziesięcioletnich badań historii liturgii rzymskiej w Polsce przedstawił ks. Schenk w artykule do milenijnej edycji, która ukazała się dopiero w 1968 roku. W tym pierwszym syntetycznym ujęciu<sup>18</sup> znalazło się sześć niezależnych tematów, z których niektóre były opracowane i publikowane już wcześniej<sup>19</sup>. Swoje studium rozpoczyna ks. Profesor od zasygnalizowania coraz głośniejszego zagadnienia tzw. liturgii słowiańskiej w Polsce. Po krótkim naświetleniu dziejów misji św. Cyryla i Metodego autor artykułu przedstawia dyskusję, jaka toczy się wokół pytania, co należy rozumieć przez liturgię w języku słowiańskim, i ostatecznie stwierdza, że „zagadnienie pozostaje otwarte, i to do czasu odnalezienia nowych materiałów źródłowych, pozwalających na pewniejsze wnioski historyczne”<sup>20</sup>. Drugi punkt opracowania stanowi wydane dwa lata wcześniej studium o źródłach do badań nad liturgią rzymską w Polsce. W opracowaniu znalazł się również krótki szkic o sposobie odprawiania Mszy św. w dawnej Polsce. Wyniki badań specjalistycznych wzbogaca tu ks. Schenk na podstawie własnych badań źródeł. Więcej miejsca poświęca w tym artykule sakramentom świętym. Omawiając modyfikacje w sposobie udzielania chrztu, zwraca uwagę na problem imion, rodziców chrzestnych i samej nazwy tego sakramentu. Stosując tę samą metodę, przybliży czytelnikowi także historię udzielania bierzmowania, zaznaczając, że sakrament ten był bardzo zaniedbany. W związku z kultem Przenajświętszego Sakramentu omawia także dzieje tabernakulum i sposoby przechowywania Komunii św. oraz polskie formy kultu eucharystycznego. Wyliczając polskie źródła dla liturgii sakramentu pokuty dowodzi, że nie różniła się ona od praktykowanej na Zachodzie. Przedstawiając krótko sakrament kapłaństwa, omawia

<sup>16</sup> *Z dziejów liturgii sakramentów w Polsce*, ZN KUL 9 (1966), nr 1–2, s. 69–84.

<sup>17</sup> Tamże, s. 69.

<sup>18</sup> *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 139–218.

<sup>19</sup> *Por. Kult świętych w Polsce; Z dziejów liturgii sakramentów; Rok liturgiczny*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii; Źródła do badań dziejów liturgii*.

<sup>20</sup> *Z dziejów liturgii w Polsce*, s. 142.

sposób przygotowania kandydatów, a przechodząc do samych święceń stwierdza, że „polskie kodeksy nie posiadają w liturgii święceń odrębnych zwyczajów lokalnych”<sup>21</sup>. Święceń udzielano według rozpowszechnionych od X i XI wieku pontyfikałów o typie rzymsko-germańskim. Wskazując na liturgię sakramentu małżeństwa, wylicza źródła<sup>22</sup> zawierające tzw. *Ordo nuptiarum* i opisuje trudności, na jakie w społeczeństwie polskim natrafiało wprowadzenie prawidłowej, uroczystej formy liturgicznej. Piąta część tego opracowania dotyczy roku liturgicznego. W zwięzły sposób wyjaśnia autor historię wzbogacania własnymi świętymi kalendarza Kościoła rzymskiego, jaki Polska przyjęła wraz z księgami liturgicznymi. Pokrótce omawia też charakter i zwyczaje okresu Adwentu, Bożego Narodzenia i Wielkiego Postu. W ostatnim fragmencie pracy przedstawia ks. Schenk wyniki szerszego, wcześniejszego studium, dotyczącego spotykanych w Polsce kultów świętych. W zakończeniu opracowania dołączona jest bardzo bogata bibliografia, która podzielona jest według omawianych punktów. Omówiona wyżej rozprawa ukazała się w roku następnym w języku niemiecku.

Ostatecznym jednak ujęciem wyników badań ks. Schenka nad dziejami liturgii w Polsce stała się rozprawa o dziejach służby Bożej i samej nauki liturgicznej w Polsce, będąca podstawą dla jego habilitacji. Weszła ona w skład zbiorowego dzieła, ukazującego dzieje teologii katolickiej w Polsce<sup>23</sup>. W pierwszej części studium, obejmującej czas od początków chrześcijaństwa w Polsce do przyjęcia uchwał trydenckich i wydania nowego mszału rzymskiego (1570 r.), autor przedstawił pierwsze rękopisy liturgiczne, które przywędrowały wtedy do Polski i służyły do wykonywania służby Bożej w obrządku łacińskim.

W drugiej części swojej pracy autor prześledził kolejne okresy rozwoju refleksji nad liturgią i jej ślady w literaturze teologicznej. Przedstawił dzieła klasyków rubrycystyki, tj. kierunku, który rozwinął się szeroko w warun-

<sup>21</sup> Tamże, s. 171.

<sup>22</sup> *Pontyfikał płocki albo poznański z XIII w.*; *Rytuał wrocławski bpa Henryka (1302–1309)*; *Pontyfikał wrocławski XV w.*; *Pontyfikał bpa krakowskiego Tomasza Strzemińskiego (1455–1460)*; *Agenda wrocławska Marcina Paulsdorffa (1499)*.

<sup>23</sup> *Z dziejów liturgiki*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, M. Rechowicz (red.), t. 1, cz. 1, Lublin 1974, s. 249–271; *Z dziejów liturgiki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, M. Rechowicz (red.), t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 43–74.

kach potrydenckich. Osobną uwagę poświęcił zakonnej twórczości liturgicznej, wyróżniając zakony posiadające własne tradycje liturgiczne. Praca ta, poszerzona o szczegółowe wiadomości o procesie formowania się liturgii Mszy św. i innych sakramentów, obchodu świąt i czci świętych, jak również sposobu przeżywania roku kościelnego, nabrała charakteru podręcznikowego zarysu służby Bożej i jako taka weszła w skład dzieła zbiorowego o historii Kościoła w Polsce<sup>24</sup>.

Do prac z dziejów liturgii w Polsce badanych w oparciu o źródła włączyć trzeba jeszcze encyklopedyczne opracowanie na temat najstarszego zwoju polskiego prawa świeckiego. Jest to tzw. księga elbląska. Zawiera ona między innymi teksty modlitw odmawianych przy sądach Bożych<sup>25</sup>.

W podsumowaniu naszych rozważań o badaniach ks. Waclawa Schenka nad wrocławskimi rękopisami liturgicznymi trzeba dodać, iż był on nie tylko historykiem liturgii, ale też jednocześnie długoletnim proboszczem w okresie wprowadzania w liturgii odnowy soborowej. Oczywiście było dla niego przekonanie, iż zmienianie obrzędów liturgicznych powinno być poprzedzone poznaniem historii rozwoju form liturgii Kościoła i kontekstu, w którym one wyrosły. Dlatego tak wielką wagę przywiązywał do badań nad źródłami liturgicznymi, traktowanymi jako cenny materiał do zgłębiania dziejów rodzimej służby Bożej.

## Summary

### *Waclaw Schenk's study of the Wrocław liturgical manuscripts*

Dead in 1982 liturgist – priest professor Waclaw Schenk deserves attention as the one who contributed enormously to the discovery of Wrocław liturgical

<sup>24</sup> *Służba Boża w Polsce*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, B. Kumor i Z. Obertyński (red.), t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 93–101, 156–166, 423–433; tamże, cz. 2, s. 117–120, 363–368, 500–503; *Służba Boża w Polsce*, [w:] *Historia Kościoła*, t. 2, cz. L, Poznań–Warszawa 1979, s. 338–343, 686–699; tamże, cz. 2, s. 109–113.

<sup>25</sup> Zob. *Elbląska księga*, EK IV, 121.

manuscripts, the description of them, and pointing the way of studying the Saints' cults on the bases of these sources. In the course of the specialised studies he started to research on history of the native liturgy. Accordingly, he began searching for the liturgical sources in the Silesian libraries, which brought not only specific texts, but helped to work out his own method in the attitude to hardly known liturgical sources as well. His arduous work resulted in numerous studies, especially prized by the specialists, which were paid attention in the mentioned speech. The catalogue published in 1960 was discussed, and the author concentrated only on the collection of mediaeval liturgical manuscripts of the old Wrocław Library. The catalogue is to facilitate the historians of liturgy and church poetry and music researchers to get access to the sources. Similarly, Schenk compiled liturgical manuscripts gathered in the Wrocław University Library. His important work is the combination of certain criteria allowing to state the time, as well as the place of origin and usage of the preserved codes. In a certain moment Schenk broadened his examinations and in 1966 he presented the list of the best known, printed liturgical codes and pre-trident Books of all the Polish dioceses. The content of that work was summarised by Schenk in the form of a longer announcement during the liturgists convention in Paderborn 1978, and then it was published. Studying these sources allowed Schenk not only to describe them, but gave solid bases for the knowledge of the real forms of holding the service to God in Poland from the beginning of Christianity. He did not keep the knowledge to himself, but he shared it with others. He was not only a historian of liturgy, but a long-standing clergyman, who knew that changing liturgical celebrations should have been preceded by getting to know the very history of development of the church liturgy forms and the whole context of the foundation of them. Therefore, he attached great importance to researches on liturgical sources treated as the precious material for studying history of service to God.



Lwów

Maksym Tymo

---

# Bizantyjska hymnografia liturgiczna jako źródło teologiczne

## Hymnografia a teologia liturgiczna

Liturgia Kościoła zawsze była i pozostaje rdzeniem jego życia. Już pierwsze wzmianki o chrześcijanach, pozostawione na stronach Nowego Testamentu i w dokumentach historycznych, dają świadectwo o ich modlitwie, której towarzyszy śpiew psalmów i hymnów doksologicznych. Radości Ewangelii oraz rzeczywistości nowego życia, darowanego przez Chrystusa, pierwsi chrześcijanie doświadczali przede wszystkim w kontekście wspólnej liturgii. Oprócz tego, od czasów nowotestamentalnych i w ciągu całej historii Kościoła, liturgia ciągle rozwijała się i była ubogacana przez nowe elementy. Wśród nich ważne miejsce zajmowały modlitewne teksty liturgiczne.

Teksty, którymi w ciągu wielu wieków modli się Kościół, są nośnikami bogactwa myśli teologicznej i wyrażają żywe doświadczenie wiary. Ze względu na to tradycja liturgiczna nie może zostać zignorowana przez teologa i być uznana przez niego za mało wartościową. Teologia musi być zakorzeniona w żywym doświadczeniu Boga, a doświadczenie liturgiczne właśnie służy temu celowi. Stąd wypływa jedno z głównych zadań

teologii, którym jest systematyczne otwieranie i wyjaśnianie liturgicznej tradycji Kościoła oraz jej analiza teologiczna.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest bizantyjska hymnografia liturgiczna, a zwłaszcza jej treść teologiczna. Właśnie ten fakt stawia nas już przed pewnym problemem metodologicznym: czy można zaliczać teksty liturgiczne do autorytatywnych źródeł teologicznych i wyciągać z nich wnioski teologiczne?; jeżeli tak, to w jaki sposób to robić i jakie metody stosować? Współczesna nauka teologiczna na postawione tu pytania zazwyczaj odpowiada pozytywnie. W ciągu ostatnich dziesięcioleci w liturgice, dogmatyce, historii Kościoła oraz bizantynistyce na nowo przemyślano i lepiej doceniono rolę i wagę hymnografii bizantyjskiej, zwłaszcza jej treści teologicznej<sup>1</sup>. Wypracowano także wiele różnych podejść metodologicznych do opracowania tych tekstów.

Wartość teologiczna tekstów liturgicznych zakorzeniona jest przede wszystkim w starożytnej zasadzie *lex orandi – lex credendi*, na nowo docenionej w teologii współczesnej. Według niej modlitwa Kościoła jest szczególnym miejscem uświadomienia i przeżycia głównych prawd dogmatycznych i w związku z tym najbardziej autorytatywnym ich wyrazem<sup>2</sup>. Dlatego teksty liturgiczne należy uważać za jedno z najważniejszych źródeł Tradycji Kościoła, obok postanowień Soborów powszechnych, pism Ojców, ikonografii *etc.* Odpowiednio także i „nauka o liturgii”, według celnej wypowiedzi prawosławnego teologa i liturgisty Aleksandra Schmemanna, nie może nie być nauką teologiczną, a z kolei teologia nie może obchodzić się bez „nauki o liturgii”<sup>3</sup>. Właśnie dlatego podstawowym i najważniejszym zadaniem teologii liturgicznej jest odsłanianie teologicznych treści liturgii<sup>4</sup>. Oczywiście, że „nośnikiem” takich treści są najpierw, choć niewyłącznie, teksty modlitwy Kościoła.

Klucz do rozumienia tak określonej ważności teologicznej tekstów liturgicznych dotyczy dwóch płaszczyzn: uświadomienia kontekstu *historycznego* powstania tych tekstów oraz ich *aktualnego* miejsca w życiu Kościoła.

---

<sup>1</sup> Por. C. Davis, *Liturgy and Doctrine*, London 1960.

<sup>2</sup> A. Schmemann, *Wwiedienije w liturgičeskoje bogosłowije*, Moskwa 1996, s. 25.

<sup>3</sup> Tamże, s. 25.

<sup>4</sup> Tamże, s. 24

Należy podkreślić, że wszystkie gatunki hymnograficzne pojawiły się i zostały ukształtowane na podstawie materiału biblijnego, zwłaszcza psalmów. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jest bez wątpienia głównym źródłem natchnienia dla hymnografów. Dla wielu *troparionów*, *stycher* oraz pieśni *kanonu* opowieści i fragmenty biblijne służą jako osnowa tekstologiczna<sup>5</sup>. Dla badacza tekstów liturgicznych zadaniem pierwszej wagi jest więc odnalezienie w nich cytatów, aluzji oraz obrazów biblijnych i ich odczytanie.

Przerabianie materiału biblijnego przez hymnografów bizantyjskich przeplata się ściśle ze stosowaniem tradycyjnej egzegezy Ojców Kościoła. Ten rodzaj egzegezy bazuje na zasadach światopoglądowych i filozoficznych całkowicie odmiennych od tych, które są stosowane w nauce współczesnej. Były one jednak powszechnie akceptowane w antycznym i średniowiecznym chrześcijaństwie bizantyjskim<sup>6</sup>. Zastanówmy się nad dwiema metodami egzegetycznymi, które pozostawiły zauważalne ślady w tekstach liturgicznych Bożego Narodzenia, czyli: metodą typologiczną oraz mistyczno-typologiczną.

Typologiczny rodzaj egzegezy wywodzi się jeszcze od św. Pawła, który w Listach korzysta czasem z duchowego, alegorycznego wyjaśniania wydarzeń starotestamentowych, używając przy tym słowa *obraz* (τύπος)<sup>7</sup>. Taki rodzaj egzegezy z czasem został przyswojony w Aleksandrii, gdzie rozwinęli go przedstawiciele tamtejszej szkoły teologicznej. Opiera się on na relacjach między dwoma Testamentami. W świetle Nowego Testamentu wydarzenia starotestamentowe otrzymują ważne znaczenie jako prototypy, które egzegeta próbuje wydobyć. Typologiczny sposób tłumaczenia ma na celu wyrazić treść i wewnętrzne znaczenie wydarzenia starotestamentowego w stosunku do nowotestamentowego<sup>8</sup>.

Z metody typologicznej wypływa inna, nie mniej ważna i z powodzeniem przyswojona przez liturgiczną tradycję hymnograficzną – metoda mistyczno-typologiczna. Ten rodzaj egzegezy ma na celu dostarczyć treść (a czasem i znaczenie) wydarzenia czy jakiegoś zdania do wewnętrznego

<sup>5</sup> Zob. *Anthologion di tutto l'anno*, Roma 1999.

<sup>6</sup> Zob. I. Meyendorff, *Wizantijskoje bogosłowije*, Moskwa 2001, s. 42–44.

<sup>7</sup> Zob. Rz 5, 14; 1 Kor, 10, 4.

<sup>8</sup> Zob. E. Mazza, *Mystagogy*, New York 1989, s. 10.

przeżycia modlącego się człowieka, pomóc mu stać się współuczestnikiem opisanego wydarzenia i przeżyć je jako własne wydarzenie duchowe<sup>9</sup>. Tu wydarzenia starotestamentowe lub nowotestamentowe korelują ze sobą już nie w takim stopniu, ale raczej występują jako prototyp stanu duchowego człowieka.

Przyswojenie przez autorów tekstów liturgicznych materiału biblijnego charakteryzuje się też stosowaniem środków literackich. W tekstach liturgicznych spotykamy niewiele bezpośrednich cytatów z Biblii, w większości przypadków są to przekazy, parafrazy lub aluzje. Słusznie to zaznacza w jednej ze swoich prac Mirosław-Iwan Lubacziwskyj, pisząc: „Jeżeli w liturgii jest używane Pismo Święte, to nie oznacza to, że autor po prostu używa niektórych wersetów Pisma [...]. On raczej czerpie ze skarbcza swojej znajomości Pisma Świętego i przekazuje je własnymi słowami i zdaniem. Tak jego własne hymny otrzymują charakter świętości”<sup>10</sup>. Hymnografowie chętnie korzystają z metody przekazywania tekstów biblijnych własnymi słowami lub przekazują je w poszerzonej, zmienionej formie. Co więcej, wypowiedzi biblijne, idee oraz obrazy czasem służą jako punkt wyjściowy do rozwinięcia własnej myśli twórcy hymnów. Taki sposób poetyckiej przeróbki tekstów Biblii daje możliwość rozwijania i akcentowania pewnych treści teologicznych, umiejętnie nawiązując do opowieści autorów biblijnych<sup>11</sup>. Z historycznego punktu widzenia warto podkreślić, że autorami większości hymnów liturgicznych Cerkwi Bizantyjskiej, bezpośrednio lub pośrednio, byli najwybitniejsi teologowie tej tradycji, zaliczeni później w poczet świętych Ojców Kościoła – twórców i obrońców bizantyjskiego prawosławia. O bezpośrednim autorstwie mówimy, mając na myśli tych Ojców, którzy własnoręcznie pisali utwory liturgiczne (częściowo Bazyli Wielki i Jan Chryzostom, Roman Melodos, Jan Damasceński, Teodor Studyta). Co się tyczy „autorstwa pośredniego”, to mamy tu na uwadze liczne przypadki

<sup>9</sup> Zob. I. Alfiejew, *Priepodobnyj Simeon Nowyj Bogosłow i Prawosławnoje Predanije*, Moskwa 1998, s. 70.

<sup>10</sup> Zob. M. J. Lubacziwskyj, *Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus*, [w:] „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 1942, nr 2, s. 36.

<sup>11</sup> Zob. J. Baggeley, *Festival Icons for the Christian Year*, Crestwood 2000, s. 42.

używania dzieł patrystycznych do napisania tekstów liturgicznych przez późniejszych autorów bizantyjskich.

Dzieła Ojców są nie mniej ważnymi niż Biblia źródłami hymnografii. Choć kwestia ich przyswojenia przez autorów hymnów liturgicznych nie jest do końca wyjaśniona i wymaga jeszcze rzetelnego i głębokiego przebadania, to jednak całkiem rzeczywisty jest fakt, że twórcy tekstów liturgicznych oprócz materiału biblijnego sporo korzystali ze spuścizny patrystycznej. To korzystanie mogło mieć formę hymnograficznej przeróbki oddzielnych części homilii czy innych dzieł. Jego przejawem mogło być obfite czerpanie z myśli pewnego Ojca lub ograniczanie się do używania teologicznej, ascetycznej terminologii, szczególnie charakterystycznej dla konkretnego autora. Wskutek tego hymny i śpiewy cerkiewne stały się prawdziwą „poetycką encyklopedią duchowości i teologii Ojców”<sup>12</sup>. Trudno powiedzieć z absolutną pewnością, które konkretne źródła patrystyczne były dostępne dla tego lub innego hymnografa, jednak analiza literacka tekstów daje podstawy dla niektórych wywodów.

Uważa się, że pierwotnymi patrystycznymi źródłami tekstów liturgicznych wielkich świąt w pierwszym rzędzie są homilie na te święta. Na przykład do jednych z najbardziej autorytatywnych homilii, które miały znaczący wpływ na rozumienie świąt w tradycji bizantyjskiej, zwłaszcza na ukształtowanie hymnografii, należy „Siedem Słów” Grzegorza Teologa<sup>13</sup>.

Źródła patrystycznych nie należy jednak ograniczać wyłącznie do utworów pisanych, które hymnografowie mogli czytać osobiście. Spuścizna Ojców Kościoła mogła być przyswajana przez autorów hymnów liturgicznych także w postaci myśli oraz idei teologicznych – ponieważ pozycje teologiczne danego autora często kształtowały ogólną świadomość teologiczną danej epoki. Odnośnie do *sposobu* używania źródeł patrystycznych przez autorów tekstów liturgicznych: dla niego charakterystyczna jest tendencja do używania cytatów dosłownych. Choć w wielu przypadkach autorzy pieśni liturgicznych używają materiału patrystycznego podobnie jak biblijnego, twórczo: wplatają go w główny wątek własnych myśli w postaci aluzji lub parafraz, poetycznie rozważają i rozwijają jego idee.

<sup>12</sup> I. Meyendorff, *Wizantijskoje bogosłowije*, s. 221.

<sup>13</sup> Zob. J. B. Pitra, *L'Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome 1867, s. 75.

Należy także zaznaczyć kontekst polemiczno-apologetyczny powstania wielu hymnów liturgicznych. Duża ich ilość została napisana na tle pewnych sporów dogmatycznych w celu przekazania ludowi rozstrzygnięć soborowych, a także ortodoksyjnych sformułowań teologicznych.

Co się tyczy stałego „ożywiania” treści historycznych przez ich aktualne używanie w liturgii, to ten czynnik wydaje się jeszcze ważniejszy dla rozumienia miejsca tekstów liturgicznych w Tradycji Kościoła. Właśnie poprzez ciągłe używanie w modlitwie wspólnotowej tekst staje się środkiem przekazania wiernym pewnych prawd (katechetycznych, dogmatycznych, ascetycznych). Świadectwem takiego katechetycznego wykorzystania liturgii może być dawna praktyka katechezy liturgicznej, sięgająca swoimi korzeniami czasów pierwszych chrześcijan aż do czwartego wieku. Wydaje się, że najważniejszym przeznaczeniem tekstów liturgicznych jest zaszczepianie doniosłych orzeczeń dogmatycznych w każdym wiernym, sprzyjanie ich dotarciu od głowy do serca chrześcijanina. Właśnie w tym kontekście współczesny badacz prawosławny metropolita Ilarion (Ałfiejew) zauważa, że „prawdy chrześcijańskiej wiary mają być nie tyle przemyślane, wyznaczone i uzasadnione, ile przeżyte przez wierzącego w doświadczeniu modlitewnym”<sup>14</sup>.

Ponieważ przedstawiony wyżej związek liturgii z teologią został odkryty przez naukę teologiczną w znacznej mierze dopiero w ciągu XX w., zwłaszcza w jego drugiej połowie, to jego wdrażanie w praktykę naukową zostawia jeszcze dużo białych plam i miejsca dla żmudnej pracy. W pierwszym rzędzie dotyczy to praktycznie całkowitego braku wydań krytycznych i opracowań źródeł liturgicznych Cerkwi bizantyjskiej, choćby tekstów *Menologionu*. Brak gruntownych badań autorstwa, teologiczno-histycznego kontekstu powstania, poetycko-retorycznej struktury i teologicznej treści tych tekstów stawia przed badaczem dość dużo problemów. Przyjrzymy się i krótko opiszemy te trudności, które spotyka się przy próbie naukowego badania tekstów liturgicznych.

Najpierw trzeba powiedzieć, że istnieje problem atrybucji utworów hymnograficznych. Większość śpiewów liturgicznych, które przetrwały do dziś i znajdują się w księgach liturgicznych, jest anonimowa. Nato-

---

<sup>14</sup> Zob. I. Ałfiejew, *Christos – Pobieditel Ada. Tema soszestwiija wo Ad w wostoczno-christianskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 2001, s. 200.

miast autorstwo wielu *stycher*, *kontakionów*, *troparionów* i *kanonów*, które w niektórych wydaniach są podpisane imionami znanych hymnografów, jest wątpliwe lub nieuzasadnione. Niewyjaśnione pozostaje zagadnienie ścisłego datowania powstania tekstów liturgicznych, choć przybliżone ich datowanie jest w większości przypadków ustalone. Wyliczone okoliczności utrudniają sprawę analizy tekstów „z wnętrza tego kontekstu historycznego, w którym powstały”<sup>15</sup>.

Trudności innego rodzaju stwarza fakt, że według gatunku literackiego i formy są to teksty poetyckie, dlatego ich język nie jest konceptualno-systematyczny, lecz raczej obrazowo-metaforyczny. Ponadto teksty te są śpiewami, czyli tekstami modlitewnymi, które przeznaczone są dla wspólnej śpiewanej liturgii kościelnej<sup>16</sup>. Dlatego zawarte w nich treści teologiczne nie są prezentowane w sposób konsekwentny i pełny. Raczej odwrotnie: „w księgach liturgicznych znajdujemy zbiór prawd dogmatycznych w ich najbardziej wyraźnym, rafinowanym i zwartym”, a także „teologicznie sprawdzonym wyrażeniu”<sup>17</sup>.

## Metody badania tekstów liturgicznych

Biorąc pod uwagę to, co powiedziano wyżej, można dojść do wniosku, że problem metodologii analizy tekstów liturgicznych jest dość skomplikowany. Możliwe, że właśnie przez to we współczesnej nauce teologicznej nie znajdujemy jednej, ogólnie przyjętej i należycie rozpracowanej metody badania hymnografii liturgicznej. Wśród opublikowanych prac współczesnych autorów można znaleźć prace poświęcone badaniu poszczególnych zagadnień teologicznych i tematów wyświetlonych w tekstach liturgicznych. W tym referacie ograniczymy się do krótkiego przedstawienia koncepcji dwu autorów, którzy proponują pewne zasadnicze kryteria badania tekstów liturgicznych. Są to już wspomniany rosyjski teolog prawosławny Ilarion Alfiejew oraz fińska badaczka *Akatystu* Zwiastowania Bogurodzicy Leena Mari Peltomaa.

<sup>15</sup> Tamże, s. 199.

<sup>16</sup> Tamże, s. 200.

<sup>17</sup> Tamże, s. 200.

Iarion Alfiejew zajmuje wyraźne i uzasadnione stanowisko: teksty liturgiczne należy badać przede wszystkim z punktu ich treści teologiczno-dogmatycznej. W kilku swoich pracach często porusza on tę sprawę i ją podkreśla. Choć Alfiejew nie formułuje ścisłych zasad teoretycznych naukowego badania tekstów liturgicznych, to jednak praktycznie je realizuje przy naświetlaniu pojedynczych tematów dogmatycznych. Stanowisko tego autora przedstawione zostało najpełniej w jego pracy „Chrystus – zwycięzca piekieł. Temat zejścia do piekieł w tradycji wschodniochrześcijańskiej”, w której rozpatruje on teksty liturgiczne w świetle autorytatywnego źródła Tradycji kościelnej i bada je na równi z dziełami patrystycznymi. Analizując wspomnianą pracę, można na jej podstawie wyodrębnić kilka głównych zasad, którymi kieruje się autor przy teologicznym badaniu tekstów liturgicznych:

- hymny cerkiewne zawierają wypowiedzi i zwroty, które mają wartość dogmatyczną nie mniejszą niż dzieła patrystyczne, dlatego należy analizować ich treść literalną, biorąc jednak pod uwagę język metafor, obrazów oraz symboli<sup>18</sup>;

- metaforyczny język hymnografów nie obniża autorytetu dogmatycznego idei wyrażonych w hymnach i nie powinien być traktowany jako poetycki wynalazek; przeciwnie, służy jako środek właściwy do wyrażania teologii<sup>19</sup>;

- rozpatrując określoną grupę tekstów, należy zwrócić uwagę na ich porównanie z innymi tekstami liturgicznymi, które wyrażają takie same lub podobne idee, ponieważ teksty liturgiczne stanowią integralną całość w zakresie teologicznej i modlitewnej refleksji nad prawdami wiary<sup>20</sup>.

Nad teoretycznymi zagadnieniami badań bardziej dokładnie zastanawia się Leena Mari Peltomaa w swojej pracy o obrazie Matki Boskiej w *Akatyście*, która jest gruntownym badaniem mariologicznym. Tu szczególnie uwagę poświęcono metodzie. My zaś zwrócimy uwagę tylko na te elementy, które mogą być przydatne dla naszej pracy. Badaczka podkreśla analizę samego tekstu oryginału, jego komentarz lingwistyczny<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 200.

<sup>19</sup> Tamże, s. 200.

<sup>20</sup> Tamże, s. 200.

<sup>21</sup> Zob. L. M. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, s. 26.



Według jej przekonania, teksty liturgiczne tradycji bizantyjskiej należy rozpatrywać nie tylko jako poezję, ale także jako teksty poetyckie, które przyczyniły się do rozwoju teologii<sup>22</sup>. Dlatego Peltomaa kładzie szczególny nacisk na analizę metafor (tak mających pochodzenie biblijne, jak i wytworzonych przez tradycję kościelną) oraz na wyjaśnianie poetyckich obrazów, które zawierają ważne treści teologiczne. Istotną część badań, według naukowca, stanowi również porównanie tekstów liturgicznych z tekstami patrystycznymi w homiliach na dany temat. Przedstawione powyżej podstawowe zasady, które uzasadniają możliwość i celowość badań teologicznych hymnografii liturgicznej, a także oddzielne metodologiczne podejścia do jej badań naukowych pozwalają nam sformułować samą metodę. Będzie ona zawierać następujące elementy:

a) analityczne czytanie autentycznego tekstu w celu ujawnienia jego właściwej treści. Głównym zadaniem naukowca na tym etapie jest dowiedzieć się, co mówią same teksty, dlatego ten etap wydaje się nam najważniejszy;

b) językowo-teologiczna analiza oddzielnych zwrotów i terminów, wyjaśnienie znaczenia słów i zwrotów z uwzględnieniem narzędzi poetyckich i retorycznych;

c) porównanie tekstu z jego źródłami: biblijnymi, patrystycznymi (a nawet apokryficznymi). Ten etap jest w rzeczywistości próbą rozpoznania i odczytania podobieństwa tekstu liturgicznego (lub konkretnego wyrazu) do jego źródła;

d) odczytanie tekstu z uwzględnieniem analogicznych miejsc w innych tekstach liturgicznych. Przez pojęcie miejsc równoległych w tym kontekście rozumie się te śpiewy liturgiczne, które rozwijają podobny temat, używają podobnych wyrażeń lub idei.

Powyższe etapy metody badań w praktyce nie muszą być stosowane z zachowaniem określonej kolejności. W zależności od rodzaju badanego materiału, jego struktury tematycznej można je stosować w najbardziej odpowiedniej kolejności.

Podsumowując, należy stwierdzić, że bizantyjska hymnografia liturgiczna stanowi nieodłączną część tradycji Kościoła. Dlatego teologia nie może się obejść bez badania liturgii, jej treści i symboli. Z drugiej strony,

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 28.

żeby praca badawcza nad hymnografią bizantyjską była wartościowa i pełna, liturgista musi być znawcą różnych dziedzin teologii: biblistyki, dogmatyki, patrystyki. Oprócz tego, praca badawcza będzie wymagać znajomości kontekstu kulturowego epoki bizantyjskiej, w której powstawały te teksty. Biorąc pod uwagę wyliczone aspekty, a także korzystając z przedstawionych powyżej zasad metodologicznych, liturgista może odczytać sens teologiczny hymnografii i przekazać go dzisiejszemu Kościołowi.

## Summary

### *Byzantine liturgical Hymnography as a theological Source*

The author of the article deals with the methodology of research of liturgical texts. He proposes the thesis that the Byzantine liturgical hymnography is an inseparable part of Church's tradition. That's why the theology cannot do without investigation of the liturgy, its content and symbols. On the other hand, for the valuable and full research of the Byzantine hymnography the liturgist should be an expert in different branches of theology: biblicistics, dogmatics or patristics. In spite of this, the research requires the knowledge of the cultural context of Byzantine epoch, in which the discussed texts arose. It is also necessary to take into consideration methodological roles which let the theological sense of hymnography to be read and transmitted to the Church of today.

ks. Helmut Jan Sobeczko

---

## *Liber ordinarius* jako źródło do badań nad liturgią przedtrydencką

Przedtrydeckie księgi liturgiczne zasadniczo nie zawierają rubryk, a jedynie same teksty liturgiczne, dlatego w oparciu o nie niemożliwe było poprawne sprawowanie liturgii. Do tego celu posługiwano się szczególnie księgą, która we współczesnej klasyfikacji naukowej posiada własną i ustaloną nazwę, a mianowicie: *Liber ordinarius*<sup>1</sup>. W naszym stuleciu opracowano i wydano liczne łacińskie odmiany tej księgi, pochodzące ze znaczniejszych europejskich ośrodków kościelnych<sup>2</sup>. Ukazują one liturgiczne, w tym i muzyczne, bogactwo tradycji lokalnych.

---

<sup>1</sup> Por. E. Foley, *The „Libri ordinarii”: An introduction*, EL 102: 1988, s. 129–137.

<sup>2</sup> Por. F. Arens, *Der Liber Ordinarius der Essener Stiftskirche mit Einleitung, Erläuterungen und einen Plan der Stiftskirche und ihrer Umgebung im 14. Jahrhundert*, Paderborn 1908; Y. Delaporte, *L’Ordinaire chartrain du XIII siècle. Mémoires de la Société Archéologique d’Eure-et-Loire* 19, Chartres 1953; A. Hänggi, *Der Rheinauer Liber Ordinarius. Specilegium Friburgense* 1, Freiburg 1957; A. Kurzeja, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 52, Münster–Aschendorf 1970; F. Kohlschein, *Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie. Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte* 11, Paderborn 1971; F. Hout, *L’Ordinaire de Sion. Etude sur*

W naukowych analizach porównawczych brak jednak całkowicie odniesień do bogatych tradycji polskich Kościołów lokalnych. Bierze się to stąd, iż w Polsce mamy niewiele opracowań i edycji tych ksiąg i wciąż księgi te czekają na opracowanie i wydanie. A zachowało się ich sporo w naszych bibliotekach oraz archiwach, najwięcej na Śląsku. W Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego oraz w Archiwum Kapituły Katedralnej we Wrocławiu zachowało się około trzysta średniowiecznych rękopisów liturgicznych<sup>3</sup>. Kodeksy te, mimo dotychczasowych badań<sup>4</sup>, wciąż czekają na ich odkrycie i ocalenie od zapomnienia. Dotychczasowy stan badań pozwala na identyfikację 30 kodeksów pochodzenia śląskiego z grupy *Libri ordinarii*. W tej liczbie mamy 6 ksiąg opisujących liturgię diecezjalną, czyli liturgię katedry wrocławskiej, oraz 24 księgi zakonne. Wszystkie one znajdują się w bibliotekach wrocławskich<sup>5</sup>, a jeden rękopis szesnastowieczny, pochodzący z kolegiaty nyskiej, ale opisujący liturgię katedry wrocławskiej, przechowywany jest w Bibliotece Wydziału Teologicznego w Opolu (dawniej w Archiwum Diecezjalnym)<sup>6</sup>. Właśnie ten kodeks doczekał się szczególnej analizy i krytycznego wydania drukiem<sup>7</sup>.

W krótkim wystąpieniu pragnę najpierw podać ogólną charakterystykę księgi, jaką jest *Liber ordinarius* (1), następnie ukazać jej przydatność jako źródła w badaniach nad liturgią przedtrydencką, zwłaszcza nad kalenda-

---

*sa transmission manuscrite, son cadre historique et sa liturgie. Specilegium Friburgense 18*, Freiburg 1973; A. Odermatt, *Der Liber Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz (Metz, Stadtbibliothek, Ms. 132, um 1240)*, *Specilegium Friburgense*, 31, Freiburg 1987; A. Odenthal, E. Frauenknecht, *Der Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert (Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 67, Kopialbücher 452 ( Zum Gottesdienst eines spätmittelalterlichen Domkapitels an der Saliergrablege, Münster 2012.*

<sup>3</sup> Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego (skrót: BUWr), Rękopiśmienny katalog W. Göbera, sprzed 1945 r. (obejmuje rękopisy dawnej Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu).

<sup>4</sup> Przed wojną byli to przede wszystkim badacze: Adolf Franz (+1916), Josef Jungnitz (+1918), Franz Schubert (+1937), a po II wojnie światowej Waclaw Schenk (+1982), Walter Dürig (+1992); z żyjących Kazimierz Dola, Józef Swastek, Helmut Sobeczko i Franciszek Wolnik.

<sup>5</sup> BUWr I Q 173, IO 54, IO 55, IV Q 223.

<sup>6</sup> Rkps z 1563 r. z kolegiaty nyskiej (sygn. rkps M 1).

<sup>7</sup> H. J. Sobeczko, *Liturgia Katedry wrocławskiej według „Liber ordinarius” z 1563 roku (Opole, Archiwum Diecezjalne, rkps nr M 1)*, Opole 1993.

rzem i ważniejszymi obchodami (2), a także wskazać na jej przydatność w badaniach muzykologicznych (3).

### Charakterystyka księgi zwanej *Liber ordinarius*

Już przed laty dokonano próby naukowego usystematyzowania tego typu kodeksów, jakim są *Libri ordinarii*. Pracy tej podjął się znawca omawianej problematyki Edward Foley, który przy tej okazji podkreślił potrzebę dalszych badań naukowych nad tymi księgami<sup>8</sup>. Stwierdził on, iż nie ma jednolitości w samej terminologii i klasyfikacji tego gatunku ksiąg. Ze-stawił też dwanaście różnych definicji tych kodeksów liturgicznych, z których wydobyl sześć następujących cech charakterystycznych, jakimi wyróżnia się każda *Liber ordinarius*:

- 1) nie używano tej księgi podczas sprawowania liturgii, lecz do jej przygotowania;
- 2) podawała ona przede wszystkim szczegółowe informacje dotyczące odprawiania *officium divinum* i Mszy św.;
- 3) zawierała również inne wskazówki do sprawowania różnych nabożeństw w ciągu roku;
- 4) treść księgi uwzględniała zasadniczo układ roku liturgicznego;
- 5) księga podawała nie tylko rubryki, ale także incipity tekstów liturgicznych, jakie wykonywały różne osoby w czasie sprawowania liturgii;
- 6) dobór tekstów zawartych w księdze ukazuje lokalną specyfikę danej katedry, kolegiaty lub klasztoru<sup>9</sup>.

W świetle powyższej charakterystyki nie dziwi brak jednolitej i jednoznacznej terminologii określającej tę księgę. Tak było w czasach powstania tych ksiąg, tak jest często i dziś przy formułowaniu określeń stosowanych do oznaczenia tych kodeksów w różnych katalogach, słownikach, encyklopediach, a nawet podręcznikach. Najczęściej spotykamy następujące określenia, często traktowane jako synonimy: *Agenda*, *Agendarum Liber*, *Ordo (ecclesiasticus et officiorum)*, *Liber ordinarius*, *Ordines*, *Ordinarium*,

<sup>8</sup> E. Foley jest autorem opracowania: *Paris. Bibliothèque Mozarine 526, the First Ordinary of the Royal Abbey of St.-Denis in France: An Edition and Commentary*, Paris 1986.

<sup>9</sup> Por. E. Foley, *The „Libri ordinarii”*, dz. cyt., s. 132–133.

*Rubrica, Rituale*<sup>10</sup>. E. Foley twierdzi jednak, co ostatnio niemal powszechnie przyjmuje się w literaturze przedmiotu, że do księgi tej stosować należy określenie *Liber ordinarius*<sup>11</sup>.

Lokalne *Libri ordinarii* powstawały w okresie od XI do XVI wieku. Wzorowały się one na wczesnośredniowiecznych *Ordines romani*<sup>12</sup>, które w wersji frankońsko-germańskiej dotarły do krajów Europy Środkowej i Północnej<sup>13</sup>. Znane były także w metropolii gnieźnieńskiej, o czym świadczy fakt, iż w jednym z kodeksów katedry gnieźnieńskiej znajduje się wariant *Ordo romanus* z XII wieku<sup>14</sup>. Podobnie w Krakowie zachował się rękopis z przełomu XI i XII w., opierający się na *Ordo romanus antiquus*. To *Ordo romanus*, oznaczone rzymską cyfrą L, wydał M. Andrieu jako część *Pontificale romano-germanico* z X w.<sup>15</sup>

Podobnej genezy należy z pewnością doszukiwać się w zachowanych przedtrydenckich „ordinariach” polskich. Z tej kategorii ksiąg zachowało się niewiele egzemplarzy.

### ***Liber ordinarius* jako źródło w badaniach naukowych nad liturgią przedtrydencką**

Stosowane w poszczególnych diecezjach *Libri ordinarii* podają porządek sprawowania liturgii według wzoru kościoła katedralnego danej diecezji

<sup>10</sup> Por. P.-M. Gy, *L'unification liturgique de l'occident et la liturgie de la Curie romaine*, „Revue des sciences phil. et theol.” 59: 1959 s. 601–612; C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, *Biblioteca degli „Studi Medievali” I*. (Reedycja anastatyczna przygotowana przez B. Botte), Spoleto 1975, s. 215–235.

<sup>11</sup> Por. Kohlschein, *Der Paderborner LO*, s. 7.

<sup>12</sup> *Ordines* z VII – XII w. wydawano kolejno od XVI w. do czasów współczesnych: G. Cassander (1558–1561), J. Mabillon – M. Germain (1687–1689), E. Martene (1700–1702), L. Duchesne (1889), a zwłaszcza M. Andrieu. *Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. I–V, Louvain 1931–1961 (wyd. anastatyczne 1965–1974). Tabele zestawiające poszczególne *Ordines* J. Mabillona i M. Andrieu podaje M. Righetti, *Storia Liturgica*, t. 1, Milano 1964, s. 333–335.

<sup>13</sup> Por. A. Nocent, *Storia dei libri liturgici romani: Anamnesis II*, s. 163–165.

<sup>14</sup> BKGn rkps nr 149 (*Missale Plenum*, XI/XII w.).

<sup>15</sup> BUJ rkps nr 2057 (*Pontificale*, XII w.), por. W. Abraham, *Pontificale biskupów krakowskich z XII w.*, [w:] *Rozprawy Akademii Umiejętności*, Wydział Hist.-Fil., Seria II, t. 46 (66), nr 1, Kraków 1927.

lub wzoru stosowanego w danym zakonie. Rodzi się pytanie: jakie zagadnienia liturgiczne okresu przedtrydenckiego możemy dokładniej opisać w oparciu o *Libri ordinarii*? Wymieńmy kilka najważniejszych.

### Dokładne ustalenie kalendarza liturgicznego

Od samego początku formowania się kalendarzy lokalnych obserwujemy dużą różnorodność kultu świętych. Niektóre kultury ulegały z biegiem czasu zanikowi, inne wzrastały w różnych okresach, zmieniały się niekiedy także daty obchodów. W ciągu dziejów liturgiczne formy obchodów poszczególnych Kościołów lokalnych kształtowały się w różny sposób. Na ich powstawanie wpływały patrocinia kościołów, zwłaszcza katedry, oraz rocznice konsekracji, kultury posiadanych relikwi czy związki świętych z diecezją poprzez miejsce ich pochodzenia, działalności lub śmierci. Nie bez znaczenia była tu także osobista dewocja biskupów albo księży, wyrażająca się zwłaszcza w różnych fundacjach<sup>16</sup>.

Podawane często na początku mszałów lub brewiarzy kalendarze nie są dokładnym odzwierciedleniem obchodów w danym Kościele lokalnym, gdyż były przepisywane z innych ksiąg. Kalendarze te często zawierały obchody, których nie obchodzono w danym kościele, natomiast *Liber ordinarius* podawał opisy faktycznych wspomnień i obchodów.

Kalendarze z tego okresu określają ponadto rangę święta poprzez kolor zapisu w kalendarzu kodeksu. W ten sposób czerwonym kolorem inkoustu oznaczano święta nakazane, tzw. *festas fori*, w odróżnieniu od niższej rangi świąt celebrowanych tylko „w chórze”, tzw. *festas chori*, zapisanych czarnym kolorem<sup>17</sup>. *Festas fori*, jako święta nakazane, obowiązywały zarówno kościelnie – w chórze (*in choro*), jak i cywilnie – na rynku (*in foro*). Zobowiązywały one do powstrzymywania się od pracy fizycznej, nauki szkolnej i rozpraw sądowych<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. A. Lechner, *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern*, Freiburg im Breisgau 1891, s. 1–5.

<sup>17</sup> Por. ADOp Ms 3; BKWr 141; BUWr IF 358, IF 449, IF 455, IQ 206, IQ 242, IQ 243, IQ 246, IQ 247, IQ 251, IQ 252, IQ 256, B 1711, M 1142, M 1156, M 1157, M 1158.

<sup>18</sup> Szerzej na temat podziału na *festas chori* oraz *festas fori* zob. H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, t. 1, Hannover 1891, s. 60; por. też W. Schenk, *Kult litur-*

## Klasyfikacja dni liturgicznych

W okresie przedtrydenckim każda diecezja lub prowincja kościelna oprócz świąt i obchodów liturgicznych Kościoła powszechnego posiadała własne odrębności w strukturze roku liturgicznego i w kalendarzu świętych<sup>19</sup>. Określanie formy tych obchodów należało do kompetencji miejscowego biskupa, kapituły i synodu prowincjonalnego. Lokalne odrębności sprowadzały się przede wszystkim do klasyfikacji poszczególnych dni, doboru tekstów w okresach i dniach liturgicznych, a także dotyczyły samego kształtu sprawowanej liturgii<sup>20</sup>.

*Liber ordinarius* pozwala nam także na ustalenie stopni obchodów i klasyfikację dni liturgicznych. Od liturgicznej klasy danego dnia zależał bowiem nie tylko dobór tekstów i śpiewów, ale także sam sposób celebrowania Mszy św. oraz godzin kanonicznych. Ranga święta określała również zakres obowiązkowego udziału w liturgii członków kapituły oraz wyznaczała wysokość należnej za to dystrybucji. W zależności od rangi obchodu dnia w sprawowanej liturgii uczestniczyła również większa lub mniejsza liczba młodzieży ze szkoły katedralnej lub zakonnej.

Przykładowo we wrocławskim *Liber ordinarius* formę sprawowania liturgii w diecezji wrocławskiej w czasach poprzedzających Sobór Trydencki określano własną hierarchią stopni, czyli „godności” (*dignitas*) poszczególnych dni roku kościelnego. LO z 1563 r. w następujący sposób wyróżnia dni obchodów liturgicznych:

– siedem stopni świąt, obchodzonych w rycie: potrójnym (*triplex, festa triplicia*), prawie potrójnym (*semitriplex, festa semitriplicia*), niedzielnym (*dominicalis, festa dominicalia*), podwójnym (*duplex, festa duplicia*), dziewięciole-

---

giczny św. Stanisława biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych: studium historyczno-liturgiczne, Lublin 1959, s. 34–36.

<sup>19</sup> Por. A. H. Kellner, *Heortologie. Die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1911, s. 153; Ph. Harmoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*, Freiburg i. Br. 1974, s. 67–74.

<sup>20</sup> W wiekach średnich *Stolica Apostolska* zarezerwowała sobie jedynie kanonizację świętych, por. J. Schlafke, *De competentia in causis Sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234*, Roma 1961, s. 143–145.



cyjnym (*festas novem lectionum*), święta o trzech lekcjach (*festas trium lectionum*) i wspomnienia (*commemoraciones*)<sup>21</sup>;

– trzy kategorie dni zwykłych: dni powszednie (*dies ferialis*), wigilie (*vigiliae*) oraz kolejne dni oktawy (*infra octavam*).

Ustalenie dokładnych wykazów świąt i stopni ich obchodów jest sprawą skomplikowaną. Rękopisy liturgiczne tego okresu znacznie się różnią między sobą w klasyfikacji poszczególnych dni. Proces specyfikacji rozwinął się właściwie dopiero od XIII wieku, głównie dzięki wzorowaniu się na rzymskim sposobie klasyfikacji obchodów oraz przyjmowaniu proponowanego przez franciszkanów typu mszału i brewiarza rzymskiego<sup>22</sup>. Sami kopiści często przepisywali kalendarze mechanicznie, zapominając czasem o uchwałach synodalnych, które wprowadzały nowe święta lub podnosiły rangę już obchodzonych<sup>23</sup>.

### Opis głównych okresów i świąt liturgicznych

Z analizy zapisów w *Liber ordinarius* możemy ustalić elementy świadczące o specyfice i bogactwie obchodów poszczególnych okresów i głów-

---

<sup>21</sup> Stopnie te wymienia przykładowo zdanie: „Et notandum, quod in omnibus festis triplicibus, duplicibus et novem lectionum, sive dominicalibus, ultimum responsorium in Adventu, Septuagesima et Quadragesima semper resumitur, aliis autem temporibus vel ferialibus diebus, non” (LO 2, 51–54), por. także „Item in festo triplici praelati canunt, in duplici canonici, in dominicali vero vicarii, ut supra, quos vicecantor subordinaverit” (75, 65–67); „Et tertium responsorium non repetitur, quia est festum trium lectionum tantum” (162, 4–5); „Quod in omnibus festis triplicibus, semitriplicibus et duplicibus...” (359, 6–7, 28–29).

<sup>22</sup> Początki klasyfikacji świąt ku czci świętych spotykamy u papieża Grzegorza VII (1073–1085), który w dni wspomnień papieża męczenników wprowadził do oficjum drugie czytanie, stąd nazwa *festas duplicia*, w 1293 liczbę takich dni powiększył Benedykt VIII (dni Apostołów, Ewangelistów i czterech zachodnich Ojców Kościoła), poprzez księgi rzymsko-franciszkańskie klasyfikacje te docierały do różnych diecezji, por. Kellner, *Heortologie*, s. 10–11.

<sup>23</sup> Por. synod bpa Jana Rotha z 1497: „Item statuimus quod festa sanctorum Petri et Pauli apostolorum sub toto triplici et beatae Agnetis, virginis et martyris, sub duplici officio in nostrae dioecesis ecclesiis observentur”, por. Sawicki, *Concilia Poloniae*, X 206; Jungnitz, *Das Breslauer Brevier und Proprium*, s. 40.

nych świąt w roku, a także o bogatych formach różnych procesji i dramatyzacji liturgicznych, tak popularnych w okresie przedtrydenckim.

W opisie liturgii adwentowej na szczególną uwagę zasługuje środa po III niedzieli Adwentu. Była to środa adwentowych dni kwartalnych (*Feria quarta Quatuor Temporum Adventus*). W czasie Mszy św. i w *matutinum* tego dnia uroczysto śpiewano Ewangelię o Zwiastowaniu: „*Missus est angelus Gabriel*” (Łk 1, 26–38). We wczesnym średniowieczu był to dzień szczególnego uczczenia tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego. W liturgii tego dnia starali się uczestniczyć wszyscy, nawet chorzy „ob reverentiam Incarnationis Christi”. Proklamacja tej perykopy podczas *matutinum* była równie uroczysta jak w czasie Mszy, łącznie z paleniem świec i kadzidła<sup>24</sup>.

Należy przypuszczać, iż formularz mszalny z tego dnia stał się podstawą późniejszej Mszy wotywniej *Rorate*. O wyjątkowym charakterze tej środowej Mszy św. świadczy jej popularność i średniowieczna nazwa – „Złota Msza o NMP” (*Missa aurea beatae Mariae*)<sup>25</sup>.

Zachowały się szczegółowe opisy tej Mszy św. Oprócz Ewangelii o Zwiastowaniu śpiewano też antyfonę *Ille (Haec) est dies* z powtarzanym siedmiokrotnie refrenem *Hodie Deus homo factus*. Przed każdą powtórką refrenu kapłan odmawiał specjalną modlitwę<sup>26</sup>. Zachowały się również staropolskie teksty odmawiane podczas tej Mszy św., m.in. *Boże Jezu Kryste ofiaruję tobie (i) wielbnej matce Maryjej tę modlitwę i modłę się tobie gospodnie, by upamiętniał, eze tve stworzenie jestem. A czoś ty mnie twym bóstwem odkupił, wybawi mnie od tej tszczyce (próżności) podłuk twej chwały, a podłuk wiesela sierca mojego*, następnie dodawano modlitwę *Zdrowaś Maryjo* (kilkakrotnie powtarzana); teksty te przytacza o. P. Sczaniecki OSB w swoim ciekawym studium o antyfonie *Haec est dies*<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Por. Righetti, jw. s. 60n.

<sup>25</sup> Por. C. Maggioni, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, Bibl., „Ephemerides Liturgicae”, *Subsidia* 56, Roma 1991, s. 43.

<sup>26</sup> Opis takiej Mszy w Mszale z Oberaltaich (XV w.) podaje A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volksleben*, Freiburg im Br. 1902, s. 282–285.

<sup>27</sup> Zob. P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy świętej*, Seria druga, Poznań–Warszawa–Lublin 1966, s. 239–249.

Wigilię Bożego Narodzenia kończono kompleta, po której członkowie kapituły, wikariusze, mansjonarze oraz inni beneficjenci i urzędnicy udawali się do połacu biskupiego na poczęstunek (wieczerzę). Do wydania podobnego przyjęcia zobowiązany był biskup wrocławski również w wigilię Wielkanocy. Ze względu jednak na obowiązujący w te dni post, a także celem uniknięcia zgorszenia przyjęcia te zostały w roku 1480 przeniesione przez biskupa Rudolfa na trzeci dzień świąt (wtorek wielkanocny) oraz na dzień św. Jana Apostoła – współpatrona katedry wrocławskiej. Jak zaznaczają statuty kapituły, poczęstunek miał zachęcić biesiadników, aby „podczas świąt zanosili modły do Najwyższego za pomyślność biskupa”, „por sua felicitate orationes per festa altissimo obtulerunt”<sup>28</sup>.

Bardzo bogata była liturgia oficjum i Mszy w noc Bożego Narodzenia. Z reguły przewodniczył jej biskup ordynariusz lub jego biskup pomocniczy. Szczególnie uroczystą oprawę miało *matutinum*, zwłaszcza śpiewy po I i III nokturnie. Werset *Missus ab arce* w trzecim responsorium śpiewało ośmiu lub dziesięciu specjalnie dobranych członków scholi. Na przemian z chórem śpiewano także trop *Facturae plasmator*.

Na uwagę zasługuje podany przed II nokturnem zakaz zawarty w XVI-wiecznym kodeksie: „Item *Felicia angelorum* et *Fabrica mundi* non canitur in choro vratislaviense”<sup>29</sup>. Stwierdzenie to świadczy o zaniku dramatyzacji liturgii w katedrze wrocławskiej. W tym wypadku chodzi o tzw. oficjum pasterzy (*officium pastorum*), obejmujące dialog pasterzy z aniołem (oparte na Ewangelii z Łk 2, 7–20). Bogate formy tego przedstawienia istniały w XIII–XIV wieku, zwłaszcza po wprowadzeniu przez franciszkanów żłóbka do kościołów w okresie Bożego Narodzenia (od r. 1223)<sup>30</sup>. Dramatyzacja ta polegała na naprzemiennym śpiewie sekwencji: *Felicia angelorum gaudia*, *Fabrica mundi* (*Fabrior*, *Fabricator* [?] *mundi*) oraz *Missus ab arce veniebat*<sup>31</sup>. Mimo powyższego stwierdzenia, iż śpiew *Felicia angelorum* oraz *Fabrica mundi* nie był wykonywany podczas liturgii w katedrze wrocławskiej, teksty te były w okresie wcześniejszym śpiewane na Śląsku. Poda-

<sup>28</sup> *Liber ordinarius* z 1563 r., k. 36v – 37r.

<sup>29</sup> Tamże, k. 16r (20, 10–11).

<sup>30</sup> Por. J. Lewański, *Dramat i dramatyzacje liturgiczne w średniowiecznej Polsce*, [w:] *Musica Medii Aevi*, t. 1, Kraków 1965, s. 96–103; J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, EK IV, 183–185.

<sup>31</sup> J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, dz. cyt., k. 185.

je je chociażby *Liber ordinarius wratislaviensis secundum chorum s. Johannis* sprzed roku 1430 (z kolegiaty głogowskiej)<sup>32</sup>. Późniejsze dość istotne zredukowanie tej dramatyzacji liturgicznej do zakończenia pierwszego nokturnu należy z pewnością tłumaczyć wpływami postulatów humanistycznej reformy liturgicznej XVI wieku<sup>33</sup>. Późniejsze kodeksy pozostawiły jedynie bardziej rozbudowany śpiew trzeciego responsorium *Missus ab arce*, które na przemian z chórem wykonywało ośmiu lub dziesięciu członków scholi chłopięcej. Oba te zespoły miały symbolizować dialog pasterzy i aniołów na polach betlejemskich.

Wrocławskie księgi liturgiczne podają również bardzo widowiskowy i częściowo udratyzowany opis sposobu odśpiewania perykopy *Liber generationis* (Mt 1, 18–25) po dziewiątym responsorium *matutinum*, tj. bezpośrednio przed *Te Deum laudamus* i Mszą *in galli cantu*<sup>34</sup>. Śpiew tej Ewangelii wykonywało czterech prałatów lub kanoników oraz czterech wikariuszy, którzy w czasie ostatniego responsorium udawali się do zakrystii celem ubrania się w stuły i kapy. Szczegółowy przepis ze starszego *Modus agendi* dodaje jeszcze, iż orszak ten poprzedzało czterech młodzieńców, niosących duże kandelabry z zapalonymi świecami (*candelis magnis*). Po otrzymaniu błogosławieństwa od biskupa czterech kanoników ustawiało się przed głównym ołtarzem po prawej jego stronie, a wikariusze po lewej stronie. Tekst perykopy ewangelijnej śpiewano na przemian w ten sposób: kanonicy *Dominus vobiscum etc.*, następnie również oni *Sequentia sancti Evangelii* oraz *Liber generationis Iesu Christi*, potem wikariusze *Abraham autem genuit Isaac*, a kanonicy *Isaac autem genuit itd.*, wszyscy razem zaś śpiewali końcowy werset *De qua natus est Christus etc.* Ta wyjątkowo udratyzowana

---

<sup>32</sup> „Finito tertio responsorio sequitur prosa *Felicia angelorum gaudia*, quam cantat chorus. Deinde sequitur super versum prosa *Missus ab arce veniebat*, quam scolares cantant quia sequitur repetitio. Et exivit chorus cantat prosam *Fabrior mundi*, deinde scolares cantant illam prosam *Gloria pie trinitati*. Et exivit (...). Et subiungitur prosa per scolares quo sequitur sed chorus repetit quemlibet versum *Facture plasmator et conditor*”, BUWr: I Q 173, *Liber Ordinarius*, k. 275.

<sup>33</sup> Por. J. Jungmann, *Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quinones gescheitert?*, [w:] *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, s. 265–282.

<sup>34</sup> Szerzej na temat śpiewu tej perykopy w noc Bożego Narodzenia i wielkiej popularności tej praktyki niemal do czasów współczesnych zob. A. Kurzeja, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche*, Münster 1970, s. XXX.

forma proklamacji perykopy tym bardziej podkreślała świąteczny charakter tej nocnej liturgii. Trzeba pamiętać, iż działo się to wszystko w scenarii specjalnego oświetlenia oraz dodatkowych dekoracji<sup>35</sup>. Śpiew tej perykopy został przejęty z liturgii benedyktyńskiej i był stosowany głównie w krajach pozaalpejskich<sup>36</sup>. Należy podkreślić, iż reforma liturgii po Vaticanum II wprowadziła tę perykopę do wieczornej Mszy wigilii Bożego Narodzenia<sup>37</sup>.

Do bardzo uroczyste obchodzonych świąt należała także Epifania (6 I). Święto to obchodzono w randze *triplex*, z wigilią i oktawą. Przed sumą odprawiano procesję ze stacją bez kazania, a na liturgię zwoływały w tym dniu wszystkie dzwony wraz z największym „Klemensem”<sup>38</sup>. Obie Msze w to święto (matura i suma) śpiewano w sposób uroczysty.

Uroczyste odprawiano I nieszpory *O admirabile*, w których na uwagę zasługuje responsorium *In columbae specie*. Od tekstu tego responsorium przyjęła się nazwa zwyczajowo zwanego „columbatio”. Był to swoisty rodzaj kolędowania wikariuszy, którzy po I nieszporych udawali się w uroczystej procesji z relikwiami i zapalonymi świecami najpierw do rezydencji biskupa, gdzie śpiewali powyższe responsorium i inne śpiewy, a następnie odwiedzali domy poszczególnych kanoników. Wszędzie otrzymywali stosowne dary (*pecuniae columbales*), którymi następnie się dzielili. Statuty podkreślają, iż nie był to nakaz prawa, ale zwyczaj podtrzymujący przyjacielskie relacje między kapitułą a niższym duchowieństwem<sup>39</sup>.

Bogata była liturgia Triduum paschalnego. Średniowieczne księgi liturgiczne, w tym również LO, dzielą wyraźnie liturgię kolejnych dni Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy na dwa odrębne tridua, a mianowicie triduum pasyjne (czwartek, piątek i sobota) oraz triduum wielkanocne (niedziela,

---

<sup>35</sup> „Infra octavum responsorium in matutinis, summum altare debet tegi cum meliore palla, scilicet cum liliis et margaritis, et duo polpita debent poni ad summum altare et debent tegi cum pallis liniis, et duo candelabra et duo lumina triplicata debent imponi super ea, por. Arch. Arch. Wr (skrót: AAWr), nr III a 13 a, *Ex modo agendi*, k. 91r.

<sup>36</sup> Por. N. Cordes, *Der Gesang der Genealogie in der Weihnachtsmette*, „Kirchenmusik” 1908, s. 150n.

<sup>37</sup> Zob. *Lekcjonarz mszalny*, t. 1, Poznań 1972, s. 170–171.

<sup>38</sup> *Ex modo agendi*, k. 17 v – 18 r.

<sup>39</sup> Zob. AAWr: III a 1 *Statuta* k. 44 v–45 r, 64 v, 67 v; por. J. Heyne, *Dokumentierte Geschichte des Bistums und Hochstifts Breslau*, t. I, Breslau 1860, s. 628.

poniedziałek i wtorek, czyli I, II i III dzień świąt Wielkanocy). Paschalna wizja trzech ostatnich dni Wielkiego Tygodnia nie zachowała się w rubrykach i świadomości ludzi średniowiecza, pozostała jednak w samych tekstach liturgicznych<sup>40</sup>.

Na liturgię Wielkiego Czwartku oprócz oficjum godzin z ciemną jutrznią składało się przede wszystkim pojednanie pokutników (rano w katedrze), poprzedzające Mszę świętą (krzyżma i Wieczerzy Pańskiej) oraz „mandatum” – obmycie nóg.

Obrzęd pojednania publicznych pokutników, zgodnie z ówczesną praktyką pokutną<sup>41</sup>, nakazany był przez synody i dotyczył ludzi, którzy ukończyli publiczną pokutę nałożoną przez biskupa za „zabójstwo, świętokradztwo, kazirodztwo i podobne ciężkie i odrażające grzechy [...], które poruszały całe miasto lub wieś”<sup>42</sup>. Uroczyste pojednanie pokutników odbywało się w kościołach katedralnych w Wielki Czwartek. W katedrze wrocławskiej, po odmówieniu godzin mniejszych, tzw. dzwon biskupi potrójnym uderzeniem zwoływał na obrzęd pojednania. W tym czasie „świętnicy” wypraszali wiernych ze świątyń i zamykali bramy katedry. Przed głównym wejściem natomiast rozkładali świąteczny dywan i ustawiali siedzenia i klęczniki, gdyż tam odbywały się obrzędy wstępne pojednania pokutników<sup>43</sup>.

Obrzędом pojednania przewodniczył zwykle biskup w ayscie dwu opatów, a mianowicie od kanoników regularnych na Piasku i premonstratensów św. Wincentego na Ołbinie. Udział w obrzędach brała również kapituła. Używano szat liturgicznych zielonego koloru. Przed głównym wejściem do katedry archidiakon w imieniu pokutników zwracał się do biskupa z prośbą o ich ponowne przyjęcie na łono Kościoła (LO z 1563 r.,

---

<sup>40</sup> Teologicznie zwarte i patrystyczne rozumienie Triduum paschalnego przywróciła dopiero reforma liturgiczna II Soboru Watykańskiego, por. KL 5, 102–105; por. *Commentarius in annum liturgicum instauratum, in novum calendarium generale et in litanias sanctorum*. Oprac. „Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia”, [w:] *Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecum. Conc. Vat. II instauratum auct. Pauli PP. VI promulgatum*, Editio typica, Typis Polygl., Vaticanis 1969, s. 53–59.

<sup>41</sup> Obszerniej na ten temat por. L. Schulte, *Aktenmässige Beiträge zur Geschichte des Breslauer Busswesens im Mittelalter*, Breslau 1918, s. 125–128.

<sup>42</sup> Por. Statuty synodalne bpa Waclawa z 1406 r., n. 19, Sawicki CP X 364.

<sup>43</sup> *Ex modo agendi*, k. 3 r.

k. 68, 8–10). Następnie archidiacon przyprowadzał pokutników przed biskupa, który wkładał na nich ręce, po czym następował dialog modlitewny. Biskup zwracał się trzykrotnie do pokutników „Venite”, na słowa diakona „Flectamus genua”, przyklękali, na „Levate” powstawali i podchodzili o krok bliżej do biskupa. Przy śpiewie antyfony *Venite, filii, audite* otwierano główną bramę katedry i wprowadzano pokutników (po zdjęciu przez nich butów) do przedsionka. Mężczyzn ustawiano po prawej, a kobiety po lewej stronie. Tam pokutnicy padali na twarze („in modum crucis”). Formułę rozgrzeszenia poprzedzały liczne modlitwy i śpiewy, w tym siedem psalmów pokutnych, jednak bez litanii do Wszystkich Świętych<sup>44</sup>. Po odmówieniu formuły rozgrzeszenia „Absolutionem et remissionem omnium peccatorum vestrorum” etc. i po pokropieniu oraz okadzeniu leżących biskup i obaj opaci podchodzili do pokutników i dotykając każdego pastorałem, wymawiali słowa: „Powstań, który śpisz; powstań ze śmierci i niech cię oświeci Chrystus” (*Exurge, qui dormis, exurge a mortuis et illuminabit te Christus*). Po dotknięciu pastorałem pokutnicy wstawali i wprowadzani byli do nawy katedry, gdzie uczestniczyli we Mszy świętej.

W Wielki Piątek odprawiano ciemną jutrznię i inne godziny kanoniczne, wygłaszano po kościołach kazania pasyjne w języku narodowym, celebrowano liturgię pasyjną z adoracją krzyża, Mszę uprzednio poświęconych darów, całość kończono nieszporami z procesją do Bożego Grobu. Od XIII wieku Komunia św. wiernych w Wielki Piątek stopniowo zanikała w całym Kościele zachodnim, aż została wyraźnie zakazana dekretem Kongregacji Obrzędów w 1622 r.<sup>45</sup> Ponownie została przywrócona dopiero w 1955 r. przez *Ordo Hebdomadae sanctae* papieża Piusa XII<sup>46</sup>.

W czasie liturgii wielkopiątkowej miała miejsce dramatyzacja liturgiczna, to jest procesja z krzyżem do Bożego Grobu, zwana *depositio Crucis*. W godzinach popołudniowych i wieczornych po skończonej liturgii trwała czuwanie przy Bożym Grobie. Czterech psalterzystów, zmienia-

<sup>44</sup> Śpiew litanii podaje AAWr 147 (*Pontificale, XV w.*) k. 62 v.

<sup>45</sup> Por. P. Browe, *Die Kommunion an den drei letzten Kartagen*, „Jahrbuch für Liturgiew” 9: 1930, s. 74; J. A. Jungmann, *Die Kommunion am Karfreitag*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 75: 1953, s. 465–470.

<sup>46</sup> Por. Righetti, *Manuale*, t. 2, s. 232.

jąc się bez przerwy aż do rezurekcji, odmawiało kolejno wszystkie psalmy psalterza.

Liturgię Wigilii paschalnej odprawiano po nonie (około godziny 7). Struktura tej liturgii była podobna do dzisiejszej. Całe oficjum w Wielką Sobotę kończono około godziny 16.30 kompletą, którą w tym dniu odprawiano w sposób uroczysty i z udziałem biskupa. Zgodnie z postanowieniami statutów po komplecie biskup zapraszał duchowieństwo i służbę kościelną do siebie na wspólny posiłek. Jednak już w 1480 r. postanowiono przenieść tę agapę na wtorek wielkanocny, a w okresie późniejszym zamieniono ją na rozdawanie darów w Wielki Czwartek po obrzędzie umycia nóg<sup>47</sup>.

Bogata była zwłaszcza liturgia nocy paschalnej, którą rozpoczynano krótko po północy. Na liturgię tę składało się oficjum brewiarzowe (*matutinum*) i procesja rezurekcyjna. Na szczególną uwagę zasługują tu dwie dramatyzacje liturgiczne: podniesienie krzyża z Bożego Grobu (*elevatio Crucis*) oraz nawiedzenie grobu podczas śpiewu trzeciego responsorium z *matutinum* (*visitatio sepulchri*), około godziny 1.30. Z tych obrzędów do dziś pozostała procesja rezurekcyjna. Z analizy porównawczej 28 zapisów tej dramatyzacji, jaką przeprowadził J. Lewański, wynika, iż na Śląsku z zasady używano w tych dramatyzacjach<sup>48</sup>, podobnie jak w procesji Niedzieli Palmowej archetypu krakowskiego. Stwierdził on ponadto, iż wpływ liturgii czeskiej na Śląsk był minimalny, mimo że należałoby się spodziewać większego jej oddziaływania, chociażby ze względu na zależność polityczną od Luksemburczyków oraz bezpośrednie sąsiedztwo z ziemiami czeskimi<sup>49</sup>.

Liturgia w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego była również bogata. Punktem kulminacyjnym przedpołudniowej liturgii wielkanocnej była uroczysta suma. Rozpoczynano ją, podobnie jak w pozostałe niedziele okresu wielkanocnego, aspersioną i procesją na zewnątrz katedry, ze stacjami w koście-

<sup>47</sup> AAWr IIIa 1, *Statuty*, k. 36 v; Dola, *Liturgia Wielkiego Tygodnia*, s. 210.

<sup>48</sup> Podstawowa wersja wzoru krakowskiego najdokładniej została zachowana w kodeksach: BUWr I Q 246, *Brev. Wrāt.*, z koleg. nyskiej, XIV w. k. 203v; BUWr I F 444, *Brev. Wrāt.*, bpa Przeclawa z Pogorzeli, 1343 r., k. 215r; BUWr I F 445, *Brev. Wrāt.*, z koleg. otmuchowskiej, XIV w., k. 165r; BUWr I Q 251, *Brev. Wrāt.*, z koleg. głogowskiej, 1442 r. k. 187.

<sup>49</sup> Por. Lewański, *Dramat i dramatyzacje liturgiczne*, dz. cyt., s. 159–174.



le św. Idziego, a w drodze powrotnej w środku katedry. W kościele św. Idziego podczas stacji wygłaszano kazanie zarówno w niedzielę Zmartwychwstania, jak i w dwa następane dni oktawy<sup>50</sup>. Na rangę uroczystości wskazywało między innymi to, iż dwóch prałatów śpiewało antyfonę *Salve festa dies* przy pierwszej stacji, zaś w drodze powrotnej w czasie drugiej stacji w katedrze wykonywali oni kolejną antyfonę *Crucifixum in carne* oraz werset *Recordamini* (LO z 1563 r., k. 75, 51–57)<sup>51</sup>.

Po sumie odmawiano sekstę i nonę. Natomiast po obiedzie odprawiano uroczyste nieszpory, sięgające swoimi korzeniami do starożytnej tradycji rzymskiej, nazywane jeszcze w wiekach średnich *gloriosum officium in Romana Ecclesia*<sup>52</sup>. Nieszpory te od czasów starorzymskich zawsze składały się tylko z trzech psalmów. Nieszpory kończono procesją do chrzcielnicy<sup>53</sup>. *Libri ordinarii* podają dokładny porządek tej procesji. Podczas śpiewu *Vidi aquam* i psalmu 112 (113) *Laudate pueri* oraz psalmu 113 (114) *In exitu Israel* celebrans, poprzedzany przez subdiakona, ministrantów i niosących chorągwie, obchodził siedmiokrotnie chrzcielnicę. Po odśpiewaniu wersetu *Domine, apud te est fons vitae, halleluia* i oracji celebrans okadzał chrzcielnicę, po czym procesja wracała do chóru. Liturgię Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego kończono kompletą świąteczną,

<sup>50</sup> *Ex modo agendi*, k. 17 r.

<sup>51</sup> Dodatkowa nota stwierdza, iż prałaci śpiewają tylko w święta *triplex*, natomiast kanonicy w *duplex*, a wikariusze w dni o randze *dominicalis* (LO z 1563 r, 75, 65–66).

<sup>52</sup> Por. S. Morin, *Les Vêpres paschales dans l'ancienne liturgie romaine*, „Revue Bénédictine” 5: 1889, s. 150–157.

<sup>53</sup> Procesja ta swoimi korzeniami sięga liturgii starożytnego Rzymu. Uroczyste nieszpory wielkanocne w bazylice laterańskiej opisują *Ordines romani* (por. OR 30 B, 71–82, Andrieu OR III 475). Duchowieństwo Rzymu, neofici i inni wierni nieszpory te odprawiali w trzech miejscach: w bazylice (śpiew trzech psalmów), następnie procesyjnie podczas śpiewu *Magnificat* udawano się do baptysterium (śpiew psalmu oraz oracja), po czym procesyjnie przechodzono do kościoła Świętego Krzyża (u św. Andrzeja), gdzie po odśpiewaniu kolejnego psalmu i odmówieniu oracji papież kończył nieszpory. Neofici z wdzięcznością nawiedzali trzy miejsca, w których w noc paschalną otrzymali sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (w bazylice – Eucharystię, w baptysterium – chrzest, w kościele Świętego Krzyża (św. Andrzeja) – bierzmowanie). Również sakramentarz gregoriański zamieszcza trzy oracje na nieszpory wielkanocne: *ad s. Johannem, ad fontes, ad s. Andream*, por. Lietzmann (Ed.), *Das Sacramentarium Gregorianum*, s. 56.

## Procesje i ich znaczenie topograficzne

Średniowieczne *Libri ordinarii* podawały szczegółowe opisy procesji, zarówno tych, które odbywały się wewnątrz kościoła, jak i na zewnątrz. Wyjście procesji na miasto, zwłaszcza procesji w Niedzielę Palmową i Boże Ciało, kodeksy opisują bardzo dokładnie. Podają teksty śpiewów i modlitw, a także opisują dokładnie trasę procesji, podają ówczesne nazwy ulic i miejsc, przy których odprawiono tzw. stacje.

W Niedzielę Palmową procesja wyruszała z katedry do kościoła NMP na Piasku, gdzie odbywało się poświęcenie palm, a po Ewangeliu o wjeździe Chrystusa do Jerozolimy wygłaszano kazanie, następnie procesja wracała do katedry. W drodze powrotnej procesja odbywała się w specjalnej scenerii i oprawie śpiewów scholi i chóru. W sposób bardzo realistyczny starano się odtworzyć wydarzenie uroczystego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy. Nie zabrakło nawet żywego osiołka, który niośł figurę Chrystusa. Dowiadujemy się jednak o tym nie z kodeksów liturgicznych, ale pośrednio, z innych zachowanych przekazów kronikarskich<sup>54</sup>. W czasie procesji były dwie stacje, pierwsza przed „domem prepozyta”, a druga w środku katedry, która związana była z odsłonięciem i adoracją krzyża (krzyż zasłonięty był czarnym ornatem).

Bardzo dokładnie opisana jest również procesja w Boże Ciało. We Wrocławiu wspólną procesję dla całego miasta wprowadził bp Piotr Nowak (1447–1456) w roku 1450. Początkowo procesja udawała się na rynek miasta, a po 1525 r. już tylko do kościoła NMP na Piasku (trudności czynił protestancki magistrat).

Jeszcze dokładniej opisane są procesje w dni krzyżowe przed Wniebowstąpieniem Pańskim. Opisy tras tych procesji mogą posłużyć we współczesnych badaniach nad średniowieczną topografią Wrocławia.

Pierwszego dnia (poniedziałek) procesja miała 4 stacje, udawała się do kościoła św. Wincentego i w drodze powrotnej do katedry przechodziła „przez plac obok kuchni” (*per ambitum ante coquinam*), a następnie „obok młyna” (*foras molendinum*).

---

<sup>54</sup> Por. Dola, *Liturgia Wielkiego Tygodnia*, dz. cyt., s. 191; zob. opisane tam wydarzenie związane z przejściem procesji przez most Tumski: w 1423 r. po przejściu szeregów duchowieństwa most pod naporem ludzi załamał się, utonęło kilka osób, ale osiołek z przymocowaną figurą Chrystusa tylko się wykapał.

We wtorek trasa była dłuższa, odprawiano 5 stacji. Końcowy odcinek drogi, z kościoła św. Marii Magdaleny, procesja przechodziła „w kierunku probostwa” (*ad curiam plebani*), a następnie „ulicą Oławską” (*per plateam Olaiensem*)<sup>55</sup>.

Najdłuższą drogę pokonywano podczas procesji błagalnej w trzecim dniu. Środa była równocześnie wigilią uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. Procesja posiadała cztery stacje i jej trasa wiodła w kierunku kościoła cmentarnego św. Mikołaja, poza obręb murów miejskich w kierunku zachodnim<sup>56</sup>. Po drodze mijano kościół NMP na Piasku, a pierwszą stację odprawiano w kościele św. Jakuba (dzisiaj św. Wincentego)<sup>57</sup>. Następnie procesja przechodziła ulicami noszącymi do dziś takie same nazwy: „ulicą Szewską” (*plateam Schubrocke*)<sup>58</sup> oraz „ulicą Kuźniczą” (*plateam Copprirmsedegosse*)<sup>59</sup>, a następnie szła „obok rzeźni” (*prope macellas*), czyli dzisiejszą ulicą Rzeźniczą<sup>60</sup>, do kościoła św. Elżbiety<sup>61</sup>, gdzie odprawiano drugą stację. Potem udawano się „ulicą św. Mikołaja” (*plateam s. Nicolai*)<sup>62</sup> na trzecią stację do kościoła św. Barbary<sup>63</sup>. Czwartą stację odprawiano w kościele św. Mikołaja, poza murami miasta. W drodze powrotnej do katedry przechodzono obok kościoła św. Wojciecha i NMP na Piasku<sup>64</sup>.

<sup>55</sup> *Ex modo agendi*, k. 41 r.

<sup>56</sup> Wzmiankowany w 1175 r. kościół parafialny znajdował się poza murami miejskimi w osadzie Szczepin, por. H. Neuling, *Schlesiens Kirchorte und ihre kirchlichen Stitungen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Breslau 1902, s. 28.

<sup>57</sup> W 1240 r. książę Henryk sprowadza z Pragi franciszkanów i buduje dla nich kościół i klasztor. W 1529 po usunięciu franciszkanów kompleks oddano premonstratensom z dawnego opactwa w Ołbinie i dodano wówczas wezwanie św. Wincentego, por. tamże, s. 30–31.

<sup>58</sup> Nazwa ulicy zachowała się do współczesnych czasów. „Schuhbrücke” nie pochodzi od niem. wyrazu *Brücke* (most) ale od *brocken* (kruszyć, brukować).

<sup>59</sup> Ulica „Kupferschmiedegasse”; taką nazwę ulica ta miała do 1945, por. Schubert, *Der Breslauer Domgottesdienst*, s. 235.

<sup>60</sup> Do 1945 r. ul. *Fleischbänke*, por. tamże.

<sup>61</sup> Kościół parafialny, wybudowany w XIII w. i w 1253 r. przekazany krzyżowcom z czerwoną gwiazdą sprowadzonym z Pragi, por. H. Neuling, *Schlesiens Kirchorte...*, dz. cyt., s. 27n.

<sup>62</sup> Do dziś zachowała się nazwa ul. Św. Mikołaja.

<sup>63</sup> Kaplica wybudowana w latach 1268–1309, należała do parafii św. Elżbiety, por. H. Neuling, *Schlesiens Kirchorte...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>64</sup> *Ex modo agendi*, k. 41 v.

W ciągu trzech dni odwiedzano w sumie 18 kościołów na prawie 30 istniejących wówczas we Wrocławiu. Jeśli natomiast w dni krzyżowe „była pogoda deszczowa” (*esset aura pluviosa*), wówczas procesję błagalną odprawiano wewnątrz katedry.

## Pomoc w badaniach muzykologicznych

Każdy LO zawiera przede wszystkim przepisy dotyczące sposobu celebracji godzin brewiarzowych (*officium divinum*), a także Mszy św. Podaje on szczegółowe wskazania, które teksty należy śpiewać w sprawowanej liturgii w poszczególne dni całego roku. Zgodnie jednak z typem samej księgi ogranicza się ona do podania incypitów tekstów liturgicznych, których pełne wersje znajdowały się w księgach chórowych potrzebnych do codziennego śpiewania oficjum w katedrze oraz w pozostałych kościołach w diecezji. Tylko wspólnoty monastyczne posiadały własne tradycje (*ordinaria*), różne od porządku katedralnego.

Jeszcze w początkach XVI w. posługiwano się powszechnie LO rękopiśmiennymi. Dopiero w późniejszych latach tego wieku każdego roku drukowano takie „porządki” (rubrycele) z polecenia kapituły i biskupa, które następnie rozprowadzono wśród duchowieństwa całej diecezji<sup>65</sup>.

Z LO dowiadujemy się, że w dni świąteczne oficjum brewiarzowe śpiewano według pięciu sposobów. Odpowiadały one randze obchodzonego dnia zgodnie z aktualnie obowiązującym kalendarzem. Oficja te były następujące:

– Najwyższej rangi oficjum potrójne (*triplex*); posiadało I i II nieszpory oraz *matutinum* składające się z trzech nokturnów. Na koniec ostatniego czytania tej godziny śpiewano *Te Deum laudamus*. Ponadto w oficjach potrójnych śpiewano trzykrotnie w laudesach antyfonę do *Benedictus*, a w nieszporych do *Magnificat*. Śpiew ten wykonywano na początku przed kantykiem, na jego końcu oraz przed doksologią *Gloria Patri*. Niektórzy

---

<sup>65</sup> Statuty kapitulne nazywają te roczne opracowania: „rotula sive directorium, quod communiter vocamus”, *Rubricarium Ecclesiae Wratislaviensis*, AAWr III a 1 *Statuta* k. 69 r. Ordinarium to, zwane w późniejszym okresie *Rubricella* lub *Directorium*, było omawiane i zatwierdzane każdego roku na posiedzeniach kapituły, por. *Acta Capituli*, prot. 47 (18 XI 1500), t. 1, s. 33.

twierdzą, iż sporadycznie być może w taki sam sposób powtarzano antyfony do psalmów<sup>66</sup>.

– Oficjum podwójne (*duplex*); było podobne do oficjum powyższego, jednak bez potrójnego śpiewu antyfon.

– Oficjum IX lekcyjne (*novem lectionum*); posiadało również I i II nieszpory, jednak ustępowało ono w ważności przed świętem wyższej rangi. *Matutinum* z trzema nokturnami posiadało 12 psalmów (6+3+3) i 9 czytań (3+3+3). W innych godzinach antyfony i psalmy brano z przypadającego dnia (237, 14–17). Własne antyfony miały oficja rymowane bardziej wówczas czczonych świętych.

– Oficjum III lekcyjne (*trium lectionum*); zaczynało się także od I nieszporów, jednak *matutinum* miało tylko jeden nokturn z 9 psalmami i 3 czytaniem. W poszczególnych godzinach brano antyfony i psalmy z przypadającego dnia (ps. *feriales*). Oficjów świąt tej klasy nie odmawiano w okresie adwentowym i wielkopostnym oraz w uroczyste oktawy, dni kwartalne, a także w soboty. W te dni oficjum III lekcyjne jedynie komemorowano jako *suffragium* w nieszporach i jutrzni.

– Wspomnienie (*commemoratio*); nie posiadało własnego oficjum, jedynie do oficjum z danego dnia dodawano komemorację w nieszporach i w jutrzni. Dodatek składał się z antyfony, wersetu i oracji, które śpiewano na końcu godziny po własnej oracji.

Kapituła podejmowała właściwe uchwały i czyniła starania, aby chórowe sprawowanie godzin kanonicznych było wykonywane godnie i z należytą pobożnością. Statuty zobowiązywały m.in. także biskupa, aby „nie tolerował w chórze niepotrzebnego mruczenia i gadania, śmiechu oraz gorszącego zachowania, a nade wszystko niepotrzebnego chodzenia i rozmawiania w kościele duchownych z wiernymi”<sup>67</sup>. Bezpośrednią odpowiedzialność i nadzór nad poprawnością i jakością sprawowanego oficjum miał dziekan kapituły. On także nakładał kary na kanoników i wikariuszy za ewentualne uchybienia i zaniedbania w sprawowaniu lub opuszczaniu liturgii godzin<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Por. Jungnitz, *Das Breslauer Brevier u. Proprium*, dz. cyt., s. 40.

<sup>67</sup> AAWr, III a 1 *Statuta*, k. 64 v.

<sup>68</sup> Szczegółowo normują to statuty kapituły. Obok kar pieniężnych, wymienianych przez statuty, istniały również inne formy pokuty, np. publiczne odmawianie nokturnu lub jego części, albo całego psalterza. Dziekan mógł także zabronić wikariuszowi lub jego zastępcy

Różnorodne i bogate formy chórowego sprawowania godzin kanonicznych wypełniały zasadniczą strukturę codziennej liturgii katedralnej, ale na jej pełny obraz składały się jeszcze celebracje mszalne i inne obrzędy sakramentalne i pozasakramentalne.

W sprawowaniu chórowej liturgii katedralnej punktem kulminacyjnym była msza kapitulna, nazywana w naszym LO sumą (*summa missa*). Odprawiano ją każdego dnia w sposób bardziej lub mniej uroczysty w zależności od stopnia rytu przypadającego dnia. Była to zawsze msza śpiewana z udziałem scholi i chóru<sup>69</sup>. Śpiewy zmienne (*Proprium Missae*) i stałe (*Ordinarium Missae*) wykonywano według trzech typów melodii: potrójnego, podwójnego lub niedzielnego (*tripliciter, dupliciter vel dominicale*). Msza kapitulna odznaczała się ponadto bogatą oprawą obrzędową<sup>70</sup>. Uczestniczyli w niej wszyscy zobowiązani w danym dniu do chórowego udziału w liturgii godzin. Starano się tu o integralną łączność tej mszy ze sprawowanym oficjum godzin w myśl obowiązującej wówczas zasady, że „jaka jest Ewangelia we mszy, takie czytanie homilii w *matutinum*”<sup>71</sup>.

Rubryki LO z 1563 r. sporo uwagi poświęcają doborowi śpiewów części stałych *Ordinarium Missae*. W zależności od rangi obchodzonego dnia śpiewy te wykonywano w tonacji zwykłej (*ferialiter*) lub na melodię zwyczajną (*sub nota feriali*), na sposób niedzielny (*dominicaliter*) albo na melodię niedzielną (*sub nota dominicali*), lub według notacji obchodu z trzema lekcjami (*trium lectionum*), a także według sposobu świąt podwójnych (*dupliciter*) oraz potrójnych (*tripliciter*), uroczystości (*solemne*) lub o randze najwyższej (*summum*). Jak widać, w zależności od stopnia święta śpiewano części stałe Mszy św. według różnych melodii.

---

wejścia do kościoła („habet facultatem excommunicandi ab ingressu ecclesiae vicarios et eorum substitutos”), por. tamże, *De onere et officio decanatus*, k. 70 r.

<sup>69</sup> Chór tworzyli duchowni, najczęściej bez święceń kapłańskich, zwani choralistami lub prebendariuszami. Na wniosek rektora szkoły mianowała ich kapituła. Mieli obowiązek śpiewać *matutinum* w niedziele i święta, a także każdego dnia podczas pierwszej mszy, w czasie sumy i podczas nieszpórów, por. AAWr III a 1, *Statuta* k. 49 v.

<sup>70</sup> Por. J. Jungmann, *Das Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation*, [w:] tenże, *Liturgisches Erbe*, dz. cyt., s. 87–107.

<sup>71</sup> „Quod idem Evangelium in missa legatur, quod fuit homelia in Matutinis” (LO z 1563 r., 360, 82–83).

Odpowiedzialną funkcję w sprawowaniu liturgii katedralnej pełnił również czwarty co do godności prałat, zwany kantorem. Z urzędu odpowiadał on za jakość śpiewów i poprawność wykonywanych melodii oraz za poziom muzyki organowej. Dobierał on sobie do pomocy wice-kantora (sukcentora), który go zastępował i wspomagał w prowadzeniu śpiewu godzin kanonicznych i śpiewów mszalnych, zwłaszcza w większe święta.

Statuty kapituły zobowiązywały kantora do osobistego kierowania śpiewem w święta potrójne podczas I nieszporów, jutrzni, sumy i II nieszporów, zwłaszcza gdy liturgii w chórze przewodniczył biskup lub kanonik (*sub infula*). Ze swojej stali kantor przewodził prawej stronie chóru, a po lewej stronie dobierał sobie do pomocy innego prałata lub kanonika. On także lub jego zastępca wyznaczali w te święta członków kapituły do intonowania antyfon i psalmów w liturgii godzin oraz wersetów w śpiewach mszalnych<sup>72</sup>. W XV w. kantorami byli najczęściej wychowankowie Uniwersytetu Krakowskiego, który wyróżniał się wówczas wysokim poziomem nauczania muzycznego<sup>73</sup>.

Ważną funkcję liturgiczną w katedrze spełniał również wicekantor. Pomagał on kantorowi w przygotowywaniu i prowadzeniu śpiewów podczas liturgii. Oprócz niego pomagali kantorowi jeszcze inni dyrygenci (*regentes*). Wicekantor wyznaczał ponadto prałatów i kanoników do intonowania antyfon i psalmów w poszczególnych godzinach oficjum oraz wersetów podczas śpiewów mszalnych<sup>74</sup>.

Inną grupę uświetniającą liturgię katedralną stanowili duchowni niższych święceń, klerycy oraz starsi uczniowie, zwani choralistami lub prebendariuszami. Podstawą tego chóru był sześciuosobowy zespół (schola), składający się na ogół z kleryków przygotowujących się w szkole katedralnej do przyjęcia święceń kapłańskich. Przed przyjęciem ich do zespołu śpiewaczego rektor szkoły katedralnej musiał przedstawić ich kapitule do aprobaty<sup>75</sup>. Tworzyli oni razem z innymi scholarami większy chór, który zobowiązany był do codziennego wykonywania śpiewów podczas poran-

<sup>72</sup> Tamże (*De officio cantoris*), k. 73 r.

<sup>73</sup> Por. Dola, *Wrocławska kapituła*, s. 306; H. Feicht, *Dzieje polskiej muzyki religijnej w zarysie*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, s. 399.

<sup>74</sup> Tamże, k. 73 r.

<sup>75</sup> Por. AAWr III a 1, *Statuta (De choralibus sive prebendariis)*, k. 50 r.

nej mszy, w czasie sumy i podczas nieszporów. Dodatkowo jeszcze w niedziele i święta śpiewali podczas jutrzni i laudesów.

LO z 1563 r. zaznacza, iż śpiewom liturgicznym towarzyszyła często, zwłaszcza w dni świąteczne, muzyka organowa. Niektóre śpiewy wykonywał organista na przemian z chórem, np. w święta potrójne i podwójne przypadające w sobotę lub niedzielę śpiewano w ten sposób sufragia si końcowe antyfony maryjne.

Jaki był udział ludu w śpiewie? Ważnym elementem, oprócz kazań, łączącym lud ze sprawowaną czynnością liturgiczną, był śpiew. Pod koniec średniowiecza wierni uczestniczyli w nim jedynie w formie szczątkowej, gdyż wszystkie podstawowe śpiewy liturgiczne wykonywali chór i duchowieństwo oraz scholarzy. LO z 1563 r. podaje, iż lud śpiewał pieśni wyłącznie przed kazaniem i w czasie procesji (114, 20; 119, 33–34)<sup>76</sup>. Wierni z upodobaniem słuchali żywych i pełnych dramatyzmu tekstów i melodii. Niemal spontanicznie zaczynali włączać się w śpiew sekwencji. Pierwszą sekwencją, do której włączył się lud, była sekwencja wielkanocna *Victimae paschali* (XI w.). Po każdej jej łacińskiej zwrotce wierni śpiewali tekst w tłumaczeniu na język narodowy. Tu należy szukać początku polifonii, dramatyzacji liturgicznej i wreszcie kościelnej pieśni ludowej<sup>77</sup>. Przedtrydenckie kodeksy śląskie zawierają również teksty polskie i niemieckie tej sekwencji. Przytaczany tu rękopis odsyła do tekstu niemieckiego *Christ ist erstanden* (74, 15)<sup>78</sup>. Tekst polski *Chrystus zmartwychwstan jest* spotykamy m.in. w kodeksach nyskich<sup>79</sup>.

\*\*\*

W podsumowaniu możemy stwierdzić, iż średniowieczne kodeksy liturgiczne, w tym tzw. *Libri ordinarii*, stanowią ważne źródła w badaniach nie tylko liturgicznych. W Polsce wciąż źródła te są do odkrycia i wykorzystania.

<sup>76</sup> Chodzi o pieśń w języku niemieckim *Nun bitten wir den Heiligen Geist*, por. wyżej, rozdz. II, s. 130, przyp. 242.

<sup>77</sup> Por. P. Sczaniecki, *Stużba Boża w dawnej Polsce*, dz. cyt., I, 65.

<sup>78</sup> Szerzej zob. J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, s. 559–563.

<sup>79</sup> Por. wyżej rozdz. II, s. 110, przyp. 154.



Podane wyżej szczegóły wynikają z analizy jednego śląskiego *Liber ordinarius* z 1563 r. Badania porównawcze nad kodeksami z innych ośrodków średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej wykazują, iż diecezja wrocławska czerpała w dużej mierze z tradycji krakowskiej (np. procesja w Niedzielę Palmową, procesja w Boże Ciało), mniej natomiast z innych sąsiednich ośrodków; raczej odwrotnie, to śląskie tradycje oddziaływały na wspólnoty kanonickie innych kościołów.

## Summary

### ***Liber Ordinarius* as the source for studies of the pretridentine liturgy**

*Libri ordinarii* were the books, which were made between the 11th and the 16th century. They were modeled upon the early medieval *Ordines Romani*. Owing to them we may learn about many characteristic local rules of the pretridentine liturgy. Its features were the following:

- It was not used for celebration but for preparation of liturgy;
- It gave precise information concerning celebration of *Officium divinum* and the Mass;
- It contained various indications for celebrating services along the year;
- Its contents resembled the structure of the liturgical year;
- It provided not only the rubrics but also the incipites of certain liturgical texts;
- The selection of texts reveals the local specificity of the cathedral, collegiate or a monastery.

Thanks to these books we can know the following categories of the pretridentine liturgy:

- a detailed settlement of the diocesan liturgical calendar;
- the classification of liturgical days;
- main liturgical seasons and feasts;
- processions and their topographical sense;
- principles of celebrating *Officium divinum* and the Mass.



---

# Wawelskie kolektarze jako źródło poznania liturgii katedralnej w XVI wieku

W archiwum kapitulnym na Wawelu znajdują się dwa szesnastowieczne kodeksy liturgiczne zwane kolektarzami. Są to w swojej zawartości księgi bliźniaczo do siebie podobne, a różnice pomiędzy nimi są nieznaczne. Jednak w samej treści znajdujących się w nich modlitewnych formuł różnic nie ma. Kolektarze powstały w Krakowie z przeznaczeniem dla tutejszej katedry, a więc na użytek liturgii tego najważniejszego kościoła w całej, rozległej wówczas, diecezji. Niewielka różnica w czasie, jaki upłynął pomiędzy sporządzeniem jednej i drugiej księgi, wynikała zapewne ze względów praktycznych, o czym może przekonywać nieco odmienny styl ich redagowania i strona graficzna. Z całą pewnością młodsza pisana była w ściślejszej zależności od starszej<sup>1</sup>. Te dwa niemal współczesne sobie kodeksy

---

<sup>1</sup> Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, KP 55 *Collectarium* z 1544 r., KP 57 *Collectarium* sprzed 1526 r. Zob. *Kolektarz wawelski sprzed 1526 r., świadek liturgii Kościoła krakowskiego w XV, XVI i XVII wieku*, opr. S. Fedorowicz, Monumenta Sacra Polonorum, t. III, Kraków 2007, s. 27–28, 64–69, 71–75.

świadczą więc o tej samej liturgii katedralnej, a tym samym stanowią dobre źródło jej poznania. Ażeby docenić ich wartość jako źródeł właśnie, należy przybliżyć ich naturę, a następnie konkretną zawartość treściową.

## Powstanie i rozwój kolektarza

Co to jest kolektarz? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zapytać o sposób, w jaki odbywała się chórowa celebracja *officium divinum*. Otóż przez prawie całe średniowiecze w chórowym odmawianiu modlitwy godzin kanonicznych posługiwano się różnymi księgami. Zawierały one oddzielnie poszczególne elementy tej modlitwy, składające się na jej układ i strukturę. Nie wszystkie powstały w tym samym czasie i nie wszystkie też w tym samym czasie były używane. Bowiem powstawanie ksiąg było ciągłym i długotrwałym procesem, kształtowanym, z jednej strony, niejednorodnym tempem formowania się każdego elementu oraz, z drugiej, konkretnymi potrzebami celebracji oficjum. Początkowo nie istniały żadne specjalne księgi. Posługiwano się Pismem Świętym, psalmy recytowano lub śpiewano z pamięci. Modlitwy były dziełem improwizacji. Z czasem najlepsze modlitwy zapisywano na luźnych kartkach, gromadzonych w zbiory zwane *libelli*. W oparciu o teksty w nich zawarte redagowano sakramentarze, w których zamieszczano modlitwy przeznaczone dla kapłana celebrującego mszę świętą lub prowadzącego modlitwę oficjum. To właśnie te modlitwy były pierwszymi – nie licząc psalmów – elementami liturgii godzin, które zostały zapisane i utrwalone, i wokół których gromadzono się inne jej części<sup>2</sup>.

Wśród ksiąg używanych w liturgii oficjum były sakramentarze, psalterze, hymnarze, lekcjonarze, lekcjonarze hagiograficzne, homiliarze, martyrologia, antyfonarze, graduale. Gdzieś na przełomie VIII i IX wieku pojawiła się jeszcze jedna księga, i to jako jedna z pierwszych – kolektarz – która powstała przez wyodrębnienie się z sakramentarza niektórych modlitw. Służyć miała celebransowi – biskupowi lub kapłanowi – przewodniczącemu wspólnie odprawianej liturgii godzin, zawierała bowiem teksty, które w imieniu

---

<sup>2</sup> P. Salmon, *Office divin au Moyen Age*, Paris 1967, s. 23. Początkowo w niektórych regionach zapożyczano kolektę z mszy danego dnia, E. Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age, des origines au XIII siècle*, Paris 1993, s. 159.

wspólnoty wygłaszał tylko on, a mianowicie kolekty, czyli modlitwy końcowe, oraz kapitula, czyli krótkie, jedno- lub dwuwersetowe fragmenty biblijne – recytowane po psalmach wszystkich godzin kanonicznych. Była więc księgą własną przewodniczącego liturgii odprawianej w chórze. W tamtym okresie, gdy jeszcze nie wykształciła się księga obejmująca w jednym woluminie całą treść liturgii godzin, to znaczy brewiarz, celebrowanie oficjum miała specyficzną, nieco inną niż dzisiaj, organizację. Niektórzy członkowie chóru wypełniali swoje ściśle określone funkcje, polegające na wykonywaniu przypisanych im elementów modlitwy wspólnotowej: przewodniczący, kantor, lektor – każdy z nich znajdował swoje teksty w oddzielnej księdze, zawierającej wyłącznie te fragmenty oficjum, które przeznaczone były dla niego. Tak zredagowana księga stawała się jego własną księgą chórową. Natomiast chór jako całość ograniczał się do śpiewu psalmów, które nierzadko odmawiane były – jak zauważyliśmy wyżej – z pamięci<sup>3</sup>.

Powstanie nowej księgi – kolektarza – spowodowane było wzrastającą ilością kolekt. Układano coraz to nowe modlitwy własne oraz wprowadzano je do wszystkich godzin liturgicznych. Zbiory kapituł powstawały równoległe ze zbiorami kolekt. Początkowo umieszczane były w sakramentarzach (czasem znajdowały się tam już powiązane razem z kolektami), ale przedostały się do kolektarzy na tyle szybko i skutecznie, że poczynając już od X wieku bardzo rzadko spotyka się je gdzieś poza nimi. Od tego momentu kapitula stanowiły integralną część kolektarzy<sup>4</sup>.

Kapitula zebrane razem z kolektami zasadniczo tworzyły albo oddzielną grupę tekstów, albo też były zmieszane z kolektami w porządku podyktowanym przez układ roku liturgicznego. Jednak początkowo, aż do XI wieku, ze zbiorów tych dwóch rodzajów modlitw wybierano w sposób dowolny najwłaściwszy tekst, który wówczas nie był jeszcze przypisany ani do konkretnego dnia w ciągu roku, ani też do konkretnej godziny kanonicznej

---

<sup>3</sup> P. Salmon, *Office divin au Moyen Age*, dz. cyt., s. 32; P.-M. Gy, *Collectaire, rituel, processional*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, t. 44 (1960), s. 446; *The Leofric collectar compared with the collectar of St. Wulfstan together with kindred documents of Exeter and Worcester*, vol. II – edited and completed from the papers of E. S. Dewick by W. H. Frère, Henry Bradshaw Society 56, London 1921, s. XIX–XX. Por. F. Cabrol, *Les livres de la liturgie latine*, Paris 1930, s. 47.

<sup>4</sup> P.-M. Gy, *Collectaire, rituel, processional*, dz. cyt., s. 449.

oficjum. Rozróżnienie modlitw szło po linii albo okresu liturgicznego (np. kolekty i kapituła na Wielki Post), albo godziny oficjum (np. kolekty niedzielne na jutrznię). I chociaż zrodziła się tendencja do wiązania określonych modlitw z kolejnymi dniami tygodnia i godzinami oficjum, to jednak duża swoboda w doborze tekstów istniała do końca XII wieku, a lokalnie nawet do końca średniowiecza. Rozpowszechnił się stopniowo styl liturgii Kurii rzymskiej, w której stosowano tylko jedną kolektę dla danego dnia. Stały repertuar kolekt i kapitułów w ciągu roku zawdzięczamy z kolei cystersom<sup>5</sup>.

Do nowej księgi, zapewne ze względów praktycznych i dla konkretnych potrzeb, zostały niebawem dołączone inne elementy, zarówno liturgiczne, które do dziś wchodzi w skład mszału i rytuału, jak i pozaliturgiczne<sup>6</sup>. Szczególnie odnosi się to do modlitw sakramentalnych tych obrzędów, które sprawowano niezależnie od mszy świętej. Do tej pory znajdowały się one w sakramentarzach, ale wygodniejsze i właściwsze było umieszczenie ich w księdze, która z założenia była przeznaczona dla celebransa, niż korzystanie z mszalnej, ołtarzowej księgi liturgicznej. Do XII w. rytuał częściej wiązał się z kolektażem, niż występował samodzielnie<sup>7</sup>. Dlatego w kolektażach, przede wszystkim klasztornych, znajdujemy często sakramentalne obrzędy chrztu, bierzmowania, pokuty, namaszczenia chorych, małżeństwa i nawet *ordo missae*, a także obrzędy katechumenalne, obrzędy wiatyku i pogrzebu, i wreszcie fragmenty rytuału zakonnego: związane z przyjmowaniem i włączaniem kandydatów do rodziny zakonnej, profesji zakonnej, rozbudowane rytę pogrzebu, obrzędy pokuty, i to nie tylko te, które miały charakter sakramentalny, i inne<sup>8</sup>.

Z czasem, od X w. poczynając, w kolektażach pojawiły się niektóre błogosławieństwa, które sprawowano przy różnych okazjach, na przykład błogosławieństwo soli i wody, oraz w ramach stałego cyklu liturgicznego,

<sup>5</sup> Tamże, s. 449–450; P. Salmon, *Office divin au Moyen Age*, dz. cyt., s. 44–46.

<sup>6</sup> Najwcześniejszym znanym przykładem kolektaża, w którym umieszczono teksty modlitw obrzędowych oraz różne błogosławieństwa, jest kolektaż z Reichenau z około 800 r. Łączenie kolektaża z błogosławieństwami związanymi z celebracją *officium divinum* było naturalną ewolucją księgi tego typu, A. Corrêa, *The Durham Collectar*, Henry Bradshaw Society 107, London 1992, s. 37, 53.

<sup>7</sup> P.-M. Gy, *Collectaire, rituel, processionnal*, dz. cyt., s. 451.

<sup>8</sup> Tamże, s. 452–454; P. Salmon, *Office divin au Moyen Age*, dz. cyt., s. 50–60; K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*, Freiburg Schweiz. 1968, s. 549–558.

jak na przykład błogosławieństwo popiołu w środę popielcową, gałązek w Niedzielę Palmową, świec w święto Oczyszczenia Matki Bożej, pokarmów wielkanocnych, a także błogosławieństwa osób, rzeczy, w konkretnych sytuacjach i okolicznościach życiowych. Dotyczyło to zwłaszcza kolektarzy klasztornych, bowiem życie wspólnot zakonnych podsuwało rozmaite dziedziny, które powierzano Bożej Opatrzności i poddawano uświęceniu. Przykładem takich obrzędów były błogosławieństwo dyżurnych kucharzy, błogosławieństwo wyruszających w podróż i powracających z niej<sup>9</sup>. Kolejnym elementem poszerzającym zawartość kolektarza był kalendarz umieszczony na początku księgi. Po raz pierwszy pojawił się w XI wieku i jako część nieodłączna charakteryzował kolektarze cysterskie i dominikańskie. Przy kalendarzu umieszczano czasem tablice komputystyczne. Również incipity antyfon z zapisem nutowym dla celebransa rozpoczynającego ich śpiew, które zaczęto wpisywać do kolektarzy, stały się elementem własnym tej księgi<sup>10</sup>.

### Zanikanie kolektarzy

Kolektarz z natury podobny był do sakramentarza, od którego się wywodził. Tak samo jak sakramentarz, był księgą przeznaczoną dla celebransa, w której znajdowały się zarezerwowane dla niego oracje; tak samo również posiadał teksty obrzędów sakramentalnych, które wypowiadał sprawujący je kapłan-celebrans. Dlatego też kolektarz (kolektarz-pontyfikał, kolektarz-rytuał) był księgą przejściową między wcześniejszym sakramentarzem a późniejszym pontyfikałem i rytuałem. Gdy zatem zaczęły pojawiać się te ostatnie typy ksiąg, zawierające znane kolektarzom elementy liturgiczne, które nie były związane z odprawianiem oficjum, czyli obrzędy sakramentalne, rytury zakonne, rozmaite błogosławieństwa, kolektarze stopniowo traciły swoje dotychczasowe znaczenie właśnie jako księgi służące również do sprawowania liturgii pozachórowej.

Jednocześnie kolektarz stanowił pewien etap na drodze kształtowania się brewiarza. Z jednej strony, obserwujemy gromadzenie w nim coraz

<sup>9</sup> P.-M. Gy, *Collectaire, rituel, processionnal*, dz. cyt., s. 449.

<sup>10</sup> Tamże. O kolektarzach ogólnie zob. też B. Nadolski, *Kolektarz*, [w:] *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 648.

większej ilości elementów liturgii godzin oraz samych formuł, również coraz bardziej zróżnicowanych. To dołączanie miało służyć celebransowi jako przypomnienie o innych częściach sprawowanej liturgii, za które byli odpowiedzialni inni członkowie chóru. W rezultacie powstawały rozmaite zestawienia: kolektarz-hymnarz, kolektarz-psalterz, kolektarz-antyfonarz-hymnarz, kolektarz-ewangeliarz, przy czym te praktyczne zabiegi redaktorskie stawały się możliwe dzięki podjętym w XIII w. redukcjom formuł liturgicznych<sup>11</sup>. Z drugiej strony zaś, umieszczenie w kolektarzu skróconego porządku całorocznego oficjum, owego *Breviarium sive ordo officiorum*, nie tylko pokazuje dochodzenie – właśnie drogą kolektarza (kolektarz-*ordo*) – do pełnego brewiarza, ale również dało nazwę księdze zawierającej teksty liturgii godzin. Gdy w końcu skrócony porządek został wypełniony kompletnymi tekstami hymnów, psalmów, antyfon, czytań, modlitw, przy tak zredagowanej nowej księdze pozostało przyjęte wcześniej, i już nieadekwatne, określenie – brewiarz, które stało się jej nazwą własną<sup>12</sup>.

Postępująca indywidualizacja oficjum i coraz częstsze odmawianie go poza chórem, coraz rzadsza celebrowanie wspólnotowa liturgii godzin i wspomniane już wyodrębnienie się części rytualnej w osobną księgę czyniły kolektarz bezużytecznym, zwłaszcza w sytuacji, kiedy brewiarz i tak wydawał się bardziej praktyczny dla samego celebransa. Mimo to obydwa rodzaje ksiąg koegzystowały jeszcze przez długi czas, aż po wiek XVIII, i w chórze były używane jednocześnie<sup>13</sup>.

## Cechy charakterystyczne kolektarza i jego zastosowanie

Najbardziej charakterystyczne dla kolektarza było to, że przeznaczony był dla celebransa jako jego księga własna. To determinowało jego zawartość. Księga powstała jako zbiór kolekt i kapitulów, a więc służyła najpierw przewodniczącemu chóru wykonującego oficjum liturgii go-

<sup>11</sup> *The Leofric collectar*, dz. cyt., London 1921, s. XX–XXI. Dlatego – paradoksalnie – starsze kolektarze mają pełniejszy zbiór kolekt i kapitulów.

<sup>12</sup> P. Salmon, *Office divin au Moyen Age*, dz. cyt., s. 60.

<sup>13</sup> P.-M. Gy, *Collectaire, rituel, processionnal*, dz. cyt., s. 444, 448; P. Salmon, *Office divin au Moyen Age*, dz. cyt., s. 69.



dzin. Później dopisywano do niej różne części tego oficjum, głównie dla wygody samego celebransa. Nie można zresztą wykluczyć, że tak rozbudowany kolektarz służył w pewnym momencie również innym uczestnikom liturgii godzin, którzy mieli do spełnienia jakąś konkretną funkcję. Gdy pojawiały się w nim elementy liturgiczne niezwiązane z oficjum brewiarzowym, ale zaczerpnięte z rytuału kościelnego lub zakonnego, wówczas kolektarz stawał się również swoistą agendą liturgiczną, w dalszym ciągu redagowaną na użytek kapłana – celebransa. W rękach sprawującego sakramenty, sakramentalia i inne czynności kultyczne coraz częściej kolektarz pojawiał się w miejsce sakramentarza, zanim ostatecznie wykształcił się rytuał jako samodzielna księga. Ale nie wszędzie proces ten przebiegał jednakowo i w takim samym tempie, co będzie widoczne zwłaszcza w odniesieniu do kolektarzy sporządzanych i używanych na ziemiach polskich.

Drugą cechą charakterystyczną kolektarzy była ich zawartość. Jak już wielokrotnie o tym wspominaliśmy, zasadniczo składały się na nią zbiory kolekt i kapitulów. Dołączano do nich z czasem rozmaite elementy liturgii godzin w zależności od konkretnych potrzeb, uznania, a być może i od względów pozamerytorycznych, na przykład czysto estetycznych. Taka praktyka spowodowała dużą różnorodność kodeksów w zależności od tego, co zostało do nich dołączone. Ostatecznie proces uzupełniania kolektarzy o inne części oficjum doprowadził do powstania nowej księgi chórowej, zwanej brewiarzem. Ponadto – jak o tym wspomniano – często dopisywano do kolektarzy formuły wielu obrzędów tak sakramentalnych, jak i niesakramentalnych, również kierując się lokalnym zapotrzebowaniem lub zwyczajem. W tym przypadku kolektarz stawał się ogniwem na drodze do powstania innych ksiąg liturgicznych, a mianowicie pontyfikału lub rytuału.

Kolektarze były w permanentnym użyciu od wieku X aż do XV, ale nie na całym obszarze Europy Zachodniej. Główne rejony ich występowania to Anglia, Nadrenia, Flandria oraz okoliczne krainy, chociaż spotykamy je także w Italii, Francji, Niemczech, Polsce<sup>14</sup>. Największa ich popularność przypadła na Zachodzie na XII w., ale po trzynastowiecznych redukcjach tekstów chórowych i pojawieniu się brewiarza zaczęła spadać. W Polsce kolektarze występowały głównie w wieku XV.

<sup>14</sup> M. Bouchère, *Collectaires*, [w:] *Catholicisme*, t. II, k. 1302, Paris 1954.

## Kolektarze krakowskiej katedry

Co mówią nam o liturgii katedry krakowskiej wawelskie kolektarze? Rozpoczynają się tak samo: „Incipit Collectarium per anni circulum. Et primo sabbato in Aduentu domini. Ad vesperas capitulum”. Ich zawartość składa się z dwóch zasadniczych, ale nierównych części. Pierwszą, większą, stanowią komplety i kapitula na poszczególne dni całego roku liturgicznego, ułożone chronologicznie, poczynając od Adwentu: najpierw *temporale*, następnie *sanctorale* i *commune sanctorum*<sup>15</sup>. W tej części księgi nie znajdujemy wielu specyficznych wiadomości na interesujący nas temat. W wielu Kościołach ówczesnej Europy używano tych samych oracji, a niektórych niemal wszędzie, zaś kapitula jako fragmenty Pisma Świętego z natury rzeczy nie różniły się i też najczęściej te same przypadły na określony dzień lub porę dnia. Pozyskać możemy stąd jedynie pewne dane dotyczące kalendarza liturgicznego, który wyłania się z zestawionych tekstów<sup>16</sup>. Otóż jest to wyraźnie kalendarz Kościoła krakowskiego. Zestawienie go z kalendarzami umieszczonymi w brewiarzach i mszałach krakowskich tamtego okresu nie pozostawia żadnych wątpliwości<sup>17</sup>. Jednakże nie zaznaczono w naszych kodeksach rangi obchodów liturgicznych, dlatego też charakterystyczne święta świętych Stanisława, Wacława, Floriana, a także innych świętych szczególnie czczonych w Krakowie, niestety nie zostały w żaden sposób wyróżnione. Wyjątkiem jest uwaga umieszczona przy kolekcie na dzień św. Stanisława: „De S. Stanislao patrono nostro”. Święty Stanisław był wtedy patronem tylko Kościoła krakowskiego. W kwestii rangi obchodu trzeba więc odwoływać się również do ksiąg, które posiadają pełniejsze zapisy rubrycystyczne.

Dlatego *sanctorale* obydwu kolektarzy – czyli ta część ksiąg, która zawiera teksty liturgiczne o świętych – choć jest charakterystyczne dla krakowskiego Kościoła lokalnego, to jednak nie ukazuje specyfiki tej konkretnej

---

<sup>15</sup> W kolektarzu z 1544 r. jest odwrotnie: najpierw *commune sanctorum*, a potem *sanctorale*. Układ treści i zawartość są w nim te same co w kolektarzu sprzed 1526 r., ale za to pełniejsze i czytelniejsze są informacje zamieszczone w rubrykach, przyczyniając się do większej przejrzystości całej księgi.

<sup>16</sup> Bowiem żaden z kodeksów nie został wyposażony w niezależny kalendarz.

<sup>17</sup> Zob. *Kolektarz wawelski sprzed 1526 r.*, dz. cyt., s. 80–93.

świętyni, jaką jest katedra. *Sanctorale* naszych kodeksów zawiera komplet świąt i obchodów ku czci świętych, przewidzianych w kalendarzu Kościoła krakowskiego z tamtych lat, ale najczęściej ogranicza się do samej kolekty. Inaczej jest tylko w odniesieniu do siedmiu świąt maryjnych<sup>18</sup> i dziesięciu świąt apostołów<sup>19</sup>. Ponadto szczególnie potraktowano niektóre święta Pańskie i tych nielicznych świętych, którzy cieszyli się większą czcią lub też zwykłą popularnością ludu wiernego<sup>20</sup>. Natomiast polscy święci i patronowie, zwłaszcza ci tradycyjnie czczeni w Krakowie – św. Wojciech, św. Stanisław, św. Waclaw i św. Florian – nie zostali niczym odróżnieni od pozostałych świętych, których liturgiczny obchód był przewidziany. Kolektarz z 1544 r. uzupełnia swoje *sanctorale* o kilka drobnych szczegó-

---

<sup>18</sup> *Conceptio* (wigilia, kapitula na wszystkie godziny – 7 i dwie kolekty), *Purificatio* (wigilia, 4 kapitula, 3 kolekty), *Annuntiatio* (jak w *Conceptio*), *Visitatio* (wigilia, 5 kapituli, 3 kolekty, modlitwa „post *Salve*”, kolekta w oktawę), *Assumptio* (wigilia, 4 kapitula, 2 kolekty i kolekta w oktawę), *Nativitatis* (wigilia, 3 kapitula, 2 kolekty), *Praesentatio* (wigilia, kolekta, kapitula na nieszpory, sekstę i nonę).

<sup>19</sup> Andrzej (kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę oraz kolekta na oktawę), Nawrócenia św. Pawła, Katedry św. Piotra, św. Macieja (kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), św. św. Piotra i Pawła (wigilia, 4 kapitula, 2 kolekty i na kommemorację św. Pawła kolekta i kapitulium oraz w oktawie 2 kolekty i 2 kapitula, i w oktawę kolekta i kapitulium), św. Jakuba, Okowów św. Piotra (kolekta i kapitulium), św. Mateusza (wigilia, 2 kolekty), św. Szymona i św. Judy (wigilia, 3 kapitula, 2 kolekty).

<sup>20</sup> Na przykład męczennicy: Fabian i Sebastian (mają odrębne kolekty), Agnieszka (kolekta na oktawę), Tyburcjusz i Walerian (wspólna kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), Aleksander (kolekta, kapitula na sekstę i nonę), Jan Chrzyciel (wigilia, 4 kapitula, 2 kolekty i kolekta w oktawę), Jan i Paweł (wspólna kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), Wawrzyniec (wigilia, 4 kapitula, 2 kolekty i kolekta w oktawę), Korneliusz i Cyprian (wspólna kolekta i kapitula na sekstę i nonę). Większość z tych imion znajduje się w mszalnym Kanonie rzymskim. Ponadto kolektarz wyróżnia Marię Magdalenę (kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), Męczenników Machabejskich (kolekta, kapitula na sekstę i nonę), Śmierć św. Jana Chrzyciela (kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), Jana Jałmużnika (*Elemosinarii* – kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), Michała Archanioła (kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę), obchód Wszystkich Świętych (wigilia, 4 kapitula, 2 kolekty) i święto Przemienienia Pańskiego (kolekta, kapitula na *matutinum*, sekstę i nonę) oraz święta Odnalezienia i Podwyższenia Krzyża Pańskiego (kapitulium i kolekta).

łów, które nie wnoszą nic, co wskazywałoby na wawelską czy choćby tylko krakowską specyfikę<sup>21</sup>. Jest jednak jeden wyjątek. Kolektarz ten wprowadził obchód św. Jacka („*Jacincti confessoris simplicis*”), o którym starszy kolektarz w ogóle nie wspominał. Stało się tak zapewne dlatego, że choć papież Marcin V w 1427 r. zezwolił na obchód św. Jacka w polskiej prowincji dominikanów, to jednak został beatyfikowany on dopiero w 1527 przez Klemensa VII, a kanonizowany w 1594 przez Klemensa VIII.

Dobór tekstów wspólnych o świętych wpisuje się w ogólny model zbioru modlitw. Są wśród nich formuły: o apostoły, o wielu apostołach, o ewangelistach, o męczennikach, o męczenniku, o żołnierzu męczenniku, o kapłanie męczenniku, o kapłanie wyznawcy, o zwykłym wyznawcy, o wielu wyznawcach, o dziewicy męczennicy, o dziewicy nie męczennicy, o wielu dziewicach i o wdowie. Na tym kończy się typowa zawartość naszych kolektarzy, która przesądza o tym, że należą one do odrębnej kategorii ksiąg liturgicznych, tak właśnie nazywanych. Jest mocnym świadectwem liturgii Kościoła krakowskiego, ale – niestety – nic lub prawie nic nie mówi na temat specyficznych szczegółów kultu sprawowanego w samej katedrze.

O wiele bardziej interesująca jest dla nas druga, mniejsza, część obydwu kolektarzy, którą tutaj nazywamy dodatkiem. Jego zawartość dostarcza więcej informacji o liturgii wawelskiej, mimo że są one wycinkowe i nierzadko ograniczone do wybranych szczegółów. Dodatek składa się z elementów chórowej modlitwy brewiarzowej (siedmiu<sup>22</sup>), jednego obrzę-

---

<sup>21</sup> Święta Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny, Oczyszczenia Matki Bożej i Zwiastowania mają modlitwę „*post preces*”, a Zwiastowania i Wniebowzięcia mają też „*post Salve*”, podano też wersety przed *Benedictus*, wykonywanym w sekście i nonie święta Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny. Przy święcie Tyburcjusza i Waleriana (14 kwietnia) podano: „*si post pascha celebratur, alias non*”, a w dzień św. św. Piotra i Pawła, w ich oktawie, przy kommemoracji Pawła, a potem Piotra, w oktawę święta tych apostołów i w oktawie święta Nawiedzenia Matki Bożej modlitwę „*post Regina*”. Teksty o św. Leonardzie i św. Janie Jałmużniku umieszczono w odpowiednim miejscu i we właściwej kolejności, czego nie było w poprzednim kodeksie.

<sup>22</sup> Modlitwa *quindecim gradus vivorum, preces maiores* na nieszpory i matutinum, *preces minores* na tercję, sextę i nonę (oraz prymę i kompletę w kodeksie sprzed 1526 r.), *ad primam capitulum, capitula de Beata Maria Virgine* na wszystkie godziny kanoniczne, *suffragia* na soboty i dni powszednie, *ad completorium capitulum*.

du wziętego z rytuału ogólnokościelnego<sup>23</sup> oraz modlitw celebransa odmawianych podczas liturgii stacyjnej.

To, co znajduje się w dodatku, decyduje o specyfice danego rękopiśmiennego egzemplarza, wskazuje na jego szczególne wykorzystywanie w liturgii tamtego czasu, ilustruje wreszcie religijny klimat i liturgiczne zwyczaje konkretnego miejsca i konkretnej wspólnoty. Z tego punktu widzenia dwa ze wspomnianych elementów chórowej modlitwy brewiarzowej godne są uwagi. Otóż częścią modlitwy *Quindecim gradus vivorum*, charakterystycznej – choć nie wyłącznie – dla diecezji krakowskiej, jest litania do Wszystkich Świętych, w której zaraz po imionach rzymskich męczenników, wziętych z kanonu mszalnego, mamy imiona świętych wymienione w takiej kolejności: Waclaw, Stanisław, Wojciech i Florian, czyli patronowie szczególnie czczeni w tym lokalnym Kościele. Święty Waclaw, pierwszy chronologicznie patron katedry, występuje tutaj jako pierwszy, przed św. Stanisławem, który jako patron dołączył później, choć w popularności religijnej św. Waclawa zdecydowanie wyprzedził. Drugim interesującym nas tutaj elementem liturgii chórowej są *suffragia*. Wśród tych krótkich formuł wotywnych modlitw wstawienniczych odmawianych w ramach jutrzni i niesporów znajdują się również kierowane za wstawiennictwem tych samych świętych, ułożone w tej samej kolejności. Z tych dwóch drobnych szczegółów widać, że kult patrona katedry był w niej najważniejszy, mimo obecności relikwii innych świętych patronów.

Przez kilka wieków z katedry krakowskiej wychodziły na miasto uroczyste procesje z okazji niektórych świąt. Ich celem zawsze były ściśle określone kościoły, w których odbywały się przewidziane nabożeństwa. Kolektarze zawierają modlitwy, jakie wówczas odmawiał (albo raczej śpiewał) celebrans. I w tym sensie są świadkami katedralnej liturgii stacyjnej, bardzo w tamtych latach popularnej formy pobożności tak duchownych, jak i samego ludu. Doroczne procesje udawały się – lub zatrzymywały się po drodze – do wymienionych z nazwy kościołów krakowskich: św. Marka, św. Floriana, Świętej Trójcy, św. Franciszka, Najświętszej Maryi Panny, św. Stanisława na Skałce, św. Katarzyny na Kazimierzu, św. Ja-

---

<sup>23</sup> Błogosławieństwo soli i wody. W księdze z 1544 r. ten obrzęd zapewne umieszczony był na początku, ale – niestety – brakuje w niej pierwszych kart, bowiem na pierwszej zachowanej znajduje się niepełny obrzęd pokropienia wiernych.

dwigi na Stradomiu, Bożego Ciała na Kazimierzu i Najświętszej Maryi Panny na Piasku<sup>24</sup>. W kolektarzach znajdują się także modlitwy stacyjne na poniedziałki, środy i piątki, odmawiane podczas procesji pokutno-błagalnych odprawianych w czasie wojny. Kodeks z 1544 r. uzupełnia te teksty o konkretne psalmy odmawiane w miejscu stacji: na poniedziałek 21 („Deus Deus meus respice in me”), na środę 54 („Exaudi Deus orationem meam”) i na piątek 78 („Deus venerunt gentes”). Nie wiemy, niestety, w których kościołach miały miejsce stacje, ani też jak często takie, siłą rzeczy okazjonalne, procesje się odbywały.

Biorąc pod uwagę zasadniczą cechę kolektarza jako takiego, polegającą na tym, że jest on liturgiczną księgą własną celebransa, przyjmujemy, iż również teksty i formuły modlitw umieszczonych w dodatku przeznaczone były dla kapłana kierującego konkretnym obrzędem liturgicznym, przede wszystkim w ramach *officium divinum*. W przypadku kolektarza katedralnego mógł być nim biskup, któryś z kanoników kapituły, ale również jakikolwiek celebrans prowadzący nabożeństwo. Tym tłumaczy się fakt, że poszczególne elementy liturgiczne są niekompletne, jakby wyrwane z jakiejś większej całości, co zresztą da się łatwo zauważyć przy nawet pobieżnej lekturze, a co potwierdzają inne księgi, w których znajduje się całość tekstów i pełny opis obrzędów<sup>25</sup>. Albowiem elementy te wpisują się w odpowiednim momencie w przebieg celebracji, w chwili, w której przewidziana jest interwencja celebransa.

\*\*\*

Świadectwo kolektarzy wawelskich jest więc niepełne, gdyż jako takie pozostawały one księgami niesamodzielnymi. Niemniej mówią wiele o trosce, jaką otaczano liturgię w tamtym czasie, o jej uporządkowaniu i estetyce. Zresztą na ogół zawartość kolektarzy brana była z innych ksiąg bądź też później do innych ksiąg trafiła. Zatem dla badania i odtworzenia liturgii,

---

<sup>24</sup> W kolektarzu z 1544 r. nie ma modlitw przewidzianych dla liturgii stacyjnej w tych krakowskich kościołach ani też żadnej wzmianki o wspomnianych nabożeństwach procesyjnych.

<sup>25</sup> Mszały krakowskie z 1515 r. i z 1532 r. zawierają pełną liturgię stacyjną wymienionych procesji wychodzących z katedry do różnych kościołów Krakowa i Kazimierza.

czy to Kościoła lokalnego, czy konkretnej świątyni, konieczne jest powiązanie kolektarza z innymi księgami: brewiarzami, mszałami i agendami. Dopiero wtedy można uzyskać w miarę pełny obraz celebrowanej gdzieś, kiedyś liturgii. A o wartości kolektarza dla celów poznawczych ostatecznie zawsze będzie decydował konkretny niepowtarzalny egzemplarz.

## Résumé

### **Les collectaires de Wawel comme une source de la connaissance de la liturgie cathédrale au XVI siècle.**

Dans l'archive cathédrale cracovienne au Wawel se trouvent deux manuscrits liturgiques du XVI siècle, appelés collectaires. Ces livres se ressemblent fortement, mais les différences entre eux sont insignifiantes. Néanmoins, ces différences n'existent pas dans le contenu des formules de prières y présentes. Les collectaires étaient créés à Cracovie, destinés pour la cathédrale du lieu, alors pour la liturgie de la plus importante église du diocèse. Ces deux manuscrits presque de même époque témoignent de la même liturgie cathédrale, donc ils sont une bonne source pour sa connaissance. Pour apprécier leur valeur comme des sources nous approchons leur nature, puis leur contenu concret.

Le témoignage des collectaires de Wawel n'est pas complet, car comme tels ils restaient les livres non autonomes. Néanmoins, ils parlent beaucoup de soins portés à la liturgie dans cette époque, de son arrangement, puis de son esthétique. D'ailleurs, en général, le contenu de collectaires était pris des autres livres liturgiques, ou bien, il était plus tard transféré aux autres. Pour examiner et recréer la liturgie de l'Église locale ou d'un sanctuaire indiqué il est nécessaire de faire des liaisons avec d'autres livres: bréviaires, missels, agendas. A ce moment-là, on peut obtenir une image relativement complète d'une liturgie célébrée jadis quelques part. Mais, quant à la valeur de collectaire pour les buts cognitifs décidera toujours un exemplaire unique et concret.





---

# Najstaršie liturgické knihy gréckokatolíkov na Slovensku

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo bolo založené v roku 1818 bulou *Relata semper*. Prvým biskupom bol Gregor Tarkovič.

Biskup Gregor Tarkovič sa výraznou mierou zaslúžil o vznik dvoch nových inštitúcií biskupstva: archívu a knižnice. V októbri 1820 poveril kanonika kapituly Vasila Chudobu, aby z archívu Mukačevského biskupstva v zmysle predchádzajúceho nariadenia Miestodržiteľskej rady vydelil a priniesol do Prešova všetok archívny materiál, ktorý sa týkal Prešovského biskupstva<sup>1</sup>.

Myšlienkou na založenie biskupskej knižnice sa biskup Tarkovič zaoberal už počas svojho pobytu vo Viedni. Sám knihy miloval, už počas svojho pôsobenia v Budíne ho bolo stále vídať s knihou. Vo svojich prosbách o hmotné zabezpečenie biskupstva preto nikdy nezabudol pripomenúť, aby bol vydelený istý finančný obnos na založenie a zabezpečenie knižnice. Jej založeniu však nakoniec nepomohla vrchnosť, ale súkromná osoba – Ján Kováč z Jágru. Kováč bol vychovávateľom detí z uhorských šľachtických rodín, ktorý sa na penziu uchýlil do Viedne. Tu sa zoznámil aj s biskupom Tarkovičom, s ktorým sa spriatelil. Ján Kováč bol skutočným dobrodincom biskupskej knižnice, ktorý ju nielenže pomohol založiť, ale na jej zveľadenie

---

<sup>1</sup> DUCHNOVIČ, A.: Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča. Sankt Peterburg 1877, s. 59.

vytvoril aj finančnú základinu. Už 15. 1. 1819 biskupstvu venoval svoju súkromnú knižnicu, ktorá obsahovala 1 000 zväzkov. Na jej spravovanie potom až do roku 1826 každoročne jednorázovo vyčleňoval istú sumu<sup>2</sup>. Ján Kováč sa napokon rozhodol pre knižnicu vytvoriť stálu základinu, čo 25. 8. 1826 aj potvrdil zakladacou listinou<sup>3</sup>. Za tento šľachetný čin ho cisár František I. v roku 1827 vyznamenal zlatou medailou. Na prosbu Jána Kováča panovník 12. 2. 1830 zriadenie biskupskej knižnice v Prešove aj oficiálne potvrdil a vydal jej zakladajúcu listinu<sup>4</sup>.

Mukačevský biskup Alexej Pócsy, ktorý v roku 1826 biskupskej knižnici venoval časť svojich kníh<sup>5</sup>. Ďalším dobrodincom bol Matej Benyi, kanonik Košickej kapituly a profesor kanonického práva na biskupskom kolégiu v Košiciach. V závere svojho života zariadil, aby jeho knihy po jeho smrti<sup>6</sup> boli darované knihy prešovskej biskupskej knižnici. ktoré boli z Košíc Knihy kanonika Mateja Benyiho do Prešova boli , privezené v nasledujúcom roku<sup>7</sup>. Posledným veľkým dobrodincom bol mukačevský kanonik Ján Oľšavský (bývalý prešovský vikár), ktorý predtým ako v roku 1829 zomrel, polovicu svojej knižnice daroval prešovskej biskupskej knižnici<sup>8</sup>. Biskup Tarkovič sa napokon postaral o to, aby bolo v stanovách Mukačevskej kapituly určené, že po smrti každého člena má jeho knižnica, pripadnúť biskupskej biskupskej knižnici<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Spolu sa jednalo približne o 18 400 zlatých.

<sup>3</sup> AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 1005.

<sup>4</sup> AGBP, Listiny, inv. č. 8, sing. 2030/158, č. kr. 1.

<sup>5</sup> AGBP, Bežná agenda, inv. č. 342, sign. 869.

<sup>6</sup> Ján Kováč zomrel v roku 1828 .

<sup>7</sup> Testament prof. Teológie Mateja Benyu pozri AGBP, Bežná agenda, inv. č. 344, sign. 1226; zoznam kníh, ktoré daroval diecéznej knižnici pozri AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 1588.

<sup>8</sup> Zoznam kníh kanonika – lektora Mukačevskej kapituly Jána Oľšavského, ktoré poručil Prešovskej diecéznej knižnici. – In: AGBF, Bežná agenda, Spisy, inv. 345, sign. 976; tiež DUCHOVIČ, A.: Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča. Sankt Petergurg 1877, s. 73.

<sup>9</sup> Knižnica bola vrátená Prešovskému biskupstvu až 1. 2. 1995, v súčasnosti obsahuje 10 222 zväzkov SPRESNIŤ POČET ZVÄZKOV.

Súčasná knižnica bola oficiálne uvedená do prevádzky v r. 2007. Vznikla zlúčením fondov v knižnici Gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča, knižnice Kovacsiana – teda knižnice Gréckokatolíckeho prešovského biskupstva<sup>10</sup> s fondami, ktoré mala k dispozícii GTF od roku 1990, keď obnovila svoju činnosť<sup>11</sup>.

### Všeobecný prehľad cirkevnoslovanských kníh v knižnici GTF

V knižnici GTF PU<sup>12</sup> v Prešove sa nachádza 124 cirkevnoslovanských titulov. Medzi titulmi sú knihy aj životopisné, gramatické, Biblie (celé) a katechizmy. Uvedených 124 titulov cirkevnoslovanských kníh bolo vydaných v rôznych mestách a rôznych vydavateľstvách. Monarchie – Európy:

Lvov 9, Peremyšl 3, Moskva 22, Budín 6, Viedeň 5, Kijev 9, Križevac 2, Petrohrad 24, Ungvar (Užhorod) 7, Únev 1, Benátky 3, Vilnius 1, Križevac 2, Praha 2, Juniowton 1, Prešov 5, Nový Sad 1, Lublana 1, Lipsko 1, Černigov 1.

Bez uvedenia miesta vydania je 17 zväzkov.

Knižnice GTF PU je vlastnila 6 rukopisov: Apostol<sup>13</sup>, Apostol<sup>14</sup>, Istorija cerkovnaja do reformacii<sup>15</sup>, Katichisis Novyj s biblijeju<sup>16</sup>, Pravo cerkovnoje<sup>17</sup>,

<sup>10</sup> 30.01.2008 bola vyhlásená .In:Schematismus , DOPLNIŤ

Trebnik. Lvov: Stavropigijiskij institut, 1719.

<sup>11</sup> V roku 1950 v akcii „P“ (pravoslavizácia) gréckokatolícka cirkev z verejných štruktúr bola zlikvidovaná totalitnou mocou spolu aj s gréckokatolíckou teologickou vysokou školou Academia Theologica. Ako pokračovateľ Academia Theologica bola obnovená jej činnosť s názvom Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta vo zväzku Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.In: DOPLNIŤ

<sup>12</sup> Tituly použité z iných miest sú uvedené v poznámkach pri príslušnej knihe.

<sup>13</sup> Knižnica GTF. Sign. 3065.

<sup>14</sup> Knižnica GTF. Sign. 3404.

<sup>15</sup> Knižnica GTF. Sign. 3203.

<sup>16</sup> Knižnica GTF. Sign. 3392.

<sup>17</sup> Knižnica GTF. Sign. 3162.

Razglagolstvijs o liturgii<sup>18</sup>. Zo všetkých uvedených kníh v počte 124 je 53 kníh liturgických<sup>19</sup>.

## Apostol

Apostol je liturgická kniha, ktorá okrem štyroch evanjelií a Apokalypsy<sup>20</sup> obsahuje všetky ostatné novozákonné knihy. Číta sa z neho prvé novozákonné čítanie počas celého liturgického roka na svätých božských liturgiách<sup>21</sup>.

Apostol ktorý predstavujeme, je uložený v knižnici GTF v Prešove pod Sign. 3065.

Apostol má rozmery 20x29x7 cm. Viazaný je vo dvoch drevených, kožou obtiahnutých doskách. Vázba je na chrbte knihy a je realizovaná rukou. Obal a väzba sú značne poškodené, čo zapríčinilo vypadávanie hárkov. Zachovalo sa 283 hárkov. Chýbajú aj prvé hárky, preto nemožno presne uviesť rok vzniku Apostola. O to viac je to škoda, že celá kniha je rukou písaný text. Písmo možno datovať asi na prelom 16.-17. str.<sup>22</sup> Kniha je celá prispôbena liturgickým požiadavkám byzantského obradu. Je dvojfarebná: posvätný text je napísaný čiernou farbou a rubriky sú písané červenou farbou. text je delený na začala-perikopy. Začalo je jedna časť textu, ktorý sa číta na určitú nedeľu alebo sviatok. Celá kniha apoštola je vždy delená na 335 začal, čo obsahuje rozvrh čítaní na celý rok. Zaujímavou je zvláštna skutočnosť, ktorá sa pri knihách takého určenia nevyskytuje: krátky úvod k jednotlivým knihám o ich pôvode a histórii.

---

<sup>18</sup> Knižnica GTF. Sign. 3319.

<sup>19</sup> Započítali sme k nim aj rôzne typikony, hoci nie sú v pravom slova zmysle liturgické knihy.

<sup>20</sup> Byzantský obrad z Apokalypsy pri bohoslužbách nečíta.

<sup>21</sup> Z knihy Apostol sa čítajú aj všetky čítania, aj na iných bohoslužbách, ak sú predpísané ich čítať napr. na kráľovských hodinkách 24.12., 05.01. a na veľký piatok.

<sup>22</sup> Kniha nebola na odbornej expertíze. Približné datovanie je z roku 2005 z konferencie na Univerzite sv. Cyrila a Metoda v Trnave, kde autor predstavil túto knihu prítomným slávisťom z celej Európy, ktorý vek vzniku rukopisu odhadli práve na toto obdobie.

Záver tvoria liturgické zadelenia čítaní na jednotlivé nedele liturgického roka. Mimoriadna pozornosť sa venovala paschálnemu obdobiu - Päťdesiatnici – kde sa uvádzajú aj všetky texty na jej jednotlivé nedele<sup>23</sup>.

Skutočne môžeme vysloviť veľké poľutovanie, že prvé hárky sa z tejto knihy stratili, lebo na základe zvyčajných údajov na titulných stranách kníh by nám skutočne pomohli dostať sa bližšie k liturgickým prameňom.

## Liturgické knihy

Liturgické knihy uvedieme podľa chronológie.

### Trebník<sup>24</sup>

Bol vydaný vo Lvove v roku 1719. Trebník vytlačil Stavropigijskij inštitút pri chráme Zosnutia presvätej Bohorodičky vo Lvove.

Trebník meria 16x21x3 cm a má 429 listov (dvojstrán). Kniha obsahuje poriadok slávenia sviatostí a svätenín. Obsahuje aj rôzne príležitostné modlitby. Má veľmi široký zoznam obradov na požehnanie rôznych vecí.

Zaujímavosťou Trebníka je rozsiahle poučenie pre kňaza o každom liturgickom úkone. Trebník má k jednotlivým úkonom uvedené aj presné rubriky. Obsahuje poriadok 88 rôznych liturgických úkonov. Knihu uzatvára dvanásť mesiacov roka so zoznamom svätých na jednotlivé dni mesiacov.

### Euchologion ili Trebník<sup>25</sup>

Bol vydaný vo Lvove v roku 1720. Euchologion vytlačil Stavropigijský inštitút pri chráme Zosnutia presvätej Bohorodičky vo Lvove. Euchologion má rozmery 10x16x6 cm a 286 listov (dvojstrán). Kniha obsahuje poriadok 50 rôznych liturgických úkonov. Bez očíslovania listov je pripojený

<sup>23</sup> Apostol. Knižnica GTF. Sign. 3065.

<sup>24</sup> Trebník. Lvov: Stavropigijskij inštitút, 1719.

<sup>25</sup> Euchologion ili Trebník. Lvov: Stavropigijskij inštitút, 1720.

poriadok pohrebu kňaza. Knihu uzatvára dvanásť mesiacov roka so zoznamom svätých na jednotlivé dni mesiacov. Euchologion rozlišuje medzi modlitbou nad vecou a medzi poriadkom nejakého liturgického úkonu. Obsahuje nápadne veľa modlitieb na rôzne potreby v počte 23.

Zaujímavosťou Euchologiona je, že sa po krátkom príhovore k čitateľovi začína poriadkom posvätenia vody 1. augusta. Potom nasleduje poriadok požehnania domu a veľké posvätenie vody 6. januára. Až po týchto obradoch nasleduje poriadok svätého krstu a myropomazania a ďalších sviatostí.

### Služebník<sup>26</sup>

Bol vydaný v Počajeve v roku 1734. Igumen počajevského monasteria menom Gedeon ho venoval Teodózovi Rudničkomu, exarchovi celého Ruska, luckému a ostrožskému biskupovi a kanevskému archimandritovi. I keď sa v knihe neuvádza ako schvaľovateľ biskup Teodóz Rudničko, z venovania knihy ho možno pokladať za schvaľovateľa. Prvá strana Služebníka chýba.

Služebník má rozmery 18 x 30 x 3 cm a obsahuje 92 listov (dvostrán).

Služebník obsahuje:

Proskomídiu, Božskú svätú liturgiu nášho otca svätého Jána Zlatouš-teho, Božskú svätú liturgiu nášho otca svätého Bazila Veľkého, Božskú službu vopred posvätených darov nášho otca svätého Gregora Teológa, rímskeho pápeža.

Služebník ďalej obsahuje aj nedeľné menlivé časti božskej svätej liturgie pre vybrané nedele a dni počas liturgického roka na Kvetnú nedeľu, Paschu, kde je aj utiereň a poriadok požehnania paschálnych jedál, Svetlý pondelok a utorok, Stred Päťdesiatnice, anebovstúpenie Pána, Nedeľa Päťdesiatnice, nedeľné tropáre, kondáky a prokimeny ôsmych hlasov, menlivé časti na Pánove, Bohorodičkine a výročné sviatky svätých počas liturgického roka, menlivé časti na božskej liturgii zo spoločnej služby svätých v počte 25, menlivé časti na božskej liturgii na rozličné úmysly v počte 7.

---

<sup>26</sup> Služebník. Počajev: 1734.

Nasleduje poriadok veľkej večierne a poriadok nedeľnej a každodennej polnočnice, a veľkú, nedeľnú utiereň. Po nich nasledujú denné prepustenia na božskej liturgii a najpotrebnejšie modlitby pre kňaza: na požehnanie kňazského rúcha, na krátke posvätenie vody, na požehnanie domu a na požehnanie každej veci.

Zaujímavosťou Služebníka je, že aj rubriky sú v ňom vytlačené čiernou farbou.

### **Liturgikon ili Služebník<sup>27</sup>**

Bol vytlačený v roku 1791 v Počajevskej lavre. Schválenie na tlač udelil biskup Štefan Levinskij koadjútorký lucký a ostrožský. Služebník má rozmery 22x34x8 a má 347 listov (dvojstrán).

Liturgikon obsahuje:

Menlivé časti Pentekostária na liturgii na každý deň,

Menlivé časti nedeľ a týždňov po Päťdesiatnici na každý deň,

Menlivé časti pôstnych sobôt a nedeľ spolu s Kvetnou nedeľou,

Menlivé časti veľkého štvrtka a veľkej soboty na liturgii v prípade že sa slávia bez večierne

Veľký piatok obsahuje len rubriky,

Jedenásť radových evanjelií na utierni,

Proskomídia,

Božská svätá liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoustého,

Božská svätá liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého,

Božská služba nášho otca svätého Gregora Teológa, rímskeho pápeža.

Nasleduje minea podľa poriadku mesiacov. Začína sa mesiacom september. Prináša menlivé časti na božskej svätej liturgii na každý deň jednotlivých mesiacov.

Nasledujú menlivé časti na božskej svätej liturgii zo spoločnej služby svätých v počte 26. Menlivé časti na božskej svätej liturgii na rozličné úmysly v počte 12.

Nasleduje poriadok veľkej večierne, poriadok nedeľnej a každodennej polnočnice a poriadok veľkej, nedeľnej utierne.

---

<sup>27</sup> Liturgikon. Počaev: 1791.

Nasleduje modlitba na požehnanie kolyvy a ďakovná pieseň svätého Ambróza Teba Boha chválime. Po nich sú uvedené nedeľné tropáre, kondáky, bohorodičeny, prokimeny a Aleluja s veršami, ako aj spev na prijímanie z oktoicha.

Podobne sú uvedené aj každodenné menlivé časti božskej svätej liturgie. Zo spoločnej služby svätým sa uvádzajú v závere knihy len tropáre.

Zaujímavosťou Služebníka je, že aj rubriky sú v ňom vytlačené čiernou farbou. Podobne zaujímavo sú zadelené menlivé časti liturgií: menlivý okruh sa uvádza až po všetkých troch liturgiách.

### **Triodion sijest' Tripisnec**

Bol vytlačený v roku 1753 v Lvove. Triodion meria 20x30x8 cm a má 440 listov (dvojstrán).

Obsahuje menlivé časti večerní, polnočnic, utierní a liturgií od Lazarovej soboty do Nedele všetkých svätých. Jednotlivé nedele a sviatky sa začínajú malou večierňou, pokračuje veľkou večierňou, polnočnicou a utiernou. Menlivé časti liturgií sa uvádzajú len na nedele a sviatky. Kniha je vytlačená v červeno-čiernom prevedení. Červená farba sa používa na zvýraznenie názvu nediel, sviatkov a menlivých častí pred stichyrami.

### **Apostol<sup>28</sup>**

Kniha bola vytlačená v Počajeve v roku 1753. Vydanie schválil exarcha celej Rusi, lucký a ostrožský biskup Cyprián Stečka. Kniha má rozmery 27x20x4,5 cm a má 230 listov (dvojstrán).

Obsahuje: Skutky apoštolov, Sedem všeobecných listov, Jakubov list, Dva Petrove listy, Tri Jánove listy, Júdov list, 14 listov sv. Pavla: List k Rimanom, Dva listy ku Korinťanom 2, List ku Galaťanom, List k Efezanom, List k Filipianom, List ku Kolosanom, Dva listy ku Solúnčanom, Dva listy k Timotejovi, List k Títovi, List k Filemonovi, List k Hebrejom.

Celý apoštol je rozdelený na začala-perikopy. Po skončení knihy Apostola je uvedený poriadok čítania apoštola na celý liturgický rok, počas štyridsiatnice, jednotlivým svätým z Minei počas dní jednotlivých mesia-

---

<sup>28</sup> Apostol. Počajev: 1753.



cov, prokimeny a aleluja s veršami ôsmych hlasov, prokimeny, apoštol a aleluja s veršami zo spoločnej služby svätým.

### **Leiturgiárion ili Služebnik<sup>29</sup>**

Kniha bola vytlačená v roku 1755 v Počajeve a má 344 strán. Schválil ju biskup Silvester Ljubnickij Rudničko, ruský exarcha. Liturgikon obsahuje proskomídiu, poriadok božskej svätej liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého. Po nich nasleduje božská služba vopred posvätených darov nášho otca svätého Gregora Teológa, rímskeho pápeža. Liturgikon uvádza aj utiereň vzkriesenia. Ďalej sú uvedené už len tropáre, prokimeny, apoštol, aleluja s veršami a evanjelium na sviatky liturgického roka.

### **Liturgikon si jesť Služebnik<sup>30</sup>**

Kniha bola vydaná vo Lvove a vytlačená v roku 1766 v Stavropigij-skijskom inštitúte. Kniha má rozmery 30x22x4 a má 335 strán. Prvá časť obsahuje úvodné slovo k čitateľovi. Druhá časť je predpis pre diakona, ako sláviť večiereň, utiereň a božskú svätú liturgiu s kňazom.

Nasleduje povečerje (pavečernica) a nedeľná a každodenná polnočnica. Po nich sa uvádza proskomídia k liturgiám. Nasleduje božská svätá liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho, svätého Bazila Veľkého a službu vopred posvätených darov nášho otca svätého Gregora Teológa, rímskeho pápeža.

Po poriadku eucharistických slávení nasleduje súhrn všetkých potrebných ekténií na rôzne úmysly a potreby v počte 25. Prvá spomienka úmyslu je už na proskomídiu. Druhá spomienka je vo veľkej ekténii po prosbe „O plavajušičich,“ kde sa vkladajú štyri prosby úmyslu. Tretia spomienka je v 4 prosbách, ktoré sa vkladajú do suhubej ekténie.

Zaujímavosťou Liturgikona je, že zbierka ekténií v knihe je na konci knihy a má samostatné číslovanie nezávislé na číslovaní liturgikona. Číslovanie ekténií je od čísla 1 až po 56.

<sup>29</sup> Liturgikon ili služebnik. Počajev: 1755.

<sup>30</sup> Liturgikon sijest Služebnik. Lvov 1766.

### Služebnik svjatileŕskij<sup>31</sup>

Je presný názov liturgickej knihy, obsahujúcej **liturgické úkony vykonávané výlučne len biskupom**. Schválil a nariadil ho vydať 29. marca 1740 v Uneve Atanáz Šeptickij arcibiskup-metropolita kijevský a celej Rusi, biskup I'vovský, haličský, kamensko-podolský, archimandrita kijevo-pečerský a unevskij. Bol zostavený na základe uznesení synody v Zamošči v roku 1720.

### Apostoli i evangelia na nedili i prazdniky<sup>32</sup>, 1899

Liturgická kniha obsahuje nedeľné a sviatočné čítania. Delí sa na tri časti.

Prvá časť obsahuje čítanie z Apoštola a z evanjelia na nedele v liturgickom roku a na pohyblivé Pánove sviatky. Okrem radových nedeľ po Päťdesiatnici ostatné nedele a sviatky sú uvedené aj evanjeliá na utierni.

Druhá časť obsahuje čítania z Apoštola a z evanjelia na nepohyblivé sviatky: Pána, Bohorodičky a svätých. Okrem niektorých výnimiek obsahuje taktiež evanjeliá na utierni týchto sviatkov.

Tretia časť obsahuje nedeľné a radové evanjeliá<sup>33</sup> na utierni. Okrem radových evanjelií na utierni sa v tretej časti nachádzajú čítania na božskej liturgii na každý dobrý úmysel (vsjakoje prošeniie) a čítania na božskej liturgii za zosnutých<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Služebnik svjatileŕskij. Unev: 1740. Imprimatur: 29. marca 1740. Atanáz Šeptický, metropolita kijevský. Je v osobnom vlastníctve prešovského emeritného biskupa Mons. Dr.h.c.Jána Hirku.

<sup>32</sup> Schválená v Lvove pod j. č. 9632/99 zo dňa 1. novembra 1899 metropolitom Julianom Sembratovičom.

<sup>33</sup> Radových evanjelií na utierni je jedenásť.

<sup>34</sup> Čítania za zosnutých nie sú uvedené na každý deň týždňa, ale len jeden: apoštol zač. 270 a evanjelium zač. 16.

## **Izborník blahopotrebných cerkvných csinov i szluzsb. Szosztavil Michail Dobej. Ungvár, 1903**

Izborník nemá cirkevné schválenie. Je písaný latinkou, s fonetickým prepisom cirkevnoslovanského textu podľa pravidiel maďarskej gramatiky<sup>35</sup>.

Izborník je zaujímavý aj tým, že hneď od prvých strán uvádza modlitby pre veriacich k rôznym činnostiam a situáciám života v počte 25 rôznych modlitieb<sup>36</sup>.

Až po týchto modlitbách nasleduje večiereň a utiereň s menlivými časťami ôsmych hlasov. K utierni sa uvádza aj 11 evanjeliových stichýr, svitilenov a piesní k úcte Bohorodičky. Zaujímavosťou je, že polyjelejná pieseň<sup>37</sup> sa uvádza po všetkých stálych aj menlivých častiach utierne. Prokimeny na večierni a utierni sa uvádzajú s patričným veršom, kým na liturgii verš sa k prokimenom neuvádza.

Po poriadku sa uvádza „Poslidovanie božestvennyja Liturghii.“

Po nej nasleduje pôstna trioď. Pred prvou pôstnou nedeľou sa nachádza „Poslidovanie svjatoj liturhii preždeosvjaščenych darov“. Nasleduje kvetná trioď a po nej menlivé časti bohoslužieb stálych sviatkov liturgického roku.

Izborník uzatvárajú texty zo spoločnej služby svätým, denné tropáre, prokimeny na denných večerňach, bohorodičníky na prepustenie. Izborník sa končí s menlivými textami na službu na každú potrebu ako aj so zádušnými textami za zomrelých<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Bez výskumu sa môžeme len domnievať, či to bolo nutné preto, lebo veriaci už v niektorých častiach eparchie nevedeli čítať cirkevnoslovansky, alebo to bola súčasť oficiálnej politiky nátlaku na stratu národnej aj obradovej identity.

<sup>36</sup> Uvedené sú nasledovné modlitby. Molytvy ot sna vstavši . Molytvy pred načinanijem vsjakaho dila, molytva po skončaniji vsjakaho dila, pred obidom, po obidi, pred večereju, po večeri, ko svjatyj ispovidi, po svjatyj ispovidi, ko sv. pričáščeniju, pred pričastijem, po sv. pričáščeniju, vo skorbech i bidach, o boljšaščem, o putešestvujuščem, o proseniji doždja, vo čas nadchodimya tuči i buri, o prosenji pohody, nad konajuščim, ditej o roditeljach, roditelje o ditjach, o prijatel'jach, o neprijatel'jach, zemledzilca, na son hrjaduščim.

<sup>37</sup> Chvalite inja Hospodne, Aliluja.

<sup>38</sup> Porov. DOBEJ, M.: *Izborník*: Ungvár 1903, Vydavateľstvo Illés-Székely, s. 3–36.

### **P. Gebej, J. Malinič, *Velikij sbornik*, IV. vydanie<sup>39</sup>**

Ungvár: Unio 1906. Imprimatur: Dr. Július Firczák zo dňa 20. 12. 1906, č. j. 8243.

Sbornik je vytlačený v cirkevnej slovančine. Zostava je už zvyčajná: Večierne a utierne s ôsmymi hlasmi, evanjeliové stichyry, Božestvennaja liturgia, nedeľné a denné menlivé časti. Zvlášť uvádza aj časti večierne s litiou. Polyjelej aj tu sa uvádza po večierni s litiou. Nasledujú stále sviatky z minei, z triode a služby zo spoločnej minei.

V závere sa uvádzajú ranné a večerné modlitby, pred a po svätom prijímaní a modlitby počas svätej liturgie<sup>40</sup>.

### **Večirňa i utrenja na nedeli i prazdniki podvižne<sup>41</sup>. Časť perša**

Žovkva: Pečatnja oo. Vasilijan, 1911. Imprimatur, č. 47 Ord. Gr. kat. Mitropoličij Ordinarijat. Lviv, 28. marca 1911. Andrij, mitropolit.

Obsažná cirkevnoslovanská kniha s menlivými bohoslužobnými textami oktoichového a paschálneho okruhu. Z oktoichu obsahuje v následnosti za sebou veľkú večiereň v sobotu, utiereň a večiereň v nedeľu večer. Nasledujú menlivé časti v tom istom poradí počas svätej štyridsiatnice a päťdesiatnice. Pripájajú sa texty na večierne a utierne zo spoločnej služby svätým na celý rok. Nasledujú radové katavasisy na celý rok, jedenásť nedeľných evanjelií, bohorodičníky spevy ôsmich hlasov v soboty a v nedele, suplikácia<sup>42</sup>, kalendár na celý rok a paschália do roku 1940.

---

<sup>39</sup> Knižnica gréckokatolíckej farnosti Sabinov, bez inventárneho čísla. Ungvár: Unio 1906. Imprimatur: Dr. Július Firczák zo dňa 20. 12. 1906, č. j. 8243.

<sup>40</sup> Liturgie boli „čítané, tiché prebraté z latinskej praxe“ a počas nej sa prednášali súkromné modlitby.

<sup>41</sup> Knižnica gréckokatolíckej farnosti Sabinov, bez inventárneho čísla.

Žovkva: Pečatnja oo. Vasilijan, 1911. Imprimatur, č. 47 Ord. Gr. kat. Mitropoličij Ordinarijat. Lviv, 28. marca 1911. Andrij, mitropolit.

<sup>42</sup> Suplikácia je eucharistická poklona.

## Velikij cerkovnyj izbornik

Imprimatur: N° 261 Užgorod, Ivan Semedij episkop<sup>43</sup>.

Izbornik<sup>44</sup> je v cirkevnoslovanskom jazyku. Obsahuje večiereň s večernými modlitbami a utiereň so stálymi časťami a s rannými modlitbami. Obsahuje menlivé časti oktoichu, nedeľné a denné tropáre, bohorodičníky oktoicha a na prepustenie (otпустiteľni), svitileny a evanjeliové slohy a jedenásť radových evanjelií na nedeľných utierňach.

Novým prvkom je tabuľka na poriadok čítaní evanjelií na utierni a čítanie Apoštola na jednotlivé nedele po päťdesiatnici. Až po nich sa uvádza „Božestvennaja liturgija svjataho Joanna Zlatoustaho“.

Nasledujú časti zo sviatočnej mineji a z triode a zo spoločnej mineji svätým. Po nich sú doplnené menlivé časti k sviatkom: Prazdник presvjatoj Evcharistii, Sostradanija presvjatoj Bohorodicy, Svjatyh apostolov slávjanskich Kyrilla i Metodija, Prazdник Hospoda našoho Isusa Christa Carja<sup>45</sup>.

## Euchologion ili Trebnik<sup>46</sup>

Žovkva: Vydavnictvo oo. Vasilijan 1925. Imprimatur č. 305. Ord. Vid gr. kat. Episkopskoho Ordinariatu. eremyšl, P21. mája 1924. Josafat, episkop.

Trebnik je vydaný v cirkevnoslovanskom jazyku. Trebnik sa delí na štyri časti:

Sviatosti – Tajinstva

Svätenia – Osvjaščenija

Požehnanja – Blahoslovenija

Príležitostné modlitby – Molenija na vsjaku potrebu

---

<sup>43</sup> Osobný archív autora.

<sup>44</sup> Imprimatur: N° 261 Užgorod, Ivan Semedij episkop.

<sup>45</sup> Sviatky sa uvádzajú akoby v dodatku preto, lebo nie každá byzantská eparchia alebo metropolia ich slávi.

<sup>46</sup> Osobné vlastníctvo autora.

Žovkva: Vydavnictvo oo. Vasilijan 1925. Imprimatur č. 305. Ord. Vid gr. kat. Episkopskoho Ordinariatu. Peremyšl, 21. mája 1924. Josafat, episkop.

Uvedené štyri hlavy sa členia ďalej. Sú v nich uvedené aj mimoriadne prípady vysluhovania sviatostí a ostatných obradov.

### **Chvalite Hospoda. Velikij cerkovnyj sbornik<sup>47</sup>**

V Sborniku písaný text je cirkevnoslovanský, písaný latinskými písmenami. Uvedený Sbornik sa používa aj v súčasnosti, nakoľko ďalekosiahle zodpovedá požiadavkám liturgie.

Obsahuje poriadok večierne a utierne, tabuľku na poriadok hlasov a evanjeliové slohy a svitileny, záverečné bohorodičníky (otpusťiteľné) ôsmych hlasov, radové katavasia, texty ôsmych hlasov a texty apoštolov na nedele.

Ďalej obsahuje časti pôstnej a kvetnej triode a z minei stále sviatky liturgického roka ako aj spoločnú službu svätým.

Po nich nasleduje „Božestvennaja liturgia a Liturgija Preždeosvjaščennych Darov“. Po menlivých častiach liturgií na rôzne úmysly (6) sa uvádza „Čin blahoslovenija Najsvjatijšuju Eucharistijeju“.

Novým prvkom v Sborniku sú štyri molebeny:

- k najsvjatijšomu Serdcu Isusa Christa,
- k prečistej Ďivy Marii,
- k svjatomu Josifu,
- k svjatomu Josafatu.

Sbornik uvádza na záver Papskij himn. Naposledy uvedené texty sa v žiadnom z predchádzajúcich sbornikov nevyskytli.

Sbornik vydaný P. P. Gojdičom spĺňa liturgické kritériá čo do úplnosti textov ako aj praktické kritériá pri vyhľadávaní a ľahkom nachádzaní textu. Estetické kritériá tlače, grafickej úpravy a prehľadnosti textu sú tiež na vysokej úrovni.

### **Rímske vydanie liturgických kníh 1907–1947**

Na podnet Východnej kongregácie v roku 1940 schválil Apoštolský prestol záväzný cirkevnoslovanský text aj s rubrikami pre liturgiu svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého:

---

<sup>47</sup> Osobný archív autora. Imprimatur: č. 4000/1936, Prjašev, 07. novembra 1936. Pavel, Č. Sv. V. V. jepiskop, ap. adstatorator.

1) Svjaščennaja i božestvennaja liturgia iže vo svjatyh otca našeho Jo-anna Zlatoustaho<sup>48</sup>.

2) Svjaščenaja i božestvennaja liturgia iže vo svjatyh otca našeho Vasilija Velikaho<sup>49</sup>.

Obidva texty boli vydané v čase druhej svetovej vojny. Na území Prešovského biskupstva biskup P. P. Gojdič nevidel čas vhodný na ich uvedenie do života pre neblahé okolnosti spôsobené vojnou. Krátko po ukončení vojny nastala likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi<sup>50</sup> čo znemožnila uviesť Liturgikon do praxe.

Liturgia svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého v rímskych vydaniach liturgikona majú rovnakú štruktúru:

- vstupné modlitby kňaza
- modlitby k obliekaniu sa pre diakona
- modlitby k obliekaniu sa pre kňaza
- proskomídia
- tiché modlitby a dialóg diakona s kňazom pred úvodným požehnaním

- liturgia katechumenov
- liturgia veriacich
- modlitby pri vyzliekaní liturgického rúcha
- modlitby po svätom prijímaní
- prepustenia.

Rovnaké sú aj rubriky pre jednotlivé liturgické úkony,

## Záver

Uvedený krátky prehľad liturgických kníh svedčí o starostlivosti pastierov Prešovskej eparchie, aby liturgické knihy boli k dispozícii a tým

---

<sup>48</sup> Po blahosloveníju svjatijšaho rímskaho apostolskaho prestola. Rim: V tipografii kryptoferatskija obiteli, 1940.

<sup>49</sup> Po blahosloveníju svjatijšaho rímskaho apostolskaho prestola. Rim: V tipografii kryptoferatskija obiteli, 1941.

<sup>50</sup> Gréckokatolícka cirkev v Československu bola v akcii „P“ zlikvidovaná v roku 1950.

prispievali aj v minulosti k uskutočneniu „ars celebrandi“ spolu so zvereným spoločenstvom. Aj v tých časoch sa už naplňovala požiadavka sformulovaná pápežom Benediktom XV.: „Ars celebrandi vyplýva z vernej poslušnosti liturgickým predpisom v ich komplexnosti, pretože práve toto je spôsob slávenia, ktorý dvetisíc rokov zaisťuje život viery všetkým veriacim, ktorí sú povolaní žiť slávenie Boha ako Boží ľud, kráľovské kňazstvo, svätý národ“<sup>51</sup>.

## Streszczenie

### *Najstarsze księgi liturgiczne grekokatolików na Słowacji*

Najstarsze księgi liturgiczne obrzędu bizantyjskiego na terytorium współczesnej Słowacji pojawiły się z przyjściem w roku 863 słowiańskich *zwiastunów wiary* św. Konstantyna i św. Metodego. W pierwszej kolejności zwrócimy uwagę na księgi, które są dzisiaj dostępne w bibliotece Grekokatolickiego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie. Przedstawiamy przegląd ksiąg liturgicznych, poczynając od rękopisów, aż po ich najnowsze wydania w pierwszej połowie XX wieku. W szczególności trzeba wyróżnić wydania, w których opublikowaniu aktywnie partycypowała Stolica Święta, na podstawie poprzednich badań historycznych ksiąg liturgicznych. Wskazany obraz danych ksiąg z poszczególnych okresów wskazuje na ciągłość obecności tradycji konstantyno-metodiańskiej na terytorium współczesnej Słowacji. Nosicielami danej tradycji są katolicy, wierni Stolicy Apostolskiej, którzy swoją wiarę przeżywają oraz praktykują w obrzędku bizantyjskim, praktykowanym w języku cerkiewnosłowiańskim, natomiast dziś również w języku narodowym. Biskupi preszowskiej eparchii (od roku 2008 arcybiskupi) od roku jej powstania (1818) aż po dzień dzisiejszy zawsze się angażowali oraz wspierali godne odprawianie liturgii poprzez zabezpieczenie ksiąg liturgicznych. Wskazany wyżej zbiór ksiąg liturgicznych przeznaczonych na użytek wiernych, księży oraz biskupów jest wiarygodnym świadectwem oraz dowodem tegoż wsparcia pasterzy w sprawach liturgii. Księgi te zostały zebrane z różnych parafii,

---

<sup>51</sup> BENEDIKT XVI: *Sacramentum caritatis*, Trnava: SSV 2007, b. 38.



w których były wykorzystywane pomimo nieprzyjanych okoliczności. Owe księgi przetrwały do dnia dzisiejszego. Wspólnota greckokatolicka na Słowacji jest świadoma tego, iż liturgia nie jest jedyną czynnością Kościoła, ale jego szczytem, co zostało potwierdzone również w konstytucji II Soboru Watykańskiego *Sacrosanctum Concilium*.



PRESZÓW

Michał Glevaňák

---

**Wielkie Wydanie Zebrane  
opublikowane w 1866 r.  
przez Józefa Gaganca,  
biskupa preszowskiego,  
oraz znaczenie historyczne  
tego dzieła dla życia liturgicznego  
Kościoła greckokatolickiego  
w ówczesnej Monarchii  
Austro-Węgierskiej**

Tematem mojego artykułu jest księga liturgiczna pod nazwą Wielkie Wydanie Zebrane (csl. *Velikij Sbórník*). Opublikowanie tej księgi liturgicznej było dla Kościoła Greckokatolickiego oraz eparchii preszowskiej w ówczesnej Monarchii Austro-Węgierskiej doniosłym wydarzeniem i miało wiele znaczeń, które postaram się przedstawić w moim artykule. Na początku należy jednak zwrócić uwagę na kilka tendencji i wydarzeń, które miały wpływ na powstanie tego dzieła.

## Powstanie Biblioteki Eparchialnej w Preszowie

Powstanie eparchii preszowskiej (1818)<sup>1</sup> stanowiło dla Kościoła Grekokatolickiego najbardziej efektywny sposób duszpasterstwa na Węgrzech. Oficjalnym powodem podziału eparchii mukaczewskiej była jej wielkość<sup>2</sup>. Po powołaniu do życia eparchii jej pierwszym biskupem został Grzegorz Tarkovič (1744–1841)<sup>3</sup>, który zaproponował założenie Bibliote-

---

<sup>1</sup> Eparchia preszowska została powołana do życia 22.09.1818 na mocy bulli papieskiej *Relata semper*. W cztery dni później papież potwierdził mianowanie biskupa Józefa Ganga, mianowanego przez cesarza austriackiego Ferdynanda I już 20.03.1816. Powodem powstania eparchii preszowskiej był bardzo rozległy teren grekokatolickiej eparchii mukaczewskiej, która zajmowała obszar trzynastu prowincji królestwa węgierskiego. Zob. *Relata Semper. (Bulla papieska Piusa VII o założeniu Eparchii Preszowskiej)*, [w:] [http://www.grkat.nfo.sk/Texty/relata\\_semper.rtf](http://www.grkat.nfo.sk/Texty/relata_semper.rtf). (13.09.2010). Nowo powołana eparchia preszowska obejmowała tereny, na których żyli grekokatolicy: Ábov-Turňa, Orava, Bars, Boršod, Ostrihom, Fehér, Gemer, Ráb, Heves, Hont, Jas, Komárno, Liptov, Nitra, Požoň, Šariš, Šoproň, Šomoď, Spiš, Trenčín, Turiec, Vaš, Vesprém, Zemplín i Zvolen. Zob. *Schematismus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis (Prjasev, Prešov, Eperjes) pro anno domini 1921, Fragopolis 1921*, s. 4

<sup>2</sup> Kolejnym powodem podziału eparchii mogła być pewna różnica poglądów pomiędzy biskupem Michalem Bradaczem a wikariuszem generalnym eparchii mukaczewskiej Jánem Kutkiem. Ukraiński historyk kościelny – Atanas Pekar – za powód podziału eparchii nie uznaje wielkiej przestrzeni geograficznej, ale przyczyny narodowo-polityczne w kręgach węgierskich. Przecież Węgrzy w swoim wielonarodowościowym kraju starali się uzyskać przewagę we wszystkich sferach, także w sferze kościelnej, i dlatego rozpoczęto madziaryzację (wprowadzanie na siłę języka węgierskiego) Kościoła. Rusini byli przed tym naciskiem chronieni przez dwór cesarski tylko do czasu, kiedy znajdowali się pod władzą jednego biskupa. Właśnie dlatego, zdaniem Pekara, Węgrzy zabiegali o podział eparchii, czyli rozbitcie jedności, aby w ten sposób wyeliminować ochronę dworu cesarskiego. Zob. A. Pekar, *Narysy Istoriji Cerkvy Zakarpattja*, t. 1: *Jeparchične oformlennja*, Romae 1967, s. 86. Eparchia objęła grekokatolików z prowincji zemplínskiej, šarišskej i spišskej, a także częściowo prowincji gemerskiej, abovskej i turnianskiej.

<sup>3</sup> Biskup Grzegorz Tarkovič urodził się 11.11.1754 we wsi Pasika, w parafii Suskov, w prowincji Bereżskiej (Zakarpacka Ukraina). Uczył się w liceum jezuickim w Użgrodzie, które mógł ukończyć w 1772 r. Był dobrym uczniem i po ukończeniu liceum

ki Eparchialnej (*Eparchiálna knižnica*). Biskup G. Tarkovič w czasie swojej działalności pedagogicznej, duszpasterskiej, cenzorskiej i biskupiej, pomimo codziennych obowiązków i konieczności rozwiązywania problemów związanych z ekonomicznym zabezpieczeniem nowo powstałego biskupstwa, zajmował się kolekcjonowaniem i studiowaniem książek. Powstanie Biblioteki Eparchialnej bardzo wiarygodnie opisuje dzieło preszowskiego kanonika Aleksandra Duchnowicza (1803–1865) *Chronologica Historia almae Dioecesi Eperjessiensis ab origine videlicet, usque obitum primi Gregorii Tarkovics deducta per Alexander Duchnovics, Cathedralis Ecclesiae eperjessiensis Magistrum Canonicum. Anno 1846<sup>4</sup>*, które znajduje się we wspomnianej bibliotece pod sygnaturą 5272, a czwarty rozdział poświęcony jest właśnie historii jej powstania. Warto dodać, że rękopis ten przetłumaczył na język ruski prawosławny ksiądz Konstantyn Kustodijev; po rosyjsku nosi tytuł *Istorija Prjaševskoj Jeparchiji* (1877). A. Duchnowicz opisuje, że biskupowi Tarkovičovi bardzo zależało na założeniu

---

chciał zostać członkiem zakonu jezuickiego, co się nie udało, ponieważ w 1779 r. doszło do kasaty zakonu. Następnie studiował fizologię i wprowadzenie do teologii w Oradei. Studia teologiczne ukończył z wyróżnieniem w wiedeńskim grekokatolickim seminarium Barbareum, założonym przez Marię Teresę przy katedrze św. Barbary (*Regium generale Seminarium Graeco-Catholicum Viennae ad Sanctam Barbaram, 1774–1784, 1803–1893*) specjalnie dla seminarzystów grekokatolickich z Austro-Węgier. W seminarium zostało dla nich przeznaczonych 11 miejsc. Biskup Andrzej Baczyński mianował G. Tarkoviča na stanowisko profesora w seminarium biskupim (*lyceum episcopalis*), gdzie pracował od 1779 do 1793 r. Od 1793 do 1797 r. działał w parafii Dorog (obecne Węgry). W 1803 r. został mianowany cenzorem druków staro-cerkiewno-słowiańskich i iliryjskich w Królewskiej Drukarni Uniwersyteckiej w Budzie, gdzie pracował ponad 10 lat. Mieszkał u tamtejszych kapucynów. W rok później został przez biskupa A. Baczyńskiego mianowany kanonikiem eparchii mukaczewskiej. W 1807 r. został delegatem eparchii mukaczewskiej na sejm węgierski. W 1813 r. po śmierci wikariusza grekokatolickiego w Koszycach J. Kutki został biskupem, a A. Baczyński mianował go swym następcą. W 1821 r., po trzech latach od mianowania go biskupem preszowskim został w monasterze bazylianów w Krásnym Brodzie konsekrowany na biskupa. Zob. A. Duchnovič, *Istorija Prjaševskoj Eparchiji*, s. 492–499.

<sup>4</sup> Zob. J. Šelepec, *Istorija Prjaševskoj jeparchiji Olesandra Duchnovyča*, „Dukla”, R. 52, 2004, nr. 1, s. 50–53.

nie tylko eparchii, ale także Biblioteki Eparchialnej, jak miało to miejsce w innych eparchiach.

Pierwszym znaczącym donatorem biblioteki był Ján Baptista Kováč z Jágra<sup>5</sup>, który 1 maja 1819 roku przekazał bibliotece „w celu wychowania młodego utalentowanego kleru oraz żądnej wiedzy młodzieży, dla wspierania przejawów kultury, dla dobra wspólnoty kościelnej i świeckiej (...) całą swoją kolekcję z mapami geograficznymi Eparchii Preszowskiej katolików obrządku greckiego”<sup>6</sup>.

Pierwszym bibliotekarzem (kustoszem), ustanowionym przez J. Kováča, został Ján Lacko<sup>7</sup>; Kováč zapewnił mu również roczny do-

---

<sup>5</sup> Ján Baptista Kováč (Kovácz, 1764–1834) pochodził ze zmadziaryzowanej rodziny szlacheckiej z Egeru. F. Kovač, Kovač Baptist Ivan, [w:] *Krajznavčyj slovnýk rusyniv-ukrajinciv*, Prjašiv 1999, s. 172. Nauki pobierał w rodzinnym mieście, a w 1781 r. ukończył prawo w Wiedniu. Był honorowym członkiem UAV. Zob. Kováč, Ján (Kovács), [w:] V. Mináč, *Slovenský biografický slovník (od roku 833 do roku 1990)*. III. zväzok K–L. Martin 1989, s. 205. Pracował jako wychowawca, sekretarz i kanclerz książęcy w rezydencji hrabiego Jerzyja Bánfyho, gubernatora Siedmiogrodu. Był też wychowawcą i dworzaninem Józefa Pálfyho z Erdödu, a w końcu znalazł się na dworze cesarskim w Wiedniu, gdzie został nauczycielem języka i literatury węgierskiej synów cesarza Ferdynanda I: Renáta, Ludwika i Ferdynanda. Zob. *Akt erekcyjny biblioteki i jej donacja dla diecezji greckokatolickiej w Preszowie spisana przez Jána Baptistu Kováča*, [w:] *Archivum greckokatolického úradu biskupieho*, fond Prezidiálne spisy, inv. č. 8, rok 1830, sig. 2030/158. Oprócz Biblioteki Eparchialnej na pewno musiała istnieć jeszcze co najmniej jedna biblioteka, której katalog figuruje pod nazwą *Elenchus librorum Bibliothecae Ven: Districtus Scepus: Sup: Graeco Catholicorum Parochorum Anno Domini 1859*. Biblioteka ta mogła służyć spiskim księżom greckokatolickim lub mogło z niej korzystać Bractwo proboszczów obrządku unickiego/Bratstvo farárov uniatského rítu. Obecnie ów katalog jest przedmiotem badań. Zob. A. Škovierová, *Rukopisný katalóg gréckokatolíckych farárov z roku 1859*, [w:] *Z dejín knižnej kultúry východného Slovenska I*, red. M. Domenová, Prešov 2003, s. 62.

<sup>6</sup> Zob. *Akt erekcyjny biblioteki i jej donacja...*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Ján Lacko (1795–1844?) był wychowawcą, językoznawcą i pisarzem, jego protektorem był J. B. Kováč, dla którego w 1822 r. napisał pieśń pochwalną w języku łacińskim *Pastorale*. W latach 1822–1829 był pierwszym bibliotekarzem Biblioteki Eparchialnej w Preszowie, w latach 1829–1843 sekretarzem u Csákiego, a w latach 1843–1844 archiwariuszem w Królewskim Instytucie Naukowym w mieście Oradea Mare; brak danych dotyczących jego życia po roku

chód<sup>8</sup>. Łącznie zainwestował w bibliotekę 18 440 guldenów i 41 grajcarów. Oczywiście, tak hojna darowizna nie przeszła bez echa. 25 sierpnia 1830 r. kler preszowski z okazji sześćdziesiątych szóstych urodzin J. Kováča celebrował w katedrze św. Jana Chrzciciela oraz w poszczególnych świątyniach parafialnych uroczystą liturgią dziękczynną<sup>9</sup>. Jednym z warunków J. Kováča było, by biblioteka służyła nie tylko młodemu klerowi, ale w niektórych dniach także innym czytelnikom, czyli młodzieży studiującej we wtorki, czwartki, a w pozostałe dni „wszystkim pozostałym czytelnikom bez różnicy wiary lub narodowości”<sup>10</sup>. Oficjalny tytuł, który zgodnie z życzeniem J. Kováča nie będzie się zmieniać, brzmi:

*Fundator Bibliothecae Dioecesanæ Eperiensiensis Joannes Baptista Kováč Agriensis (Fundator Preszowskiej Biblioteki Eparchialnej Ján Baptista Kováč z Jágru)*<sup>11</sup>.

---

1844. Zob. A. Duchnovič, *The History of the Eparchy of Prjašev. Translated and supplemented with notes by Athanasius B. Pekar, OSBM*, Rome 1971, s. 61.

<sup>8</sup> Bibliotekarza (kustosza) powinien mianować biskup i jego następcy. Do jego obowiązków należy dbałość o bezpieczeństwo książek, tak aby ani jedna nie została uszkodzona. Jego praca podlega kontroli pod koniec roku akademickiego, kiedy w obecności dwóch świadków przeprowadzana jest inwentaryzacja wszystkich książek. Za swoje pomyłki, uszkodzenie książek itp. odpowiada przed Najwyższym Kolegium Namiestnikowskim. Zob. *Akt erekcyjny biblioteki i jej donacja...*, dz. cyt.

<sup>9</sup> Na pamiątkę został nawet wykonany miedzioryt, a jego portret wysłano do parafii, aby był chroniony i wpisany do inwentarza parafii. Po śmierci J. Kováča został pochowany w Währingu niedaleko Wiednia, preszowski kler wraz z biskupem G. Tarkovičem na znak wdzięczności postawił mu pomnik z kamienia, jego imię wpisano do dyptychów kościelnych (gramoty), a na 12.4 i 24.6 ustanowiono odprawianie w eparchii liturgii za ocalenie jego duszy dopóty, dopóki eparchia będzie istniała. Zob. A. Duchnovič, *Istorija...*, dz. cyt., s. 504. W schematyzmach eparchii preszowskiej, w oddziale *Bibliothecae Kováčsiano-Dioecesanæ* pod tytułem administratora biblioteki znajduje się notatka z danymi biograficznymi J. Kováča (data urodzenia i śmierci, miejsce jego śmierci oraz miejsce, gdzie został pochowany). Zob. *Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiensiensis, pro anno Domini MDCCCXLI. Ab erecta sede episcopali anno XXI*, Eperiessini 1841, s. 13.

<sup>10</sup> Zob. *Akt erekcyjny biblioteki i jej donacja...*, dz. cyt.

<sup>11</sup> Zob. *Akt erekcyjny biblioteki i jej donacja...*, dz. cyt.

Kolejnym znaczącym donatorem Biblioteki Eparchialnej był rzymskokatolicki ksiądz Maciej Beňo (1783–1828)<sup>12</sup>. Bogaty księgozbiór zaczął być wykorzystywany dopiero po śmierci ofiarodawcy. W jego testamencie oprócz darowizny finansowej przekazanej preszowskiej kapitule nie znaleziono żadnej wzmianki dotyczącej liczby książek. Jeden z członków preszowskiej kapituły nawet poświadczał, że Maciej Beňo za życia zawsze przyrzekał te księgi kapitule, przeciwko czemu nie protestował nawet ówczesny koszycki biskup Stefan Czech (Štefan Čech). Książki zdeponowano w kaplicy św. św. Piotra i Pawła w katedrze w Preszowie. Wtedy jednak rozgorzał konflikt między biskupem G. Tarkovičem a członkami kapituły. Biskup G. Tarkovič domagał się tych ksiąg dla Biblioteki Eparchialnej. Kapituła z jej przewodniczącym, księdzem Jánem Méhayem na czele, chciała pozostawić książki dla siebie. Biskup koszycki nakazał J. Méhayowi, by księgi przekazał biskupowi G. Tarkovičowi albo Bibliotece Eparchialnej, ale ten nie chciał ich oddać. Wzburzony biskup Tarkovič nakazał jak najszybsze usunięcie ksiąg ze świątyni i zagroził, że jeśli się tak nie stanie, każe „wyrzucić je na ulicę”. Członkowie kapituły znaleźli

---

<sup>12</sup> Ks. Maciej Beňo urodził się w 1783 r. w greckokatolickiej wsi Litmanová, w rodzinie rolnika. Po studiach na uniwersytecie w Peszcie przyjął święcenia kapłańskie w obrządku rzymskim. Dyspensy od obrządku greckiego udzielił mu 15.06.1810 na podstawie pełnomocnictwa, które otrzymał od papieża Piusa VII biskup koszycki Andrej Szabó. W 1813 r. Matej Beňo zaczął wykładać historię Kościoła (okres 800–1520 i od 1520 do czasów mu współczesnych – 1812) oraz prawo kanoniczne w liceum biskupim w Koszycach, *AACass, Personalie, Beny Mathias, nesig*. A. Duchnowicz opisuje Beňa jako księdza, który pomimo że należał do obrządku rzymskiego, bardzo sobie cenił obrządek „grecki”, np. podczas wielkich świąt w niedalekiej wsi Zdoňa (pracował w Niżnym Medzeve i Smolnku) odprawiał w świątyni greckokatolickiej „wielką wiecznię” (chodzi o wschodnie nabożeństwa, odprawiane przed wielkimi świątami). Równocześnie utrzymywał bliskie stosunki z kapitułą preszowską. Zmarł w Preszowie w 1828 r. na wylew krwi do mózgu podczas odwiedzin rodziny mieszczanina Vincenta Bujanoviča. Zob. A. Duchnovič, *Istorija...*, dz. cyt., s. 505. Powodami jego przejścia na obrządek rzymski mogły być ambicje intelektualne i pedagogiczne. Jako ksiądz obrządku greckiego nie mógłby nauczać w seminarium eparchii preszowskiej, ponieważ w tym czasie taka instytucja nie istniała. Zob. J. Šelepec, *Knižnica...*, dz. cyt., s. 8. Preszowska eparchia swoją akademię teologiczną i seminarium pod nazwą *Academia theologica Episcopalis Fragopolensis* założyła 12.09.1880 za pontyfikatu biskupa Mikołaja Tótha.



się więc w kłopotliwej sytuacji, ponieważ ówczesna kapituła nie miała jeszcze swojego domu kapitulnego, nie miała więc pomieszczeń do przechowywania ksiąg, a żaden z kanoników nie chciał ich zabrać do domu. Dlatego kapituła zrzekła się części ksiąg i poprosiła Bibliotekę Eparchialną, aby je przejęła. W ten sposób znaczna część ksiąg znalazła się we wspomnianej bibliotece<sup>13</sup>. Rok po przewiezieniu ksiąg Beña do Preszowa został sporządzony przez Vasila Popoviča, późniejszego biskupa użgorodskiego, ich katalog. Pomimo że w testamencie nie figuruje liczba książek, dr Józef Szelepec podaje, że w katalogu ujęto 795 książek<sup>14</sup>. Katalog ksiąg nie jest jednak kompletny. Musiały istnieć również inne księgi, ponieważ w archiwum biskupstwa koszyckiego znajduje się dokument mówiący o tym, że pozostałą część książek Macieja Beña „przejął jasowski konwent norbertanów”.

Trzecim donatorem Biblioteki Eparchialnej był kanonik mukaczewskiej kapituły, późniejszy wikariusz greckokatolickiego wikariatu koszyckiego i administrator nowo założonej eparchii preszowskiej, Ján Olszawski (Ján Olšovský, 1761–1829). Po swojej śmierci połowę książek przekazał on Bibliotece Eparchialnej, która dzięki temu znacznie się wzbogaciła<sup>15</sup>.

Do tej trójki możemy także dodać nazwisko kolejnego donatora, działacza rusińskiego ruchu narodowego i dyrektora liceum nauk wyższych (liceum wyższego stopnia) w Niżynie, a później dyrektora liceum w Odesie – Iwana Semionoviča Orlaja (1771–1829)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Zob. A. Duchnovič, *Istorija...*, dz. cyt., s. 505–506.

<sup>14</sup> Zob. J. Šelepec, *Knižnica...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>15</sup> A. Duchnowicz nie przytacza liczby książek, które J. Olszawski ofiarował bibliotece. Zob. A. Duchnovič, *Istorija...*, dz. cyt., s. 506. A. Pekar na podstawie badań doszedł do wniosku, że J. Olszawski ofiarował 291 książek. Zob. A. Duchnovič, *The History of the Eparchy...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>16</sup> Iwan S. Orlaj (Orlajan, Orlov) urodził się w 1770 r. w Padale (obecnie Komarove, Ukraina Zakarpacka). Do szkoły średniej uczęszczał w Mukaczewie, Użgorodzie i Waradzie Wielkim (Oradei). Studiował na Wydziale Filozoficznym we Lwowie, później teologię w Peszcie i w Józefińskim Seminarium Generalnym w Wiedniu. W 1789 r. wstąpił do zakonu pijarów. W 1791 r. emigrował do Rosji, do Petersburga, gdzie studiował medycynę. Był członkiem licznych znaczących zagranicznych towarzystw naukowych.

Poza donatorami Biblioteki należy również wspomnieć o jej administratorach, a także bibliotekarzach. Na podstawie badań opartych na schematyzmach można stwierdzić, że biblioteka stale miała administratora, którym po J. Lacku zawsze był student teologii lub ksiądz eparchii preszowskiej<sup>17</sup>.

## Eparchia preszowska w okresie biskupa Józefa Gaganca

Po odejściu w 1837 r. sekretarza biskupa Tarkoviča – Vasila Popoviča do Mukaczewa<sup>18</sup> stolec biskupi i organizacyjne zarządzanie eparchią

---

Podczas jego pracy w liceum w Niżynie uczniem tej szkoły był między innymi M. Gogol. Zmarł w Odessie 17.02.1829. Zob. T. Bajcura, Orlaj, Ivan, psevd. Orlajan, Orlov, [w:] *Krajnavčyj slovnýk rusyniv-ukrajinciv*, Prjašiv 1999, s. 251–252. Magocsi podaje, że I. Orlaj należał do tych Rusinów, którzy pomimo że mieszkali w Rosji, utrzymywali kontakty ze swoją ojczyzną. Zob. P. R. Magocsi, *The Rusyns of Slovakia. An Historical Survey*, New York 1993, s. 34.

<sup>17</sup> W schematyzmach są wymienieni następujący bibliotekarze: 1828 – Ján Lacko; 1831 – bez bibliotekarza; 1836–1837 – bez bibliotekarza; 1838–1839 – Basilius Hucsko; 1841 – Basilius Hucsko; 1848 – Basilius Hucsko; 1851 – bez bibliotekarza; 1853 – Petrus Schirilla; 1855 – Petrus Schirilla; 1857 – Victor Lodomérszky; 1859 – Victor Lodomérszky; 1863 – Victor Ladomersky; 1865 – Michael Molcsányi; 1868 – Michael Molcsányi; 1870 – Joannes Artim; 1873 – Michael Farkas; 1878 – Cornelius Kovaliczky; 1880 – Cornelius Kovaliczky; 1882 – Cornelius Kovaliczky; 1884 – Joannes Bereghy; 1889 – Nicolaus Petricsko; 1892 – Zeno Kovaliczky; 1893 – Zeno Kovaliczky; 1898 – Zeno Kovaliczky; 1903 – Zeno Kovaliczky; 1908 – Nicolaus Beszkid; 1921 – Petrus Gojdicz; 1931 – Mons. Josephus Djula; 1938 – Dr. Myron Podhajeckyj; 1944 – Mons. Josephus Djula et Hlib Kinach OSBM; 1948 – Joannes Lavinec. Zob. *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis pro anno domini*, Eperiessini (według odpowiedniego roku).

<sup>18</sup> Siedziba Eparchii Mukaczewskiej została przeniesiona w 1780 r. w czasach biskupa A. Baczyńskiego (1732–1809). Zob. P. Žeňuch, C. Vasiľ, *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia, Slovak Greek Catholic: Defining Factors and Historical Milieu. Cyrillské rukopisy z východného Slovenska, Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. 1*, Roma–Bratislava–Košice 2003, s. 271.

objął Józef Gaganec<sup>19</sup>. W związku z tym po śmierci pierwszego biskupa w 1841 r. został mianowany wikariuszem, a później biskupem<sup>20</sup>.

W czasach działalności biskupa J. Gaganca w Preszowie sytuacja na Węgrzech była bardzo skomplikowana. W północnowschodnich Węgrzech wskutek kłeski głodu w 1847 r. liczba mieszkańców spadła o jedną trzecią. Wielu mieszkańców zmarło, pozostali masowo przeprowadzali się do „dolnego kraju”. Kolejnym problemem, nie tylko Monarchii Austro-Węgierskiej, ale także w życiu eparchii preszowskiej był rewolucyjny rok 1848. Zwołano pierwszy synod biskupów<sup>21</sup>, na którym starano się rozwiązać ówczesne problemy. W następnych latach biskup Gaganec swoją działalność duszpasterską skierował na duchowe i religijne ożywienie eparchii. W jego działalności duszpasterskiej dominuje również problematyka społeczna, ponieważ sam pochodził z biednego środowiska. Założył eparchialne Towarzystwo św. Jana Chrzciciela (csl. *Obščestvo sv. Ioanna Krestitel'a*), zajmował się sierotami oraz wspierał ubogich studentów<sup>22</sup>. Działalność wspomnianego biskupa można poznać dzięki licznym listom pasterskim i okólnikom, które posyłał duchowieństwu oraz wiernym swojej eparchii. Jednym z głównych tematów były normy moralnego zachowywania się księży i wierzących, liturgiczno-mistyczne ożywienie, przepisy kościelno-prawne i liturgiczne, kwestie ekonomiczne oraz gospodarcze, a także zagadnienia oświaty i kształcenia. Atanas Pekar charakteryzuje biskupa J. Gaganca jako człowieka myślącego w sposób europejski. Owocem tego

---

<sup>19</sup> Biskup Józef Gaganec (1795–1875) się urodził we wsi Nižný Orлік w rodzinie śpiewaka (kantora). Liceum ukończył w mieście Sátoraljajúhely i w Levoči. Studiował filozofię w Waradzie Wielkim i teologię na uniwersytecie w Trnavie. Przed wyswięceniem na księdza w Waradzie Wielkim w 1827 r. ożenił się z córką dziekana makowickiego Anną Kovalicką. W 1835 r. owdowiał, dwa lata później został mianowany kanonikiem i członkiem kapituły preszowskiej. Tamże, s. 281.

<sup>20</sup> Świecenia biskupie przyjął w prywatnej kaplicy cesarskiej w Wiedniu 25.06.1843 z rąk swojego przyjaciela Vasil Popoviča. Tamże, s. 281.

<sup>21</sup> Zob. C. Vasil, *Kanonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*, Trnava 2000, s. 165–176.

<sup>22</sup> Remontował lub przebudował rezydencję biskupią i katedrę. W czasie sprawowania przez niego władzy biskupiej zbudowano 36 kościołów, wyświęcił 237 księży, z tego 190 dla eparchii preszowskiej, 12 dla zakonu bazylianów, pozostałych dla sąsiednich eparchii. Zob. P. Žeňuch, C. Vasil, *Cyrillic Manuscripts...*, dz. cyt., s. 281.

było przystosowanie kleru do nowych czasów<sup>23</sup>. Biskup Gaganec słynął także z tego, że wspierał działalność oświatową, a zwłaszcza działacza narodowego Karpatorusów (Rusinów)<sup>24</sup> Aleksandra Duchnowicza, który był wyjątkowo aktywnie zaangażowany w sprawę.

Ważną cechą biskupa Gaganca było bronienie przez niego czystości liturgicznej, co charakteryzowało jego działalność duszpasterską. Był wyraźnym przeciwnikiem latynizacji, o której można mówić wtedy, kiedy do życia liturgicznego Kościoła Wschodniego, sposobu prowadzenia administracji kościelnej, formacji kleru i pobożności ludowej w sposób spontaniczny lub kierowany przenikają cechy charakterystyczne dla zachodniej formy chrześcijaństwa<sup>25</sup>. Właśnie tym naciskom, którym bardziej ulegał biskup mukaczewski Stefan Pankovicz (Štefan Pankovič, 1867–1874), biskup J. Gaganec przeciwstawił się w ten sposób, że wydał zezwolenie na wydanie Wielkiego Wydania Zebranego (csl. *Velikij Sbórník*). Było to pierwsze dzieło liturgiczne wydane pod patronatem preszowskiej eparchii.

## Wielkie Wydanie Zebrane jako księga liturgiczna

Doniosłym elementem życia liturgicznego Kościołów Wschodnich obrządku bizantyjskiego jest śpiew, który jest nieodłączną częścią nabożeństw

<sup>23</sup> Zob. A. Pekar, *Narysy...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>24</sup> Terminu Ukrainiec zaczęto na terenach wschodniej Słowacji używać dopiero po powstaniu Czechosłowacji w 1918 r., powszechnie po 1945 r.

<sup>25</sup> Zob. P. Žeňuch, C. Vasil, *Cyrillic Manuscripts...*, dz. cyt., s. 282. Może chodzić o uzupełnienie innymi formami (błogosławieństwo eucharystyczne, litanie maryjne w miesiącu maju) lub o zastąpienie bizantyjskiej tradycji liturgicznej łacińską lub zachodnią (zastąpienie obrzędu paraklisu modlitwą różańca, Liturgii Upřednio Poświęconych Darów modlitwą drogi krzyżowej podczas Wielkiego Postu). Zob. P. Galadza, *The Theology and Liturgical work of Andrei Sheptytsky (1865–1944)*, Roma 2004, s. 256. Proces latynizacji można definiować jako *praestantia ritus latini*. Zob. W. Osadczy, „Latynizacja Kościołów Wschodnich”, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, s. 555. Ta definicja może się również wywodzić od dokumentu Soboru Trydenckiego, w którym podane jest, iż „Kościół Rzymski jest matką i nauczycielem wszystkich Kościołów...”. *Canones de sanctissimo missae sacrificio, caput 8*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV, przeł. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 645.

w Kościele greckokatolickim i prawosławnym. O pieśniach liturgicznych można powiedzieć, że jest to teologia w poetyckim słowie, obrazie i tonach. Teksty i melodie zapisywano w księgach liturgicznych, które mają swoje specjalne nazwy. Wynika to z ilości tekstów, które były używane w ciągu dnia, tygodnia, miesiąca i roku. W rzeczywistości te teksty i melodie są stosowane w liturgii jedynie w monastyrach. Warto podkreślić, iż śpiew liturgiczny jest jednym z przejawów życia religijnego człowieka. To sposób komunikowania się żywych członków Kościoła, instrument ułatwiający przyswajanie sobie zasad wiary, i nie powinien być z tego wykluczony żaden członek tej społeczności, z czego praktycznie wynika, że w świątyni powinien śpiewać każdy wierzący, a śpiew liturgiczny ma być zbiorowy. Śpiew jest sposobem integracji, przynależności do wspólnoty wierzących, a także sposobem komunikacji z Bogiem i wspólnotą Kościoła. Za pośrednictwem liturgicznych tekstów śpiewanych wierzący uczą się prawd wiary, historii Kościoła, a więc śpiew staje się metodą katechizacji<sup>26</sup>. Śpiew liturgiczny to środek służący poznaniu prawdy, więc kiedy śpiewamy pieśni z Minei lub Triody, śpiewamy o tym, co znajduje się w Piśmie Świętym, tylko że używamy innych słów, ponieważ w tych księgach zawarte jest prawdziwe poznanie Boga<sup>27</sup>. Wspólnoty parafialne nie mogły korzystać z wyżej wspomnianego sposobu stosowania tekstów i melodii właśnie ze względu na liczbę wariantów. Trzeba było znaleźć kompromis. Dlatego powstało tzw. Wielkie Wydanie Zebrane (csl. *Velikij Sbornik*), które zawiera podstawowe teksty liturgiczne dla wierzących.

Eparchia mukaczewska, a później także preszowska były uzależnione od importu książek z terenu Galicji, a zwłaszcza z Lwowa. Ponieważ brakowało ksiąg liturgicznych, nie mógł się rozwijać śpiew liturgiczny. W świątyniach w większości była jedna lub dwie księgi (Mineja, Oktoich, Trioda itd.). Śpiewom liturgicznym przewodzili kantorzy<sup>28</sup>, którzy

<sup>26</sup> Zob. A. Derevjaničková, *Súčasné podoby pravoslávneho cirkevného spevu na Slovensku*, [w:] *Aktuálne otázky praktického bohoslovnia Pravoslávnej cirkvi*, red. J. Zozulak, Prešov 2006, s. 128, [w:] <http://www.pulib.sk/> (30.12.2010).

<sup>27</sup> Zob. A. Derevjaničková, *Bohoslužobný spev Pravoslávnej cirkvi (hudobno-teologická štúdia)*, [w:] *Pravoslávny teologický zborník*, red. Š. Pružinský, Prešov 1998, s. 179.

<sup>28</sup> Kantorzy parafialni i przyszli księża jeszcze przed założeniem seminariów duchownych przygotowywali się do tej służby przy monastyrach. Na Ukrainie Zakarpackiej miało to miejsce

przeważnie byli synami księży. Znajdujący się w świątyni wierni stali w nawach-*kryłosach* i śpiewali teksty z pamięci. Bardzo często byli to analfabeci. Dlatego też w 1866 roku biskup Józef Gaganec próbował zrobić pierwszy krok, aby rozwiązać ten problem. W tymże roku wydał w Wiedniu w drukarni Cyryla Goriškega<sup>29</sup> pisane cyrylicą wydanie zbiorowe pod nazwą *Velikij Sbornik: ilí sobranie tropárej, písnej, stichír i irmosóv, pojémnych v nedíli, prázdniki Hospódskija, i Bohoródičny, i naročítých svjatých, vo slávu svjatýja, jedinosúščnyja, i nerazdilímija Trójic*<sup>30</sup>. We wstępie podano, że wydanie zebrane jest: *Pámjatknik Bohoslužébnomu nášemu jazýku posóbijem kotó- raho spaséna Rússkaja naródnost' ot pohíbeli*<sup>31</sup>.

Autor wyboru wzywa wszystkich wiernych, aby oddawali chwałę naszemu Bogu Ojcu w Trójcy jedynemu. Zachęca także ojców, matki, braci, siostry, młodzieńców i dziewczęta, aby z tą księgą wchodzili do świątyni Bożej, ponieważ będzie to w ich sercach i ustach mocna obrona wiary,

---

przy monastyrach w Hruszowie i Mukaczewie. Zob. L. Filip, *Vyškil spivciv ta djakivs'ki školy (školy cerkovnoho spivu) v istoriji Mukačivskoj jeparchiji (XVII–poč. XX st.)*, [w:] *Prostopinije – naša spil'na*, red. V. Ihatyšyn, Užhorod 2007, s. 51. Na terenie obecnej eparchii preszowskiej były to monastyrzy na Bukovej Hórke i w Krásnym Brode. Zob. J.V. Timkovič, *Letopis Bukovského monastyra (Bukovej Hory) a historické zmenky o iných baziliánskych monastyroch na východnom Slovensku*, Prešov 2004, s. 108.

<sup>29</sup> Ciekawostką jest imię drukarza Cyryla Goriškega (w książce podano: *Pečát' Kyryla Goršéka vo Vini*). Do końca studiów nie udało mi się uzyskać bliższych informacji o nim. Pod nazwiskiem Gorišek wspomina się w Wiedniu tylko Karola Goriškega, który tam mieszkał i zajmował się drukarstwem; możliwe, że z pochodzenia był Słowakiem. O Cyrylu Goriškegu w słowackich dziełach o charakterze encyklopedycznym nie ma żadnej informacji. Zob. K. Bokrosová, *Učebnice pre slovenské školy do roku 1918. Vydavateľská činnosť učebnicovej literatúry v rokach 1850–1918*, [w:] *Studia Bibliographica Posoniensia*, red. M. Poriezová, Bratislava 2009, s. 54. Ponieważ nie można udowodnić istnienia Cyryla Goriškega, możliwe że chodzi o błąd drukarski i zamianę samogłosek *a* i *o* na staro–cerkewo–słowiańskie *i* (*i*) w leksemie imienia Karol: KaRoL – KiRiLL'.

<sup>30</sup> Tłumaczenie na polski: *Wielkie Wydanie Zebrane albo zbiór troparów, pieśni, stichir i irmosów, które śpiewano w niedzielę, na święta Pana i Bogurodzicy, a zwłaszcza ważnych świętych, ku chwale świętej, jedynej, życiodajnej niepodzielnej Trójcy, VELÍKIJ SBÓRNIK*, s. 1.

<sup>31</sup> „To zabytek naszego języka liturgicznego, dzięki któremu naród ruski będzie ocalony (zbawiony) od klęsk”, tamże, s. 1.

a dla zbawienia wiecznego będzie to cenniejsze niż złoto, srebro lub topaz – słodkie są słowa z głębi, a więc jak miód będą nasze usta. Spróbujcie i zobaczcie jak dobry jest Pan<sup>32</sup>.

Swój autorski udział w wydaniu tego dzieła miał Andrzej V. Popovič (1809–1901) – greckokatolicki ksiądz w Velkiej Kopani w eparchii mukaczewskiej na Ukrainie Zakarpackiej<sup>33</sup>. Wielkie Wydanie Zebrane, które przedstawiam, najpierw należało do późniejszego biskupa preszowskiego Jána Vályiego, który mógł je nabyć podczas studiów w wiedeńskim seminarium duchownym lub w rok po święceniach (prezent na prymicje?, 1865). Jego imię i miasto, w którym otrzymał Wielkie Wydanie Zebrane, są w łacińskiej formie podane na drugiej stronie książki (*Joannis Valyi... Vindobonae 1866*)<sup>34</sup>. Obecnie Wielkie Wydanie Zebrane znajduje się w Bi-

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 1

<sup>33</sup> Andrzej V. Popovič był członkiem mukaczewskiego konsystorza. Tamże, s. 1. Jego parafia znajdowała się w użskim archidiaconacie (Ugocsensis), w dystrykcie komjatskim. Zob. *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis pro anno domini 1865*, Unghvarini 1865, s. 132. Współautorem Wielkiego Wydania Zebranego był również jakiś Emil (Emilián I. P.). Zob. *VELÍKIJ SBÓRNIK*, s. 424

<sup>34</sup> Biskup Ján Vályi (1837–1911) urodził się w Starym Venčelowie (Zakarpacka Ukraina) w rodzinie księdza greckokatolickiego. Podstawowe studia teologiczne ukończył w Użgorodzie, po nich kontynuował naukę w wiedeńskim *Barbareum*. W 1869 r. obronił pracę doktorską z teologii. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk biskupa J. Gaganca w 1865 r. Zaraz po święceniach został mianowany prefektem w seminarium duchownym w Użgorodzie, a także profesorem prawa kanonicznego i historii Kościoła. W 1878 r. został kanonikiem eparchii mukaczewskiej, a w roku 1882 został mianowany biskupem preszowskim. Święcenia biskupie przyjął w Użgorodzie w 1883 r. W znaczący sposób uczestniczył w działalności oświatowej swojej eparchii. Swoje oszczędności często przeznaczał na cele charytatywne. Zob. A. Pekar, *Narysy...*, dz. cyt., s. 208. Założył pierwszą mieszczańską szkołę greckokatolicką, instytut kształcenia nauczycieli (preparandia, kształcenie kantorów) i wspierał instytucje pedagogiczne. Pomimo wszystkich tych działań duszpasterskich jego orientacja narodowo-polityczna skłaniała się ku madziaryzacji i wprowadzeniu języka węgierskiego jako języka liturgicznego do obrzędów kościoła greckokatolickiego, a także ku powołaniu do życia węgierskiej eparchii greckokatolickiej z liturgicznym językiem węgierskim. Stało się to w 1912 r. Takie dążenia biskup przedstawiał podczas audiencji u papieża Leona XIII w 1900 r., kiedy odbywała się greckokatolicka pielgrzymka jubileuszowa. Prof. Cyryl Vasil'

bliotece Eparchialnej w Preszowie pod sygnaturą 5804, a skatalogowane zostało najprawdopodobniej po śmierci wspomnianego biskupa J. Vályiego (1911). Wielkie Wydanie Zebrane zostało pobłogosławione do druku przez biskupa Józefa Gaganca<sup>35</sup>.

---

uważa, że biskup największe zasługi miał w dziedzinie wspierania rozwoju szkolnictwa kościelnego i podniesienia poziomu przygotowania pedagogicznego nauczycieli szkół kościelnych oraz duchowieństwa. Zob. P. Žeňuch, C. Vasil, *Cyrillic Manuscripts...*, dz. cyt., s. 284–285. W czasach biskupa Jána Nowaka (Nováka), następcy biskupa J. Vályiego, proces madziaryzacji posunął się tak daleko, że zlikwidowano cyrylicę, a w 1916 r. wprowadzono kalendarz gregoriański (ten jednak nie przyjął się wśród wiernych). Zob. *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Bratislava 1969, s. 54. Np. wprowadzenie święta św. Štefana Króla Węgier 07.08 (Szv. Sztefana, ravnoapostolynaho pervaho korolya uhorszakaho), św. Emeryka (Imricha) (knyazja, gyivsztenika) 23.10; św. Władysława, Króla Węgierskiego, Wyznawcy, 14.10 (Szvjataho Ladislava, korolya uhorszakaho, iszpvovnika). J. Kizák, redaktor Kalendarza podkarpackiego zachęca grekokatolików do używania łacińskiego alfabetu w literaturze scs, kiedy pisze, że kalendarz daje głównie „molodezsi, kotra vo skolyi magyarszki bukvó ucsitszja, i tómi bukvami i piset. Ale i sztarsó lyude lyipse csitajut magyarszki bukvó jak ruszki...”. J. Kizák, *Podkarpatszkij Kalendar sz túpikom na 1916 hod vöszokosznöj imijuscij 366 dnej. V polyzu i upotreblenje greko-kath. ruszako-naroda*, red. J. Kizák, Eperjes (V Prjasovi) 1915, s. 3, 129. Kwestia wprowadzenia języka węgierskiego jako języka liturgicznego kościoła grekokatolickiego zob. G. Janka, *Vályi János púspök és a Magyar Görög Katolikusok*, [w:] *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*, red. J. Coranič, Prešov 2009, s. 86–91. Pozdrowienie w zmadziaryzowanej formie: „Szlava Iszuzsu Chrisztu! – Szlava vo viki. Bogorodice gyivo raduszja obradovannaja Marije, Hoszpogy sz toboju...”. W 1917 r. ukazał się w Užgorodzie podręcznik liturgiczny dla szkół narodowych pisany po łacinie i w węgierskiej transkrypcji. Podaje przykład def. małego wejścia – wrót diakońskich: „predsztavlyaje vzse nam javlenije Szpazžitelya na rici Jordanszkoj, cerkovnik zse, kotrój sz zapalennõmi szviscamì ide pered szvjascennikom, predsztavlyaje szv. Joanna Kreszžitelya”. E. Ortutay, *Liturgika greko-katholicseszko obráda dlya narodnõch skol*, Ungvár 1917, s. 49. Biskup J. Novák po powstaniu Czechosłowacji wyjechał na Węgry, ponieważ, jak podaje Józef Vašica: „towarzystwo szlachty w Peszcie było mu milsze niż powierzona diecezja”. J. Vašica, *Slavica Kovačovy diecéšní knihovny v Prešově*, [w:] *Slovanský sborník věnovaný jeho magnificenci prof. Františku Pastrnkovi rektoru University Karlovy k sedmsedátým narozeninám 1853–1923*, red. M. Weingart, Praha 1923, s. 9.

<sup>35</sup> „Blahoslovéním Episkopa Prjáševskaho Kír Iósifa.”



Śmiem twierdzić, że zwrócenie uwagi na zabytek języka liturgicznego itd. miało w okresie powstania Wielkiego Wydania Zebranego konkretne cele. Mogło wiązać się z procesem uświadamiania narodowego Rusinów, który rozpoczął się w XIX wieku. Proces ten był przecież ściśle związany z życiem religijnym. To właśnie Kościół greckokatolicki był tą instytucją, dzięki której toczyło się nie tylko życie religijne Rusinów, ale także społeczne, edukacyjne, kulturalne, były prowadzone działania oświatowe<sup>36</sup>. Tak więc zabytek języka liturgicznego (język staro-cerkewno-słowiański) przyczyniał się do zachowania *ruskiego* (co tu należy rozumieć: rusińskiego) narodu, ponieważ język liturgiczny stanowi element jednoczący w procesie uświadamiania narodowego Rusinów.

Stefan Papp stwierdza, iż publikacja *Wielkiego Wydania Zebranego* przyczyniła się do wzrostu poczucia dumy z życia religijnego i kulturalnego grekokatolików na terenie eparchii preszowskiej. Jednym z głównych powodów było popularyzowanie melodii. Aleksander Mitrák (1837–1913), karpatoruski ksiądz grekokatolicki i pisarz pisze:

W drodze powrotnej z Marmaroša udało mi się zadośćuczynić mojemu dawnemu gorącemu marzeniu, aby zobaczyć Veľką Kopaňą i w rzeczywistości widzieć zobaczyć owoce bezprzykładnej działalności duszpasterskiej miejscowego księdza o. Andrzeja Popoviča, który całe swoje życie poświęcił oświacie narodu. Największe zadowolenie i radość przeżyłem w świątyni na *utierni* i liturgii. Niczego podobnego nie widziałem i nie słyszałem w ruskim (rusińskim) kościele. Jest to naprawdę katolicka i wspólna świątynia żywego Boga, w którym jednym sercem i jednymi ustami sławi się i wychwala najświętsze imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Wszystkie dziewczęta i chłopcy przychodzili do kościoła z książką Wielkie Wydanie Zebrane, którą wydał miejscowy ksiądz, a której w jego parafii sprzedano 150 egzemplarzy. Kantor (diak) ledwie tylko zaczął pierwsze słowo pieśni, cały kościół dołączył do niego i przepięknie jednym głosem ciągnął przez całą *utiernię* aż do końca<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Zob. Danilák, *Vplyv gréckokatolíckej cirkvi na formovanie národného vedomia Rusínov (Ukrajincov) v Uhorsku v 19. storočí a na začiatku 20. storočia*, [w:] *Cirkev a národy strednej Európy (1800–1950)*, red. P. Švorc, Prešov 2008, s. 137.

<sup>37</sup> A. Mitrák, bez tytułu artykułu, [w:] „Svit”, Užhodod 1867, s. 16, [w:] Š. Papp, N. Petraševič, *Irmologion. Grekokatolíckij liturgijnyj spiv eparchiji mukačevskoj*, Prešov 1970, s. 186–187. Takie samo uczucie miał Filip Gardner, który w latach dwudziestych XX wieku

Pozostaje pytanie, dlaczego ksiądz eparchii mukaczewskiej opublikował księgę w eparchii preszowskiej i dlaczego biskup J. Gaganec się na to zgodził. W archiwum Urzędu Arcybiskupiego nie znaleziono żadnego „zamówienia” biskupa J. Gaganca ani prośby samego A. Popoviča o ewentualne wydanie zbioru. Skłaniałbym się ku tezie o możliwości „zamówienia” ze strony biskupa J. Gaganca. W ten sposób mógł on dopomóc oświacie, uświadomieniu narodowemu i katechezie kościelnej. Nierozstrzygniętą kwestią pozostaje również finansowanie wydania tego zbioru. W Archiwum Biskupim dotychczas nie znaleziono lub też nie istnieje żaden dokument dotyczący jego finansowania. Również nie została podana cena Wielkiego Wydania Zebranego. Reprint Wielkiego Wydania Zebranego ukazał się dziewiętnaście lat później, w 1885 r. w Użgorodzie pod tytułem *Zbiór kościelny* (csl. *Cerkóvnyj Sbornik*)<sup>38</sup>.

Z *formalnego punktu widzenia* Wielkie Wydanie Zebrane ma 424 strony, 12×18,5 cm i jest w oryginalnej oprawie. Zostało oprawione w brązową skórę. Na przedniej i tylnej stronie wygrawerowano jednoramienny krzyż. Na grzbiecie znajduje się złoty nadruk – linie. Dolna część grzbiotu

---

odwiedził Ukrainę Zakarpacką i wschodnią Słowację i w swoim studium napisał, że: „Na Rusi Podkarpackiej w prawosławnych (ale także unickich) cerkwiach wszyscy obecni śpiewali. Każdy miał ze sobą książkę (zbiór), która zawierała potrzebne pieśni. Wprawiony śpiewak – diak – rozpoczął śpiew, a obecni tylko, zaledwie posłyszeli znany śpiew, dołączyli się do niego, i tak wszyscy obecni mężczyźni, kobiety i dzieci śpiewali przez całe nabożeństwo. Nawet dzieci umieją na pamięć dużo pieśni i potrafią je z pamięci śpiewać. Motyw muzyczny nabożeństwa stał się pomocą w nauczaniu i kształceniu szerokich mas”. F. Gardner, *Bogoslužebnoje penije Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, suščnost', sistema i istorija*, t. 1, Dżordanvajl 1978, s. 254.

<sup>38</sup> CERKÓVNYJ SBÓRNIK. Błahoslovénieim Epískopa Mukáčevskaho Ioánna ot Pástel' 1885 i Prjáševskaho Iósifa, wydany w drukarni Bartolomeja Jágry w Użgorodzie Towarzystwa św. Bazylego Wielkiego (csl. *Obsčestvo sv. Vasilija Velikaho*); jego autorem według S. Pappa mógł być J. Rojkovič. Zob. S. Papp, N. Petraševič, *Irmologion...*, dz. cyt., s. 186–187. W tym czasie w Użgorodzie na biskupim stolcu był Ján Kováč Pásteli (1875–1891). Pomimo że wydał Wielkie Wydanie Zebrane i kontynuował działalność dobroczynną swojego poprzednika, to jednak ukazywał swój węgierski patriotyzm. W czasach jego działalności obniżyła się z 571 na 211 liczba szkół ze słowiańskim (rusińskim lub słowackim) językiem nauczania. Zob. P. Žeňuch, C. Vasil, *Cyrillic Manuscripts...*, dz. cyt., s. 278.

ma wygląd pnącego się listowia, a górna przerywaną linię. Zewnętrzna powierzchnia liści jest połączana.

Patrząc pod kątem obrazowego przedstawienia w badanym zbiorze znajduje się 18 stylizowanych figuralnych scen z życia Jezusa Chrystusa, Przenajświętszej Bogurodzicy i świętych<sup>39</sup>. Należy powiedzieć, że te obrazowe wyobrażenia nie odpowiadają kanonowi pisania ikon (zasady pisania ikon). Jest tu wyraźny wpływ barokowego sposobu przedstawiania osób i scen biblijnych. Sposób ten był stosowany do niedawna i możemy go znaleźć w wielu modlitewnikach kościoła greckokatolickiego. To przejaw trendu latynizacyjnego, któremu spontanicznie podporządkował się również Kościół greckokatolicki.

Z merytorycznego punktu widzenia Wielkie Wydanie Zebrane zawiera tropary, stichyry, irmosy, pieśni liturgiczne na święta Pana i Bogurodzicy, ale także zmieniające się części dla ważnych świętych. Wynika stąd, że Wielkie Wydanie Zebrane można wykorzystać na wieczorowe i poranne chwały Boże (csl. *večérnja, útrenja*) oraz pozostałe nabożeństwa związane z życiem liturgicznym kościoła greckokatolickiego. Wielkie Wydanie Zebrane zaczyna się od nabożeństwa z wieczornymi modlitwami (csl. *načálo večérni*), po nich następują modlitwy poranne (csl. *načálo utreni*). Po tych modlitwach następuje *Oktoich* (csl. *Oktojich*), potem *Minea święteczna* (csl. *Mineja Prazdničja*). Rok kościelny (*indikt*) w Kościele bizantyjskim rozpoczyna się 1 września. Pierwszym świętem są Narodziny Bogurodzicy; wszystkich święt nie będziemy wymieniać w artykule, zostaną one podane w przypisach dolnych. *Minea święteczna* kończy się 15 lipca

---

<sup>39</sup> Ikony (jest podana strona i motyw wyobrażenia): s. 10 – Bóg Ojciec unoszący się na niebiosach; s. 168 – Narodzenie Jezusa Chrystusa; s. 178 – męka pierwszego męczennika Stefana; s. 194 – Chrzt Jezusa Chrystusa w Jordanie przez Jana Chrzciciela; s. 212 – Spotkanie Pana; s. 218 – Zwiastowanie; s. 240 – święto świętych apostołów Piotra i Pawła; s. 247 – święto św. proroka Eliasza; s. 256 – Przemienienie Pana na górze Tabor; s. 264 – Wniebowzięcie Przenajświętszej Bogurodzicy; s. 270 – ścięcie głowy Jana Chrzciciela; s. 292 – ostatnia wieczerza w górnej sali w Jerozolimie; s. 294 – ogród Getsemani, Jezus wspólnie z uczniami, nad którymi jawi się Bóg Ojciec z tłumami; s. 334 – wstęp Chrystusa do Jerozolimy; s. 340 – ostatnia wieczerza w górnej sali w Jerozolimie; s. 353 – Ukrzyżowanie Jezusa Chrystusa; s. 358 – Zmartwychwstanie; s. 390 – Wniebowstąpienie; s. 395 – niedziela Zesłania Ducha Świętego; s. 406 – wyobrażenie Świętej Trójcy; s. 422 – mały Jezus trzymający w ręku kulę ziemską i błogosławiący ręką.

świętem Włodzimierza (Vladimíra) równego apostołom, który na chrzcie przyjął imię Bazyli (Bazyl). (csl. *Sv. Ravnoapóstol Vladímír (Vasílij), Rossijskij Národ sv. Kreščéníem Prosvitívšemu*). Następuje Liturgia św. Jana Złotoustego (CHR), w której znajdują się tak zwane zmieniające się części. Chodzi o specyficzne teksty, które śpiewano w konkretne święta (antyfony, prokimeny z wierszami zamiast *Hymnu cherubińskiego*: Wielki Czwartek: *Věčeri Tvojeja tájnyja dnes...*; Wielka Sobota: *Da molčít...* zamiast *Dostojno irmos* święta uwielbienia z odsyłaczami do konkretnej strony itp., po *Jedin Svját...*, koinonikon jest bądź wprost cytowany lub podawany jest odsyłacz do konkretnej strony, *Věčeri Tvojeja tájnyja dnes...*, w czasie Paschy i pentakostária zamiast *Blahoslovén hrjadýj...*, *Christós voskrése...*, zamiast *Vídichom Svít...*, w dzień wniebowzięcia: *Voznesíja...*, Wielki Czwartek: *Věčeri Tvojeja tájnyja dnes...*). Po tej liturgii jednak nie następuje Liturgia św. Bazylego Wielkiego (BAS). Jej zmieniające się części znajdują się pod tymi hymnami, które zastępują w konkretne święto, lub podano ich numeryczny odsyłacz. Niektóre hymny BAS zostały przytoczone powyżej. Ciche modlitwy anafory BAS też nie znalazły się w Wielkim Wydaniu Zebranych. Nie ma w nim nawet Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów (w języku staro-cerkewno-słowiańskim, csl. *Liturgíja přeždeosvjaščénnych dárov*, łac. *Praesantificatis donis* – PRAES)<sup>40</sup>. Powody braku BAS i PRAES wyjaśnia Stefan Papp. Przy charakteryzowaniu i wymienianiu

---

<sup>40</sup> W drugim artykule dokumentu unii brzeskiej z 11.06.1595 czytamy, że: „według starodawnego zwyczaju Kościoła Orientalnego, a mianowicie Liturgie S. których iesth trzy, Basilij, Chrisostomi, y Epifanij co w wielki posth bywa cum praesantificatis donis...”. *Inscriptio* (fol. 7v): *Artyculy do ziednoczenia s kosciolem rzymskim należące 41*, [w:] *Documenta Unionis Berestensis Eiusque Auctorum (1590–1600)*, Romae 1970, s. 61. W dokumencie unii użgorodzkiej (24.04.1646), który zachował się w liście duchowieństwa greckokatolickiego do papieża rzymskiego Innocentego X z 1652 r., nie skonkretyzowano trzech liturgii. W pierwszym warunku tylko wspomina się: „abyśmy mogli zachować obrzędy Kościoła greckiego”, cytaw w języku słowackim: „aby sme si smeli zachovať obrady gréckej cirkvi”. M. Lacko, *The Union of Užhorod. Second printing*, Cleveland–Rome 1976, s. 108. W. Bugel, czeski specjalista od problematyki unickiej stwierdza, że zawarcie unii jest widocznym początkiem latynizacji. Autor swoje twierdzenia posuwa jeszcze dalej, kiedy twierdzi, że unia była pośrednim stopniem przed przyjęciem obrządku łacińskiego. Zob. W. Bugel, *Charakteristické prvky dílčích unii 16.–17. století*, „*Studia Theologica*”, R. 1, 2000, nr. 1, s. 47.

wymagań dotyczących kantora w Kościele greckokatolickim stwierdza, że przy egzaminie z liturgii BAS, Uprzednio Poświęconych Darów i irmosów kantor: „śpiewa z Irmologionu, a całą resztę z Wydania Zebranego lub innej księgi kościelnej”<sup>41</sup>. Na tej podstawie można stwierdzić, że brak wspomnianych liturgii był uzasadniony, ponieważ w praktyce kantorzy używali również innych ksiąg liturgicznych. W użgorodskim reprimie zbioru (csl. *Cerkóvnyj Sbornik*) także nie opublikowano tych liturgii. Kolejną ciekawostką dotyczącą Wielkiego Wydania Zebranego, którą podaje S. Papp, jest fakt, że od jego opublikowania w „1866 roku wszyscy wierni w eparchii mukaczewskiej uczestniczą w śpiewach kościelnych i św. obrzędach”<sup>42</sup>. Uzupełnia również, że „poprzez opublikowanie tego zbioru Andrzej Popovič walnie się przyczynił do podniesienia życia kulturalnego i religijnego naszego narodu – naszych wiernych, a przede wszystkim do rozprzestrzenienia się i przyswojenia sobie przez wiernych melodii. Śpiew wszystkich wiernych w świątyniach naszej eparchii upiększa święte nabożeństwa”<sup>43</sup>. Czy nie dotyczy to także eparchii preszowskiej?

Chciałbym zwrócić jeszcze uwagę na jedną ciekawostkę związaną z księgą liturgiczną Wielkie Wydanie Zebrane, która dotyczy anafory CHR. Wyżej wspominałem o zmieniających się częściach, prokimenach, hymnach itd., które są podane w CHR. Oprócz wyżej wspomnianych modlitw znajdują się w niej również tak zwane *ciche modlitwy* z poszczególnej części anafory, które wypowiada ksiądz. Po hymnie *Dostójni i právedno...* następuje modlitwa prefacji: *Dostójni i právedno; Tebé píti, Tebé blahoslovíti...* . Po *sanctus: Svját, svját, svját Hóspod'...*, naśladuje *post-sanctus: S sími i mý blažénnymi Vladyko...* Po *narratio* następuje modlitwa anamnezy: *Pomináju úbo spasítelnuju sijú zápovíd'...* Potem następuje modlitwa epiklezy: *Ješčé prinósím Tebí slovésnuju sijú i bezkróvnuju slúžbu...*<sup>44</sup>. *Ciche modlitwy* odróżniane są od ekfonez mniejszymi literami. Kiedy porównamy obecność *cichych modlitw* z anafory CHR w Wielkim Wydaniu Zebranim i jego reprimie z 1885 r., dostrzeżemy różnicę graficzną. *Ciche*

<sup>41</sup> S. Papp, N. Petraševič, *Irmologion...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>42</sup> Tamże, s. 187.

<sup>43</sup> Zob. S. Papp, *Rozvitok našoho bohosluzžebnoho spivu*, „Календар-Kalendar, Blahovistika”, R. II, 1971, s. 106.

<sup>44</sup> Zob. VELÍKIJ SBÓRNIK, dz. cyt., s. 291–292.

modlitwy w Zbiorze kościelnym pod względem graficznym nie różnią się od wyżej przytaczanych ekfonez.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną ciekawostkę. Mianowicie, po pierwszej części modlitwy epiklezy następuje tropar trzeciej godziny wersami<sup>45</sup>. Po nich druga część tej „rozdzielonej” epiklezy, ewentualnie modlitwa nad darami eucharystycznymi. Po liturgii CHR następuje *Postna trioda* (csl. *Triod' Postnaja*), po niej nabożeństwa podczas Wielkiego Tygodnia przed zmartwychwstaniem – *Kwiatowa trioda* (csl. *Triod' Cvitnaja*). Wielkie Wydanie Zebrane kończy *Minea społeczna* (csl. *Mineja Obščaja*).

## Podsumowanie

W podsumowaniu mojego artykułu chciałbym stwierdzić, że dzieło księdza z Wielkiej Kopani Andrzeja V. Popoviča, które biskup preszowski J. Gaganec „poświęcił” i opublikował w Wiedniu, z historycznego punktu widzenia miało dla należącej wówczas do Austro-Węgier eparchii preszowskiej doniosłe znaczenie. Przede wszystkim zaspokoilo potrzebę wiernych Kościoła greckokatolickiego, aby aktywnie uczestniczyć w obrzędach kościelnych. Dzięki wydaniu tej księgi wierni już nie byli biernymi słuchaczami nabożeństw, ale aktywnymi członkami wspólnoty parafialnej. Doszło do nowego rozkwitu ludowego śpiewu kościelnego

---

<sup>45</sup> Liturgista Kiprian Kern stwierdza, iż tropar trzeciej godziny: „jest niegramotną nowością z punktu widzenia teologicznego, ale także liturgicznego [...], narusza integralność gramatyczną, a w ten sposób również sam sens modlitwy. Widać to zwłaszcza w tekście modlitwy św. Bazylego Wielkiego, gdzie łączność logiczna zostaje naruszona w najważniejszym miejscu modlitwy [...], jest oczywiste, że również w Liturgii św. Jana Złotoustego tropar ten narusza łączność logiczną. W samym tekście epiklezy w tej liturgii podstawowa myśl jest na tyle jasna, że tropar ją tylko wikła [...]”, Kern jeszcze dodaje, że: „tropar ten wnosi dysharmonię do całej budowy anafory, a to nie tylko do modlitwy, przyzywania”. Autor udowadnia to na przykładzie adresata modlitwy. Do modlitw, które są skierowane do Boga Ojca, nagle włączono modlitwę adresowaną do Syna: „wystarczy tylko przeczytać ten tropar w połączeniu z następną formułką i nielogiczność wyjdzie na jaw”. K. Kern, *Evcharistija (Iz čtenija v pravoslavnom bogosloveckom institute v Pariži)*, Paris 1947, s. 281, 285.

(tzw. *prostopinije*). Dzięki opublikowaniu księgi położono nacisk i zwrócono uwagę na kształcenie dzieci.

Pod względem liturgicznym dzieło to ma jednakże braki, które stanowią odzwierciedlenie okresu, w którym powstało. Za jedną z głównych wad uważam brak stałych tekstów PRAES, co może być odpowiedzią na trendy latynizacyjne w Kościele greckokatolickim, które przenikały z Galicji i stopniowo zakorzeniały się także w eparchiach mukaczewskiej i preszowskiej. Pomimo że biskup J. Gaganec starał się stawiać opór wspomnianym trendom latynizacyjnym, zbiór ten nosi pewne ich ślady. Pod względem praktycznym orientowanie się w porannych i wieczornych nabożeństwach nastęcza pewną trudność. Jednak podczas regularnego korzystania z Wielkiego Wydania Zebranego w cerkwiach zarówno diak-kantor, jak również wierni nabyli biegłości, czego efektem było wspólne wielbienie Boga. Wielkie Wydanie Zebrane w okresie swojego powstania reprezentowało niezależność w tworzeniu tekstów liturgicznych na potrzeby eparchii preszowskiej.

Szój artykuł chciałbym zakończyć cytatem ważnego teologa prawosławnego Aleksandra Schmemmanna, który mówi, że: „kiedy się powie «idę do świątyni», znaczy to, że idę na zgromadzenie wiernych, abym z nimi stworzył Kościół, abym się stał tym, czym się stałem w dniu chrztu świętego, a więc członkiem w pełnym i absolutnym znaczeniu tego słowa, członkiem ciała Chrystusa”<sup>46</sup>.

## Summary

Great anthology issued by Prešov's Bishop Jozef Gaganec in 1866 – his historical significance for the liturgical life of the Greek Catholic Church Formation of the Eparchy of Presov (recognized by bull *Relata Semper* in 1818) meant for the Greek Catholic Church in Hungary more effective pastoral care. The official reason for the separation was expansiveness of Mukachevo diocese. Formation of Eparchy was closely connected to the permanent education of clergy, what sho-

---

<sup>46</sup> A. Szmeman, *Evcharistija. Tajinstvo Carstva*, Moskwa 1992, s. 21.

uld help the library, initiator of which was the first bishop of Prešov and the intellectual Gregor Tarkovic (1744–1841), followed by Matuš Beno and Ivan Olšavský. The first book titles came from Tarkovic's personal library. Its major donor was tutor of the imperial court in Vienna Ján Baptist Kovác from Jagr, who donated 18 440 guildens to the library and also approximately 1000 books. In 1866, printer Cyril Goricek from Vienna is issued almanac of Church-Slavs liturgical texts for believers of the Greek Catholic Church under the name Great anthology with the blessing of the second bishop of Presov Jozef Gaganec (1795–1875). Its maker was a Greek Catholic priest Andrej V. Popovic, Jr. (1809–1901). Great anthology was the first book, published by the Diocese of Presov. This issue has contributed to the cultivation of liturgical life of the Diocese, whereas the believers began to be actively involved in to the liturgical rites.

Ing. Roman Cermák



# Спроби реформ літургійних структур Часослова у словянських церквах візантійської традиції у ХХ столітті.

Історії літургійних реформ східних церков ще чекають на своїх дослідників. Багато документів, котрі містять думки окремих єпископів чи локальних синодів щодо оновлення молитов часослову все ще потребують критичного опрацювання, а подекуди відкриття. Те саме стосується і документів, в котрих збережено думки та ідеї щодо стану та вигляду богослужінь добового кола звичайних рядових вірних тої чи іншої церкви.

Спробуймо зорієнтуватись у традиції літургійних оновлень у східнослов'янській візантійській літургійній традиції та показати приклади деяких таких оновлень у часи ближчі до сучасності.

## Історична довідка

Потреба єдності літургійних текстів та обрядів були у свідомості вірних слов'янських візантійських літургійних традицій правдоподіб-

но завжди присутніми. Християнство візантійської церкви пододало довгий і важкий шлях становлення перш ніж потрапило на терени слов'ян і вкоринилось там аж до нинішніх часів настільки, що стало частиною ідентичності великої частини цих народів. Наслідком було одначе запозичення цілого різноманіття літургійних форм, котрі набули свого остаточного вигляду у самій Візантії, а також у інших землях що потрапили під її літургійний вплив. Київська Русь християнізувалася поступово і на час християнізації державною силою у ній вже були присутні менші чи більші християнські спільноти, з вже більш менш сформованим літургійним обрядом (з Болгарії, Сербії, Греції та Єрусалиму). Ясно, що в такому розмаїтті впливів не могло йтися про якийсь однозгідний обряд, тим більше, що його не було теж і в самій Візантії.

Перші дискусії щодо обрядових питань сягають 12.ст. Існує документ, лист Кирика до його єпископа, щодо розбіжностей у літургійному житті церкви, котрі цей, без сумніву побожний і ревний християнин зауважив.

Децю більшу цікавість до літургійного життя проявив митрополит київський Кипріан (1389–1406). Він поставив собі за завдання ввести літургійну одно згідність через запозичення сучасних йому обрядів Константинопільської церкви, задля чого він власноручно переписав «з правильних рукописів» „правильну“ літургію Константинополя. Плоди його праці були не були достойно оцінені його наступником Фотієм (1408–1431), котрий теж прагнув відновити «літургійні славо-слов'я за приписами святих синодів.

Між 1612 та 1619 роками знову наголошується потреба перегляду літургійних книг, у котрих було зауважено виразні помилки як уставні так і текстуальні. В результаті праце ентузіастів було засуджено як ересь. Наступними були реформи митрополита Петра Могили (1633–1646) та патріарха Нікона (1652–1658), про які вже існує досить історичних та літургійних досліджень.

Проблема всіх цих оновлень за Дмитрієвським полягала в методології. Всі хотіли оновлювати за сучасними добрими зразками літургійної традиції грецької церкви, яка сама на той час не знала які з її зразків є добрими і сучасними.

Серйозна підготовча робота до літургійної реформи почалась на початку 19.ст. з діяльністю професорів московської духовної ака-

демії Александра Горского (1812–1875) та Капітона Невоструєва, котрі зробили спробу опису рукописного фонду синодальної бібліотеки в Москві. Їх працю продовжили Красносельцев, Дмітрієвський, Карабінов, Тураєв, Скабалланович та ін.

Праця цих без сумніву великих людей була особливо зосереджена довкола літургійного життя як православної церкви так і церков інших християнських традицій. Вражає з якою швидкістю перекладались та досліджувались щойно відкриті західними науковцями документи ранньої церкви.

Вся ця праця спонукала до виникнення цілого руху, подібного до літургійного руху у західній церкві і спричинилося до ініціювання православного собору, котрий мав би відбутись у 1918р.

## **Собор 1918 р.**

На початку 20. ст. все частіше можна було почути голоси незадоволення сучасною літургійною традицією православної церкви. Єпископат, священство, російська інтелігенція, звичайні вірні – всі відчували потребу нового літургійного життя відповідного до стандартів, котрі диктувала сучасність.

Серед проблем, котрі обговорювались на передсоборових зібраннях серед інших обговорювались:

Літургійна мова

Монаше походження сучасного уставу літургійного дня

Незрозумілість літургійних структур і формулювань

Відповідність часу літургійних богослужінь

Потреба дієвої участі вірних у богослужінні

Псалми та богослужбові тексти, котрі містять прокляття

Відсутність власної літургійної творчості

Як розв'язка пропонувалось:

Переклад всіх, чи частини текстів на російську мову

Спрощення богослужбових структур

Відновлення парохіального типу богослужінь

Впровадження простішого студійського типікону

Видалення невідповідної псалтирної та літургійної поезії

Творення нових богослужбових текстів.

Якщо придивитись до цих даних уважніше, можна без великого труду побачити певну подібність до напрямних, висловлених документами щодо літургійних реформ після 2-го ватиканського собору, а можливо і намагання радикальніших змін.

В основі більшості цих намагань лежав принцип повернення до джерел чи то давнього катедрального богослужіння, котре прожило на Русі досить недовго і лише у більших містах, чи до простішого монашого богослужіння студійського уставу, котре було переважаючим на слов'янських землях аж до 15-го століття.

Жовтнева революція 1917-го року перешкодила впровадженню цих змін і на довгий час конкретне оновлення богослужбового життя залишилось без уваги. Лише тепер у РПЦ відбувається відновлення зацікавлень щодо реформ богослужбового життя церкви.

## УЛЦ

Все ж напрацювання російських літургістів хоч і не в контексті богослужбової практики РПЦ знайшли своє конкретне відображення. Створена у 30-х роках на Галичині та Волині Українська Лютеранська Церква візантійського обряду втілила багато пропозицій оновлення богослужіння, висловлених у передсоборових дискусіях. Службеник УЛЦ, опублікований у 1933-му році містить чин вечірні, структуру якого було пристосовано для кращої участі у ній вірних.

Основними особливостями реформи вечірнього богослужіння УЛЦ можна віднести:

- переклад вечірні народною мовою
- спрощення структури за рахунок вилучення молитов предстоятеля та змінних піснеспівів монашого походження
- включення у структуру вечірні регулярного читання із святого письма
- включення україномовної літургійної поезії, запозиченої із Богослужника.

Основними позитивами цієї реформи візантійського часослова можна назвати:

- звільнення богослужіння від зайвих повторень
- попри збереження основної структури вечірні існує місце для евхологійних та піснетворчих новотворів

У німецькомовному виданні Молитвослова УЛЦ у 2006 році можна спостерегти врахування джерелознавчих досліджень зроблених сучасними науковцями такими як Хуан Матеос, Мігель Арранц, Роберт Тафт та Габріеле Вінклер, як також і вплив інших сучасних реформ візантійського часослова у американських монаших спільнотах New Skete та Holy Transfiguration Monastery.

Основні зміни щодо вечірні є наступними:

Обмеження групи псалмів 140, 141, 116 лише до одного псалма, відповідно до давньої катедральної традиції; псалми 141 та 116 передбачені як додаткові

поєднання піснеспіву „Світло тихе” із обрядом запалення світла<sup>1</sup>.  
 додавання піснеспіву із Апостольських конституцій  
 зменшення числа пісень Богогласника  
 додавання кількох молитов предстоятеля<sup>2</sup>

Подібні принципи реформування були застосовані і у створенні ранкового богослужіння, котре із невідомих причин відсутнє у Служебнику 1930-го року.

## УГКЦ

УГКЦ 30 років теж перейнялася спробами оновлення свого літургійного життя. Тут воно щоправда перебігало у перспективі очищення від латинізації та апології візантинізації – дискусія, котра розвинулася між митрополитом Шептицьким (1865–1944) та його суперниками Григорієм Хомишином та Йосифом Коциловським.

Літургійні питання розглядались у контексті єпископських синодів у 1927–33 роках і не принесли якихось конкретних практичних результатів. Питання літургійного оновлення не було погоджене у самій УГКЦ

---

<sup>1</sup> Предстоятель запалює у святилищі свічку, благословляє нею вірних виголосом „Премудрість! Світло Христове провічує всіх!” Тоді вірні запалюють свої свічки і співають „Світло тихе”.

<sup>2</sup> Йдеться про молитви перед мирною ектенією, псалмом 140 та перед читанням Євангелія. Ці молитви відповідають молитвам візантійської традиції. Дві завершальні молитви перейняті із Апостольських конституцій.

і вкінці-кінців обов'язковим для неї стало видання в Гроттаферраті в Римі часослова, котрий до більшої міри є передруком часослова для вірних синодальної традиції.

Все ж певні критерії синодів були підсумовані Кирилом Королевським у дев'яти пунктах. Із них чітко видно намагання творити оновлення літургійного життя УГКЦ, виходячи із принципу повернення до джерел. У певних випадках відчувається навіть певний вплив порівняльної літургіки Антона Баумштарка:

*„Перший критерій.* — Необхідно віддавати перевагу тим літургійним обрядам, котрі максимально відповідають їх старовинним формам, в даному випадку — обрядовим формам, які існували ще до Берестейської Унії 1596 року, або ж іще давнішим їх відповідникам древньої доби Київської Церкви, чи найкращим зразкам первісного східного обряду (о. Герман, с. 95).

*Другий критерій.* — Варто надати перевагу тим обрядовим чинностям, котрі є в однаковій формі спільно практикованими багатьма помісними Церквами візантійської традиції.

*Третій критерій.* — В обрядах та різномірних літургійних чинностях другорядного значення варто зберегти об'єктивно існуючу відмінність та різницю чисто етнічного походження (Герман, с. 95–96).

*Четвертий критерій.* — Слід віддавати перевагу відправі тих літургійних богослужінь, котрі беруть свій початок у власній обрядовій традиції і не є запозиченими з інших обрядів, а це значить, що необхідно відмовитися від застосування в богослужбовій практиці Церкви всі додатки та нововведення латинського походження (Герман, с. 96).

*П'ятий критерій.* — Якщо справа стосується якогось одного із літургійних формулювань латинського походження, котре буде варте того, щоб залишити його у власному літургійному вжитку, то слід вчинити так, щоб воно за своїм стилем та виглядом було співвідносним духові та формі східного обряду. У випадку дійсної потреби, заміна одного літургійного формулювання другим повинна здійснюватися поступово та з обережністю і розсудливістю (Шептицький, с. 133, п. 4 та п. 5, параграф другий).

*Шостий критерій.* — Не слід ніколи усувати з богослужбового вжитку Церкви якої би то не було літургійної формули більш-менш важливої для відправи самого обрядового дійства або якогось набоженства латинського походження, котрі є добре знані в народі і до

котрих прості вірні є надзвичайно прив'язані, без того, щоби негайно ж замінити їх відповідним формулюванням чисто східного толку або східним за змістом аналогічним набоженством, чи хоча би дещо більш наближеною до ідеалу східного богослуження, порівняно з латинським оригіналом, його формою (Шептицький, с. 133).

*Сьомий критерій.* — Ні в якому разі не повинен Святійший Престол давати формальне затвердження на запровадження до літургійної традиції східних будь-яких обрядових практик латинського походження (Шептицький, с. 133, п. 6).

*Восьмий критерій.* — Реформа не повинна бути впровадженою раптово і різко, намагаючись зразу ж охопити всі сфери літургійного життя Церкви, а мусить бути поступовою, мірно слідуючи за результатами відповідної цілеспрямованої та систематичної підготовки до неї простих вірних. Одначе тим, хто її здійснюватиме, не повинно бракувати рішучості в діях: всім повинно бути добре зрозуміло, що одного якогось дня з літургійним гібридизмом має бути покінчено, а дані літургійні рубрики стануть зобов'язуючими для всіх. Ця їх нормативність могла би почастинно появлятися на сторінках наступних перевидань таких літургійних книг, як Служебник та Требник.

*Дев'ятий і останній критерій.* — Окрім випадків, коли у Святійшого Престолу про це відкрито проситься, Рим не повинен видавати ніяких детальних розпоряджень літургійного плану, а обмежуватися формулюванням загальних принципів бачення ним цього питання, полишаючи на розсуд зацікавлених сторін справу пошуку правильного їх застосування в кожній конкретній ситуації”.

## New Skete

Продовження літургійних реформ часослова в УГКЦ стало можливим у період після II Ватиканського собору завдяки виникненню у Америці двох монаших спільнот New Skete та Holy Transfiguration Monastery.

Монастир New Skete почав своє існування як маленька спільнота францисканців візантійського обряду у 1966 році. Проте у 1979 році вони, за рекомендацією Александра Шмемана та Йоана Меєндорфа стали частиною Православної Церкви Америки.

Як вже зазначив у своїй статті о.Роберт Тафт, на реформу часослова у монастирі New Skete головним чином вплинули дослідження Хуана Матеоса та Мігеля Арранца, котрі особисто консультували монахів щодо історії виникнення тих чи інших богослужінь чи їх форм. У цьому випадку можна дійсно говорити про науково обґрунтовану реформу богослужінь, котра більш-менш ґрунтується на принципі *ad fontes*.

Ось кілька прикладів їх реформ часослова:

богослужіння північної служби та першого часу усунено взагалі, як такі, що виникли пізніше та являють собою подвоєння давніших богослужінь

у третьому, шостому та дев'ятому часі були відновлені т.зв. „тропарі часу“, котрі у сучасному богослужінні були витіснені змінними щоденними тропарями і використовуються лише у часі великого посту.

молитва малого повечір'я була пристосована до вечірнього часу моління і дуже скорочена. (у цьому випадку вони швидше орієнтувались на відповідну постанову II Ват. Собору аніж на якісь джерела) Велике повечір'я натомість тут переетворилось на свого роду чування перед святами. Псалмічна частина із сталої змінилась на змінну, відповідно до свята чи літургійного періоду.

реформа вечірні у цьому часослові передусім полягає у відновленні обрядів запалення світла та принесення вечірнього кадила. Обидва обряди, як це довела у своєму дослідженні Габріеле Вінклер становили основу катедральної вечірні у більшості раних катедральних чинах. Те саме стосується також і розподілу т.зв. тихих вечірніх молитов вечірні на їх природних місцях. Однією із особливостей відновлення чину вечірні стало впровадження псалма 85 як початкового у часі великого посту. Впровадження щоденного читання із Святого Письма та нового розподілу прошень у чині вечірні, щоправда, є дещо невдалим і не підтримується джерельною базою.

Утренья теж зазнала певних змін, проте тут не реформатори не дуже зверталися до джерел. Найважливішими тут є спроби усунути нашарування антифонних частин перед читанням евангелія — ця зміна дуже збіднює воскресний/святковий характер богослужіння. Як основна проблема утренього богослужіння, особливо буденного була використання поетичного канону. Вони тут зовсім не присутні. Натомість з'являється спроба створити певну тижневу систему співу біблійних пісень, запропоновану як гіпотетичну Хуаном Матеосом.



У 1988 році з'явився новий варіант часослова монастиря New Skete. Основними особливостями богослужбових реформ тут стало перенесення обряду запалення світла на початок богослужіння вечірні. Богослужіння святкової утрени було розділене на дві частини: чування — котре включило в себе обряди утрени навколо читання Євангелія та властиво ранкового богослужіння, котре тут більш-менш відповідає щоденному. Чування також було перенесене в часі, тобто тепер воно відбувалося після вечірнього богослужіння.

### Святопреображенський монастир

Ініціатором створення монастиря Святого Преображення у Каліфорнії став один із співторців конституції про божественну літургію II Ватиканського собору о. Боніфатій Люкс. Як і в основу реформи часослова у монастирі New Skete о. Боніфатій орієнтувався на досягнення сучасної історичної літургіки. Проте у своїх оновленнях він досить обережно поставився до побудови структур богослужінь добового кола і навіть намагався пристосувати принцип реформи часослова Конституції Про Святу Літургію для візантійської традиції.

Основні зміни у вечірньому богослужінні звелись до реставрації обрядів запалення світла та приношення кадильної жертви. Як і монахи з New Skete у реконструкції він орієнтувався на присутні у візантійській Літургії Передосвячених Дарів уламки давніх катедральних обрядів.

Більше змін відбулось у богослужінні утрени. Тут важливим є сказати про розподіл т.зв. тихих молитов у контексті богослужіння. У більшості випадків це є намаганням не стільки знайти давнє місце тої чи іншої молитви, скільки максимально розподілити їх у контексті богослужіння. Те саме стосується і розподілу псалмів шестипсалм'я.

Цікавим є позиціонування псалма 50-го. Його додано до шестипсалм'я як псалом для п'ятниці, усунувши таким чином повторення 142 псалма в суботу та неділю, як це приписував у своїх постановях Львівський собор 1891 року.

Проблема канону у часослові о. Боніфатія Люкса розв'язана подібним до часослову New Skete, з тою різницею, що він пропонує ширше використання новозавітніх біблійних пісень. Кожен день тижня має одну пісню з СЗ і одну з НЗ. Центральною піснею цієї тріоди є пісня

Богородиці з кадженням, котра таким чином ніби пов'язує Старий та Новий Завіти.

Структури малих часів у часослові монастиря св.Преображення зведені до однієї — структури 6-го часу. Відповідні псалми кожного окремого часу замінено почерговим читанням катизм. У часах присутня молитва св.Якова Єрусалимського і практично єдиним елементом, котрий визначає конкретний молитовний час є завершальна молитва.

У цьому часослові як і у часослові монахів з New Skete відсутня опівнічна молитва, а повечір'я пристосоване до молитви у вечірній час.

## Висновки

У східнослов'янських землях практично від початку християнізації відчувалась потреба постійного оновлення богослужбового життя.

Це відновлення, наскільки можна простежити, завжди носило характер перевірки існуючих традицій на джерельному матеріалі.

Від початків оновлення богослужб добового кола відчувалась потреба дослідження цілості богослужбового надбання церкви і осмислення зв'язків між окремими елементами у конкретному богослужінні.

Літургійні дослідження джерел богослужіння візантійської традиції на початку XIX-XX стт. дали поштовх до серйозного оновлення живої молитви церкви. І хоча безпосередньо у 30-х роках на літургійну реформу у східнословянських землях спромоглася лише Українська Лютеранська Церква у добу після II Ватиканського собору були спроби двох монастирів використати джерелознавчі надбання науки для реформи богослужб добового кола.

Складність у проведенні таких реформ полягає у надзвичайній комплексності розвитку богослужбових форм візантійського часослова, на формування яких впливало кілька літургійних традицій як катедрального так і монашого типу. Разом з цим богослужбова реформа є не лише повернення до чогось попереднього. Літургійна реформа є в першу чергу переосмислення сучасної молитви церкви у світлі її джерел, а також у світлі потреб сучасності. Реформа не може бути кроком у минуле, але вона завжди є кроком разом із минулим.

## Streszczenie

### *Próby reform struktur liturgicznych brewiarza w Kościołach słowiańskich tradycji bizantyjskiej w XX w.*

Historia reform liturgicznych Kościołów Wschodnich wciąż jeszcze czeka na swoich badaczy. Wiele dokumentów, zamieszczających rozporządzenia biskupów lub synodów lokalnych, które dotyczą odnowy modlitwy Liturgii godzin, nadal oczekuje na opracowanie krytyczne, a czasem i odkrycie.

Referat ma na celu ukazanie przemian wschodniochrześcijańskiej tradycji liturgicznej oraz niektóre konkretne przykłady odnowy liturgicznej w czasach najnowszych.

Na początku podajemy krótki przegląd dyskusji obrzędowych, zaczynając od XII w., aż do wieku XX. Potem omawiamy próby reformy brewiarza w Ukraińskim Kościele Luteranckim obrządku wschodniego w latach 30. XX w. W tym samym okresie także w Ukraińskim Kościele Greckokatolickim spotykamy ślady reformy liturgii brewiarza, zwłaszcza w kontekście zwalczania skutków latynizacji obrządku wschodniego.

Z drugiej połowy XX wieku pochodzą przykłady reform brewiarza w prawosławnym klasztorze New Skete w Ameryce Północnej. W tym samym czasie miała też miejsce reforma brewiarza w klasztorze Przemienienia Pańskiego w Kalifornii.

Podsumując przedstawione przykłady reformy Liturgii godzin możemy stwierdzić:

- na ziemiach wschodniosłowiańskich praktycznie od początków chrystianizacji odczuwano potrzebę ustawicznej odnowy życia liturgicznego;
- ta odnowa zawsze miała charakter weryfikacji istniejących tradycji według materiału źródłowego;
- od początków odnowy liturgii kręgu dobowego odczuwano potrzebę przebadania całości liturgicznej spuścizny Kościoła i przemyślenia związków istniejących między poszczególnymi elementami w danej liturgii;
- badania liturgiczne źródeł tradycji bizantyjskiej na przełomie XIX i XX w. były bodźcem do poważnej odnowy żywej modlitwy Kościoła;
- trudność przeprowadzania wymienionych reform wynika przede wszystkim z niezwykle silnego stopnia „kompleksowości” form liturgicznych brewiarza bizantyjskiego, na którego formowanie miało wpływ kilka tradycji liturgicznych typu katedralnego i monastycznego.

Biorąc powyższe pod uwagę, można stwierdzić, że reforma liturgiczna nie jest tylko powrotem do czegoś poprzedniego. Jest ona w pierwszym rzędzie przemyśleniem współczesnej modlitwy Kościoła w świetle jej źródeł, a także w świetle potrzeb współczesności. Reforma nie może być krokiem w przeszłość, lecz zawsze jest krokiem w przyszłość razem z przeszłością.



---

## Spis treści

KS. PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM	
Wprowadzenie .....	5
MARCEL MOJZEŠ	
Działanie Boże – źródło liturgii <i>par excellence</i> .....	9
TARAS SZMAŃKO	
Źródła liturgiczne w postaci tekstów cyrylickich. Osobliwości i metodologia badań .....	21
KS. ERWIN MATEJA	
Ks. Waclawa Schenka badania nad wrocławskimi rękopisami liturgicznymi .....	31
MAKSYM TYMO	
Bizantyjska hymnografia liturgiczna jako źródło teologiczne .....	41
KS. HELMUT JAN SOBECZKO	
<i>Liber ordinarius</i> jako źródło do badań nad liturgią przedtrydencką .....	51
KS. SZYMON FEDOROWICZ	
Wawelskie kolektarze jako źródło poznania liturgii katedralnej w XVI wieku .....	75
VOJTECH BOHÁČ	
Najstarsze liturgické knihy gréckokatolíkov na Slovensku .....	89

MICHAL GLEVAŇÁK

Wielkie Wydanie Zebrane opublikowane w 1866 r. przez Józefa Gaganca,  
biskupa preszowskiego, oraz znaczenie historyczne tego dzieła  
dla życia liturgicznego Kościoła greckokatolickiego  
w ówczesnej Monarchii Austro-Węgierskiej..... 107

WASYL RUDEJKO

Спроби реформ літургійних структур Часослова  
у словянських церквах візантійської традиції у ХХ столітті..... 129





## Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Historia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zaczyna się w tym samym czasie, co dzieje najstarszej polskiej uczelni – Uniwersytetu Jagiellońskiego. W roku 1397 papież Bonifacy IX erygował Wydział Teologiczny w ramach Studium Generale. Od tego czasu wydział rozwijał się i aktywnie działał, zdobywając sławę i uznanie środowiska naukowego, zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Jego funkcjonowanie próbowała przerwać dopiero komunistyczna władza, która jednostronną uchwałą Rady Ministrów w 1954 roku usunęła Wydział Teologiczny z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Decyzja ta nie przerwała jednak jego działalności.

Dziś Uniwersytet Papieski Jana Pawła II jest dynamicznie rozwijającą się uczelnią. Nasza oferta dydaktyczna jest ciekawą propozycją dla młodych ludzi. W ramach pięciu wydziałów wciąż otwieramy nowe kierunki i specjalności dostosowane do potrzeb naszych czasów. Nawiązujemy wciąż nowe kontakty z zagranicą.

Tradycja, w której jesteśmy zakorzenieni, zobowiązuje nas do dbania o wysoką jakość kształcenia oraz podejmowania nowych wyzwań badawczych zgodnie z myślą naszego patrona bł. Jana Pawła II, który podkreślał pozytywną rolę Kościoła w rozwoju kultury i oświaty oraz przywiązywał wielką wagę do dialogu ze światem nauki. Mamy nadzieję, że w przyszłości Uniwersytet Papieski będzie przyczyniał się do zachowania tożsamości europejskiej poprzez wzmocnienie relacji między sferą nauki i wiary w duchu encykliki *Fides et ratio* oraz przypominanie o chrześcijańskich korzeniach europejskiej kultury.

Studia w Krakowie to dla naszych słuchaczy niepowtarzalna okazja do kontaktu z kulturą i nauką w jednym z najpiękniejszych miast Europy. Stanowią dla nich szansę duchowego i intelektualnego rozwoju. Chcemy, aby nasi studenci odnosili sukcesy, dlatego oferujemy zajęcia w małych grupach, które sprzyjają dobrym kontaktom między studentami i wykładowcami, zapewniając indywidualne podejście do każdej osoby. Główną zaletą naszej uczelni jest połączenie atmosfery wiary i tradycji Kościoła katolickiego z nowoczesnym sposobem studiowania.

### STUDIA NA UNIWERSYTECIE

#### WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

- filozofia

#### WYDZIAŁ HISTORII

##### I DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

- historia
- historia sztuki
- muzyka kościelna
- ochrona dóbr kultury

#### WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

- dziennikarstwo i komunikacja społeczna
- nauki o rodzinie
- praca socjalna

#### WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

- teologia

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

31-002 Kraków • ul. Kanonicza 25 • tel. 12 421 84 16 • faks 12 422 86 26

rektorat@upjp2.edu.pl • www.upjp2.edu.pl