

GRANICE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Z OKAZJI 1050 LAT
METRYKI CHRZTU POLSKI

Autorzy serii

Jan Gancewski, Lech Kościelak, Joanna Elżbieta Śliczyńska



GRANICE
CHRZEŚCIJAŃSTWA

LIMITS
OF CHRISTIANITY

LIMITS OF CHRISTIANITY

ON THE OCCASION OF 1050 YEARS
OF BAPTISM RECORDS IN POLAND

Authors of the series

Jan Gancewski, Lech Kościelak, Joanna Elżbieta Śliczyńska

GRANICE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Z OKAZJI 1050 LAT
METRYKI CHRZTU POLSKI

Autorzy serii

Jan Gancewski, Lech Kościelak, Joanna Elżbieta Śliczyńska

Seria (The name of the series): **Historia et Orbis.**
Journal of Humanities Research No 1/2020



REDAKTORZY SERII (EDITORS OF THE SERIES)
Jan Gancewski, Lech Kościelak

RADA NAUKOWA (SCIENTIFIC COUNCIL)
Selim Chazbijewicz (UWM Olsztyn), Elena-Maria Emandi (University of Suceava), Jan Gancewski (UWM Olsztyn) – przewodniczący, Bohdana Hrynda (Lviv National Academy of Arts), Zbigniew Karpus (UMK Toruń), Ilkgül Kağa (Bozok University), Sanam Aly Khan (Rampur Raza Library), Piotr Kosiak (Collegium Civitas, Warszawa), Lech Kościelak (FASS Academy), Marta Kowalczyk (WSD w Elblągu, UWM Olsztyn), Dorota Sylwia Majewicz (Uniwersytet Gdański i L.N. Gumilow Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan), Jacek Mrozek (UWM, Filia w Elku), Alan V. Murray (University of Leeds), Gamze Nesipoglu (Istanbul University), Daniil Radinovich (Kaliningrad), Joanna Śliczyńska (CBI Probaliticum UWM), Raphaëlle Taccone (Avignon Université), Arkadiusz Żukowski (UWM Olsztyn)

RECENZENT (REVIEWER)
Prof. zw. dr hab. Andrzej Wałkowski

REDAKCJA TOMU (EDITION OF THE VOLUME)
Zbigniew Karpus (UMK Toruń), Piotr Kosiak (Collegium Civitas, Warszawa), Jacek Mrozek (UWM Olsztyn/ Elku), Dorota Sylwia Majewicz (Uniwersytet Gdański i L.N. Gumilow Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan)

WYDAWCY (PUBLISHERS)
Centrum Badań Interdyscyplinarnych „Probaliticum” UWM
ul. Kurta Obizta 1/ 227, 10-725 Olsztyn
ISBN 978-83-65171-67-2

Polskie Towarzystwo Historyczne, Zarząd Główny
Rynek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa
Polskie Towarzystwo Historyczne, Koło w Mrągowie
Osiedle Parkowe 16, 11-700 Mrągowo
ISBN 978-83-958211-1-0

Fundacja Agencji Służby Społecznej w Warszawie
ООО «КД-39» / Kaliningrad Historical Association

Na okładce: Chrzest średniowieczny (kwatery z Drzwi Gnieźnieńskich, lata 70. XII w.)

Wydanie trzecie rozszerzone
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Copyright by © Centrum Badań Interdyscyplinarnych „Probaliticum” UWM, 2020
Copyright by © Fundacja Agencji Służby Społecznej w Warszawie, 2020

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	6
Preface.....	7
 Tessy Antony de Nassau de Luxembourg	
<i>About Christianity.....</i>	11
 Ingrid Detter de Frankopan	
<i>Christianity and the Migration Crisis. New Catholic Problems: Sovereignty, The Good Samaritan and the Migration Crisis</i>	13
 Iris de Rode	
<i>French Enlightened Philosophers and their 'Limits of Christianity' at the end of the 18th century</i>	16
 Stefan Pastuszewski	
<i>Staroprawosławne wspólnoty terytorialne wobec innych wspólnot chrześcijańskich i niechrześcijańskich</i>	18
 Dmitriy Panto	
<i>Pierwsza wizytacja kanoniczna biskupa Jana Cieplaka na Syberii</i>	43
 Izabela Jakarić Vonić	
<i>Faith is Our Victory – Rosary Is Our Weapon: Croatian Homeland War in the Eyes of the Croatian Female Warriors.....</i>	59
 Elizabeth Aregay	
<i>The limits of the Ethiopian orthodox Christianity church</i>	67
 Łukasz Dembski	
<i>République de Pologne et Grand-Duché de Luxembourg face aux défis contemporains du christianisme, au 1050e anniversaire du baptême de la Pologne. Passé-Présent-Future</i>	71
 Damian Szweda	
<i>Kontakty wielkiego mistrza Ulyka von Jungingen z biskupami inflanckimi i pruskimi.....</i>	80
 Bohdana Hrynda	
<i>Medieval Supernatural in the Mirror of Illuminated Manuscripts' Artistic Tradition</i>	90
 Piotr Piętkowski	
<i>Organizacja kościelna na Pomorzu Zachodnim w XII w. Pierwsze miejsca kultu chrześcijańskiego.....</i>	105
 Natanela Elias	
<i>The Miller's Tale's Secrets: Gnostic Reversals in Chaucer's Take on the Fabliau</i>	113
 Lech Kościelak, Jan Gancewski	
<i>Baptism of Poland in the opinion of the German chronicler Thietmar (1st quarter of the 11th century)</i>	121
 Daniil Radinovich	
<i>„Союз ящерицы” или „Общество ящерицы” XIV–XV в.в.</i>	128

WSTĘP

Granice chrześcijaństwa wiążą się ze stosunkami religijnymi i kulturowymi, zachodzącymi między grupami społecznymi mieszkającymi na danym terytorium. Koncepcja interdyscyplinarnych badań granic chrześcijaństwa jest zjawiskiem wielowymiarowym. Kontakt i przenikanie się trendów kulturowych w sytuacji bezpośredniego sąsiedztwa jest istotą tego rodzaju obszaru badań. W układaniu współistnienia grup religijnych znajdują odzwierciedlenie zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość.

W historycznych granicach chrześcijaństwa istnieją obok siebie różne grupy i kultury, współistnieją różne tradycje i wartości. To przenikanie się różnych kultur stanowi granicę wspólnoty chrześcijańskiej. Towarzyszy temu pielęgnowanie kultury przywiązania religijnego do wartości własnej grupy oraz otwartości lub zamknięcia na różnorodność kulturową i etniczną. W ten sposób przenika subiektywność granic między grupami chrześcijańskimi wobec przetwarzania ich kultury podczas wzajemnych kontaktów z innymi grupami.

Granice chrześcijan podlegają presji różnych społeczności etnicznych i otwartych procesów migracyjnych. Pociąga to za sobą występowanie i współistnienie różnic kulturowych. Wspólnoty religijne nawiązują przymusowe lub dobrowolne kontakty i tworzą obszary pełne różnych, często sprzecznych treści kulturowych. Trwałość i zakres tego zróżnicowania w dużej mierze zależą od równowagi sił między sąsiadującymi społecznościami.

Dominacja jednej grupy kulturowej często wywołuje opór drugiej grupy. Wybuchają walki o zachowanie ich wartości i przekonań, choć wywołane przez naturalne procesy przejmują od siebie nawzajem wzorce kulturowe. Podążając za długotrwałymi kontaktami grupy tworzą nową, zróżnicowaną pod względem treści rzeczywistość. Główne kategorie budowania nowej rzeczywistości to, obok narodowości, pochodzenie etniczne, przekonania religijne i tradycja, w tym możliwość realizacji własnych oczekiwań i aspiracji grupowych.

Uznanie granic chrześcijańskich w kategoriach wielokulturowości ukazuje także wymiar terytorialny zjawisk religijnych. W ten sposób zjawisko chrześcijaństwa na granicy staje się ważne „tu i teraz”, gdy jest konfrontowane z „tam i wtedy”. Celem prezentowanych rozważań jest przedstawienie różnych możliwości interpretacji granic chrześcijaństwa w czasie i przestrzeni. Ważne jest, aby badacze tworzyli platformę wymiany poglądów na temat szerszej kwestii „granicy chrześcijaństwa”.

Niewątpliwie w tej logice myślenia znajduje się także refleksja na temat początku chrześcijaństwa w Polsce i krajach sąsiednich.

PREFACE

The boundaries of Christianity are associated with religious and cultural relations that occur between social groups living on a given territory. The concept for interdisciplinary research frontiers of Christianity is a multidimensional phenomenon. Contacts and interpenetration of cultural trends in a situation of immediate vicinity is the essence of this kind of research area. In laying the coexistence of religious groups are reflected both the past and the present.

Within the historical boundaries of Christianity exist side by side the various groups and cultures, coexist different traditions and values. This intertwining of different cultures forms the border of the Christian community. This is accompanied by fostering a culture of religious attachment to the values of their group and openness or closure towards cultural and ethnic diversity. Considered in this way carries the subjectivity of the borders between Christianity groups to processing their culture during mutual contacts with other groups.

The boundaries of the Christian are subject to the pressure of various ethnic communities and open migration processes. This entails the occurrence and coexistence of cultural differences. Religious communities come into forced or voluntary contacts and create areas filled with different, often conflicting cultural contents. The persistence and extent of this differentiation, to a large extent depend on the balance of forces between the neighboring communities.

The domination of one cultural group often induces resistance of the second group. The fight to preserve their values and beliefs break out, although triggered by natural processes take over from each other cultural patterns. Following the inter-lasting contacts created a new, diverse in content a reality. The main categories of building the new reality are next to nationality, ethnicity, religious beliefs and traditions, including the possibility of implementing their own expectations and group aspirations.

The recognition of the Christian border in terms of multiculturalism also brings forward the territorial dimension of religious phenomena. Thus, the borders Christianity phenomenon becomes important „here and now” when confronted with the „there and then”. The purpose of these considerations is to present various possibilities of interpreting the boundaries of Christianity in time and space. It is important for the scholars create a platform for the exchange of views on the broader issue of „the boundaries of Christianity.”

Undoubtedly, in this logic of thinking is also a reflection on the origins of Christianity in Poland and neighboring countries.



Po raz pierwszy od 600 lat zawitała na dawne ziemie pruskie przedstawicielka dynastii luksemburskiej HRH Princess Tessy de Nassau de Luxembourg (pierwsza z prawej strony). Obok Księżnej na zdjęciu są: dr hab. Jan Gancewski, prof. UWM, prof. dr Princess Ingrid Detter de Frankopan, dr Łukasz Dembski, dr Lech Kościelak (foto z Archiwum IHISM UWM)



Princess Tessy de Luxembourg i Princess Ingrid Detter de Frankopan z Medalami Mrongowiusza. Medal Mrongowiusza przyznawany jest osobom, które szerzą idee humanistyczne w świecie nauki i praktycznie stosują je w życiu codziennym. Kapituła Medalu Mrongowiusza zbiera, szczególnie w środowiskach naukowych, propozycje osób do uhonorowania (foto z Archiwum IHISM UWM)

ABOUT CHRISTIANITY

ABSTRACT:

Christian boundaries are under pressure much more from the inside than the outside. Hence religions have to come together to defend their voices and acknowledge that they are not alone in the understanding that there is more to life than what we are able to understand.

Christian boundaries are no longer a reality. Within those historical boundaries Christianity has become as foreign as outside those boundaries. We have to concentrate on respect and cohesion.

KEYWORDS:

Christian boundaries, Different religions, historical knowledge, ethical bases.

Christian boundaries are under pressure much more from the inside than the outside. Atheism and modernity? The Western world is trying to make Christianity irrelevant in everyday life.

Many voices which are seen to have a religious element are directly neglected and its credibility questioned. Religions have to come together to defend their voices and acknowledge that they are not alone in the understanding that there is more to life than what we are able to understand.

Different religions have proven to be able to co-exist and respect each other as well as their beliefs. There are many examples in history where religions fought one another but the examples that are often forgotten are the ones where they have lived together in great harmony.

Nowadays Atheism and neoliberalism have too often been extreme opponents to religion without showing understanding nor respect for this historical knowledge and understanding of life.

Change is a necessity in today's societies but we have to know what we want to change into. We cannot neglect our past in order to find our future. We have to use our past in order to know what we want our future to become. Let us respect our traditions, our historical knowledge and most of all our ethical bases because without it darkness is all we will find. Our collective human experiences and teachings are our only light. Without it we are animals as Durkheim would argue at

best. There can be no light without experience and all experience lies in the past by definition. Let us never forget to use the past in order to choose our future.

Christian boundaries are no longer a reality¹. Within those historical boundaries Christianity has become as foreign as outside those boundaries. We have to concentrate on respect and cohesion. This means learning how to live together and how to respect different opinions. This is due to the fact that we simply do not know everything.

“The meeting of two personalities is like the contact of two chemical substances: if there is any reaction, both are transformed.” – Carl Gustav Jung²

¹ P.D. Numrich (ed.), *The Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and Science*, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2008.

² See: *Psychological Reflections: A New Anthology of His Writings* 1905–61.

CHRISTIANITY AND THE MIGRATION CRISIS. NEW CATHOLIC PROBLEMS: SOVEREIGNTY, THE GOOD SAMARITAN AND THE MIGRATION CRISIS

ABSTRACT:

It is of importance to verify the compatibility of international law rules concerning migration and asylum with Christian thought, with the Ten Commandments and with the Gospel. In the media at present some claim that it is a Christian duty to accept and care for refugees; others insist that the State has the right to defend itself against a massive wave of migrants; others again, suggest, that certain refugees have specific rights whereas other migrants do not.

I propose to set out and comment on the international law rules pertaining to migration and asylum and discuss to what extent such rules conform with Catholic doctrine and with moral rules. The Good Samaritan is a useful example from the Gospels showing a measure of compassion towards those in plight. From this passage we can also learn about some limits of one's duties in that respect.

Furthermore, I will examine the concept of sovereignty as understood in modern times to investigate what duties and right of a sovereign State retains in today's international society. Thus, I will specifically analyse the privileges of sovereignty and the relevance in the migration crisis. I will also discuss and explain the discretionary nature of asylum and the basics of refugee law. Main attention will be focused on the main international conventions on Refugees such as the Geneva Convention of 1951, the Dublin Accords and rules derived from general international law and practice.

KEYWORDS:

Christianity, migration crisis, Good Samaritan, Catholic doctrine.

I have given my lecture the title, 'Sovereignty, The Good Samaritan and the Migration Crisis' as, in my opinion, a reference to the Good Samaritan is the easiest and most convenient way to explain the moral dilemma of Catholics facing the wave of immigrants flooding in Europe¹.

¹ *Migration to Europe on a comparative basis* see Martin A. Schain, *The Comparative Politics of Immigration*, 2012, <https://scholar.princeton.edu/sites/default/files/rdancygi/files/comparativepolitics.pdf> [access 16.03.2016].

It is of importance to verify the compatibility of international law rules concerning migration and asylum with Christian thought, with the Ten Commandments and with the Gospel. In the media at present some claim that it is a Christian duty to accept and care for refugees; others insist that the State has the right to defend itself against a massive wave of migrants; others again, suggest, that certain refugees have specific rights whereas other migrants do not.

In my lecture I sought to set out and comment on the international law rules pertaining to migration and asylum and discuss to what extent such rules conform with Catholic doctrine and with moral rules.

Above all, the story of the Good Samaritan is a useful example from the Gospels showing a measure of compassion towards those in plight. From this passage we can also learn about some limits of one's duties in that respect.

In this context, we must examine the concept of sovereignty as understood in modern times to investigate what duties and right of a sovereign State retains in today's international society. Thus, we must specifically analyse the privileges of sovereignty and the relevance in the migration crisis. A State has, within its territory, the supreme power to rule: this omnipotence is only limited by some fundamental - but very few- rules that I in my writings have called 'intrinsic rules'. Those are the important rules that forbid massive violations of human rights, such as genocide, slavery and, depending on an appropriate definition, of torture.

I also discussed and explained the discretionary nature of asylum and the basics of refugee law. This means that it is effectively a sovereign privilege of a State to allow or refuse entry of non-citizens. As far as migrants are concerned, we must distinguish between refugees who are fleeing war and persecution and what many call 'economic migrants', i.e. those who merely seek a better life.

With regard to genuine refugees – that is to say those fleeing war and persecution, our main attention must be focused on the main international conventions on Refugees such as the Geneva Convention of 1951, the Dublin Accords and rules derived from general international law and practice. But even migrants of this category do not have any absolute right to enter a State. Under the various Conventions and under general international law, such refugees have a right to apply for entry and asylum but States have no duty to grant such entry or asylum. This may appear an asymmetric situation but such is the state of the law.

A reference to the Good Samaritan may explain why the rules have to be like this: the Good Samaritan found a suffering person and took pity on him, took him to an inn, paid for him and made sure he would be safe and looked after. This was a generous and genuinely Christian gesture.

The Good Samaritan may even have done this again and helped someone more. and perhaps even three, four or a hundred times intervened to give help. But at some point, our model Christian, the Good Samaritan, would have had to reflect

that his money had run out. He probably had a wife and children and, at some point, he would have had to admit that he could no longer help the suffering people as he also had some duty towards his own family. And he had no more money.

This is the situation in which Europe now finds itself. The massive migration waves caused much suffering to the refugees but gradually brought suffering on more modest level to the receiving States that began to find it difficult to provide food and health services to such vast numbers of migrants.

Although it was not initially known, it emerged that some migrants had even been encouraged by the European Union to migrate to Europe from Africa and the Middle East.² It is difficult to understand the motives behind such irresponsible policies. It seems that some political urge to share resources can lead to severe problems. Of course, there are some refugees that are genuinely suffering and who deserve our help. But there were, and there are still, some who, in search of a better life wish to come to our countries. As unemployment, for example in Spain, is running at 20%, and among the young at 40%, the migration crisis aggravated economic problems in receiving States.

Therefore, it is the duty of Catholics to help migrants as much as they can - but not feel guilty when they no longer can do so. What is a far greater duty, is to do all we can to stop the causes of the migration. This is particularly the case to stem flow of migrants from culturally different areas.

We all have a duty to prevent war and conflict everywhere. We must do all in our power to bring reconciliation everywhere and refrain from aggravating conflict by military intervention. But we also a serious duty to protect and defend our own Catholic religion. We must safeguard our own culture.

I was Adviser to Pope Saint John Paul II on international law. He often said that unless we know our own roots and are proud of our own history and our own culture, we cannot ensure peace. Peace is secured by stability and stability is only achieved if we know who we are and enjoy pride in our own individuality and in our collective communities where we share language, history and religion.

We must therefore encourage our feeling of identity and the pride of our own history. In that duty by far the most important aspect is to defend and protect our own Catholic religion. Let us, like the Good Samaritan, help everyone we can, as much as we can. But there is no merit in modernistic 'tolerance' if by such attitudes extinguish our own Catholic existence.

² See my book *The Suicide of Europe*, London, 2016, available at Amazon.co.uk.

FRENCH ENLIGHTENED PHILOSOPHERS AND THEIR 'LIMITS OF CHRISTIANITY' AT THE END OF THE 18TH CENTURY

ABSTRACT:

In the Parisian Salons of the 18th century, one of the main subjects the Philosophes debated about was Christianity. For the Philosophes, the limits of Christianity were reached. Because of all varieties, the subject of religion in the French Enlightenment is very complex. This is why I want to propose a case study: the Philosopher and Officer, Marquis Francois-Jean de Chastellux (1734-1788) as a member of the 'Coterie d'Holbach'.

With the use of an unpublished correspondence, I would like to participate in Polish debate, by looking at Chastellux and his Polish connections.

KEYWORDS:

Limits of Christianity, the 18th century, French Enlightened Philosophers, individual religious experience.

In the Parisian Salons of the 18th century, one of the main subjects the Philosophes debated about was Christianity. Their time was an age of reason and tolerance, and so they rejected intolerant, superstitious, irrational, institutionalized faith. In the context of the conference 'Limits of Christianity', we can state that, for the Philosophes, the limits of Christianity were reached. They rejected the *Lex publica* (ecclesial laws) and were in favor of an individual religious experience: *Lex privata* (private belief). A lot of different alternatives to the almighty church were proposed, like Natural Religion, Religion of the Sentiment, Deism and even Atheism. Because of all these varieties, the subject of religion in the French Enlightenment is very complex. This is why I want to propose a case study for this conference: the Philosopher and Officer, Marquis Francois-Jean de Chastellux (1734-1788) as a member of the 'Coterie d'Holbach'.

This 'coterie', a group of prominent French Philosophers, met regularly at the dinners of Henri d'Holbach in his famous Parisian salon. In their time, they were

the most notorious group who advocated for more tolerance and reason in relation to religion. There was a myth around this group, which states that the Baron d'Holbach harbored the most radical wing of the French Enlightenment in his salon, where militant atheists laid plans for disemboweling priests and strangling kings. This myth is now discredited, by historians like A.C. Kors¹. We can nuance the radical image of the group, as well as the ideas of the members.

Francois-Jean de Chastellux – subject of my PhD dissertation- was one of the twelve members of this 'Coterie d'Holbach'. As with the myth, we also have to nuance the image of De Chastellux as an enthusiastic atheist. If we look closer to his ideas, with the use of his published writings and unpublished archives, De Chastellux was not addressing himself to the question of atheism, but he had fundamental theistic or spiritualistic hypothesis. He strongly advocated for Mesmerism: he believed that forces in nature were dominated by electricity and magnetism, and by a divine power.

It is interesting to focus on Chastellux's vision on religion in this age of Enlightenment because he represents influential philosophers of his time, but is forgotten or misinterpreted by historians today. It can shed a new light on what Enlightenment thinkers proposed as an alternative to the Christian faith. To put Chastellux in context, I propose to compare him to his friend Voltaire: we can find a lot of similarities regarding intolerance and superstition, but important differences related to atheism.

In the second part of my presentation, I will focus on the influence of French Philosophers in Poland (18th century). According to the Polish author Janus Pasierb, who wrote on religious practices in Poland during the Enlightenment, the Poles were highly critical of western influences, especially where deism and atheism were concerned². Wanda Dźwigala proposes another view: he states that French Philosophers had a significant impact on the reading public in Poland³. With the use of an unpublished correspondence, I would like to participate in this Polish debate, by looking at Chastellux and his Polish connections.

¹ A.Ch. Kors, *D'Holbach's Coterie, an Enlightenment in Paris*, Princeton 1973.

² J.S. Pasierb, *Religijność polska w okresie Oświecenia*, [In:] *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M.M. Drozdowski, Warszawa 1991.

³ W. Dźwigala, *Voltaire and the Polish Enlightenment: Religious Responses*, "The Slavonic and East European Review" 2003, vol. 81, no 1, pp. 70–87.

STAROPRAWOSŁAWNE WSPÓLNOTY TERYTORYIALNE WOBEC INNYCH WSPÓLNOT CHRZEŚCIJAŃSKICH I NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

ABSTRACT:

Internal and external borders of Christianity in the Old-Believers domain, although much more closely guarded than in other Christian denominations, against the ideological declarations of religious apologists, from the beginning were not sealed to the pagan elements, which together with the elements of Christian finally formed this original ethnic and religious phenomenon. This phenomenon, defending itself for three centuries against the divergence of the content of other religions and faiths, seems to be from the mid-twentieth century helpless in the face of worldwide invasion of secularism, consumerism and indifference. Distinguishing it, both in the personal and communal, uniform sacred space narrowed and gave way to the profane. Appeared, already existing in other religions, more distinct boundary between this two orders. Old-Believer Christian is more often a Christian in church or molenna, but not always at home. For this people Christianity become not ever day path, but once in a blue moon during the holidays. Spirituality is getting further Biblical Spirituality and Russian traditions, and it is getting closer to the spirit of globalized world.

If we may talk about the limits between Old-Believers and other religions and worldview systems, including the quasi-religious in relation to a person or a community (family, congregation, parish, Church), then surely they are not well-defined and sealed, as well as permanently scratched.

Keywords:

Orthodoxy, old believers, Christian territorial communities, Buddhism, Jews.

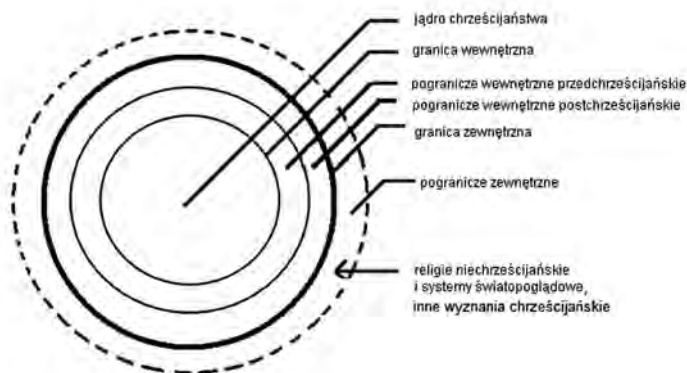
WSTĘP

W oglądzie intelektualnym, analitycznym chrześcijaństwo jak każda religia ma kilka wymiarów (porządków), które zazwyczaj można przedstawić w układzie dychotomicznym – transcendentalny i ludzki, duchowy i materialny, wewnętrzny i zewnętrzny, osobowy i społeczny. Wymiary te można wyznaczyć, koncepcyjnie oczywiście, gdyż religia jest przecież całością, w odniesieniu zarówno do osoby ludzkiej, jak i wspólnoty (rodzina, zbór, parafia, Kościół partykularny, Kościół powszechny), w której to wspólnocie religia chrześcijańska realizuje się.

Granice zewnętrzne wspólnoty określają ramy organizacyjne, dogmaty i obrzędy, system moralności, kultura religijna i tradycja. Nie jest ona szczelna. Granica wewnętrzna nie jest określona i też nie jest szczelna, przemieszcza się wraz z rozwojem cywilizacji w głąb, pomniejszając tym samym obszar „jądra chrześcijaństwa” czyli zasoby jego niezbywalnych treści (Trójca Święta, zbawcza misja Chrystusa, miłość przewyższająca zło, racjonalizm), walorów i atrybutów. Między granicą zewnętrzną a wewnętrzną znajduje się pogranicze wewnętrzne, w którym doszło do zmieszania się wartości chrześcijańskich, a więc pogańskich, począwszy od początku chrześcijaństwa aż po produkty rozwoju cywilizacji w ciągu dwóch tysięcy lat.

Wspólnotę terytorialną otacza pogranicze zewnętrzne, zależne od usytuowania tej wspólnoty w świecie. Jest więc ono bardziej zindywidualizowane niż pogranicze wewnętrzne, które wnika we wspólnotę. Pogranicze wewnętrzne jest bardziej uniwersalne.

Pogranicze zewnętrzne jest tolerowane, lecz nie przyswajane. Nie wrasta we wspólnotę, ale ją cechuje. Można go porównać do nalotu. Na przykład czasowiennicy, którzy w 1946 r. w liczbie 5 tysięcy wyemigrowali z Mandżurii i Turcji do Stanów Zjednoczonych, choć w Oregonie tworzą jedną społeczność, to jednak w zależności od regionów poprzedniego osiedlania dzielą się na charbińców, sinkjańców i turczan. Występują między nimi zauważalne różnice obyczajowo-kulturowe, choć w pewnym zakresie i w kulcie religijnym. Pogranicze zewnętrzne więc to ta część rzeczywistości zewnętrznej, która przylega do wspólnoty.



GRANICE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WSPÓLNOTY TERYTORIALNEJ

W artykule tym podjęto próbę przedstawienia wewnętrznych i zewnętrznych granic staroprawosławia na przestrzeni wieków, począwszy od jego symbolicznego zaistnienia, czyli od 1653 r. do dnia dzisiejszego.

Siłą rzeczy artykuł ma charakter syntetyczny. Przestrzenią badawczą są kontakty zewnętrzne oraz, będące ich rezultatem, procesy przenikania różnych systemów

religijnych i światopoglądowych (także guasi-religii) oraz kulturowych w obręb staroprawosławia, a więc jego dwa pogranicza: wewnętrzne i zewnętrzne. Zdając sobie sprawę ze znacznego zróżnicowania doktrynalnego, terytorialnego i terminalnego (w czasie) staroprawosławia, starano się przedstawić tylko te zjawiska, które są typowe dla całego, a przynajmniej większej części tego fenomenu etno-religijnego. Przytoczone fakty historyczne potraktowano jako ilustrację wielowątkowego oraz równocześnie terytorialnie i terminalnie zróżnicowanego procesu powstawania, otwierania się i zacierania granic chrześcijaństwa w wydaniu jednej z najbardziej fundamentalnych formacji długiego trwania w chrześcijaństwie wschodnim, zwanym przez apologetów *istinnom christianstwom* (prawdziwym chrześcijaństwem). Formacja ta z założenia jest zamknięta, uprawiając w sposób ekstremalny doktrynę jedynobawstwa, a jednak nie ustrzegła się mniej lub bardziej trwałych wpływów zewnętrznych. Obecnie mają miejsce procesy otwierania się tej formacji, a w rezultacie pojawienia się w niej podziału na niespotykane dotąd sfery *sacrum* i *profanum*. Do niedawna wszystko we wspólnocie staroprawosławnej miało charakter sakralny.

WEWNĘTRZNE POGRANICZE CHRZEŚCIJAŃSKO-POGAŃSKIE

Ruś przyjęła chrześcijaństwo dobrowolnie, choć bez wątpienia pod wpływem ówczesnej sytuacji politycznej. Według Powieści minionych lat Nestora, księżę kijowski Włodzimierz Rurykowicz wybrał chrystianizm bizantyjski, odrzucając chrystianizm łaciński, islam i judaizm w wersji karańskiej. Ponoć zaimponowała mu mistyczna duchowość, ale przede wszystkim pompatyczna obrzędowość Bizancjum i jego symbiotyczne relacje państwo–Kościół. Tak więc u podstaw rosyjskiego prawosławia legła poniekąd pogańska mentalność, w ten sposób jakby na trwałe otwierając jego granice.

Drugim „pogańskim otwarciem” była, rzucona w 1526 r. przez mnicha Filoteja (Filoteusza) z klasztoru Spaso-Eleazarowskiego Wielikopustynnego w Pskowie, idea Moskwy – Trzeciego Rzymu, która poprzez nawiązanie do, wyprowadzonej z Apokalipsy idei Moskwy – Nowego Jeruzalem, rozwinęła się w doktrynę religijno-społeczną, a zarazem państwowotwórczą Świętej Rusi. W tej idei pobrzmiewają oczywiście echa religii naturalnej, sakralizującej ziemię, kosmos i przyrodę. Z idei tej zrodził się zsarkalizowany kult rosyjskiej tradycji i kultury, co ostatecznie ukształtowało staroprawosławie jako fenomen etnoreligijny.

Poza tym wczesne rosyjskie prawosławie wprowadziło do swojej przestrzeni sakralnej, głównie na poziomie wspólnot terytorialnych, takie świętości (ros. *swiatyni*) jak drzewa, krzewy, kamienie, źródła, strumienie, pieczary, góry¹.

¹ A.A. Panczenko, *Issledowanija w oblasti narodnogo prawosławija. Dieriewienskije swiatyni Siewiero-Zapada Ros-sii*, Petersburg 1998, Izdatielstwo Aletieja, s. 37.

Trzecie otwarcie ruskiego, a konkretnie już staroprawosławnego chrześcijaństwa na pogaństwo zawarte jest w staroobrzędowym rytualizmie zwanym obradowieriem.

W rytualizmie tym pobrzmiewają z kolei echa magii. James George Frazer ustalił różnice między magią a religią². „Ta pierwsza stanowi sposób osiągania celów za pomocą czarów, których skuteczność zależy od skrupulatnego przestrzegania reguł wskazujących co robić i co mówić w trakcie obrzędu magicznego. Religia nie daje możliwości wpływania na rzeczywistość, gdyż panuje nad nią całkowicie Ktoś, kogo człowiek może jedynie błagać o spełnienie swoich prośb. Jednocześnie w religii niekiedy obrzędy, podczas których wierzący w różnych sprawach kontaktuje się z Kimś, kto jest ponad nim, przybierają właśnie postać magiczną. Modlący mniema, iż osiągnie to, czego pragnie, jeżeli dokładnie będzie wypowiadał pewne słowa i czynił określone gesty. Tak właśnie działo się w Rosji, gdzie prawosławie miało przecież nader bogatą liturgię, a jej ludność częstokroć zachowywała wiele z mentalności pogańskiej. Jeżeli więc dotychczasowy sposób sławienia Boga uległby zmianie; niechybnie mogłoby to doprowadzić do Jego gniewu i kary”³.

Pewna część badaczy traktuje wręcz starowierów, głównie bezpopowców, jako pośrednią formację między pogaństwem a wczesnym chrześcijaństwem z racji skłonności domorosłych liderów (ros. nastawników) do rytualizmu⁴.

Jednak trzeba pamiętać, że u staroprawosławnych (świadomych) obrzędy są odzwierciedleniem dogmatów, jakby ich symbolicznym zapisem i dlatego stawiane są na równi z wiarą. Z obriadowierija wyrasta obriadnost', czyli dbałość o staranne sprawowanie rytuałów religijnych. W ogóle staroprawosławie jest religią „staranną” czyli rygorystyczną, także w zakresie moralności i życia codziennego. Wynika to głównie z faktu, że nie ma w nim podziału na sacrum i profanum.

Niemniej te trzy otwarcia duchowości i kultury staroprawosławia na duchowość i kulturę przedchrześcijańską pozwalają w nim wyodrębnić trwały obszar pogranicza religijno-kulturowego. Jest to pogranicze wewnętrzne, które, może nie w taki sposób i nie w takim wymiarze, występuje w każdym wyznaniu chrześcijańskim, a szczególnie tym o długim trwaniu. Są od niego wolne, choć nie całkowicie, wyznania protestanckie, głównie typu ewangelikalnego, lecz one z kolei narażone są na wnikanie pogranicza chrześcijańskiego, redukującego obszar religijny, głównie w formie laicyzacji.

² J.G. Frazer, *Złota gałąź*, z angielskiego przełożył Henryk Rzeżkowski, Warszawa 1962, s. 70–83.

³ G. Pełczyński, *Evangelikalizm w Rosji (XIX–XX wiek)*, Poznań 2012, s. 32–33.

⁴ D.A. Żitko, *Zasiedanie Centralnogo Sowjeta i Duchownoj Komissii (Staroprawosławnej Pomorskiej Cerkwi Łotwy)*, „Informacionnyj Bjulleten'” (Dyneburg) 2003, nr 2, s. 3.

POGRANICZA Z RELIGIAMI NIECHRZEŚCIJAŃSKIMI

Staroprawosławie, ekspandując wewnątrz i na zewnątrz Imperium Rosyjskiego, stykało się z trzema wielkimi religiami niechrześcijańskimi: islamem, buddyzmem i judaizmem. Spotkania te miały różny charakter, zależny od okoliczności, szczególnie politycznych, ale przede wszystkim zależały od specyfiki tamtych religii. Islam, ściśle powiązany z mechanizmami społeczno-politycznymi, zazwyczaj nie był przyjazny innym religiom, szczególnie na terenach zagrabionych, gdyż służył politycznie władzy, buddyzm – wręcz przeciwnie. Judaizm, choć bliski doktrynalnie i kulturowo, ze względów ideowych oraz społecznych nie był do zaakceptowania przez staroprawosławie, gdyż dotyczył tylko jednego narodu. Wchodził w oczywisty konflikt idem per idem z rosyjskim staroprawosławiem, który też w zasadzie jest religią tylko jednego narodu.

Zazwyczaj na pograniczach wielonarodowościowych, wielokulturowych i wielokonfesyjnych współżycie różnych grup religijnych jest bardziej harmonijne, choćby na zasadzie ułożenia się, niż w społeczeństwach większościowych, mononarodowych. Ludzie muszą zmierzyć się z mieszkaniem obok ludzi o innej religii, kulturze i zwyczajach. Poza tym pogranicza, na których staroprawosławie spotykało się buddyzmem (Buriacja) oraz częściowo z islamem (Przedkaukazie), to tereny niezbyt sprzyjające ludzkiej egzystencji, a więc wyzwalały one samozachowawczą solidarność między ludźmi, a w najgorszym przypadku tolerancję.

Zetknięcie staroobrzędowców z islamem nastąpił z dwóch powodów. Po pierwsze, prześladowani przez władze carskie starowierzy ukrywali się w okolicznych krajach, a jednym z nich było Imperium Otomańskie. Z drugiej strony Rosja prowadziła ustawiczne wojny z Turcją, a w szeregach carskich, szczególnie w drugiej połowie XIX w., coraz więcej było tych starowierców, którzy zrezygnowali z doktryny pacyfistycznej.

Spotkanie rosyjskich uchodźców staroprawosławnych z islamskimi Turkami odbyło się według reguł politycznych, a że ostatecznie zostali oni przez władze Porty zaakceptowani, to zapewniono im swoistą autonomię i nie podejmowano prób ich nawracania. Ta swoista autonomia (milet) została rozbita, gdy starowierzy przypomnieli sobie o swoich rosyjskich korzeniach oraz zaczęli być sterowani przez carskich emisariuszy w celu zachęcenia ich do powrotu do Rosji. Wówczas to w oczach Turków stali się „piątą kolumną” i zaczęto ich zwalczać.

Starowierzy żyli w swoich enklawach, nie interesując się zupełnie religią Prooka. Nie sprzeciwiali się jej, gdyż wtedy wywołaliby gniew głęboko wierzących muzułmanów, wychowanych w surowej dyscyplinie nastawionej na obronę swojej religii („mordercze gwiazdy” z Koranu). Podobnie powściągliwie zachowywali się muzułmanie, tak więc starowierski ekskluzywizm nie był narażony na zewnętrzne wpływy erozyjne. Zarówno oni, jak i tureccy islamiści surowo przestrzegali endogamii jako głównego mechanizmu ochrony tożsamości religijno-kulturowej.

Przyjmując taktykę akomodacji, akceptowali zewnętrzne, państwowe prawa Porty, nie narażając się również swoim zachowaniem społeczności islamskiej, z którą współpracowali jedynie na polu społeczno-bytowym. Bezwzględnie natomiast strzeżli swojej odrębności w tym terytorialnej, o czym przekonał się, o mało co nie tracąc życia, Michał Czajkowski (1809–1886). W listopadzie 1841 r. wraz z Wincentym Sydorem Rawskim odwiedził w celu werbunku do swoich legionów niekrasowców w Bin-evele w Anatolii. Wzięto ich za szpiegów moskiewskich i chciano utopić w jeziorze.

Starowierzy wewnątrz Imperium Otomańskiego to przede wszystkim Kozacy znad Dunaju i ich potomkowie, którzy w liczbie 8 tysięcy po klęsce powstania kozacko-chłopskiego (1707–1710) pod wodzą Kondratija Afanasijewicza Buławina (1660–1708), dowodzeni przez atamana Ihnata (Ignatew) Niekrasę Fiodorowicza (Niekrasow), schronili się nad Kubanią i na Krymie, a po jego śmierci przenieśli się nad Dniestr i dolny Dunaj (Budziak i Dobrudża) na teren Wielkiej Porty.

Masowe przesiedlanie się Kozaków na te tereny, znane już im od pierwszego dziesięciolecia XVIII w. (wyprawiali się tam na połów ryb), nastąpiło w latach 40. i 50. XVIII w. Pierwszą ważniejszą osadą były Żebrijany nad dolnym Dunajem. Centrum administracyjnym stała się natomiast wieś Sarikijoj (Sarakioj). Druga fala migracji na te, pozostające pod panowaniem Turcji ziemie, miała miejsce po zmianie w 1771 r. tureckiego protektoratu „chanstwa” Krymu na protektorat rosyjski (efekt wojen rosyjsko-tureckich w latach 1736–1739 i 1768–1774). Migracja ta rozpoczęła się w 1778 r. Powstały nowe osiedla nad Limanem (Razim) i w delcie Dunaju (Wiłkowo). Najsilniejsza była enklawa dobrudżska w lasach Babadagu: Sarakijoj (Sarikis), Karagorman, Żuriłowka, Sława Russkaja, Sława Czerkieskaja, Nowoje Sieło (Gizdar-Kijoj), Kamień (Karaliu), Niekrasowskaja Kuczugol. Tam niekrasowcy mieszały się z przybywającymi z Podola i Mołdawii Lipowanami, też starowierami, którzy nie rzadko służyli w kozackich oddziałach wojskowych. Wzięły one udział po stronie tureckiej w wojnie lat 1778–1791. Wzywani przez carat do powrotu do Rosji (obiecywano im pełną abolicję) – odmówili. Kolejne migracje kubańskich i krymskich niekrasowców miały miejsce w 1783 r. na Bukowinę, a w latach 1811–1835 do Besarabii.

Oprócz starowierów znad Kubani, w Dobrudży osiedli też, głównie jednak nowoobrzędowi, Zaporozcy, których pierwsza fala zjawiała się na tym terenie wraz z atamanem Iwanem Mazepą (1644–1709). Zbiegli po klęsce pod Połtawą, towarzysząc wówczas szwedzkiemu królowi Karolowi XII (1682–1712). Następną większą falą Kozaków i chłopów starowierców przywędrowała tam podczas wojny rosyjsko-tureckiej w latach 1806–1812⁵. Wprawdzie po zwycięskiej wojnie w latach 1828–1829 Rosja wymogła na Turcji rozwiązanie działającej na jej gruncie kozackiej organizacji terytorialno-wojskowej, czyli Siczy, to jednak mieli się tam nieźle i też nie płacili podatków w zamian za udział w „potrzebie wojennej”.

⁵ J. Grosuł, *Polskaja političeskaja emigracija na Balkanach w 40–50 godach XIX w.*, [w:] *Balkanskij istoričeskij sbornik*, t. II, Kiszyńów 1971, s. 46.

W 1814 r. grupa niekrasowców osiedliła się w Turcji właściwej z powodu konfliktów z dobrudżskimi Zaporozżcami, najpierw w Rumelii (europejska część Turcji), nad jeziorem Surdża w pobliżu Enos, Bandermy (Bondarma) i Mahatycza (w sumie siedem osad), gdzie trudnili się połowem ryb i pijawek. Po wojnie rosyjsko-tureckiej w latach 1828-1829, kiedy wojska rosyjskie zdobyły Adrianopol, przenieśli się oni w większości do północno-zachodniej Anatolii (azjatycka część Turcji) do osady Bin-evle nad Jeziorem Manyos (obecnie jest to miejscowość Manyas, a jezioro nosi nazwę Kus Gölü, pol. Kusz). W osadzie, mającej charakter starowerskiej wspólnoty quasi-monastycznej, znajdowało się sporo zagród, stąd jej turecka nazwa Tysiąc domów (Bin-evle). Kozacy, uważając się za gości Sułtana, „zachowali pewne swobody, byli wolni od podatków i ceł, mieli prawo wolnego wyboru atamanów z warunkiem stawienia się w razie wojny na własny koszt. Posiadali przywilej własnego sądownictwa”⁶. Muzułmańscy władcy zwykli w tym okresie uznawać mniejszości wyznaniowe żyjące w ich dziedzinach za millet, czyli odrębne narody. Pozwalali im zarządzać własnymi sprawami według własnych praw i zwyczajów, a przywódcy religijni tych mniejszości byli odpowiedzialni za zarząd i lojalne ustosunkowanie się do władzy świeckiej, w tym czynną walkę podczas „potrzeby wojennej”. Millet nie był z zasady obciążony podatkiem. Centrum religijnym dobrudżskich starowierów był, założony w latach 40. XIX w. przez przybyłego z Berdyczowa mnicha Paisija (Paissi), klasztor w Czerncach, 40 km na południowy wschód od Tulczy.

Ostra reakcja caratu na powstanie Metropolii Białokrynickiej w 1846 r. przekonała Turków, którzy w końcu uwierzyli w koncepcję kozackiej opozycji wobec caratu. W 1851 r., proszony o większe prawa przez atamana O.S. Gonczarowa, któremu dostęp do Dywanu uniemożliwił M. Czajkowski, sułtan Abdul-Medżida (1830–1870) wydał firman (decyzja państwowa), w którym potwierdzał wcześniej wydane niekrasowcom prawa osiedleńcze, swobodę wyznania i działalności duchownych. Podczas uroczystości mogli nawet bić w dzwony, co zakazane było innym wyznaniam chrześcijańskim. „To wywołało wśród miejscowych starowierów taką sympatię do tureckich władz, wpadli w takie uniesienie, że całowali sułtański dokument”⁷.

Po zawarciu po kolejnej wojnie, tym razem krymskiej, pokoju w 1856 r. niekrasowcy rozeszli się po domach, jednak późniejszy ich los nie był zbyt pomyślny. Dali się zdegradować do pozycji rajów, czyli niemuzułmańskich poddanych sułtana, a nie jego, mających więcej przywilejów, żołnierzy. Sadyk Pasza tak opisał to zdarzenie: „W kilka lat po wojnie [w 1862 r. – przyp. S.P.] hr. Władysław Zamoyski sprowadził do Paryża Ganczarowa, starowierca z Dobrudży, którego ja używałem w czasie wojny za mojego namiestnika cywilnego w osadach kozackich. Przedstawiał go u dworu, sadzał go u stołu ministra p. de Thouvenel, mówił, że to jest naczelnik

⁶ J. Chudzikowska, *Dziwne życie Sadyka Paszy*, Warszawa 1971, s. 198.

⁷ S. Wasilijewicz Taraniec, *Staroobriadczestwo w Rossijskoj imperii*, t. I, Kijów 2012, s. 289.

Kozaków tureckich, którzy brali udział w koalicji przeciwko Rosji. Tak go uchodził pochlebstwami i jezuickimi radami, że ten obalamucony podał żądanie do rządu francuskiego i angielskiego, żeby w nagrodę ich usług wojennych w czasie wojny koalicyjnej wyrobili im u sułtana uwolnienie od służby wojennej i od wszelkich powinności wojskowych, z odebraniem wszelkich przywilejów, jakie mieli dotąd z powodu służby wojennej, a zrównanie ich stanu ze stanem innych poddanych Wysokiej Porty rajów.

Było to zrobionym na zniszczenie raz na zawsze firmanu mnie wydanego po wojnie do osadzenia wojskowo Kozakami wyspy Sulina i Leti. Firman mówił, że kolonizacja ma być złożoną z Kozaków zamieszkających w Turcji, mających przywileje wojskowe i powinność służby wojennej, i tych, którzy się wpiszą w rejestr.

Ganczarow nie był ani Niekrasowcem, ani Zaporozcem, dwie gałęzie Kozaków, którzy mieli przywileje i są obowiązani do powinności wojennej. Należał on do raskoła, który się sam zasymilował, czyli podszął pod przywileje niekrasowców.

Ganczarowa ja wpisałem w rejestr ze stopniem bimbaszego Kozaków, stopień majora. Turcja przyjęła prośbę i Kozacy całego raskoła zostali rajami. Ganczarow żyje jeszcze i opłakuje stratę przywilejów, i złorzeczy swoim radcom.

Ta ostatnia okoliczność najlepiej wykazuje, na jakie to błędy fanatyzm religijny, prawdziwy czy udany, kierował Polaków. Poświęcili rzeczywistą polskość z urojonej obawy prawosławia i swobody ludu”⁸.

W rezultacie Kozacy firmanem sułtana Abdul-Aziza (1830–1876) z 1876 r. zostali pozbawieni żołnierskich przywilejów i jako niewierni zaczęli być prześladowani. Białokrynicki mnich Nikoła tak relacjonował sytuację w Dobrudży: „Wrogowie Chrystusowego krzyża, przekłete Turki, zabijają i rzną naszych braci, żywych nabijają na pal. Odcinają części ciała, które rzucają psom, gwałcą kobiety i dziewczęta. Dzieci nawet ośmioletnie sprzedają jako niewolników. Na pohańbienie chrześcijaństwa i naszej świętej Cerkwi zakonnice gwałcą na ołtarzach, a kapłanów rozpinają na krzyżach na podobieństwo Jezusa Chrystusa. Rozcinają brzuchy brzemiennym, wcześniej zakładając się jaka jest płeć dziecka. Przedmiotem zakładu bywa okup lub jakaś inna rzecz zagrabiona chrześcijanom. Dzieci sadzają na rożnie i pieką na ogniu, a potem każą ich rodzicom jeść swoje dzieci. Biedni rodzice posłusznie, myśląc, że unikną śmierci jedzą swoje dzieci, ale i tak potem zostają zabici. Niektórym obcinają języki pieką je na ogniu i każą jeść”⁹. Nic też dziwnego, że większość starowierów zaczęła emigrować z Turcji.

Krótko w Imperium Otomańskim przebywali czarnobyłcy, cechujący się zdecydowanym pacyfizmem. W 1776 r. przenieśli się do północnej Dobrudży i osiedlili u ujściu Dunaju. Nie zgodzili się na obowiązujący wszystkich cudzoziemców obo-

⁸ M. Czajkowski, *Moje wspomnienia o wojnie 1954 roku*, Warszawa 1962, s. 286–287.

⁹ Wozzwanije bielokrynicksogo staroobriadczeskogo inoka Nikoly, „Saratowskije Jeparchialnyje Wiedomosti” 1876, nr 38, s. 548.

wiązek udziału w tureckich operacjach wojennych i uzyskawszy od władz austriackich zapewnienie, że nie będą brani do wojska, przenieśli się w 1785 r. do uroczyska na Bukowinie, gdzie w 1785 r. założyli wraz z niekrasowcami osadę Biała Krynica, w której powstał klasztor¹⁰.

Całkiem innych charakter miało spotkanie kozackich starowierów znad Tereku z islamskimi Czeczenami na północnym Przedkaukazu, który był swoistym odpowiednikiem Dzikich Pól, gromadzącym różne nacje i kultury. Kozacy nie tylko przyjęli od nich część obyczajów, głównie wojennych, ale zaczęli wchodzić z nimi w związki rodzinne. Wchłonęli też ich mentalność z takimi jej głównymi cechami, jak umiłowanie wolności, skłonność do walki i grabieży, próżniactwo. Choć opanowali język czeczeński, to zachowali też język rosyjski i swoją wiarę. Głosili wyższość chrześcijaństwa nad islamem: za człowieka uważali tylko Kozaka¹¹. Wobec ciągłych walk prowadzonych na Przedkaukazu spory religijne odchodziły w cień.

Jak widać, całkiem inne relacje zachodziły w sytuacji zatopienia się w większości islamskiej, a całkiem inne w sferze wielokulturowego pogranicza.

Spotkanie staroprawosławia z buddyzmem nastąpiło przede wszystkim na syberyjskim Zabajkalu (Buriacja), dokąd władze carskie zaczęły przesiedlać starowierców, głównie z terenów Rzeczypospolitej. Pierwsza duża grupa deportowanych pojawiła się tam w 1765 r., głównie jako efekt drugiej wygonki z Wietki w 1764 r. Oprócz deportacji, miały miejsca dobrowolne migracje, związane z carską polityką zdobywania Azji poprzez zasiedlanie kolonistami. Byli oni przez 6 lat zwolnieni od podatków. Starowiercy, którym religia nakazywała dobrze pracować w każdych, nawet ekstremalnych warunkach, gdyż praca jest obowiązkiem wobec Boga, byli pożądanymi osadnikami na Zabajkalu.

Spotkanie z pokojowo nastawionymi buddystami było przyjazne. Ekstremalne warunki bytu sprzyjały wytworzeniu się szczególnej wspólnoty, zwanej nukierstwem¹². Istotę jej stanowiła swoista troska o ludzkie życie, co prowadziło do wyjątkowej opieki nad dziećmi, osobami chorymi i starymi. Usynawiano sieroty bez względu na ich narodowość i religię. Bez względu na pochodzenie opiekowano się osobami bezradnymi. Zawierano mieszane związki małżeńskie.

Staroprawosławni przybysze imponowali autochtonom nie tylko wyższą kulturą rolną i techniczną, ale też świetną, opartą na solidarności i samopomocy, organizacją pracy, szacunkiem dla każdego człowieka oraz kultem życia rodzinnego, stąd ich etnonim – obok polijaki – siemiejskije.

Ich moralność i zasady współżycia społecznego zbiegały się poniekąd z moralnością buddyjską. „Wszelkie umowy były ustne. Ludzie wierzyli sobie na słowo.

¹⁰ Ł. Fiedotowna Czaszina, *Russkaja staroobriadczeskaja emigracja w jugo-wostocznoj Jewropie w 40–10 –e gg. XIX w.*, (niepublikowana dysertacja doktorska) Moskwa 1982, s. 42–43.

¹¹ L. Nikołajewicz Tołstoj, *Kazaki*, Moskwa 1986, s. 154.

¹² Nukier to po buriacku przyjacieli.

W większości społeczności syberyjskich nie znano zamków u drzwi, nie było bowiem przypadków kradzieży¹³. Staroobrzędowcy wprowadzali w obręb życia społecznego reguły cerkiewnej soborności według haseł: „Sto głosów – sto rozumów”, „Pokój – złota góra”, „Wspólnie i diabła pokonamy”¹⁴. Ekstremalne warunki na Syberii, w tym Zabajkale, nie sprzyjały kultywowaniu starowerskiego ekskluzywizmu, tym bardziej że buddyjska tolerancja i niestosowanie prozelityzmu nie powodowały zagrożeń utraty tożsamości. Nie dominowała więc endogamia jako podstawowy mechanizm ochrony staroprawosławnej tożsamości. Nic też dziwnego, że z końcem XIX w. odnotowano liczne konwersje Buriatów w obręb staroprawosławia. Oficjalny spis odnotował ich aż 375¹⁵. Z czasem liczba ta zwiększyła się, choć i tak nie oddaje procesu splatania się kultur i religii, gdyż nie uwzględnia licznych małżeństw mieszanych.

Na terytorium dzisiejszej Republiki Buriacji (Buriatia) mieszka 112 narodowości, z czego Rosjanie stanowią 73 procent, a Buriaci 23 procent. Staroprawosławni Rosjanie to 20 procent ludności (200 000 osób)¹⁶.

Relacje starowierców z buddystami są nadal przyjazne. Obie społeczności po 1991 r. przystąpiły do odradzania, zdegradowanego przez komunizm, życia religijno-moralnego, wychodząc z założenia, że tylko tożsamość religijna i narodowa, dająca siłę duchową i zdrową moralność, pozwoli im przetrwać w trudnych przeciż warunkach, z których obecnie jednym z czynników jest niska dzietność. W latach 1922–1940 bolszewicy zniszczyli 80 cerkwi i molenn; została tylko jedna, we wsi Ni-kolskije w rejonie Muchorszibir¹⁷. Starowierzy budują swoje świątynie i pomagają Buriatom wznosić buddyjskie dacany.

Spotkanie starowierców z Żydami odbyło się w dwóch etapach i zależało od terenu, na którym przebywali. Jako pierwsi zetknęli się z nimi starowierscy uchodźcy na terenie Rzeczypospolitej, a exodus ten rozpoczął się już w 1660 r. W tym czasie ich pozostali w Rosji współwyznawcy nie mieli kontaktu z Żydami, którym prawo moskiewskie nie pozwalało osiedlać się na rosyjskiej ziemi. Sytuacja zmieniła się gwałtownie po zaborach. W latach 1795–1897 liczba Żydów w Rosji wzrosła z 750 000 do 2 216 000 czyli 6,7 razy. Proces ten postępował. Jeśli pod koniec XVII w. Żydzi byli dziewiątą pod względem liczebności narodowością w Imperium, to na początku XX w. już piątą (po Rosjanach, Ukraińcach, Białorusinach, Polakach). Stanowili 4,5 procenta ludności¹⁸.

¹³ F. Fiedosowicz Boczenkow, *Staroobriadcy Zabajkala w XVIII–XX w.w.*, Moskwa 2004, s. 234.

¹⁴ Ibidem, s. 216.

¹⁵ I.I. Sieriebriennikow, *Inorodcy wostocznoj Sibiri, ich sostaw i zaniatija. Statisticeskij oczerk*, „Izwiestija WSORGO” 1914, t. XLIII, s.136.

¹⁶ F. Fiedosowicz Boczenkow, op. cit., s. 226.

¹⁷ Ibidem, s. 230.

¹⁸ B.N. Mirow, *Socialnaja istorija Rossii pierioda Imperii (XVIII–naczała XX w.)*, t. I, Petersburg 2003, s. 28.

Stosunek starowierców do Żydów był w zasadzie wszędzie wrogi i to co najmniej z dwóch podstawowych względów. Po pierwsze traktowano ich według odpowiedzialności zbiorowej – jako zabójców Chrystusa. Etnokonfesjonim żyd nie tylko oznaczał wyznawców judaizmu, ale także wszystkich niewiernych, w tym przede wszystkim znienawidzonych nowoobrzędowców. Żydowin to zły, nieuczciwy człowiek, poganin, a żydowinka, to zła kobieta, wiedźma, jędza¹⁹. Drugą przyczyną niechęci była konkurencja gospodarcza, najpierw w zakresie handlu, a od XIX w. na niwie przemysłu, głównie tekstylnego. Wielu polskich właścicieli ziemskich, w dobach których osiedlili się starowiercy powierzało im lokalny handel, licząc na to, że wyprą oni z tej sfery Żydów. Czasem się to udawało.

Była jeszcze jedna przyczyna niechęci, a mianowicie rozpijanie przez Żydów mieszkańców wsi, co poskutkowało wysiedlaniem ich przez władze do miast. Starowiercy natomiast przestrzegali trzeźwości.

Styl życia i mentalność Żydów były przeciwstawne radykalnemu chrześcijaństwu uprawianemu przez staroprawosławnych, których ekskluzywność zborów, w tym endogamia, podobne były do ekskluzywności gmin żydowskich. Obie religie były religiami jednych narodów, skądinąd mających się za wyjątkowe (wybraństwo Żydów, mesjanizm Rosjan).

„Judaizm zaprzeczał głównej zasadzie chrześcijaństwa – równości wszystkich ludzi. Dorabianie się stało się narodową cechą Żydów. System moralny judaizmu wykluczał zachowania altruistyczne, bardzo ważną w nim rolę odgrywały motywy nacjonalistyczne i egoistyczne. A przecież u starowierów dobroczynność zajmowała jedno z pierwszych miejsc w hierarchii wartości. Żydzi pracę własnych rąk uważali za poniżenie. Rzadko można było zobaczyć Żyda zajmującego się rzemiosłem czy rolnictwem. Pracę tę podejmowali tylko z przymusu lub głodu”²⁰. Starowiercy natomiast imali się każdej pracy, często nawet bardzo mozolnej i niebezpiecznej, jak wyręb lasu, budowa dróg, ciesielstwo.

Były przypadki, że władze carskie wykorzystywały Żydów, aby donosili na starowierców, szczególnie w czasie nikołajewskich gonienij (1826–1855).

Stosunek Żydów do staroprawosławnych też był niechętny, choć zdarzały się przypadki konwersji. Władze za rządów Mikołaja I traktowały to jako przestępstwo i wymuszały rekonwersję na oficjalne prawosławie.

Nawrócenia Żydów na staroprawosławie czasami miały charakter ekstremalny, jak to u neofitów bywa. Mający pochodzenie żydowskie, choć nowoprawosławny Pawieł Wasiljewicz Siemienow (1874-1916) niejako wymusił chirotonię biskupią, a że urząd ten zawsze związany jest z miejscem posługiwania, to przyznano mu diecezję w Kanadzie, gdzie wcześniej osiedlili się już starowierscy emigranci. Nowy biskup Michał nie dość, że nie nauczył się cerkiewnego posługiwania, co było konieczne przy tej

¹⁹ S. Pastuszewski, *Leksykon religijno-kulturowy staroprawosławia*, Bydgoszcz 2015, s. 201.

²⁰ S. Wasilewicz-Taraniec, op. cit., s. 109.

warunkowej chirotonii, to też nie zebrał pieniędzy na wyjazd i, wpadłszy w obłąd, sprowokował chuligański napad, w wyniku którego pobity, zmarł.

Iask Aleksandrow, przeszedłszy na fiedosieizm tak przejął się jego doktryną „anielskiego życia” (bezżeństwo), że, pielgrzymując po Kraju Północno-Zachodnim, wzywał żonatych współwyznawców do rozwodu. Żony ich nazywał nierządnicami (ros. błudnice). On również swą gorliwość przypłacił życiem²¹.

POGRANICZA ZEWNĘTRZNE Z INNYMI WYZNANIAMI CHRZEŚCJAŃSKIMI

Relację między staroprawosławnymi wspólnotami terytorialnymi a chrześcijańskim i niechrześcijańskim, ale zawsze większościowym otoczeniem można potraktować jako kontrolowaną akomodację, czyli przystosowanie się bez utraty tożsamości. Wspólnoty te, będąc ze swej natury zamknięte pod względem religijno-kulturowym, zawsze jednak współpracowały z innowierczym i obcym narodowo otoczeniem na płaszczyźnie konieczności życiowych (ros. żyzniennyje obstojaatelstwa).

Przez długi czas, z obawy przed dywergencją doktrynalno-ideową, szczególnie wystrzegano się kontaktów z prawosławnymi, głównie z ich duchownymi. Przestrogą stał się los wspólnoty w Bielewie, której członkowie korzystali z posług duchownych Cerkwi panującej oraz pozytywnie odnosili się do jej funkcjonariuszy, w rezultacie czego pod koniec XIX w. prawie wszyscy bielewscy staroobrzędowcy przeszli na jednowierstwo²².

Nic też dziwnego, że liderzy wspólnot staroprawosławnych wywoływali wśród wiernych wrogość wobec Cerkwi panującej, głosząc, że kontakty z nią są grzechem. O tym, że zagrożeniem dla egzystencji staroprawosławia, szczególnie „zgrzebne-go” i o ograniczonym życiu sakralnym, bezpopowstwa była „pyszna”, pozostająca w pełni życia sakralnego Cerkiew panująca, świadczy fakt, że najlepiej bezpopowstwo rozwinęło się w otoczeniu katolickim i protestanckim na Inflantach, na Litwie i w Rzeczypospolitej. Z racji tego, że struktury Cerkwi synodalnej nie były na tym terenie zbyt rozwinięte, nie było tam też pokus przejścia z „osieroconego prawosławia” do „pełnego prawosławia”. Gdzie indziej wrogość między staro- a nowoobrzędowymi parafiami była wręcz przysłowiowa.

Niemniej wspólnoty starowierskie również objął proces łagodzenia stosunków międzyludzkich, jaki nastąpił w Rosji w XIX w., w najkorzystniejszym chyba dla tego kraju okresie (rozkwit gospodarczy i kulturalny).

Apologeci Cerkwi synodalnej w guberni jarosławskiej relacjonowali: „Ogólnie rzecz biorąc, mroczne strony raskołu stopniowo giną; wrogość wobec społeczności

²¹ W. Nilszki, *O sowniennom położenii raskoła w Pietierburgie*, „Cerkownyj Wiestnik” 1888, nr 12, s. 244.

²² A.A. Biezgodow, *Staroobriadcy g. Bielewa Tulszkoj gubernii w XVII–XIX wieku; Staroobriadczestwo: istorija, kultura, sowniennost*, Moskwa 2007, t. I, s. 191.

prawosławnej i duchowieństwa w dniu dzisiejszym występuje jedynie u niektórych sekciarzy w dzikiej głuszy, na przykład w powiecie poszechońskim. Jednak w większości przypadków zmieniło się lepsze. Mówią o tym księża dziekani (ros. błagoczynnye): dziekan powiatu rostowskiego, powołując się na opinie wszystkich księży, twierdzi, że raskolnicy w obecnym czasie, w porównaniu z poprzednim są bardziej przyjaźni, nie czują się obco w środowisku prawosławnych, w tym także duchowieństwa; przyjmują od księdza błogosławieństwo, nazywają go ojcem, czego dotąd nie bywało, goszczą księży u siebie w domu, unikając jednak rozmów o religii”²³. Mieli świadomość, że tego typu dialog rozmywa tożsamość.

Stosunek staroprawosławnych do katolicyzmu był zawsze negatywny. Katolicyzm traktowano jako herezję, a papieża jako antychrysta. W istocie przyczyna takiego stosunku tkwiła w katolickiej ekspansji na wschód.

Pierwotne w permanentnym konflikcie Polska–Rosja były przyczyny eklezjalne, które szybko przeszły w polityczne. Sobór florencki (1437–1440), powołujący unię Kościołów katolickiego oraz prawosławnego, skądinąd w pełni nie skonsumowaną, wywołał w Moskwie ostrą kampanię przeciwko łacinnikom, a że najbliższymi ich przedstawicielami byli Polacy, to przeciwko Lachom (często terminy te stosowano zamiennie). Celem tej akcji było zachowanie odrębności Cerkwi ruskiej, jako spoiwa ideowo-organizacyjnego państwa. Chcąc zapobiec umacnianiu się katolicyzmu na terenach zamieszkałych przez wschodniosłowiańską ludność wyznania prawosławnego, a opanowanych przez Rzeczpospolitą, duchowieństwo moskiewskie gorliwie podgrzewało w masach fanatyzm religijny i nienawiść do łacinników-Lachów, co w następnych stuleciach znakomicie ułatwiało władcom rosyjskim rozbudzanie, także narodowościowej oraz politycznej, wrogości wobec Polski i Polaków. Ujawnia się to szczególnie w piśmiennictwie okresu panowania (1547–1584) Iwana IV Groźnego (1530–1584) i czasów „Wielkiej Smuty” (1598–1613)²⁴, zwanej też „smutnoje wriemia” (czas niepokojów).

Wojny inflanckie i polska interwencja w okresie „Wielkiej Smuty” (panowanie Dymitra Samozwańca sprzymierzonego z Polską, a potem Dymitra Samozwańca II, z którym król Zygmunt III Waza zawarł alians i którego wsparł zbrojnie, próby opanowania tronu moskiewskiego w latach 1606–1613) już na trwałe ustaliły stereotyp Polaków jako „bezbożników z przeklętej ziemi i wiary, co pragną nasze wielkie państwo zgarnąć i wiarę chrześcijańską wykorzenić i swoją niemiłą Bogu zaprowadzić (Nowa opowieść o prawosławnym cesarstwie rosyjskim i wielkim państwie moskiewskim)”²⁵.

Splot tych dwóch „niecnych zamiarów” i potraktowanie katolicyzmu jako „wiarę Bogu niemiłą”, w sposób szczególny oddziaływały na potencjalnych starowier-

²³ *Sostojanije rasokla w Jarosławskoj jeparchii*, „Cerkownyj Wiestnik” (Petersburg) 1882, nr 27, s. 11.

²⁴ E. Janus, *Gęst – słowo – ikona. O staroobrzędowym znaku sakralnym*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 3, s. 129–140.

²⁵ J. Orłowski, *Z dziejów antypolskiej obsesji w literaturze rosyjskiej*, Warszawa 1992, s. 18.

ców, będących gorliwymi obrońców prawosławia i Świętej Rusi. Bo „starowiecie” nie zrodziło się na „surowym korzeniu” jako czynnik jedynie tylko protestu przeciwko reformom kościelnym, co usiłuje przedstawić większość historyków, lecz wyrosło z duchowo-społecznej gleby Starej Rusi, dla niektórych nawet Świętej, zagrożonej w swej dalszej egzystencji w dotychczasowym kształcie. Było i jest typowym konserwatywnym ruchem w obronie harmonijnego, a przynajmniej idealizowanego, „tego, co było”.

Rzym traktował staroprawosławie bardzo politycznie jako korzystną dla siebie dywersję w łonie rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, z którą prowadził batalię o panowanie religijne na wschodzie. Bezpośredni kontakt z nimi powierzył unitom.

Dla Kościoła greckokatolickiego starowiercy stali się wygodnym elementem propagandy antyprawosławnej. Pewien unicki mnich z krzyżem w ręku stał na targu w Mohylewie i głosił: „Jeszcze istnieje w Moskwie błędna wiara. A wiedźcie, że i tam przed stu i kilkudziesięciu laty, jaka była wiara, jeśli nie święta unia: dlatego filipowcy odwrócili się od nich, zrozumiałwszy ich zbłądzenie, wyszli z Moskwy i obecnie przebywają w Polsce”²⁶. Demagog w habicie nie brał pod uwagę faktu, że starowiercy, nie przyjmując zlatynizowanego prawosławia na modłę ukraińską i grecką, byli w większym stopniu heretykami – w rozumieniu Rzymu – niż nikonianie, którzy częściowo zokcydentalizowali się.

Związki staroprawosławia, głównie popowskiego, z Kościołem greckokatolickim miały miejsce niemal od zarania tego wyznania. Pierwsze centrum popowskie w Wietce było wspierane przez tamtejsze duchowieństwo greckokatolickie, pozostające z kolei pod opieką unickich Chaleckich. Uczestniczący w przesłuchaniu, prowadzonym przez inkwizytora i komisarza królewskiego a zarazem pisarza sądziego Stolicy Apostolskiej w Rzymie, Piotra Michała Połtiewa w 1690 r.²⁷, unicki ksiądz z Chalca, Teodor Wołotowski, z własnej inicjatywy podał do protokołu, że miejscowy protopop „u nich w kaplicy w święta odprawia”²⁸. Natomiast starowierzy, planując budowę cerkwi, co ostatecznie nastąpiło w 1695 r., zapowiadali w owym protokole, że poproszą króla polskiego, aby do poświęcenia świątyni wyznaczył greckokatolickiego władykę²⁹. Zamiar ów, zważywszy fakt, iż w 1695 r. cerkiew pw. Opieki Bogarodzicy poświęcili trzej kapłani bezpopowcy, być może miał tylko charakter wybiegu taktycznego wobec królewskiego inkwizytora. Jeśli jednak takim wybiegiem nie był, to można postawić hipotezę, iż biegłopopowcy z Wietki, formułując zasady swego wyznania, realnie zastanawiali się nad współ-

²⁶ I.I. Czistowicz, *Dissidienskiy wopros w Polsce w pierwszej połowie XVIII stoletija*, „Sbornik Otdielenija russkogo języka i słowiensnosti Impieratorskoj Akademii Nauk” 1880, nr 3, s. 73–74.

²⁷ S. Pastuszewski, *Przepustka staroobrzędowców do polskiej historii*, „Przegląd Wschodni” 2014, t. XIII, z. 4, s. 1147–1159.

²⁸ D. Iwanowicz Dowgiałło, *Mogilewskaja starina. K istorii Wietki*, [w:] *Sbornik staniej „Mogilewskich Gubiernskich Wiedomosti”*, red. E.R. Romanow, s. 41.

²⁹ Ibidem.

pracą z Kościołem greckokatolickim, którego obrzędowość była jeszcze tożsama z prawosławiem przednikoniańskim.

Uchodźcy starowierscy na terenie Rzeczypospolitej funkcjonowali w polu konfliktu łacińsko-prawosławnego. Kontrowersyjnym efektem tego konfliktu było powstanie Kościoła greckokatolickiego (unicki), jako najbardziej widoczna próba zachodnio-wschodniej symbiozy w sferze duchowej i faktycznego przenikania łacińskości na Wschód. To jego zaistnienie w 1596 r. weszło w skład szeregu impulsów reformy Cerkwi ruskiej, wywołując na zasadzie reakcji obronę prawosławności i ruskości przed „korodującą” łacińskością i polskością, a potem stało się obsesyjnym wręcz motywem negatywnej reakcji staroprawosławnej.

Teraz ci wrogowie łacinstwa znaleźli się na jednym terytorium z unitami i – o dziwo – zbliżyli się do siebie. Płaszczyzną zbliżenia stało się to samo usytuowanie obydwu związków wyznaniowych wobec caratu oraz państwowej Cerkwi ruskiej – prześladowającej oba z równą zaciętością jak carat.

Drugą płaszczyzną współpracy staroprawosławia z uniacyzmem było podobieństwo obrzędowe, bowiem unicy do 1720 r., a więc do synodu w Zamościu (Synod Prowincjonalny Ruski), kiedy zdecydowali się na latynizację swojego Kościoła, w swojej praktyce obrzędowo-religijnej niczym prawie nie różnili się od prawosławia sprzed reform nikono-aleksiejewskich. Posługiwali się starymi księgami i uprawiali hezychazm jako najwyższy przejaw pobożności prawosławnej. Tak więc unicy, zwalczając prawosławie rządowe i równocześnie będąc przezeń zwalczani, tolerowali staroobrzędowców, a nawet sprzyjali im, co więcej – niekiedy okazywali wyraźną pomoc. Najprawdopodobniej jednak – znając prozelickie tendencje ówczesnych Kościołów zachodnich – chcieli przyciągnąć raskolników do siebie. Być może ów greckokatolicki protopop, który odprawiał nabożeństwa słowa Bożego w klasztornej kaplicy na Wietce, po prostu tam wpraszał się. Można rozważyć też tezę, że w pierwszym etapie, dla raskolników najważniejszy był stary obrzęd, a nie jakakolwiek dogmatyka. Niemniej korzystanie z unickich sakramentów świętych było u starowierców rzadkie, bowiem unicy po 1720 r. szybko się latynizowali. Ikony ich zostały pozbawione dawnego znaczenia teologicznego (ikona jako Prawda i Objawienie). Ustalenia Soboru Trydenckiego kierowały duchowość w stronę humanizmu, a w rezultacie antropocentryzmu, co sprzeczne było z filozofią prawosławia.

Starowiercy kupowali u unitów stare księgi liturgiczne wydane jeszcze przed unią w 1596 r.³⁰ Unicy – modyfikując obrządek – chętnie się ich pozbywali.

To przede wszystkim unickie, zakonne drukarnie z terenu Rzeczypospolitej wydawały staroobrzędowe księgi liturgiczne, teologiczne i pastoralne. Chaleccy z Chalcza na wschodnim Polesiu, których tolerancja, ale też interes ekonomiczny,

³⁰ G. Władimirowicz Potaszenko, op. cit., s. 254.

pomogły w powstaniu Wietki jako ośrodka węzłowego w dziejach popowszczyzny i nie tylko, byli unitami i też mogli być zainteresowani przyłączeniem raskolników do unii.

Istotną przyczyną pozytywnych relacji między katolicyzmem i grekoaktylizmem a staroprawosławiem była ekonomia. Klasztory zarówno łacińskie, jak i unickie chętnie dzierżawiły wolnym staroprawosławnym chłopom swoje ziemie, szczególnie zalesione, które jak dotąd nie przynosiły żadnej korzyści. Pracowitość przybyszy gwarantowała zmianę tej sytuacji. Wydzierżawiającymi byli też biskupi, jak na przykład biskup inflancko-piltyński (1781–1792) Józef Kazimierz Kossakowski (1738–1794), który starowiercowi Elistratowi Makarowowi Bahanowi wydzierżawił w 1791 r. 128 ha ziemi we wsi Warpa w powiecie kowieńskim³¹.

Na poziomie mikrosocjum relacje między katolikami a starowiercami odbywały się jedynie na płaszczyźnie bytowej. Na terenie Rzeczypospolitej do powstania styczniowego (1863–1864) oraz popowstańczej akcji rusyfikacyjnej stosunki między wspólnotami obydwu wyznań były poprawne, tym bardziej że starowiercy osiedlali się w zwartych grupach na odludziu. Później, włączeni w represyjny mechanizm antypolski, stali się wrogami Polaków (i vice versa), co w formie resentymentów funkcjonuje jeszcze do dziś. Niemniej styk z Polakami-katolikami zaowocował w lokalnych wspólnotach pewnymi wpływami w życiu religijnym, jak wyróżnienie pozycji nastawnika, którego można potraktować jako odpowiednika katolickiego księdza.

Wpływow polskich, a więc katolickich na kult staroprawosławny, wbrew pozorom wcale nie zastygły ale ewoluujący, zarówno pod wpływem epok, jak i lokalnych sytuacji, można dopatrywać się między innymi w dopuszczeniu do kultu wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej, przynajmniej przez część staroprawosławia, na zasadzie uzupełnienia katalogu ikon maryjnych, zawartego w fundamentalnych tekstach doktrynalnych: Odpowiedziach diakonowskich (1719 r.) i Odpowiedziach pomorskich (1723 r.). Pochodzący z XVIII w. z Wietki Sbornik autorstwa S.F. Mochowikowa, stanowiący swoistą encyklopedię starowierskiej mariologii, zawiera rycinę podpisaną jako „Wyobrażenie cudotwórczego obrazu Najświętszej Bogurodzicy Częstochowskiej, znane też pod modlitewnym wezwaniem Zmiękczenia Złych Serc (Umiagczenije złych sierdiec)”³². Oficjalnie Cerkiew państwowa włączyła ten wizerunek do swego kultu dopiero w 1813 r. Wówczas to car Aleksander I umieścił w soborze kazańskim w Peterburgu wierną kopię (spisok) jasnogórskiego obrazu. Niemniej trzeba przypomnieć, że kult ten pojawił się na Rusi ze źródeł mohylańskich, bowiem zaistniał pod wpływem dzieła rektora Akademii Mohylańskiej w Kijowie Joannicjusza Galatowskiego Niebo nowoje s nowymi zwiezdami. Było

³¹ LVIA, f. 752, op. 1, G.11, l. 233–235.

³² A. Sulikowska-Gąska, „Katalog” ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku, [w:] *Ikony. Przedstawienia maryjne z Kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, red. A. Sulikowska-Gąska, Warszawa 2004, s. 42.

to o tyle uzasadnione, że wizerunek częstochowski jest typem Hodegetria, otoczonym najwyższą czcią w Bizancjum. Jego autorem też miał być św. Łukasz. Pierwszy wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej pojawił się w rosyjskim obiegu religijnym w 1711 r. na grawiurze Grigorija Tiepcziegorskiego. Autor posługiwał się zapewne polskim wzorem, bowiem przedstawia on też jasnogórski okład (sukienka, okładzina) z początku XVIII w. Starowierzy, nie wnikając w nowoprawosławny rodowód tego kultu, zaakceptowali go z racji kanonicznych walorów wizerunku oraz chyba też popularności w polskim otoczeniu na wschodnim Polesiu. Polskie sąsiedztwo wpłynęło też na kult Matki Bożej Częstochowskiej u XIX-wiecznych starowierów mazurskich. Potwierdził to na początku XX w. ks. Alfons Mańkowski (1870–1941) pisząc, że „cześć oddają Matce Boskiej Częstochowskiej i nie chcą słyszeć o luteranśkim wyrzeczeniu się jej kultu”³³.

Odpolską czyli katolicką odrębność kulturowo-obyczajową, nawet w przestrzeni tak swoistego przecież staroprawosławnego śpiewu, ale też w wystroju świątyń i kroju odzieży, wciąż jeszcze wykazują zbory w Erie, Detroit (Michigan) i Mariana (Pensylwania) w USA. Wspólnoty te zaistniały na emigracji w wiekach XIX–XX i choć wywodziły się również z litewskich oraz łatgalskich środowisk fiedosiejewsko-pomorskich, to jednak samookreślają się jako polskie i w okresie międzywojennym utrzymywały wspólnotę duchowo-organizacyjną z powstałym w 1925 r. Wschodnim Staroobrzędownym Kościołem, nie posiadającym hierarchii duchowej w Rzeczypospolitej Polskiej. Ich przedstawiciele byli uczestnikami wszechpolskich soborów w latach 1925, 1930 i 1936 w Wilnie. Wówczas sprowadzano do USA naставników (nauczyciele, kierownicy duchowni) z Polski. Obecnie, zagrożeni amerykańską, przejściem wiernych na jednowierie, tudzież do staroobrzędownego popowstwa, nie mówiąc już o mirszczeniu (zeświecczenie, nieprzestrzeganie reguł religijnych), kontaktują się z polskimi, ale też litewskimi i łotewskimi współwyznawcami, oczekując od nich pomocy duchowej. Taką też otrzymują. Tak więc polscy starowierzy są swoistą „rezerwą duchową” dla swych współwyznawców z innych terenów, tak jak od połowy XVII do początku XX w. stanowili „rezerwę eklezjalną” dla ośrodków w centrum Rosji.

Rozwijające się od połowy XIX w. na terenie Rosji denominacje ewangelikalne, zwane hasłowo „baptystami”, odbierały wiernych nie tylko Cerkwi panującej, ale i denominacjom staroprawosławnym. Wynikało to z podobnego, nawiązującego do życia pierwszych chrześcijan, fundamentalistycznego traktowania religii. Bliski starowiercom był też demokratyzm zborowy. Najwięcej konwersji na „baptyzm” miało miejsce w guberni jekaterinosławskiej. W 1913 r. konwersji dokonało kilka staroobrzędownych rodzin³⁴. Denominacje ewangelikalne kusily także kapłanów białokrynickskich. W 1880 r. odnotowano przejście w obręb baptyzmu ojca Wasilija

³³ A. Mańkowski, *Znad jezior mazurskich. Wspomnienia z wycieczki krajo- i ludoznawczej*, Poznań 1912.

³⁴ *Sieło Gorodiszczje Jekaterinosławskiej guberni*, „Cerkow” 1913, nr 44, s. 1063.

ze wsi Kaziuki, ojca Fomy z Rostowa nad Donem i ojca Karpa z Nowoczerkaska³⁵. W 1913 r. konwersji dokonało aż dziewięciu białokrynickich kapłanów z guberni jekaterinosławskiej. Staroobrzędowcy, chcąc zakwestionować naukę baptystów, zaproponowali im dysputę, lecz ci, rzekomo bojąc się przegranej z naczetczikiem Warakiny, nie przystąpili do niej³⁶.

Wspólnoty ewangelikalne przetrwały programową ateizację w ZSRR i po 1991 r. zaczęły stopniowo rozwijać się również w miejscowościach, w których zwartymi grupami zamieszkiwali staroobrzędowcy. Badania wzajemnych relacji między tymi konfesjami we wsiach Murawliowka i Mirnje na terenie ukraińskiego Budziaku w latach 2010–2011 przeprowadził Rafał Kłeczek³⁷.

„Z opracowanego materiału wynika rozszczępienie obrazu wspólnot protestanckich widzianych przez pryzmat wiary staroobrzędowej, a dostrzegane również przez innych badaczy zajmujących się kwestiami relacji międzyetnicznych i międzywyznaniowych. Baptysty są określani w sposób zarówno pozytywny, jak i negatywny. Przypisywane im pozytywne cechy to: ścisłe przestrzeganie uznanych u nich zasad moralnych, pokojowe współżycie, zorganizowanie i dyscyplina. Argumenty przeciwko baptystom zwykle natomiast odnoszą się do sfery religijności i rzadko jedynie dotyczą życia świeckiego, kwestii osobistych. Odniesienia do religii, podkreślające wagę starego obrzędu i deprecjonujące protestantów, obejmują odwołania do tradycji i częste podkreślanie trwałości starego obrzędu jako jedynej prawdziwej wiary, odniesienia do szeroko rozumianej sfery rytuału, związanej zarazem ze sferą etyki, oraz, względnie rzadkie, przywoływanie zdarzeń cudownych.

Na podstawie zaprezentowanego materiału można stwierdzić, że obraz grup protestanckich w badanych miejscowościach zawiera w sobie elementy numinosum w rozumieniu Zbigniewa Benedyktowicza: obcość wzbudza zarazem grozę i fascynację, wiąże się z siłami zarówno demonicznymi, jak i boskimi³⁸. Ten ambiwalentny pierwiastek można odkryć w wypowiedziach podkreślających izolacjonizm baptystów, ich odmienny tryb życia wzbudzający podejrzenia o stosowanie technik hipnozy, ale też w przyczynach ich bogactwa czy sposobie modlitwy³⁹. Szczególne oburzenie wywołuje brak obrazów (ikon) w świątyniach i domach chrześcijan ewangelikalnych. Staroprawosławnych zaskakuje też brak szacunku chrześcijan ewangelikalnych dla Tradycji, głównie pism Ojców Kościoła. Szacunek dla Biblii nie wystarcza.

³⁵ *Iz byta raskolnikow na Kaukazie*, „Cerkownyj Wiestnik” (Peterburg) 1892, nr 22, z. 346.

³⁶ *Sieło...*, s. 1063.

³⁷ R. Kłeczek, *Przestrzeganie mniejszości wyznaniowych protestantów w wybranych wsiach staroobrzędowych ukraińskiego Budziaku*, [w:] *Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*, red. W. Lipiński, Warszawa 2015, s. 379–380.

³⁸ Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 161.

³⁹ R. Kłeczek, op. cit., s. 379.

Protestanckie ruchy religijne są postrzegane przez starowierców jako zagrożenie dla religii tradycyjnej, a ich działania ewangelizacyjne, wśród nich publiczne kazania oraz wykorzystywanie aktów pomocy humanitarnej dla zjednywania sympatii mieszkańców wsi, są interpretowane jako obłudne i agresywne. Ten sprzeciw jest w pewnej mierze reakcją na widoczne wśród młodego pokolenia staroobrzędowców sympatyzowanie z protestantyzmem. Dyskurs dotyczący kwestii wyboru wiary i potencjalnej konwersji znacząco różni się w zależności od pokolenia: o ile osoby starsze i dojrzałe na ogół traktują zmianę wyznania jako grzech i przejaw słabości charakteru, o tyle wśród młodzieży dostrzec można próby kierowania się w wyborze wyznania kategoriami świeckimi, a więc przede wszystkim korzyści, czy to materialnej czy duchowej.

Podobne relacje staroprawosławia z ewangelikalizmem mają miejsce w Stanach Zjednoczonych, lecz tam nie są one tak wyostnione z racji wielokulturowości amerykańskiej rzeczywistości.

Wspólnoty staroprawosławne najlepiej rozwijają się w otoczeniu polikonfesyjnym, gdzie ma miejsce swoista równowaga między różnymi wyznaniem, a Cerkiew prawosławna, cały czas dążąca do likwidacji zboru starowierskiego poprzez wchłonięcie, nie jest dominująca. Nic też dziwnego, że najsilniejsze wspólnoty bezpopowskie znajdują się w Rydze i Wilnie, miastach wielokulturowych. Pomorskie środowisko wyspowo-diasporalne z Suwalszczyzny i Mazur ma w tych wspólnotach oparcie.

Tam gdzie „wyspy” starowierskie otoczone są bardzo ekspansywną większością, tam tracą wiele ze swoich cech, szczególnie kulturowych. Pomorcy z Suwalszczyzny i Inflant, którzy na przełomie wieków XIX i XX wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych (Erie, Detroit, Millville, Marianna), już w połowie XX w. w znacznym stopniu utracili język rosyjski, nie mówiąc już o znajomości liturgicznego cerkiewno-słowiańskiego⁴⁰. W 1978 r. zbór pw. Narodzenia Pańskiego w Erie podzielił się na tych, którzy wprowadzili język angielski do liturgii i mniejszość, która pozostała przy cerkiewno-słowiańskim. Ci pierwsi w 1983 r. przystąpili do jednowierstwa w ramach Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi za Granicą⁴¹.

Jak z powyższego wynika podstawową bazą tożsamości wspólnot staroprawosławnych była religia i to ona przy kontaktach z innowiercami była najbardziej strzeżona. Chroniono tę sferę przed obcymi wpływami, szczególnie tymi, które bazowały na pokrewieństwie konfesyjnym. Bywało, że największym, przeciwnikiem ideowym nie był muzułmanin czy żyd, ale prawosławny lub przedstawiciel innego sągłasija i tołku staroobrzędowego.

⁴⁰ J.D. Holdemann, *Amerykanizacja starowierskich emigrantów*, z angielskiego przełożył Michał Pasternak, „Świat Inflant” 2014, nr 5, s. 3–6.

⁴¹ Idem, *Współczesność amerykańskich bezpopowców*, z angielskiego przełożył Michał Pasternak, „Świat Inflant” 2014, nr 5, s. 6–11.

WEWNĘTRZNE POGRANICZE Z ATEIZMEM I INDYFERENTYZMEM KONSUMERYCZNYM

Tak jak od narodzin staroprawosławia pojawiało się w jego wnętrzu pogranicze z pogaństwem, tak od połowy XX w., z intensyfikacją w XXI w., gdyż wówczas Rosja po raz kolejny otworzyła się na świat, w rzeczywistość staroprawosławną zaczął wnikać ateizm, a w szczególności indyferentyzm konsumeryczny⁴² oraz egzystencjalny nihilizm, będący ich wypadkową. Te formacje filozoficzno-kulturowe zaczęły podważać religijno-bytowy układ życia oparty na tradycyjnym etosie staroprawosławnego chrześcijanina:

- gorliwość w służbie Bożej,
- autentyczność, jednoznaczność,
- nonkonformizm,
- ascetyzm życia,
- pracowitość (chrześcijańska etyka pracy jako służby Bogu),
- uczciwość, prawdomówność,
- powściągliwość w gestach i mowie,
- religijno-bytowy (naturalny) układ życia,
- mir domowy wraz z naturalną hierarchią wewnątrz rodziny (patriarchalizm),
- wielodzieństwo,
- zasady hierarchii i autorytetu w życiu rodzinnym i społecznym,
- troska o zdrowie, umiarkowanie w jedzeniu i picu, trzeźwość, unikanie sytuacji grożących zdrowiu (np. nikotynizm, narkomania, alkoholizm), lekkostrawna dieta (liczne posty),
- unikanie nadmiernego komfortu i rozrywek, wybiórcze korzystanie z osiągnięć cywilizacyjnych, wstrzemięźliwość w używaniu świata, nieprzywiązywanie zbyt wielkiej wagi do dóbr doczesnych,
- chrześcijańska miłość innych ludzi, troska o chorych i ubogich, głównie współwyznawców,
- troska o wspólne dobro, szczególnie o Kościół, oraz o dobro współwyznawców,
- rodzinna i społeczna samopomoc, negacja egoizmu, solidarność grupowa, silne zintegrowanie grupy,
- dzielenie się bogactwem i pomyślnością,
- unikanie negatywnych ocen innych ludzi,
- unikanie sporów i kłótni, z wyjątkiem sporów dogmatycznych,
- unikanie przemocy, bierny opór, ucieczka jako reakcja na zewnętrzny atak,
- łagodność charakteru objawiająca się delikatnością wypowiedzi, czyli częstym występowaniem hipokrystów.

⁴² Ateistyczno-konsumeryczne spustoszenie charakterystyczne jest dla wszystkich grup religijnych w byłym ZSRR.



Stroje świąteczne staroprawosławnej rodziny;
fot. archiwum autora



Nastawnik fiedosiejewski z kaceją na terenie Klasztoru Prieobrażenskigo w Moskwie;
fot. archiwum autora

Coraz częściej po wyglądzie, stroju, zachowaniu i postępowaniu trudno obecnie poznać starowierca. Jedność światopoglądowa została rozbita, podobnie jak w innych wyznaniach na sacrum i profanum.

Od momentu otwarcia się polskich starowierców na świat zewnętrzny, a proces ten – najpierw w formie akomodacji, potem adaptacji, a następnie częściowej asymilacji – zaczął zachodzić już w II Rzeczypospolitej, w obyczajowości tego środowiska ścierają się dwie przeciwstawne tendencje. Jedna to zachowanie tradycji ojców, tym bardziej że posiada ona konotację religijną i wiąże się z ideą braku podziału rzeczywistości na sacrum i profanum. Druga tendencja to przystosowanie się do zewnętrznej kultury, a zwłaszcza do cywilizacji materialnej.

Dominujące we współczesnym świecie tendencje sekularyzacyjne i indywidualistyczne, pluralizm, liberalizm i konsumpcjonizm powodują, że pewna liczba wiernych wyrzeka się dziedzictwa tożsamości chrześcijańskiej. Wytwarza się tożsamość eklektyczna – usystematyzowana i zunifikowana, a równocześnie niejednorodna, złożona ze sprzecznych aksjologicznie i poznawczo elementów⁴³. Ma miejsce społeczne i kulturowe wyalienowanie, oderwanie od otoczenia społecznego, od chrześcijańskiego systemu wartości, od lokalnego kontekstu. Pewna część młodych starowierów w Polsce ulega już temu procesowi.

„Podważanie wspólnotowego statusu jednostki, oderwanie od jej grupy, od dziedzictwa, tradycji, rodziny, kultury pochodzenia a także «odcięcie» jej od transcendencji spowodowało jej dezorientację, samotność i zubożenie. Zdeprecjonowanie motywacji, polegającej na realizowaniu wartości spoza «ja», ponadindywidualnych i pozajednostkowych, w efekcie zablokowało rozwój osobowy jednostki, koncentrując ją na sobie i na własnej samorealizacji. Jednostki w kulturze indywidualizmu zamiast rozwijać się w byt osobowy, tzn. realizować się poprzez zdolność poznania lub miłość, zamiast realizować wartości – realizują siebie. Nawet w tej samorealizacji napotykają przeszkody w postaci niezdolności definiowania własnych potrzeb, niemożności rozpoznania swoich motywacji i konieczności pozostawania w granicach własnej immanencji. Brak otwartości ku czemuś spoza «ja», brak prób przekraczania (autotrescendowania) własnego «ja» w kierunku obiektywnych wartości fiksuje jednostkę na sobie, powoduje narcystyczne zaabsorbowanie sobą, zatrzymuje w rozwoju, zamyka na świat”⁴⁴.

Współczesna młodzież starowerska jest zdystansowana do własnej grupy wyznaniowej, choć nie odżegnuje się od niej. Potrafi ocenić, często krytycznie sytuację w niej panującą. Nie zna jednak zbyt dobrze doktryny staroprawosławnej, nie przestrzega rygorów okołoreligijnych, a więc grozi jej indyferentyzm religijny, jeśli nie

⁴³ J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kulturalny*, [w:] *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, red. H. Czakowska i M. Kuciński, Bydgoszcz 2011, s. 184.

⁴⁴ Ibidem, s. 187.

zupełna laicyzacja, której z kolei sprzyjają współczesne możliwości komunikacyjne oraz wszechpanujący konsumpcjonizm.

Z pokolenia na pokolenie tendencja przystosowania się do kultury zewnętrznej jest silniejsza, tym bardziej że specyfika życia w środkowoeuropejskim, gęsto zaludnionym kraju, raczej nie toleruje „izolatów”. Także specyfika większościowej czyli polskiej, unifikacyjnej, szczególnie jeśli idzie o religię i obyczaje z nią związane, mentalności narodowej nie sprzyja odmiennościom. Wprawdzie w pierwszym dziesięcioleciu XXI w. osoby uprawiające ideologicznie określony indyferentyzm konsumeryczny i pluralizm obyczajowy zdają się akceptować „izolaty” oraz różne odrębności, lecz środowisko polskich starowierców już tak daleko zaszło w przebudowie swojej obyczajowości, a co za tym idzie i mentalności, aby zwrot do tradycji był możliwy. Powrotowi temu nie sprzyja w Polsce rozproszenie wyznawców, ciągle spory wewnętrzne i coraz mniejsza liczebność zborów. Odchodzą starsze, mocno przywiązane do tradycji pokolenia, które w przywiązaniu tym są bardzo radykalne co z kolei odstręcza młodych. Kształtuje się nowa tożsamość.

„Objawem obecnego procesu integracji z otoczeniem, asymilacji i akumulacji jest zarówno odchodzenie wyraźniej części starowierskiego środowiska od staroprawosławia, jak i od rosyjskości. Coraz więcej starowierów uważa się za Polaków pochodzenia rosyjskiego, a nie Rosjan mieszkających w Polsce, choć są oczywiście tacy, którzy związek z Polską ograniczają tylko do obywatelstwa. W świadomości niektórych, problem narodowości nie istnieje; nie chcą jednak – jak to w innych częściach świata bywa – określać się w tym zakresie jako starowierzy, bowiem raz że presja katolicka jest ogromna, dwa że od pewnego czasu religia w Polsce stała się sprawą osobistą. Niemniej jednak pewna część starowierców nadal deklaruje narodowość rosyjską oraz nie ukrywa swojego wyznania”⁴⁵.

W istocie zarówno w świecie wewnętrznym starowierca, jak i wewnątrz wspólnoty starowierskiej pojawił się nowy obszar pogranicza chrześcijaństwa z innymi systemami religijnymi, światopoglądowymi i quasi-religijnymi. Obszar ten poszerza się, pogłębiając niejednorodność zarówno osobowości przeciętnego wyznawcy, jak i wspólnoty wyznawców. Powstaje nowa jakość, w której tradycyjne „jądro religijne” nie dość, że jest coraz bardziej ścieśnione, ale pojawiają się na nim pierwsze rysy. Proces ten ma wiele cech indyferentyzmu religijnego.

PODSUMOWANIE

Wewnętrzne i zewnętrzne granice chrześcijaństwa w sferze staroprawosławia, choć znacznie pilniej strzeżone niż w innych wyznaniach chrześcijańskich, wbrew

⁴⁵ S. Pastuszewski, *Przemiany tożsamości staroobrzędowców w Polsce po II wojnie światowej*, [w:] *Idea wielokulturowości jako wyznanie*, red. H. Czakowska i M. Kuciński, Bydgoszcz 2015, s. 140–141.

ideowym deklaracjom apologetów tego wyznania, od samego początku nie były szczelne wobec elementów pogańskich, które wraz z elementami chrześcijańskimi utworzyły ostatecznie oryginalny fenomen etnoreligijny. Fenomen ten, obrotniejszy się przez trzy wieki przed dywergencją treści i form innych religii i wyznań, zdaje się od połowy XX w. być bezradny wobec ogólnoświatowej inwazji laicyzacji i indyferentyzmu konsumerycznego. Wyróżniająca go zarówno w sferze osobowej, jak i wspólnotowej jednorodna przestrzeń sacrum zawężyła się i ustąpiła przestrzeni profanum. Pojawiła się, w innych wyznaniach istniejąca już znacznie wcześniej, coraz wyraźniejsza granica między obydwoma porządkami. Chrześcijanin staroprawosławny bywa chrześcijaninem w cerkwi lub w molenniu, nie zawsze w domu. Jest chrześcijaństwem nie na co dzień, ale od święta. Jego duchowość coraz dalsza jest duchowości biblijnej i tradycyjnie rosyjskiej, a coraz bliższa duchowi zglobalizowanego świata.

Jeśli można mówić o granicach z innymi religiami i systemami światopoglądowymi, w tym guasi-religijnymi w odniesieniu do osoby czy wspólnoty osób (rodzina, zbór, parafia, Kościół), to na pewno nie są one ściśle określone i szczelne, jak również trwale zarysowane. Szeroko pojęta globalizacja również osłabia te granice.

Staroprawosławie, liczące obecnie 3 miliony wiernych w 30 krajach świata, zaczyna podlegać takim samym procesom degradacji, a przynajmniej dewolucji jak inne wyznania chrześcijańskie.

PIERWSZA WIZYTACJA KANONICZNA BISKUPA JANA CIEPLAKA NA SYBERII

ABSTRACT:

The canonical visit of the Catholic bishop Jan Cieplak was expected in Siberia and the Far East in the early nineteenth century. He was greeted joyfully, enthusiastically and solemnly in all parishes. In addition to the sacrament of confirmation and ordination of temples, Bishop Cieplak first drew attention to the needs of simple believers, for whom this visit was an important strengthening of their faith. The visit to Catholic parishes in Siberia and the Far East ended in Moscow on September 21, 1909. During the visit, the bishop visited 41 cities and traveled thousands of kilometers. His means of transport was not only a railway wagon, but also often horse-drawn carts and even a sleigh.

KEYWORDS:

Russia, early 19th century, Siberia, bishop Jan Cieplak, canonical visitation.

Do kwestii, dotyczącej założenia diecezji na Syberii w Watykanie powrócono od razu po tym, jak sytuacja rewolucyjna w Rosji uspokoiła się. W swojej depeszy z 4 marca 1908 r. Siergiej Dmitriewicz Sazonow, następcą Izwolskiego, zauważył, że podczas rozmów w Watykanie, dotyczących nominacji biskupa do Diecezji Wileńskiej, generalny sekretarz Watykanu, kardynał Raffaello Merri del Val podniósł kwestię utworzenia diecezji na Syberii. Sazonow w odpowiedzi na tę prośbę podkreślił, że rząd imperatorski nie jest przeciwny utworzeniu episkopatu na Syberii, dlatego ministerstwo mogłoby przedstawić projekt diecezji i przedłożyć ten projekt do rozpatrzenia w Dumie, która być może nie przyjmie tej propozycji. Biorąc pod uwagę powyższe, Sazonow zaproponował, aby biskup Eduard von Ropp przekazał Stolicy Apostolskiej prośbę o ponowne przeniesienie go do diecezji w Tyraspolu, gdzie w owym czasie biskupem był Josef Keßler¹, co w rezultacie doprowadziłoby do

¹ Кесслер Йозеф Алоизий (Josef Aloisius Keßler) (12 (24) sierpnia 1862, wieś Ostrogowka (Luj) Nowouzienskiej prowincji w Samarskiej guberni – 10 grudnia 1933, Zinnowitz, na Uznam, Niemcy), piąty biskup diecezji rzymskokatolickiej w Tyraspolu (1904–1929). Urodzony w rodzinie kolonistów niemieckich. Wykształcenie podstawowe zdobył w szkole ziemskiej. Ukończył seminarium przygotowawcze i Tyraspolskie rzymskokatolickie

tego, że jeden z biskupów byłby wolny. I właśnie ten wolny biskup mógłby zostać przyszłym duszpasterzem katolików w nowo utworzonej diecezji². Kardynał del Val wysłuchał tej propozycji i obiecał, że przedstawi ją Ojcu Świętemu, podkreślając, że Watykan nie życzy sobie wiązać losu biskupa von Roppa z diecezją na Syberii. Pod koniec rozmowy Sazonow podkreślił, że nie może on jednak złożyć oficjalnego wniosku i obietnicy, że imperator nie zmieni kardynalnie swojego zdania w tej sprawie³.

Metropolita Mohylewski wiedział o sytuacji katolików syberyjskich i widząc, w jaki sposób władze imperatorskie chcą pomagać w powstałej sytuacji, znajduje własne wyjście z sytuacji, to jest zorganizowanie pierwszej wizytacji kanonicznej parafii za Uralem. Do tego czasu ta część Imperium Rosyjskiego nie widziała biskupa katolickiego. Jako pierwszy rozpoczął przygotowanie kanonicznej wizytacji Metropolita A. Wnukowski⁴. W grudniu 1908 r. rozpoczęła się oficjalna kore-

seminarium duchowne w Saratowie. W 1889 ukończył katolicką akademię duchowną w Sankt-Petersburgu, zdobył stopień magistra teologii. Świecenia kapłańskie otrzymał 4 (16) marca 1889. W latach 1889–1991 – wikariusz soboru katedralnego i profesor języka łacińskiego w Saratowskim rzymskokatolickim seminarium duchownym. W latach 1891–1995 – administrator parafii w Symferopolu, od lata 1895 do 1899 – proboszcz parafii we wsi Zulc, od 15 września 1899 do 1903 – w Kiszyniowie. Za wstawiennictwem biskupa von der Roppa w 1903 r. mianowany na inspektora Saratowskiego rzymskokatolickiego seminarium duchownego. Od 1904 – kanonik Tyraspolskiej kapituły. 7 (20) kwietnia 1904 mianowany na biskupa Diecezji Tyraspolskiej, 28 października (10 listopada) tego samego roku miała miejsce jego świąteczna intronizacja w cerkwi św. Katarzyny w Sankt-Petersburgu. Dzięki działalności Kesslera w Saratowie ukończono budowę nowego budynku seminarium, który wkrótce został przemianowany na gimnazjum. Kessler założył towarzystwo religijno-edukacyjne i nabył typografię do wydawania katolickiego pisma religijnego. Kessler dwukrotnie był w Rzymie; w latach 1905 i 1911 brał udział w zjeździe biskupów w Sankt-Petersburgu; w 1913 odwiedził Wiedeń, gdzie uczestniczył w pracach 23 Międzynarodowego Zjazdu Eucharystycznego. W 1905 Kessler złożył do rządu memorandum z prośbą o pozwolenie na swobodne kontakty ze stolicą papieską, zniesienie różnych ograniczeń dotyczących działalności organizacji katolickich, dopuszczenie działalności kobiecych i męskich zakonów katolickich na terenie diecezji w Tyraspolu. W czasie swojego zarządzania diecezją Kessler konfirmował około 75 tys. osób i wyświęcił 31 świętyń, w tym cerkiew św. Klemensa w Odessie (1914). 14 sierpnia 1917 Kessler odprawił swoją ostatnią mszę w soborze katedralnym w Saratowie, po czym rezydencja biskupa tyraspolskiego została przeniesiona z Saratowa do Odessy. 20 stycznia 1920 Kessler opuścił Odessę i wyjechał do kolonii Krasna w Besarabii, która w tym czasie należała do Rumunii, lecz formalnie jeszcze była zaliczana do diecezji Tyraspolskiej. Od stycznia 1922 Kessler razem z księdzem katolickim N. Majerem wyjechał do USA w celu zbierania darów dla głodujących. Podczas zbierania środków poprzez Amerykańską Administrację Pomocy (APA) dla głodujących rosyjskich Niemców wysłano produkty żywnościowe na kwotę 32 tys. dolarów. Dekretem Papieża Piusa XI „Quo aptius” z 10 marca 1926 została odwołana jurysdykcja Kesslera w stosunku do diecezji Tyraspolskiej. 27 listopada 1929 zrzekł się obowiązku kierowania diecezją. 23 stycznia 1930 Kessler został mianowany tytularnym arcybiskupem bosforskim in partibus infidelium („w kraju niewiernych”). Po powrocie z USA mieszkał w Zinnowitz na Uznam, Niemcy. Napisał książkę o historii Tyraspolskiej diecezji *Geschichte der Diözese Tyraspol* (Dickinson, 1930). Zmarł 10 grudnia 1933 w Zinnowitz. Pochowany, zgodnie z testamentem, w cerkwi na cmentarzu w Ornbaum (Bawaria) obok biskupa F. Zottmanna.

² W. Masiarz, *Projekt utworzenia biskupstwa katolickiego w Tomsku na Syberii na przełomie XIX–XX wieku*, [w] *Po-lacy w nauce i kulturze Tomska oraz Syberii Zachodniej*, Wrocław 2008, s. 289.

³ RPAHF.821 Op.150 R.123 L. 38.

⁴ Аполинарий Внуковский (polsk. Apolinary Wnukowski; 23 czerwca 1848, Chocim – 21 maja 1909, Sankt-Petersburg) – rosyjski biskup katolicki, dwunasty arcybiskup mohylewski. Urodzony w 1848 roku, w 1865 roku wstąpił do seminarium w Kamieńcu Podolskim, które po dwóch latach zostało zamknięte. Kontynuował naukę w Żytomierzu i Petersburgu (Imperatorska Rzymskokatolicka Akademia Duchowna). Akademię duchowną w stolicy ukończył w stopniu magistra teologii. 15 czerwca 1872 r. otrzymał święcenia kapłańskie,

spondencja z administracją imperatorską, dotycząca pozwolenia na przeprowadzenie wizytacji kanonicznej i zatwierdzenie planu podróży. Pozwolenie udało się otrzymać stosunkowo szybko, ponieważ metropolita Wnukowski wykorzystał sytuację i osobiście poprosił o pozwolenie na wizytację na audiencji u imperatora. Plan wizytacji, na którą planował wyruszyć Metropolita Wnukowski, wyglądał następująco: Sankt Petersburg, Wołogda, Wiatka, Perm, Jekaterynburg, Czelabińsk, Kurgan, Pietropawłowski, Omsk, Kaińsk, Nowonikołajewsk, Ob, Tajga, Tomsk, Mariińsk, Aczyrńsk, Krasnojarsk, Kaińsk, Niżnieudińsk, Irkuck, Wirechnieudińsk, Czyta, Srietieńsk, Błagowieszczeńsk, Chabarowski, Nikołajewsk, Aleksandrowsk na Sachalinie, Władywostok, Nikołaj-Ussuryjski, Harbin, Spasskoje, Timofiejewka, Tobolsk, Tiumeń, Czelabińsk, Złatoust, Ufa, Samara, Symbirsk, Riazań, Moskwa, Sankt Petersburg⁵. Zgodnie z danymi za rok 1908 na Syberii mieszkało około 200 000 katolików i 50 000 katolików, nieobjętych regularnym życiem religijnym (niepraktykujących). Na terenie Syberii znajdowało się 31 kościołów parafialnych i 14 kaplic oraz 20 domów modlitwy, w których pracowało około 40 księży i 1 kapelan wojskowy okręgu amurskiego⁶.

Wiosną 1909 r. wszystko już było gotowe do drogi, jednakże wiek i stan zdrowia Metropolity Wnukowskiego nie pozwoliły mu wyruszyć w tak daleką podróż⁷. Lekarze ostrzegali, że może nie podołać trudom tej podróży. Lecz na zmianę wizytacji było już zbyt późno, trasa była przygotowana i syberyjskie parafie otrzymały informacje o wizytacji oraz rozpoczęły przygotowania do niej. Dlatego Metropolita postanowił w zamian wysłać z wizytacją kanoniczną swojego biskupa – sufragana Jana Cieplaka⁸. Obawy lekarzy były uzasadnione, Metropolita

służył jako profesor, potem rektor Żytomierskiego Seminarium Duchownego. 24 kwietnia 1904 r. mianowany na biskupa Płocka. Wyświęcenie na biskupa odbyło się 13 listopada 1904 roku. W 1905 r. zmarł metropolita mohylewski, Jerzy Szembek, jednak kandydatury nowego metropolity przez długi czas nie udało się uzgodnić z powodu zawirowań społecznych i politycznych w Rosji, związanych z rewolucją 1905 r. Administratorem archidiecezji w latach 1905–1908 nie po raz pierwszy i nie ostatni raz został mianowany biskup Stefan Denisiewicz. W końcu 16 czerwca 1908 r. nowym arcybiskupem-metropolitą mohylewskim został wybrany Apolinary Wnukowski. Rząd rosyjski zatwierdził tę nominację. 23 listopada 1908 r. odbyła się intronizacja nowego metropolity w Sankt Petersburgu, jednak zaledwie pół roku później metropolita Wnukowski zmarł. Historia pamięta go jako człowieka utalentowanego, lecz cichego i chorowitego, który niczym szczególnym w zarządzaniu diecezją się nie wykazał.

⁵ F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak*, Warszawa 1934, s. 57.

⁶ „Wiadomości Archidiecezjalne”, Petersburg 1910, nr 9, s. 231.

⁷ Jego ekscelencja książdz Apolinary Wnukowski. Biskup Płocki, Płock 1904, s. 10.

⁸ Jan Feliks Cieplak (ur. 17 sierpnia 1857 w Dąbrowie Górniczej, zm. 17 lutego 1926 w Passaic w stanie New Jersey) – arcybiskup nominat wileński, sufragan mohylewski, Sługa Boży Kościoła katolickiego. Urodził w ówczesnej wsi Dąbrowa w powiecie będzińskim jako syn Jacentego Cieplaka, górnika z kolonii Reden i Julii z Bugajskich. Ochrzczony został 23 sierpnia 1857 w kościele św. Trójcy w Będzinie, otrzymując imię Jan Chrzcziciel. W latach 1869–1873 uczył się w gimnazjum klasycznym w Kielcach, a następnie studiował w tamtejszym seminarium duchownym, które ukończył w 1878. W 1882 ukończył Akademię Duchowną w Petersburgu. Świecenia kapłańskie otrzymał 24 lipca 1881. Został adiunktem na tejże akademii, wykładał archeologię biblijną, liturgię, teologię moralną, uczył też śpiewu kościelnego. W 1901 otrzymał stopień doktora teologii za rozprawę *De momento, quo transsubstantiatio in Augustissimo Missae Sacrificio peragitur*. 7 grudnia 1908 został w Petersburgu konsekrowany na sufragana mohylewskiego. W 1909 r. poświęcił nowo powstały kościół

Wnukowski umiera w 1909 r. i na wizytację wysłał Jana Cieplaka administrator diecezji Stefan Denisiewicz⁹.

Wizytacja rozpoczęła 17 kwietnia 1909 r. Właśnie w tym dniu Jan Cieplak ze swoją delegacją wyruszył pociągiem pośpiesznym z dworca w Sankt Petersburgu. Na początku wizytacji biskupowi towarzyszyło trzech księży: kanonik Zygmunt Łoziński¹⁰ – inspektor i profesor seminarium w Petersburgu, ojciec Marcin Węclaw – kapelan szkół litewskich w Rydze oraz ojciec Kazimierz Skrynda, narodowości łotewskiej. Wybór tych księży był konieczny, dlatego, że po drodze trzeba było przemawiać do wiernych w różnych językach: litewskim, łotewskim, polskim, niemieckim. Po drodze do biskupa dołączyli jeszcze dwaj księża, ojciec Andrzej Bujewicz¹¹ zastępca przeora kościoła świętej Katarzyny w Sankt Petersburgu i ojciec Justyn Parnajtis, który dołączył w Tomsku¹².

parafialny Polonii w Harbinie, pod wezwaniem św. Stanisława. Wielokrotnie karany przez władze rosyjskie za wygłaszanie patriotycznych kazań i udział w manifestacjach narodowych. Od 6 sierpnia 1914 został administratorem archidiecezji mohylewskiej. Po rewolucji lutowej w 1917 uczestniczył w posiedzeniach Komisji Likwidacyjnej do spraw Królestwa Polskiego. 29 kwietnia 1919 został arcybiskupem tytularnym Ochrydy. Jako najstarszy rangą przedstawiciel kościoła rzymskokatolickiego w ZSRR był dwukrotnie aresztowany w latach 1920 i 1922. W dniach 21–25 marca 1923 sądzono go w Moskwie na procesie pokazowym. Wraz z 14 innymi duchownymi został skazany na karę śmierci za „podżeganie do buntu poprzez zabobony”. Pod naciskiem światowej opinii publicznej i po ostrzeżeniu ze strony rządu polskiego wyrok zamieniono na 10 lat więzienia. W 1924 wydano go z ZSRR i przez Rygę udał się 12 kwietnia 1924 do Polski. Odznaczony Wielką Wstęgą Orderu Odrodzenia Polski (1925). 14 grudnia 1925 został wyznaczony na arcybiskupa Wilna, zmarł jednak przed objęciem stanowiska. 16 marca 1926 pochowany został w katedrze wileńskiej. W pogrzebie uczestniczył Prezydent RP Stanisław Wojciechowski. Od 23 czerwca 1952 w Rzymie toczy się proces przygotowawczy do beatyfikacji Sługi Bożego Jana Cieplaka.

⁹ M. Jefimowa, *Wiara poprzez wieki*, Władystok 2007, s. 96.

¹⁰ Zygmunt Łoziński herbu Lubicz (ur. 5 czerwca 1870 Boracinie koło Nowogródka, zm. 26 marca 1932 w Pińsku) – polski duchowny rzymskokatolicki, biskup miński w latach 1917–1925, Sługa Boży Kościoła katolickiego, biskup piński w latach 1925–1932. Po ukończeniu Akademii Duchownej w Sankt Petersburgu, 23 czerwca 1895 przyjął święcenia kapłańskie. Za działalność niepodległościową został 17 listopada 1898 skazany przez władze rosyjskie na 3 lata odosobnienia w klasztorze w Aglonie na Łotwie. W 1905 został proboszczem katedry w Mińsku. W 1906 został wykładowcą Pisma św. i języka hebrajskiego w petersburskiej Akademii Duchownej. W latach 1909–1911 towarzyszył biskupowi Janowi Cieplakowi w jego wizytach duszpasterskich w parafiach imperium Rosyjskiego. 2 listopada 1917 mianowany biskupem diecezjalnym mińskim i konsekrowany 23 lipca 1918 w Warszawie. Od grudnia 1918, po wkroczeniu bolszewików do Mińska, ukrywał się w przebraniu u okolicznych chłopów. W sierpniu 1919, po odbiciu Mińszczyzny przez Wojsko Polskie, powrócił do swojej diecezji. W czasie drugiej okupacji bolszewickiej pozostał na swoim stanowisku, piętnując spowodowaną terrorem ateizację i niszczenie dóbr kulturalnych. W 1920 r. był członkiem Rady Polskiej Ziemi Mińskiej. Po powołaniu Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej został 1 sierpnia 1920 r. aresztowany pod zarzutem działalności kontrrewolucyjnej. Odmówił wówczas podpisania deklaracji lojalności i został po 10 dniach śledztwa uwolniony. Aresztowany ponownie 4 września, osadzony w więzieniu na Butyrkach w Moskwie. Uwolniony po 11 miesiącach dzięki staraniom rządu II Rzeczypospolitej. 2 grudnia 1925 mianowany pierwszym ordynariuszem pińskim, zamieszkał w Nowogródku. Zmarł w opinii świętości w Pińsku i został pochowany w miejscowej katedrze.

¹¹ R. Hankowska, *Kościół Świętej Katarzyny w Sankt Petersburgu*, Warszawa 1997, s. 124.

¹² Justin Parnajtis 1861–1917. Ojciec Justin był pochodzenia chłopskiego, pochodził z guberni suwalskiej. Ukończył seminarium w Sejnach, święcenia otrzymał w 1886 r. W latach 1883–1886 studiował w Akademii Duchownej w Sankt Petersburgu. Od 1902 r. był wykładowcą w Akademii. Od 1895 do 1896 r. był na zesłaniu administracyjnym w Twerze. Kapelan w Taszkencie w latach 1902–1910, 1910–1917.

Oto jak opisuje to ważne wydarzenie gazeta „Goniec Wileński” w artykule Pierwsza wizyta biskupa na Syberii: „W historii kościoła katolickiego to pierwsza wizyta biskupa na Syberii i na Zabajkale, bez wątpienia wydarzenie na wielką skalę. Na przestrzeni 12.521.719 kilometrów kwadratowych. To więcej niż siedmiokrotność terenu Węgier, Niemiec i Francji razem wziętych (zaledwie 1.702.725 km kw.) i żaden z biskupów katolickich nie odwiedzał 80.000 katolików rozrzuconych wśród pięciu milionów miejscowych mieszkańców wszelkiej wiary i obyczajów. I nie wydarzyło się to z winy mohylewskich biskupów, do których należy ta część winnicy Pańskiej, ale z powodu zbiegu nieprzyjemnych okoliczności. W ostatnich kilkudziesięciu latach arcybiskup Mohylewski, Simon, który tylko podjął decyzję o przeprowadzeniu wizytacji Syberii, od razu został pozbawiony godności i został wygnany. Arcybiskupi Kłopotowski i Szembek przedwcześnie zmarli, a ostatni arcybiskup Wnukowski, już rozesłał okólnik w ubiegłym roku o zamiarze przeprowadzenia wizytacji i nagle zachorował śmiertelnie. W jego imieniu wyruszył z Petersburga ojciec biskup Jan Cieplak, od razu po Wielkanocy w kwietniu 1909 roku, w towarzystwie 5-ciu księży, wśród których wszyscy znali język polski i rosyjski, i prócz tego, co najmniej jeden z nich posługiwał się językiem niemieckim, litewskim i łotewskim. Rząd rosyjski na cały czas podróży oddał do dyspozycji biskupa i towarzyszących mu duchownych wagon pierwszej klasy. To było autentycznym wsparciem, ponieważ wielu katolików z powodu braku czasu mogło zobaczyć biskupa wyłącznie w wagonie...»¹³.

W przeddzień wizytacji po parafiach rozesłano ankiety i instrukcje. W ankietach, które zostały wysłane wcześniej, niektóre z nich były datowane 1905 r., były pytania, dotyczące stanu parafii, jej liczebności, jak również opisujące życie społeczeństwa parafialnego. Odpowiedzi na pytania powinny być dane na tych samych ankietach, podpisane przez proboszcza i podbite pieczęcią cerkwi. Pod koniec tego pisma arcybiskup wskazywał, że o dacie wizytacji proboszcz zostanie powiadomiony później¹⁴. Do ankiet była również dołączona lista parafii, które odwiedzi biskup, jak również orędzie, które proboszcz powinien był przeczytać w ciągu trzech tygodni przed wizytacją. W piśmie była prośba o udostępnienie delegacji izby, w której mogłaby przenocować. Należy zauważyć, że wszystkie te instrukcje były napisane przez arcybiskupa Wnukowskiego i dlatego zawierają nieaktualne dane, jak na przykład skład jego delegacji istotnie się różnił od składu, który wybrał sobie do pomocy biskup Cieplak. Tylko kanonik Łoziński i ojciec Węclaw byli na obu listach. Ojciec arcybiskup również zaproponował swoje menu na okres wizytacji. Zwracając się do proboszczów, bardzo prosił, aby całe przyjęcie było bardzo skromne i nabożne. Dlatego w instrukcji proponowano, aby na śniadanie były: kawa lub herbata, z mlekiem, chleb, masło, ser lub kiełbasa. Obiad powinien składać się z trzech skromnych i zdrowych dań z możliwością otrzymania dokładki, szklanki piwa lub niedrogiego

¹³ „Goniec Wileński”, 1909, nr 8, s. 145.

¹⁴ APOO F.348 Op. 3 R. 37 L.3.

stołowego wina i filiżanki kawy po obiedzie. Na kolację proponowano przygotować to samo, co na śniadanie albo jedno lub dwa skromne dania. Wszystkie toasty i bogate przyjęcia powinny być wykluczone w czasie wizytacji, ponieważ głównym celem wizytacji jest chwała Boga i ocalenie dusz ludzkich¹⁵. Trudno powiedzieć, czy proboszczowie spełnili prośbę arcybiskupa, ponieważ do nas dotarło bardzo mało informacji o tym, jak przebiegała wizytacja. Większa część informacji to artykuły w miejscowych gazetach, które w większości opisywały zewnętrzną stronę wizyty.

W dokumentach parafii Omskiej zachowały się również instrukcje, w jaki sposób będzie wyglądała liturgiczna strona wizytacji. Wejście do cerkwi powinno być odbywać się zgodnie z Rzymskim Kanonem. Biskup zakładał szaty pontyfikalne, w czasie procesji w takt bicia wszystkich dzwonów była śpiewana pieśń „Kto się w opiekę podda Panu Swemu”. Po wejściu do cerkwi i modlitwie przed głównym ołtarzem proboszcza cerkwi, a potem biskupa, biskup razem z osobami towarzyszącymi zasiada na tronie, który powinien być przygotowany w prezbiterium, skąd zwraca się do wiernych z przemową o celu i zadaniach wizytacji. Po tym, jak proboszcz odczytał przygotowane na podstawie ankiet sprawozdanie o stanie cerkwi i parafii, biskup udziela wszystkim wierzącym błogosławieństwa duszpasterskiego¹⁶.

Jeżeli od razu po błogosławieństwie powinna odbyć się procesja za umarłych na cmentarzu przy cerkwi, jak mówi instrukcja, to biskup przebiera się w szaty żałobne i staje na czele tej procesji. Procesja taka powinna się odbywać z przystankami i śpiewaniem responsoriów oraz z innymi modlitwami, opisanymi w rytuale. Po wrót z procesji odbywa się przez ołtarz główny w cerkwi, przy którym też odmawia się ostatnią modlitwę – obrzęd żałobny¹⁷.

Jeśli jednak od razu po procesji rozpoczyna się zwiedzanie całej cerkwi, to biskup ubiera odpowiednie ornaty i rozpoczyna zwiedzanie od ołtarza głównego i tabernakulum. W czasie oględzin okadza ołtarz i tabernakulum, w czasie okadzania asystenci śpiewają «Tantum Ergo». Po oględzinach ołtarza głównego, wizytujący podchodzi po kolei do wszystkich ołtarzy bocznych, konfesjonałów, ikon i innych przedmiotów kultu. Biskup może zapytać księdza o każdy z tych przedmiotów, na co proboszcz powinien udzielić wyczerpującej odpowiedzi. Szczególnie szczegółowo powinna być obejrzana zakrystia, drogocenne puchary i szaty liturgiczne, które są tam przechowywane. Wszystkie te obrzędy odbywają się zgodnie z instrukcją, dlatego po zapoznaniu się biskupa z cerkwią i zakrystią, wraca on na tron i ogłasza plan wizytacji na kolejne dni, aby wierni mogli w pełni uczestniczyć we wszystkich wydarzeniach związanych z wizytacją biskupa w ich parafii.

Księża, którzy przybyli w delegację razem z biskupem, powinni zająć się spowiadaniem wiernych. Jak również w sposób szczególny zająć się przygotowaniem

¹⁵ APOO F.348 Op. 3 R. 37 L. 3 odwr.

¹⁶ APOO F.348 Op. 3 R. 37 L. 4.

¹⁷ APOO F.348 Op. 3 R. 37 L. 4.

wiernych mających zamiar przyjąć sakrament bierzmowania, dla nich jeden z księży obowiązkowo powinien poprowadzić katechazę.

Drugi dzień wizytacji rozpoczynał się od samego rana. Księża, którzy odprawili msze święte powinni byli zająć miejsca w konfesjonalach i wysłuchiwać spowiedzi. Uroczysta Msza Święta z udziałem biskupa powinna być się odbyć o godz. 10.30 albo o 11.00. W czasie tej liturgii biskup z tronu albo z ambony wygłasza wiernym kazanie, a od razu po mszy udziela wszystkim wiernym „błogosławieństwo”. W tym samym dniu po tym, jak jeden z księży odprawi katechazę na temat sakramentu bierzmowania, biskup udziela tego sakramentu wiernym, którzy zostali do tego należycie przygotowani¹⁸. Zanim wierni przyjmą sakrament bierzmowania, powinni się wyspowiadać i przygotować kartkę, na której będzie napisane jego imię, a także imię świętego patrona wybranego na bierzmowanie. Po obrzędzie biskup udziela wszystkim wiernym błogosławieństwa pasterskiego.

Trzeciego dnia powinien się odbyć egzamin z pacierza i katechezy. Na nim obecni byli miejscowy proboszcz i wszyscy chętni wierni. Po egzaminie rozpoczynała się msza święta z udziałem dzieci, dzieci za dobre odpowiedzi otrzymywały medaliki pamiątkowe albo ikonki. W czasie wizytacji przewidywana była wizyta na cmentarzu (jeżeli nie odbyła się ona wcześniej), w organizacjach charytatywnych, szkołach katolickich, ochronkach, również proponowano zapoznanie się z gospodarstwem cerkiewnym (jeżeli takowe było), archiwum parafialnym i księgami parafialnymi. W każdej parafii proponowano założenie księgi – wizyt duszpasterskich, w której proboszcz powinien był szczegółowo opisać wizytę, jaka się odbyła¹⁹.

Na koniec instrukcji arcybiskup Wnukowski zwracał się w sposób szczególny do proboszczów cerkwi filialnych, aby wspomagali rozpowszechnianie informacji o wizycie biskupa i aby w czasie wizytacji jak największa część parafian mogła wziąć w niej udział. Instrukcja kończyła się błogosławieństwem arcybiskupa.

Trudno powiedzieć, w jaki właściwie sposób przebiegała wizytacja w poszczególnych parafiach, do nas doszły jedynie opisy niektórych wizytacji, pokazujące, z jaką radością i jak uroczyście odbywało się spotkanie biskupa i jak przebiegały jego kontakty z wiernymi. Na potwierdzenie powyższego można przytoczyć przykład zachowanego w źródłach opisu powitania biskupa Jana Cieplaka w Czelabińsku. W czasie, kiedy biskup rozpoczął swoją powitalną przemowę, to wśród zebranych słychać było płacz i westchnienia, biskup musiał podnieść głos, aby wszyscy wierni mogli go usłyszeć²⁰. Ojciec Zygmunt Łoziński zauważył, że ten wzruszający nastrój udzielił się nie tylko miejscowym wiernym, ale także księżom obecnym na tym powitaniu. Szczególnie wrażenie wywarł na Łozińskim język polski, który tutaj

¹⁸ APOO F.348 Op. 3 R. 37 L. 4 odwr.

¹⁹ APOO F.348 Op. 3 R. 37 L. 4 odwr.

²⁰ F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak*, Warszawa 1934, s. 63.

zachował się w swojej dawnej postaci, gdyż zesłani w głąb Syberii Polacy zachowali swoje tradycje dzięki wierze i językowi²¹.

Jednym z punktów podróży Jana Cieplaka po Syberii było odwiedzenie miasta gubernialnego Tomsk, które stało się najważniejszym wydarzeniem historycznym w życiu tomskiej parafii rzymskokatolickiej. Przyjazd 13 maja 1909 r. do Tomska tak wysokiej osoby cerkiewnej i towarzyszących osób nie pozostała bez uwagi miejscowej prasy. W szczególności anonimowy korespondent jednej z miejscowych gazet w dwóch numerach, ze znajomością sprawy, opisał wszystkie szczegóły tego znaczącego dla tomskich katolików wydarzenia. Przytoczymy tutaj część tego tekstu z zachowaniem stylu i ortografii:

„W środę, 13 maja, przybył na stację „Tomsk-I” (Mierzeninowka) Mohylewski biskup-sufragan diecezji rzymskokatolickiej Joann Cieplak, który podjął się podróży przez całą Syberię, aby zwizytować cerkwie rzymskokatolickie. To pierwsza wizytacja syberyjskich cerkwi. W tej podróży biskupowi towarzyszą proboszcz kościoła metropolitalnego kanonik Karewicz, profesor rzymskokatolickiej akademii Łoziński, profesor seminarium ksiądz Skrynda i wikariusz ryskiej parafii Węclaw.

Biskupowi i jego towarzyszom podróży udostępniono salonkę (wagon – salon) na cały czas trwania wizytacji, która rozpoczęła się od m. Wołogdy i zakończyła na Sachalinie. Witali Wielebnego w Mierzeninowce: curat (proboszcz) tomskiego kościoła, ojciec Demikis²², przedstawiciele parafian – inżynier Różycki i notariusz A.M. Żukowski, syndycy kościoła – kapitan w stanie spoczynku Wołk-Kiraczewski, radca stanu A.N. Wałda i inne osoby.

Z dworca biskup i jego towarzysze podróży udali się do kościoła, który był pięknie udekorowany wzdłuż linii architektonicznych zielonymi girlandami. Prócz tego, w bramie, prowadzącej z podwórka cerkiewnego na ulicę Jefremowską został urządzony, również z zieleni, łuk triumfalny oświetlony lampkami elektrycznymi. Po wyjściu z powozu biskup wszedł na podjazd ubrany w pełne szaty biskupie z mitrą na głowie i z duszpasterskim pastorałem. W przedsionku świątyni wielebnego powitał curat z krzyżem świętym i wodą. Całując krzyż i polewając się wodą święconą biskup poświęcił także podążających za curatem duchownych (księży) i inne osoby duchowne, a potem naród. Dalej miał miejsce ingres, to jest uroczyste wkroczenie biskupa do świątyni pod śpiew chórów i akompaniament organów do wiersza z psalmu «Ecce sakordos magnus». Po czym biskup w towarzystwie proboszcza udał się do ołtarza głównego, gdzie przechowywane są święte dary, w celu pokło-

²¹ Ibidem.

²² Ojciec Józef Demikis – urodzony w 1867 r. Wywodził się z chłopstwa guberni Suwałki. Wstąpił do Seminarium Duchownego w Petersburgu, które ukończył w 1897 r. i w tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie. Po czym kontynuował naukę w akademii duchownej w latach 1893–1897, którą ukończył z tytułem magistra teologii. Pracował jako wikariusz w Krasnojarsku (1898–1900), był kapłanem w tajdze (1918–1919) i proboszczem w Tomsku (1900–1919) oraz Irkucku (1919–1924). Od 1910 do 1919 był dziekanem dziekanatu w Tomsku. Od 1919 do 1924 dziekanem dziekanatu w Irkucku. 20 lipca 1924 r. wyjechał z ZSRR.

nienia się Jezusowi Chrystusowi. W tym czasie proboszcz czytał ustaloną modlitwę za biskupa, po której zakończeniu odmówił sam biskup krótką modlitwę i zajął miejsce na tronie ustawionym w szczególnie sposób. W tym czasie proboszcz zwrócił się do biskupa z mową powitalną, a pod koniec tej przemowy dał opis statusu moralnego stada. Na koniec biskup zwrócił się do ludu z mową, w której wyjaśnił, że cel jego podróży po Syberii polega nie na zrewidowaniu parafii i duchowieństwa, ale wyłącznie na utwierdzeniu stada w wierze i moralności poprzez przyjęcie bierzmowania.

14 maja o godz. 11 rano przybyły do Tomska katolicki biskup z okazji dnia świętej koronacji Ich Imperatorskich Wysokości odprawił mszę z klękaniem i szczególnym nabożeństwem oraz wygłosił kazanie z okazji tego uroczystego dnia w obecności wielkiej liczby parafian. 15 maja o godz. 11 rano biskup Cieplak w towarzystwie duchownych Demikisa, Węclawa, Łozińskiego i Skryndy przybył do tomskiego aresztu Nr 1, gdzie w osobnej celi krasnojarskiego baraku była zorganizowana - dzięki trosce więziennego kierownictwa - kaplica z ołtarzem, przystrojona kwiatami. Ze wszystkich miejsc odosobnienia w Tomsku zostali zebrani więźniowie i aresztanci w liczbie czterdziestu pięciu. Biskup odprawił mszę, wysłuchał spowiedzi, udzielił komunii i namaszczenia. Wygłosił kazanie o treściach religijnych i moralnych. Aresztowani byli wzruszeni jego przemową i dziękowali za nauki. Biskup podziękował więziennemu inspektorowi m. Bilima i kierownictwu więzienia za troskę o potrzeby religijne aresztowanych. Na mszy były też osoby postronne. Po mszy naczelnik oddziału zaprosił osoby, które odwiedziły oddział, na śniadanie.

Codziennie podczas swojego pobytu w Tomsku biskup odprawiał w kościele i w innych miejscach, które odwiedzał, służby boże - msze. Szczególnie uroczyste były msze pontyfikalne, tj. liturgie arcykapłańskie, odprawiane w dniu Świętej Trójcy i Ducha Świętego (17 i 18 maja).

Po zakończeniu liturgii biskup również codziennie dokonywał namaszczenia, tj. konfirmacji lub, po polsku, bierzmowania. Ostatni sakrament, na skutek małego pomieszczenia kościelnego i dzięki dobrej pogodzie, odbywał się w ogrodzie, znajdującym się obok świątyni, gdzie osoby, które chciały przyjąć bierzmowanie nie podchodziły do biskupa, jak to jest przyjęte u nas przy namaszczeniu olejem, ale, przeciwnie, biskup w pełnych szatach arcybiskupich sam podchodził do każdego konfirmowanego.

Prócz odprawiania nabożeństw biskup również codziennie albo odwiedzał placówki szkolne i dobroczynne albo składał wizyty dygnitarzom – jego eminencji Makaremu, eminencji Metelijowi, opiekunowi zachodniosyberyjskiego okręgu edukacyjnego, rektorowi uniwersytetu, dyrektorowi instytutu technologicznego i innym osobom.

Na uniwersytecie biskup w towarzystwie rektora W.W. Sapożnikowa oglądał wszystkie audytoria, gabinety, muzea, ogród, oranżerie i inne, przy czym oprowa-

dzał go sam W.W. Sapożnikow i niektórzy z byłych profesorów uniwersytetu. Takie oględziny biskup przeprowadził także w instytucie technologicznym, w towarzystwie dyrektora.

Potem biskup odwiedził niektóre z instytucji dobroczynnych – dom starców przy ulicy Akimowskiej, szkołę i dom dziecka na ulicy Jefremowskiej. Obejrzał również należący do kościoła majątek nieruchomy, składający się z działek gruntowych na ulicy Sołdackiej i Zagorodnej, i wreszcie, wyjechał na Książdowską zaimkę, znajdującą się na prawym brzegu rzeki Toma, w odległości około 9 wiorst od miasta. Tutaj obejrzał również dace i inny majątek należący do kościoła.

Tłumy narodu przez wszystkie dni pobytu biskupa w Tomsku były ogromne; kościół nie mógł pomieścić osób modlących się i chcących zobaczyć biskupa. Ludzie zapełnili cały ogród i podwórze przy kościele. Wielu przejechało z daleka – z odległości 300 i więcej wiorst. Wśród przybyłych byli nie tylko Polacy; było wielu Łotyszy, Białorusinów i innych, przeważnie przesiedleńców z Kraju Zachodniego i z południa Rosji.

W osobistych kontaktach zarówno z wiernymi, jak i z osobami obcymi, biskup zachowuje się poprawnie, jak przystało duchownej osobie, lecz jednocześnie jest dostępny dla wszystkich, zwyczajny i łaskawy, szczególnie dla dzieci, które po prostu lgną do niego. Z tym porozmawia, innego pogłaszcze po głowie, a jeszcze innemu ofiaruje obrazek i krzyżyk itp.

W Zielone Świątki, 18 maja, biskup odprawił ostatnią w Tomsku liturgię pontyfikalną i zakończył bierzmowanie. Po posiłku w mieszkaniu proboszcza kościoła, księdza Demikisa, biskup udał się w towarzystwie nowo przybyłych do Tomska księży – wice proboszcza kościoła św. Jekateriny w Petersburgu, Buwisa, i proboszcza Turkiestańskiego kościoła, Pranajtisa, na cmentarz rzymskokatolicki, po powrocie z którego rozpoczęła się ceremonia pożegnania biskupa z wiernymi krótkim nabożeństwem w kościele, ze śpiewem chóru i akompaniamentem organów. Po zakończeniu nabożeństwa biskup wygłosił kazanie przepojone głębokim uczuciem, w którym zwrócił się do wiernych. Obiad na cześć biskupa rzymskokatolickiego i jego wyjazd.

17 maja o godzinie 6 wieczorem, po zakończeniu wszystkich nabożeństw cerkiewnych, które rozpoczęły się o dziewiątej rano, w domu przy kościele rozpoczął się obiad, wydany przez katolików tomskich na cześć po raz pierwszy przybyłego na Syberię rzymskokatolickiego biskupa-sufragana Joanna Cieplaka. Obiad miał charakter rodzinny, przyjacielski i gościnny, a także przebiegał w przyjemnej i ożywionej atmosferze. Podczas obiadu biskup wygłosił przemowę, skierowaną do rodziców, dotyczącą wychowania dzieci w wierze. J.L. Różycki podziękował biskupowi za przyjazd i w imieniu parafii życzył mu szczęśliwej podróży podczas wykonywania tej trudnej misji. S.S. Karczewski wypowiedział serdeczne słowa pozdrowienia pod adresem pasterza i wyraził radość z tego, że mógł go zobaczyć i słuchać

jego kazań. J.M. Barancewicz poprosił o pozwolenie powiedzenia kilku słów w języku rosyjskim wierszem, poświęconym wierze, o którą biskup jako pasterz tak wiele mówił z natchnieniem i pewnie przez wszystkie dni jego pobytu w Tomsku, jakie słowa apostoła prawdy i dobra niesie on na dalekie krańce Syberii, siejąc dobro wśród katolików na całej swojej drodze. Na tą prośbę p. Barancewicza jego ekscelencja odpowiedział, że przejaw szczerych uczuć można wyrazić we wszystkich językach. – Poeta zawsze i wszędzie ma prawo mówić w języku, w którym pisze. Po czym p. Barancewicz recytował napisane przez niego wiersze i rozdał je wszystkim obecnym, ponad 70 osobom, swój specjalnie na tę okazję wydrukowany wiersz. W swoich wierszach p. Barancewicz opiewa znaczenie wiary i mówi, że:

*«Ona zbuduje w tobie ołtarz
który zapłonie ofiarnym ogniem,
Niepojęte pojmie,
Zapominając o swoich zgryzotach...»
Dalej radzi:
«Módl się! – z rajskiej świątyni
Wiara Święta zstąpi,
I duszę, pełną trwogi,
Ocali od zguby.
Ocali cię w godzinie cierpienia,
Wzmocni cię i znowu –
Poznasz w życiu smak triumfu,
Poznasz jasne marzenia»!*

Potem został wygłoszony toast za zdrowie biskupa. Za okazywanie przez wiernych uczuć religijnych i za przyjęcie biskup w osobach obecnych podziękował całej parafii. Obiad zakończył o godzinie 9 wieczorem.

18 maja, po zakończeniu nabożeństw cerkiewnych, u biskupa odbyło się zebranie parafian katolików w sprawie budowy nowego kościoła i biskup postanowił po długich debatach zachować istniejący aktualnie w Tomsku kościół, pozostawić go na swoim miejscu, a za posiadany na ten cel kapitał i zebrane oddzielnie pieniądze, którą to listę natychmiast otworzył, wybudować kościół w innym miejscu. W przedmiocie budowy nowego soboru, to została wybrana deputacja, składająca się z J.M. Różyckiego, kapitana Sawickiego i sędziów pokoju S.S. Karczewskiego i J.M. Barancewicza.

18 maja, o godzinie 9 wieczorem, biskup i towarzyszące mu duchowieństwo udali się na dworzec Tomsk-I, gdzie zebrał się tysięczny tłum inteligencji z dziećmi, który postanowił go odprowadzić i który dziękował mu za przyjazd na Syberię. Błogosławiąc osoby, które go odprowadzały, wyjechał do m. Mariińsk, skąd udał

się w dalszą drogę. Przedział biskupa był przystrojony kwiatami, a na stole postawiono luksusowy srebrny półmisek z wizerunkami kościoła i z napisem: „Od parafii w Tomsku”. Z Berikulska od biskupa przyszedł kolejny telegram adresowany do ojca Demikisa: „Jeszcze raz proszę przyjąć i przekazać waszym drogim parafianom nasze szczere podziękowania za wspaniałą, serdeczną gościnność. Biskup Joann”²³.

W materiałach źródłowych zachował się opis wizytacji kanonicznej w Irkucku. Wierni oczekiwali przybycia biskupa 27 maja 1909 r. Jednakże śmierć metropolity Wnukowskiego spowodowała zmiany. Oczekiwano Jana Cieplaka w sobotę, jednak z powodu błędu w telegramie okazało się, że biskup przyjedzie we czwartek. Pracy było bardzo dużo. Wierni przyozdabiali świątynię wieńcami z iglaków, ponieważ w ubogiej Syberii nie było w tym czasie kwitnących kwiatów. A zima 1909 r. była bardzo surowa, przyroda dopiero ożywiała się po najsilniejszych mrozach.²⁴ Przed cerkwią parafianie wzniesli łuk triumfalny, na którym widniał napis „Witaj”.

Część wiernych oczekiwała na dworcu, na peronie. Wśród obecnych na peronie należy wymienić prezydenta towarzystwa dobroczynnego ze Lwowa, Wincentego a Paulo, które w ostatnim czasie bardzo się uaktywniło w Irkucku. Na peronie byli obecni weterani Powstania Styczniowego 1863 r. i przedstawiciele rzymskokatolickiego towarzystwa dobroczynnego, którzy symbolicznie wręczyli pasterzowi adres parafii.

Jan Cieplak w karecie podjechał pod budynek świątyni, pod którą już oczekiwała duża grupa wiernych i gapiów. Autor artykułu zauważa, że bardzo uroczyście i pięknie wyglądała procesja, wierni nieśli 16 sztandarów, na przedzie procesji szło 60 dziewczynek w białych sukienkach, które rzucały pod nogi biskupa płatki kwiatów. Po krótkim powitaniu przez proboszcza głos zabrał biskup. «Zdawało się, że tłum pobożnych, przyjęty wrażeniem chwili błogosławionej, chwyta każde słowo i każdy dźwięk z ust pasterza»²⁵.

Po mszy świętej odbyła się procesja, podczas której odśpiewano 4 ewangelie, dlatego, że dzień ten był świętem Bożego Ciała. Autor podkreśla, że pogoda była piękna. Na ceremonię przybyły tłumy ludzi. Sama ceremonia była przepiękna i wszyscy wierni byli zachwyceni, ponieważ większość z nich nigdy nie widziała biskupa. Biskup Cieplak był bardzo dobrym człowiekiem i dlatego Ignęły do niego dzieci, a członkowie organizacji dobroczynnych widzieli w nim doradcę.

Pierwszy dzień swojej wizyty biskup spędził w domu parafialnym w towarzystwie proboszcza i innych duchownych. Drugiego dnia podczas obiadu towarzyszyło mu ponad 20 członków towarzystwa Wincentego a Paulo. Obiad zakończył się wspólnym zdjęciem z członkami towarzystwa, które dla nich było cennym pordarkiem. Trzeciego dnia ojciec biskup odwiedził jednego z najbardziej gorliwych

²³ „Echo Syberii”, 1909, nr 10 z 21 maja; nr 12 z 23 maja.

²⁴ „Przegląd Katolicki”, 1909, nr 48 z 27 listopada, s. 96.

²⁵ Ibidem,

katolików, według słów autora artykułu, generała Wojewódzkiego, a wieczorem Jan Cieplak odwiedził leśniczego pana Podgorskiego.

Czwarty dzień swojego pobytu w Irkucku biskup spędził z przedstawicielami Towarzystwa dobroczynnego «Ogniwo». Tego samego dnia Jan Cieplak odwiedził miejscowe więzienie, gdzie w ciepłych słowach powitał przestępców wiary katolickiej. W czasie wizytacji kanonicznej biskup udzielił sakramentu bierzmowania 800 wiernym i poświęcił miejscową cerkiew. W niedzielę wieczorem biskupa uroczyste odprowadzono na dworzec²⁶.

Oto jak w materiałach źródłowych opisuje się wizytę Jana Cieplaka w Chabarowsku. Jego eminencja biskup Cieplak razem z pięcioma duchownymi przybył do Chabarowska nocą z 19 na 20 czerwca na statku „Korf”, odwiedzwszy przedtem Nikołajewsk nad Amurem. Wczesnym rankiem obaj miejscowi duchowni i część członków komitetu parafialnego, udała się, aby powitać dostojnego duszpasterza. Przed wejściem do świątyni duszpasterza witał chlebem i solą pan Wiszniewski oraz tłum wiernych i część żołnierzy, których kolejno odpuszczano ze służby, z powodu święta. Odpowiadając na powitanie krótko, ojciec biskup wszedł do świątyni pod baldachimem (coś w rodzaju parasola ozdobnego), który podtrzymywali starsi członkowie komitetu parafialnego, z przodu dzieci rzucały kwiaty.

Po uroczystym wkroczeniu biskupa, kapelan wojskowy, ojciec Janowicz, w swojej przemowie wymienił trudności w obsłudze duszpasterskiej ogromnych obszarów. Biskup w przepięknym i poruszającym kazaniu, które wycisnęło niejedną łzę z oczu, podkreślił szczególnie to uczucie, z którym udawał się w tą podróż, odwiedzając jakby jeden ogromny cmentarz usiany kośćmi naszych braci. Wszędzie jednak spotykał grupy wiernych – jak oazy na pustyni, których gorąca wiara i miłość do ojczyzny wzmacnia i podnosi na duchu. Szczególnie prosił o wytrwanie i doskonalenie się w cnotach obywatelskich, żeby wszystko, co obce, w czym się pograżyli, nie pochłonięło nas, jak huragan pochłania pielgrzymów na pustyni. Potem odprawił cichą mszę. Potem był egzamin z katechizmu dla dzieci, wyniki były nie najlepsze, ale to zrozumiałe. Biskup mógł się przekonać o konieczności przydzielenia tutaj duchownego na stałe.

Mała liczba chętnych do wyspowiadania się i wysłuchania kazania tak doświadczonych duchownych, którzy towarzyszyli biskupowi, jak również niewielka liczba ludzi w cerkwi, chociaż była ona niewielka, ale puste miejsca wystarczająco jasno świadczyły o obojętności religijnej. Wiele serc, w wyniku długiego przebywania bez opieki duchownej, zostało porażonych rdzą obojętności religijnej, która stopniowo je niszczy. W czasie pierwszego niedzielnego kazania biskup pouczał nas, podając za przykład pierwszych chrześcijan. W tą niedzielę biskup uroczyste przeszedł ze swojego mieszkania do cerkwi w celu odprawienia mszy pontyfikalnej. Liturgii

²⁶ Ibidem, s. 100.

towarzyszyła orkiestra wojskowa i skrzypek, pan Jackowski. W ten dzień cerkiew pękała w szwach, było bardzo tłoczno, a wśród zgromadzonych było także wielu innowierców. Biskup przebywał u nas sześć dni i każdego dnia po liturgii, w trakcie wieczery, udzielał sakramentu bierzmowania. Ojciec Skrynda wziął pod swoją opiekę dzieci i nauczał ich katechizmu, a także już zdążył nauczyć ich kilku pieśni, które dzieci wykonywały na mszy pożegnalnej. Ojciec biskup kilka razy fotografował się z komitetem parafialnym, żołnierzami, wiernymi, a nawet z grupą Chińczyków-katolików i rodziną koreańską, lecz najczęściej z dziećmi, które bardzo kochał i które szybko się do niego przyzwyczyły i ciągnęły do niego jak owieczki do dobrego pasterza.

W niedzielę, w dużym mieszkaniu kapitana Nowochońskiego, na cześć biskupa został wydany obiad, zgodnie z życzeniem, aby zebrać jak najwięcej ludzi, bez względu na ich status i pochodzenie. Zebrało się 60 ludzi i wszyscy byli zachwyceni dobrocią, otwartością i mądrością biskupa, który rozmawiał ze wszystkimi, przechodząc od jednej grupy do drugiej. Nasze panie namawiał, aby stworzyć towarzystwo dobroczynne św. Wincentego a Paulo, którego jest przewodniczącym, a którego zalegalizowanie nie będzie trudne.

Od razu pierwszego dnia biskup odwiedził generał-gubernatora, po czym następnego dnia nastąpiła rewizyta i od razu został przyjęty obiadem. To przyjęcie zmusiło biskupa do pozostania jeszcze dwa dni dłużej, ponieważ dopiero wtedy odpływał statek do Nikołajewska. Aby podróż była wygodniejsza, generał-gubernator obiecał udostępnić z Sachalinu do Władywostoku statek państwowy, ponieważ po tej trasie statki pływają tylko dwa razy na miesiąc. Towarzyszący mu duchowni, Paranjtis i Węclaw wyjechali jeszcze wcześniej, chcąc odwiedzić Japonię. 24 czerwca biskup wyjechał. To było w dniu jego patrona.

Po codziennej mszy, odprawiono mszę uroczystą, mszę wotywną w intencji (o błogosławieństwo dla biskupa), w czasie której dzieci śpiewały biskupowi pieśni nabożne. Po bierzmowaniu i wyświęceniu krzyża, który właśnie został ustawiony na cmentarzu, zaczęto się żegnać, wygłaszając uroczyste przemowy. Biskup modlił się dla nas u Boga o błogosławieństwo i pokój, potem dziękował za przyjęcie, który uważał za daninę złożoną wierze przodków, nie sobie, i udzielił błogosławieństwa duszpasterskiego. Kiedy biskup udawał się do mieszkania, podeszły do niego dzieci, wśród nich malutki Koreańczyk, aby powitać go i podziękować za jego dobroć. Pobyt z nim, odeszły ze słodyczami, a pojawili się z kolei członkowie komitetu parafialnego, aby pożegnać go w imieniu wiernych. Płomienne przemówienie wygłosił z dostojeństwem na zebraniu pożegnalnym pan Dulski, podkreślając znaczenie tego, że „w czasie pobytu wśród nas biskupa, wszyscy zostali podniesieni, połączeni, jego dobrocią zachwyceni”. Życzył długiego kierowania stadem i szczęśliwej podróży. Biskup serdecznie podziękował i obiecał troszczyć się o dusze nasze i wyraził nadzieję, że więź, która

się nawiązała, wzmacni się i prosił, aby przyjeżdżając do Petersburga, zawsze go odwiedzali. Panowała wspaniała atmosfera, ponieważ biskup potrafił ją stwarzać swoim zachowaniem. Potem podziękował duchownym, współpracownikom biskupa. W końcu przekazał „memorandum”, w którym wyliczył miejscowe potrzeby, w szczególności prosił o przydzielenie duchownego, stałego i wykształconego. Przy czym obiecał zebrać po 200 rubli miesięcznie na utrzymanie parafii. Biskup obiecał, że weźmie pod uwagę prośbę, przyznając się jednak do niedoboru kleru w diecezji. Nadszedł czas, aby wyjeżdżać. Zgodnie z planem, wyjechał żegnany gorąco i sam szczerze żegnał się, pozostawiając nieopisany smutek i głęboką pamięć o wspaniałych chwilach spędzonych razem.

Nie można przemilczeć krótkiej wizyty biskupa na Sachalinie, który, jak wiadomo, należał w tym czasie połowicznie do Japonii, a połowicznie do Rosji. Stolicą rosyjskiego Sachalinu jest Aleksandrowsk, duża i zawadiacka wieś, w której panują obyczaje patriarchalne. Jedyny murowany dom wybudowano tam w 1909 roku dla gubernatora. Kościół jest mały, drewniany, poświęcony w 1879 r., Polacy, miejscowi parafianie w liczbie kilkuset, są potomkami byłych politycznych zesłańców i przestępców, zasądzonych na karę ciężkich robót. Ich poziom moralny jest bardzo niski, odpowiada poziomowi zesłańców. Miejscowy gubernator, Wałujew, według słów naocznego świadka, biskupa Łozińskiego, był człowiekiem o szerokim społecznym spojrzeniu, bardzo ciepło powitał biskupa i ugościł obiadem jego świtę.

Z Aleksandrowska biskup udał się statkiem do Władywostoku. Wyjeżdżając, żałował, że pozostawia naród bez opieki duchownej. Ten problem biskup rozwiązał tak, że wyprosił u metropolity Kluczewskiego, aby wysłał na Sachalin jednego duchownego. Po upływie roku wybór padł na ojca Władysława Mierzwińskiego.²⁷ We

²⁷ Ojciec Władysław urodził się w 1880 r. w rodzinie szlachty w guberni Mińskiej. W 1898 r. wstąpił do Mohylewskiego Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Petersburgu, w 1903 r. otrzymał święcenia z rąk biskupa sufragana Gaspara Cyrtołta. Był skierowany na posługę do parafii w miasteczku Raków, gubernia Mińska, jako wikariusz duchowny. Nowy duchowny zdobył reputację duszpasterza, starającego się nawrócić prawosławnych na katolicyzm, co spowodowało niezadowolenie duchowieństwa prawosławnego. W 1905 r. już odbywał posługę w Petersburgu w kościele św. Stanisława, potem w m. Bobrujsk, 7 sierpnia 1907 r. otrzymał, a 11 sierpnia objął stanowisko proboszcza katolickiej parafii w białoruskim miasteczku Ułła. Potem już 18 kwietnia 1908 r. odbywał posługę jako duchowny wikariusz w m. Faszczew, jednakże już 11 grudnia 1908 r. zostaje skierowany do miasta Wyborg pod Petersburgiem, te przeniesienia były związane z tym, że młody duchowny stale miał problemy z prawosławnymi i pisano na niego donosy do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. W 1909 roku podczas wizytacji biskupa Cieplaka na Syberii i na Dalekim Wschodzie, ojciec Mierzwiński znalazł się wśród osób towarzyszących biskupowi, w tym czasie on już odbywał posługę w Sankt Petersburgu w cerkwi przy cmentarzu w Wyborgu. W czasie podróży biskupa Cieplaka na Sachalin, ze wszystkich osób towarzyszących biskupowi, tylko Mierzwiński zgodził się, aby pracować przez jeden rok ze skazanymi na katorgę. Analiza ksiąg metrykalnych parafii we Władywostoku pokazuje, że o. Mierzwiński w latach 1914–1916 odbywał podróże duszpasterskie nie tylko na Sachalin, ale też w odległe rejony kraju Przymorskiego. W listopadzie 1914 roku został aresztowany z powodu konfliktu z władzami i prawosławnym duchownym, w czasie kolejnej podróży duszpasterskiej po kraju, ale 15 stycznia 1915 r. został zwolniony z więzienia za wstawiennictwem proboszcza Karola Śliwowskiego. Ojciec Władysław dalej służył na Dalekim Wschodzie i w latach 20. W księgach metrykalnych parafii we Władywostoku zachowały się również zapisy o tym, że jeszcze nawet w roku 1923 duchowny o. Mierzwiński odprowadzał nabożeństwa za zmarłych. Niestety, dalszych informacji o nim brak. Oprócz ojca

Władywostoku biskup Cieplak pozostał sześć dni. Tam wyświęcił kamień węgielny pod budowę nowego kościoła, po czym wyjechał do Nikolska i Harbina²⁸.

Polska kolonia w Harbinie, największym pod względem liczby mieszkańców ośrodku na Kolei Wschodniocchińskiej, powstała w latach 80. ubiegłego wieku. Założyli ją powstańcy 1863 r. Kolonia rozbudowała się znacznie podczas budowy Kolei Transsyberyjskiej, kiedy to wielu inżynierów technicznych i robotników biorących udział w jej budowie było Polakami. Po wielu próbach i pracach przygotowawczych, w końcu udało się Polakom wybudować kościół w Harbinie. Poświęcenia nowej świątyni i jednocześnie polskiego ośrodka na wschodzie dokonał biskup Cieplak 1 sierpnia 1909 r.²⁹ Sam kościół został przekazany do użytku 7 września 1909 r., a na Boże Narodzenie do nowej świątyni przyjechał do pracy ojciec Władysław Ostrowski³⁰.

Jak widać z przykładów, wizyta Jana Cieplaka była bardzo udana i bardzo oczekiwana na Syberii i Dalekim Wschodzie. We wszystkich parafiach witano go radośnie, entuzjastycznie i uroczyście. Prócz sakramentu bierzmowania i wyświęcenia świątyni biskup Cieplak w pierwszej kolejności zwracał uwagę na potrzeby prostych wiernych, dla których wizyta ta była bardzo ważna dla wzmocnienia ich wiary. Wizytacja katolickich parafii na Syberii i Dalekim Wschodzie zakończyła się w Moskwie 21 września 1909 r. Przez ten czas biskup odwiedził 41 miast i przebył tysiące kilometrów. Jego środkiem transportu był nie tylko wagon kolejowy, ale także często zaprzęgi konne, a nawet sanie³¹.

Mierzwińskiego, w dyspozycji teraz już biskupa Śliwowskiego, pozostawał jeszcze tylko jeden duchowny, proboszcz katolickiej parafii Władywostoku, ojciec Georgij Jurkiewicz.

²⁸ „Goniec Wileński”, 1909, nr 8, s. 146-149.

²⁹ K. Grochowski, *Polacy na Dalekim Wschodzie*, Harbin 1928, s. 25.

³⁰ Duchowny Władysław Ostrowski urodził się w rodzinie drobnego szlachcica w m. Mohylów nad Dniestrem, ukończył Gimnazjum w Mohylewie, po czym Mohylewskie Archidiecezjalne Seminarium w Petersburgu, gdzie 3 marca 1899 r. otrzymał święcenia na diakona, a 4 marca 1900 r. arcybiskup Karol Niedziałkowski wyświęcił go na duchownego. Potem odbywał posługę w parafiach w Mohylewie nad Dniestrem, Smoleńsku, Wiatce, a od maja 1901 r. jako wikariusz w parafii katolickiej w Kazaniu, gdzie w tym czasie proboszczem był ojciec Karol Śliwowski. Do Harbina o. Ostrowski przybył już jako doświadczony duszpasterz. Właśnie za jego posługi w parafii zostało zorganizowane towarzystwo miłosierdzia św. Wincentego a Paulo. Starał się on nawiązać ścisły kontakt z metropolią. W czasie wizyty w Harbinie arcybiskupa de Gebriana, starał się o budowę jeszcze jednego kościoła w Harbinie, ponieważ liczba katolików w tym regionie do tego czasu znacznie zwiększyła się.

³¹ J. Matelkewicz, *Pośmiertne wspomnienia pierwszego arcybiskupa metropolii wileńskiej Ks. Arcybiskupa Jana Cieplaka*, Wilno 1926, s. 6.

FAITH IS OUR VICTORY – ROSARY IS OUR WEAPON: CROATIAN HOMELAND WAR IN THE EYES OF THE CROATIAN FEMALE WARRIORS

ABSTRACT:

Croatian Homeland war was a defensive war in which Croatia defended itself against aggressors (1990 – 1996.), Serbia. Even though the former Federal Republic of Croatia tried to leave the Socialist Federal Republic of Yugoslavia peacefully that, unfortunately, did not happen. Instead, armed aggression occurred which later transformed into war. Women who did not have military service obligation equally participated in the defense of the Republic of Croatia. The article provides a brief overview of the war and the actions of the Catholic Church during the war. A special emphasis is placed on the importance of faith in the war, especially the rosary, and in which degree and why it was significant to Croatian war veterans and defenders – both women and men. Finally, the question whether the Homeland War was also a religious war will also be regarded.

KEYWORDS:

Homeland War, female defenders, religious war, the Catholic Church, the First Guards Brigade „The Tigers“, the Republic of Croatia.

The Homeland War is a term that refers to a period in recent Croatian history, the 90-s of the 20th century in which the Republic of Croatia was created, and then defended in the imposed war. The war for independence and autonomy lasted from 5 August 1990 to 30 June 1996¹.

After the death of Josip Broz Tito², May 4 1980, there have been changes within the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (SFRY). The eighties in Yugoslavia were marked by unrest of the Albanians in Kosovo, Slovenian separatism, political am-

¹ A. Nazor, *Velikosrpska agresija na Hrvatsku 1990-ih*, Zagreb 2011, p. 10.

² Josip Broz Tito (7 May 1892–4 May 1980), during the World War II he was a leader of Partisans. He was a President of SFRY. More on: *Josip Broz Tito*, https://en.wikipedia.org/wiki/Josip_Broz_Tito [access 20.09.2015].

bitions of the Yugoslav National Army (JNA) and the growth of Greater-Serbian nationalism aimed at amending the Constitution of 1974³. Greater-Serbian nationalism manifested itself in the Memorandum of the Serbian Academy of Sciences and Arts (SANU) published in 1986⁴.

At the 14th Congress of the League of Communists of Yugoslavia (SKJ), which took place 20–22 January 1990 in Belgrade, the SKJ disintegrated. That day will remain in history as the definitive beginning of the breakup of Yugoslavia. The disintegration of SKJ was caused by the exclusion of the Serbo-Montenegrin representatives in the Congress, which is why the representatives of Slovenia and Croatia left the session⁵. The main reason for the collapse of SKJ was a violation of democratic principles and the Serbian imposition of proposals on a firm federation within Yugoslavia⁶.

Franjo Tuđman⁷ founded the Croatian Democratic Union (HDZ) in secrecy on June 17, 1989. The party was initially operated as a movement for democratization and change of the political system. In the first elections HDZ got the largest number of seats and electoral law to draw up the first democratic government of Croatia. Tricameral multiparty parliament was constituted on 30 May 1990. On 25 July 1990 parliament accepted the amendments to the Constitution and changed the name of the Socialist Republic of Croatia into the Republic of Croatia. The new constitution was proclaimed on 22 December 1990, in which Croatia is defined as a unitary, indivisible, democratic and social state. This marked a break from communism, self-managing socialism and one-party political system⁸.

Events after the death of Josip Broz Tito, the collapse of the Yugoslav Communist Party (KPJ), the Greater-Serbian nationalism, multiparty elections in May 1990,

³ Z. Radelić, D. Marijan, N. Barić, A. Bing, D. Živić, *Stvaranje hrvatske države i Domovinski rat*, Zagreb 2006, p. 91.

⁴ Memorandum SANU deals with the position of Serbs in Yugoslavia, but actually promotes Greater-Serbian policy, i.e. the creation of a Greater Serbia and is contrary to the 1974 Constitution. SANU felt obliged to present its view on the position of the state. First it referred to the crisis of the Yugoslav economy and society. They thought that the solution of the crisis will come in the self-determination and equality of all members of Yugoslavia and in the realization of civil and socio-economic rights. They also dealt with the issue of the position of Serbia and the Serbian people. The authors of the memorandum resented the Constitution the fact that Serbia had had to give up their rights in favor of the autonomous regions and they also thought that the Constitution made Yugoslavia unstable community of states. They demanded cultural and national integrity of the Serbian people, regardless of their province or republic. They also stated that the Serbs in Croatia, except during the NDH, have never been so jeopardized and that the solution of the Serbian national position in Croatia should be a political question of major significance. M. Valentić, *Rat protiv Hrvatske 1991–1995*, Zagreb 2010, pp. 375–395.

⁵ Z. Radelić, D. Marijan, N. Barić, A. Bing, D. Živić, op. cit.

⁶ M. Valentić, op. cit., p. 65.

⁷ Franjo Tuđman (14 May 1922 – 10 December 1999) is the first Croatian president, an advocate of Croatian independence. The founder and first president of the Croatian Democratic Union (party that won the first multiparty elections in 1990). After the multiparty elections in the Federal Republic of Croatia and the adoption of the first Constitution of Republic of Croatia in 1991, he was elected the first president and as the supreme commander led the defense of the Republic of Croatia. More on: *Životopis*, <http://www.tudjman.hr/zivotopis/> [access 20.09.2015].

⁸ M. Valentić, op. cit., p. 73.

followed by a disarmament of Croatia⁹, dismissal of the democratic changes that had taken place in Croatia – all led to an armed conflict, which later grew into a war and open aggression against the Republic of Croatia.

The rebellion of Serbs in Croatia in the summer of 1990 served as an introduction to war. On August 17, 1990 armed civilians of Serbian nationality blocked the road with logs in the area near Knin. After the events in Knin, conflicts in Pakrac, Plitvice and Borovo Selo followed, and an open aggression on the Republic of Croatia started in the summer of 1991. The act of international recognition of the Republic of Croatia on 15 January 1992 did not change the situation and the conflict moved to Bosnia and Herzegovina as well. By mid-August 1995 the occupied Croatian territory was liberated, except for the Croatian Danube region which was returned to the constitutional and legal system of the Republic of Croatia after peaceful reintegration on 15 January 1998. By reintegration the Republic of Croatia almost fully established control of the internationally recognized borders. The Homeland War included 503,112 members of the Croatian Armed Forces¹⁰ of whom 8,147 were killed or died from the consequences of the wounding¹¹.

WOMEN IN THE HOMELAND WAR

The aim of this article is to present the Homeland War through the perspective of Croatian women defenders who participated in war and how important was faith and what represented to them in the war. It should be noted that these conclusions make a small part of an extensive and complex research which is being conducted for the purpose of a doctoral dissertation that will give a complete overview on the participation of women in the war on the basis of the First Guards Brigade. Although women had no military obligation and were not required to participate in the defense of the Republic of Croatia, there was a large influx of women into the armed forces. According to data from the Ministry of Defense (MB) the Homeland War included the total of 23,080 women aged 14-27 years. This number refers to the total number of women who participated in the war in various ways, while the number for the combat sector is 14,194¹² which, although may seem small compared to the number of male participants in the Homeland War¹³, is certainly not

⁹ In May 1990 Yugoslav People's Army (JNA), after conducted multiparty elections in Croatia, took almost all the arms of Croatian Territorial defense and placed them in a warehouse under the JNA control. With that act JNA ensured complete superiority in case of all the more certain armed outcome of a political crisis in Yugoslavia. A. Nazor, op. cit., p. 28.

¹⁰ The data obtained from the Croatian Ministry of Defence (MORH) in 2013.

¹¹ D. Živić, *Demografski gubitci hrvatske vojske tijekom domovinskog rata*, „Migracijske i etničke teme” 2015, vol. 21, p. 128.

¹² The data obtained from MOBMS.

¹³ About 501,666 defenders were included in the Homeland War, <http://registar-branitelja.net/> [access 20.09.2015].

negligible. At least 127 women who had the status of a defender were killed, and 1,115 women have had the status of a disabled war veteran¹⁴.

Given the large number of women defenders, the article is based on the First Guards Brigade of the Croatian Army. Female members of the brigade were taken as a representative sample as the First Guards Brigade was the first professional brigade of the Croatian army, which was actively involved in the defense of the Republic of Croatia on the battlefields of Eastern and Western Slavonia, Banovina, Kordun, Lika and Southern Dalmatia¹⁵. First Guards Brigade was the core from which other Guards Brigades were developed during the war and it included the highest number of female members of all the brigades of the Homeland War. A total of 45,646 troops took part in the guards brigades, of which 1,585 were killed. Among them there were 1,290 female soldiers, of which 11 were killed. According to data from the Ministry of Defence (MORH) 8,919 soldiers participated in the First Guards Brigade, of whom 215 were women, of which 5 were killed.

THE CATHOLIC CHURCH IN CROATIA

Throughout its history the Republic of Croatia has been closely linked to the Catholic Church¹⁶. One may even conclude that the Catholic Church is the longest-running institution in the Republic of Croatia in terms of its complex history. The importance of the Church as an institution in Croatia is indicated by the data collected in the last census conducted in 2011, according to which 86.28% of the population declared themselves Catholics¹⁷. Pope John Paul II had a special place in the lives of Catholics of the Republic of Croatia. With the act of international recognition of the Republic of Croatia¹⁸ and with his visits to the war-torn country he brought a glimmer of peace in the most difficult moments in recent Croatian history and hope in the days that followed.

The beginning of the unrest and conflict in Croatia was marked with the young people who went to the battlefields with a rosary around their neck. The rosary is a symbol of peace, love, the sign of unity and interconnectedness of an entire na-

¹⁴ A. Nazor, op. cit., p. 103.

¹⁵ During the armed aggression against the Republic of Croatia, almost entire country's territory was included in war. With intended JNA operations Croatia supposed to be intersected and forced into unconditional surrender. Battlefields in eastern Croatia, Western Slavonia, Banovina and Kordun, Kralovačko-Kordun battleground, Lika battlefield, Northern Dalmatian battlefield, Southern battleground and Posavsko battlefield were opened during the war. Thanks to its military superiority, the JNA occupied a third of Croatian territory by the end of 1991.

¹⁶ The first encounters of Croats with the Catholic Church date back to the year 641, when Christianization of the Croats began, historical sources (Constantine VII *De Administrando Imperio*) state that Christianization takes place in 7th and 8th century. More on the connections of the Croats and the Catholic Church: <http://www.hbk.hr/?type=clanak&ID=1>.

¹⁷ http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_12/H01_01_12.html.

¹⁸ International recognition of the Republic of Croatia by the Vatican took place on January 13, 1992.

tion. The defenders were not the only ones wearing rosaries – people wore rosaries and prayed on the street, in churches and in private homes¹⁹.

The first defenders who gathered together as military volunteers carried a rosary around their neck along with the national symbols. It was evident then that the Church in Croatia gathered people to pray and that its response to the aggression was a call for reconciliation, that the defenders along with national symbols marked themselves with a rosary which was used for the prayer on the streets, in churches, in families, shelters, on the front line and in the front line trenches²⁰.

A special part is attributed to women, mothers, defenders who also voluntarily went in the battlefields to participate in the defense of the Republic of Croatia in order to make their own contribution. Unlike men, women defenders were not conscripts and they did not have to go to the battlefield since they did not have any sort of formal military training. Thus, a woman did not have any prior knowledge on war, the rules of warfare or anything related to the war. As it was previously noted that the emphasis will be put on women defenders coming from the First Guards Brigade, it should also be stated that the mentioned conclusions were obtained by the method of oral history, i.e. by the interviews that were scientifically and methodologically processed. The mentioned data refers to the sample of 20% of the total number of women defenders from the First Guards Brigade, with which one can talk about the verity of the information.

The last census in Yugoslavia was conducted in March 1991 and according to the data collected then in Croatia, 76,64% of the population declared themselves as Catholics²¹. The percentage of the Catholic population in 1991 coincides with the data collected from women defenders, from which of the total of 100%, 98% identified themselves as Catholic. Accordingly, this means that one woman defender stated that she had not felt like a member of any religion while the other declared herself as a member of the Orthodox religion. It is important to emphasize that not only Catholics participated in the Homeland War, but also all people who considered themselves citizens of the Republic of Croatia. Thus, there were Orthodox believers, Muslims and members of other religious groups among the defenders. Precisely because of that the Homeland War cannot and should not be characterized as a religious war. It is interesting to note that not only Catholics wore a rosary, but it was also worn by those who are not believers and who are not even baptized. A rosary gave them peace because they knew that they were not attacking anyone, but only defending themselves²². In addition to the information that their faith

¹⁹ S. Burilović, M. Parlov, *Krunica u Domovinskom ratu znak vjerskog rata ili vjere u ratu*, „Služba Božja” 2013, Iss. 2, p. 167.

²⁰ Ibidem, p. 167.

²¹ <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/G1991/pdf/G19914018.pdf>.

²² <https://www.hrvatski-vojniki.hr/godina-2016-menu/item/1555-cinimo-sve-da-dosegnemo-zavidne-standard-dusobriznistva.html>.

was exceptionally important during the war and on the front line, women defenders also pointed out that their faith was their hope for a better tomorrow, giving them comfort in difficult times and wearing a rosary also differed them from the enemy – they wore it around the neck or it was visibly put on their military uniform, on the shoulder and that made them recognizable. A large number of defenders – both women and men – received a rosary as a gift, either from their parents or their priest, right before their first departure to the battlefield. To them a rosary represented a light at the end of the tunnel; it was a symbol of hope and peace. A particular example make two female soldiers who came from Australia to join the First Guards Brigade medical corps since their trip to Croatia was organized by the Catholic community in Australia and they also received a rosary as a gift which they proudly wore around the neck. The meaning of a rosary and what it represented to Croatian defenders is also evident from the following sentence:

Almost all guards brigades soldiers that I met during my stay in Slavonia had rosaries around their necks. Also, the fighters I met in Petrinja and Sisak. Their priest gave them their rosaries. Non-perceptive and disinterested observer could not take a notion of the importance of rosaries to those fighters. They protected them, they were recognized by them, they were also the keepsakes (perhaps of home or mother) and silent heartening in the most difficult moments. They told me that sometimes they could not remember a prayer so instead they earnestly held a rosary in their hands and quietly repeated their wish without voicing it aloud²³.

Franjo Kuharić²⁴, the Cardinal of Zagreb, described the importance of a rosary around the neck and what it represented in the Homeland War in 1996 when he stated that the Croatian defence army was the only army in the world who wore a rosary around the neck as a symbol of faith and devotion. War Bishop Juraj Jezerinac²⁵ said that the rosary, which appeared on the neck of a soldier whose outlines were embedded in the coat of arms of the Military Ordinariate of Croatia, grew out of faith and love for the Mother of God and that it was the most powerful weapon that the Croatian defenders brought in the Homeland War and, therefore, it should be officially declared a symbol of the Homeland War.

The importance of faith for women defenders has not changed to this day. After 25 years 80% of them continue to point out that the faith is still extremely important in life, 15% of them said that the faith is important in life, while 5% said that the faith is not important in life. Such information shows the importance of faith in the Homeland War was not an act of superstition or unfulfilled wishes but it was the

²³ S. Burilović, M. Parlov, op. cit., p. 170.

²⁴ Franjo Kuharić (15 April 1919 – 11 March 2002) Croatian cardinal and honorary member of the Croatian Academy of Sciences and Arts. Pope John Paul II named him a cardinal in 1983. More on: <http://www.zg-nadbiskupija.hr/nadbiskupija/zagrebacki-nad-biskupi/franjo-kuharic-kardinal-1970-1997>.

²⁵ Juraj Jezerinac (23 April 1939), more on: https://hr.wikipedia.org/wiki/Juraj_Jezerinac.

true faith, faith that is taught in the family, faith that is passed on from generation to generation.

Priests participated in the Homeland War as a support and comfort to the defenders. Their field work is best described by the quote in In those war years (1991–1995) stating the following: around 160 priests joined the defending troops and with their pastoral work provided immeasurable spiritual support and strength in the most fateful moments²⁶. Former Croatian president dr. Franjo Tuđman recognized military's need for strength and peace that a rosary provided and on 24 September 1991 sent the request for the establishment of military spiritual care in which he emphasized that our young men and husbands were defending our Homeland with their lives, and there were also women among them. These heroes, before going to the battlefield, would visit Zagreb Cathedral. They would buy rosaries in the sacristy of the cathedral. Your priests, canons and prebendaries would bless the rosaries which they were carrying into battle. The entire world saw the photos of Croatian soldiers with rosaries around their necks²⁷.

The role and importance that the Catholic Church had during the war is reflected in the fact that the military spiritual care was established immediately after the outbreak of the conflict while Military Ordinariate of Croatia was established after the Homeland War Military Ordinariate of Croatia and today its care included the army and police. The rosary received the recognition for the comfort and peace that provided to the soldiers during the Homeland War 15 years after the beginning of war, in 2006, when it was declared a symbol of the Homeland War in Croatia.

CONCLUSION

Croatian Homeland War was a defensive war in which the Republic of Croatia defended itself from the aggressors. It was a war in which the entire country participated whether on the field as a member of the armed forces or as a believer – everyone made their contribution. Women too played a large role in the Homeland War. Women, unlike men, did not have to serve a military obligation that the men had to in the JNA. Thus, women did not have prior knowledge on the war, the rules of warfare or anything related to the war. A total of 8,147 Croatian defenders were killed in the Homeland War, of which 117 were women²⁸.

The Homeland War can be partially characterized as a religious war, if one focuses on the denominational affiliation of the aggressor, which was predominantly Orthodox and the Croatian defenders, who were predominantly Catholic.

²⁶ S. Burilović, M. Parlov, op. cit., p. 168.

²⁷ Ibidem, p. 167.

²⁸ D. Živić, *Demografski gubitci Hrvatske vojske*, Diacovensia 2005, vol. 15, p. 137.

Nevertheless, the war included members of other faiths as well as atheists and agnostics. Therefore War cannot be characterized as a religious war, although religion had a huge impact on the motivation and morals of Croatian defenders, but more in the sense of hope, comfort and faith in victory. Finally, one can conclude that the rosary in the Homeland War was a symbol of faith during the war and on no account it served as a symbol of religious war.

Elizabeth Aregay (Tepi)
Adigrat University (Ethiopia)

THE LIMITS OF THE ETHIOPIAN ORTHODOX CHRISTIANITY CHURCH

ABSTRACT:

The Church of Ethiopia is one of the few Churches of Christendom where the worship of the primitive church has been preserved. This is largely due to the geographical position of Ethiopia and to the historical developments. The limitation of the church is the language. Most of the clergy have their required education in the ecclesiastical language, Ge'ez. No any advanced Studies and Research is done in the literature history and in the church as a place of higher learning. The educational system of the church is very weak.

There is an urgent need for the reintegration of modern men in general and educated youth in particular, with the life of the Church. The way of administration and education system of the church should be given special consideration. The churches should immediately take up for serious consideration questions such as those of making appropriate changes in certain practices which have a direct link with the participation of the people in the life of the Church. This may help the church to come one step up in the history

KEYWORDS:

Church of Ethiopia, worship of the primitive church, educational system of the churches.



Examples of Ethiopian Temples from author`s archive

The Church of Ethiopia is one of the few Churches of Christendom where the worship of the primitive church has been preserved. This is largely due to the geographical position of Ethiopia and to the historical developments that led to

her virtual isolation from the rest of the Christian world from the seventh century, as a result of which Ethiopia retained the form of worship she had received in the 4th century.

The Ethiopian hierarchy it traced to the Church of Alexandria. St. Frumentius, a Christian from Syria, as the first missionary to Ethiopia and as closely attached to the Aksumite court during the middle of the fourth century, was consecrated by Patriarch Athanasius of Alexandria as the first bishop (ABUNA) of the Ethiopian Church. Thereafter, the hierarchical head of this Church was always sent from Egypt until recent times. Even though Ethiopia had no national Patriarch until recent times, today the Ethiopian Church is an autocephalous Church in every respect, and it holds that its doctrine and hierarchy belong to the living tradition which has been transmitted to posterity since apostolic times.

With the emergence of autocephalous status the three-fold hierarchical structure, namely, episcopate, presbyterate and diaconate, has subdivisions under each of them. Thus episcopate includes Patriarch, Archbishops and Bishops. The Ethiopian Church has the custom of having numerous priests assisting the Rector of the local Church. Besides the priests there is a group of deacons in every church assisting the presbyters in worship and administration. Each church has its own Archdeacon as leader among the deacons.

Since the church has more followers it is difficult to manage and control every activity of the people by the clergies and the system of administration by the church leaders of each church, so this lead to some limitations and obstacles that inhibit the development of the church. Some of the limitations are here mentioned as follow:

1. The first limitation of the Ethiopian Orthodox Church is the administration system. The systems of the church administration vary to a very large extent from church to church. Even though the bishops have such an efficient administrative system as may enable them to exercise their pastoral care with more fruitful benefits to the spiritual flock entrusted to them but they face problem on how to handle the financial administration and educational system of the churches, since they do not get modern education. The Ethiopian Church has the custom of having numerous priests assisting the Rector of the local Church. Next to the Rector of each church is the GEBES, a priest who is the treasurer, holding authority over the church property. This system some time helps the priests in their activities but not that much perfect?
2. The another limitation of the church is the language. Most of the clergy have their required education in the ecclesiastical language, Ge'ez. A small percentage of them have received modern education. Ge'ez is a rich language with a large mass of theological, historical and biblical literature, even though the church do not give attention to develop and to announce the language to the

world. The language is getting become the language of the priests only for centuries¹.

3. Also most of the books found in the churches are written in Ge'ez language only the person who knows the language and the priests can read the books. Most of the books are written before hundreds of years by the priests' so that they are less in number and they are not available in all part of the churches found in the country. Nowadays some of the books are translated in to Amharic language but not in to international language. This is the main limitation that the history, worship and the faith of the church is not known by others².
4. The issue of literature translation also of the basic problem of the church. Literature has been in service to the Christian Church since the very beginnings of Christianity. Books received from Church Fathers a very rich literary heritage in the fields of biblical, theological, hagiographical. Liturgical and historical studies and writings. But it is not translated into the common world languages and announced properly. The most important thing that the world should understand is the literature is the only source for the spiritual nourishment. The literary activity of churches should be a continuous process which may bring new and fresh spirit into the life of the churches. And no any advanced Studies and Research is done in the literature history I in the church as a place of higher learning³.
5. The educational system of the church is also very weak. The deacons do not get a chance of getting a modern education like joining high school and higher education institution due to many problems. They only get the spiritual education (the church school system) and the courses given by each school were of course mainly religious and they depended on the level of the school. The education system is a "one-teacher school" system, with instruction given by a priest or layman with church education only. So this widening gap between the Church and the educated modern man, particularly the youth⁴.
6. The last limitation of the church is Women has no access to participate in the Mass, the reading of the Gospel and the sermon of the church programs only priests and deacons have access to it. They practice in Bible reading, daily devotions, family prayer, and regular attendance at Church services only.

Finally the world in which we live has undergone, and is continuously undergoing, radical changes which deeply affect the life of the people. Therefore, there is an urgent need for the reintegration of modern men in general and educated youth

¹ H. Gebre Dagne, *The Ethiopian orthodox church school system*, Addis Ababa 2008.

² S. Hable Sellassie, T. Tamerat, *The church of Ethiopia a panorama of history and spiritual life*, Addis Ababa 1970.

³ A. Amare, B. Mikael, *The role of the Ethiopian orthodox church in literature and art*, <http://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/literature.html> [access 25.07.2016].

⁴ A. Asgedom, *The role of Ethiopian Orthodox Church in the development of adult education: The case of Ye'abnet Timhirt Bet*, June 2014, <http://etd.aau.edu.et/handle/123456789/7785> [access 25.07.2016].

in particular, with the life of the Church. The way of administration and education system of the church should be given special consideration. The churches should immediately take up for serious consideration questions such as those of making appropriate changes in certain practices which have a direct link with the participation of the people in the life of the Church. Concerning the problems rise in the church, the leaders must resolve the limitations and take measures for the sustainable development of the church. This may help the church to come one step up in the history.

Łukasz Dembski (Warszawa)
Szkoła Główna Handlowa
Kolegium Ekonomiczno-Społeczne

RÉPUBLIQUE DE POLOGNE ET GRAND- -DUCHÉ DE LUXEMBOURG FACE AUX DÉFIS CONTEMPORAINS DU CHRISTIANISME, AU 1050E ANNIVERSAIRE DU BAPTÊME DE LA POLOGNE. PASSÉ-PRÉSENT-FUTURE

ABSTRACT:

It is an attempt to present the ties connecting Poland and Luxembourg for over a thousand years. These two countries - founded at the same time (Luxembourg in 963; Poland in 966), whose historical fate was different - divides a lot, but also connects many. By determining differences and similarities, the author wishes to show how Poland and Luxembourg can jointly use the historical heritage resulting from Christian identity in building geopolitical and economic unity on the European continent. In addition, it is important to identify new fields of bilateral cooperation.

KEYWORDS:

The Grand Duchy of Luxembourg, the Republic of Poland, the Baptism of Poland, Polish-Luxembourg Bilateral Cooperation.

Aujourd'hui le 17 avril 2016, il y a quelques heures, que nous avons terminé à Poznań les célébrations du 1050e anniversaire de l'État polonais. Cet événement le plus important dans la construction de l'État impose à nous – les Polonais – le devoir de réfléchir sur le temps présent et le futur des destins de notre pays, de l'Europe et du monde.

La Pologne dans le monde contemporain a plusieurs devoirs à faire. Elle doit construire, unifier et changer le monde contemporain. Elle doit faire face à des défis et se confronter aux différents problèmes, tout en préservant en même temps sa propre identité, sa culture et son patrimoine. En 1989, le mouvement national du

Syndicat Indépendant Autogéré «Solidarność»¹, avec son leader Lech Wałęsa², a abouti à la chute du bloc de l'Est. Grâce aux efforts de la nation, notre patrie depuis plus de 25 ans reste un pays souverain et démocratique. Elle reste le membre loyal de l'Union européenne et de l'Organisation du traité de l'Atlantique Nord (OTAN). Dans le pays qui a été sévèrement touché par la Seconde Guerre mondiale et a perdu sa souveraineté, nous comprenons parfaitement le sens des mots tels que la paix, la liberté, la sécurité. Nous nous rendons compte que ces valeurs ne sont pas données une fois pour toujours. Nous devons les protéger; nous devons chercher et apprendre à construire des alliances, ainsi que comprendre des intérêts et des craintes de nos partenaires.

Au coeur de l'Europe occidentale se trouve un petit pays avec des gens pleins d'ingéniosité et laborieux. C'est bien l'un des pays les plus développés et les plus riches en Europe – le Grand-Duché de Luxembourg. Et quoique la distance entre le Luxembourg et la Pologne ne soit pas très grande³ (de Varsovie c'est plus loin, entre autres, à Londres, Paris, Moscou, Kijev, Bruxelles, Rome ou Madrid), le Luxembourg reste encore pour de nombreux Polonais un pays inconnu. Cet état de chose devrait changer.

Depuis 2004, lorsque la Pologne est devenue membre de l'Union européenne, nos contacts bilatéraux avec le Luxembourg se sont fixés et intensifiés. Cependant, nous avons réussi moins que nous aurions pu le faire. Nous, les Polonais, profitons à un degré insuffisant du potentiel latent dans le domaine économique et politique qui se trouve au Grand-Duché de Luxembourg. Les Luxembourgeois devraient aussi nous connaître mieux ainsi que notre culture et notre tradition – qui ont plusieurs fois des traits communs. Plus d'événements nous unissaient dans le passé. Nous avons eu des souverains communs et des problèmes politiques communs, maintes fois avec des anciens ennemis, qui sont aujourd'hui nos partenaires stratégiques tels que la France et l'Allemagne.

Il faut dire qu'il y a tant de choses qui unissent les deux nations chrétiennes dont les frontières évoluaient à travers les siècles et changeaient, ce qui ne s'effectuait pas toujours selon leur volonté, voire fréquemment contre cette volonté.

L'objectif ce n'est pas de faire un résumé de l'histoire nationale ou européenne de ces pays, mais de présenter comment les deux pays marqués bien fort par l'histoire et la politique pourraient tirer des conclusions pour l'avenir, du fait qu'ils devaient plus d'une fois lutter pour préserver leur existence.

¹ Le Syndicat fondé à la suite de la grève des ouvriers des chantiers navals de Gdańsk en 1980, constitué en effet des accords de Gdańsk dits les Accords d'août.

² Le Président du Syndicat Solidarność en 1980–1981; de 1981 à 1989 agissant dans la clandestinité; le lauréat du Prix Nobel de la Paix en 1983; le Président de la République de Pologne de 1990 à 1995.

³ La distance de la frontière polonaise de Świecko à Schengen au Luxembourg est de 855 km.

Nous avons lutté et nous avons subsisté. Nos pays sont restés sur la carte du monde et cette continuation de l'existence était possible grâce, entre autres, à l'appel à la tradition, aux valeurs chrétiennes et au retour incessable à nos racines.

1. ORIGINE DE L'ÉTAT

En toute certitude, ce qui unit les Luxembourgeois et les Polonais c'est le temps de se référer respectivement à l'origine de l'État.

Pour les Polonais c'est l'année 966, quand le souverain païen de la tribu des Polanes, Mieszko reçut le baptême lui conféré, selon l'une des hypothèses, par l'évêque Jordan, probablement dans l'un des trois sites peuplés à l'époque, soit à Poznań, soit à Ostrów de Lednica ou bien à Gniezno. Avec l'institution de l'État, la Pologne acquit aussi tout le patrimoine culturel et la tradition chrétienne comme l'art roman ou l'alphabet latin.

Par contre, dans l'histoire du Luxembourg le début de l'État commença trois ans avant le baptême de la Pologne, à savoir en 963. En ce temps-là, Sigefroy, comte ardenais, conclut avec les moines de l'abbaye bénédictine Saint-Maximin de Trèves un contrat en vertu duquel il transféra ses terres dans les environs d'Echternach en obtenant en échange un petit château en ruine, appelé Lucilinburhuc, entouré par la rivière Alzette. On peut considérer ce fait comme début de l'histoire du Luxembourg.

Les circonstances de l'origine de l'État sont différentes pour les deux pays. D'une part – le baptême, la cérémonie religieuse, d'autre part – la transaction commerciale. Ces deux événements se sont avérés pourtant charnières.

Cependant, le besoin de se référer aux valeurs des origines est commun et très fort dans nos pays. Pour en donner une preuve, on peut évoquer les situations quand les deux pays respectivement: le Luxembourg en 1963 et la Pologne en 1966 accentuaient d'une façon forte les jubilés du millénaire de leurs États.

Ce qui unit les deux pays c'est une forte tradition chrétienne. La Pologne par le baptême entra dans le cercle des peuples chrétiens. Le Luxembourg, par contre, sur le fondement des valeurs chrétiennes put commencer à construire sa propre tradition de l'État. Grâce à l'appel à cette tradition, les deux pays continuent toujours à exister, malgré leur histoire turbulente.

2. À LA GARDE DES FRONTIÈRES

Les frontières fixes assurent la garantie et la stabilité de chaque État. En regardant de la perspective de l'histoire millénaire de l'Europe, nous pouvons observer que les frontières de la Pologne et du Luxembourg changeaient plusieurs fois. Les territoires de nos pays augmentaient ou diminuaient. Les deux pays ont

disparu également de la carte de l'Europe; la Pologne pour 123 ans⁴ (de 1795 à 1918), le Luxembourg pendant la Seconde Guerre mondiale a été incorporé au IIIe Reich.

Nous connaissons alors la grandeur de la valeur de posséder son propre pays et son territoire. Nos deux peuples se sont avérés pourtant trop forts pour disparaître. Ils continuent à exister. Certes, le fait de se référer au moment historique depuis lequel commença l'État permettait toujours de surmonter les problèmes historiques majeurs.

Il est nécessaire de tirer des conclusions de l'histoire. Nous devrions penser avec fierté à nos succès et avec humilité et réflexion à nos échecs. La Pologne et le Luxembourg avaient dans leur histoire des périodes de succès et d'échecs.

Parmi les plus grands échecs polonais on pourrait citer:

- 1) – la période du démembrement territorial en plusieurs duchés;
dès 966, la Pologne agrandissait systématiquement l'étendue de son territoire, cependant la décision de Boleslas Bouche-Torse⁵ du partage du pays, en 1138, entre ses fils eut pour conséquence son affaiblissement intérieur. Cela entraîna des guerres et des revendications territoriales par les souverains voisins. Ce ne fussent que la réunification du pays en 1320 par Ladislas le Bref⁶, couronné roi, ainsi que le règne sage et juste de son successeur Casimir le Grand qui aboutirent à la reconstruction du succès de la Pologne en tant que l'État;
- 2) – de nombreuses insurrections terminées par les défaites, p. ex. l'insurrection de novembre⁷, celle de janvier⁸ et le «printemps des peuples» (1848) précédemment, de même que la période de la deuxième moitié du XIXe et du début du XXe siècles – celle de la construction du potentiel économique de la nation par le travail organique; cette dernière, à première vue positive, ne fut pas finalement une réussite. Ce travail organique se poursuivait en particulier en Grande Pologne, berceau de l'État polonais, grâce aux grandes figures de cette région, tels que Karol Marcinkowski⁹, Karol Libelt¹⁰, Hipolit Cegielski¹¹ ou bien

⁴ La Pologne subit le partage de son territoire trois fois: en 1772, 1793, 1795. En 1807, l'empereur Napoléon Ier restitua l'État polonais en tant que Duché de Varsovie. Le duché dura sous la gouvernance polonaise jusqu'au 1815, incorporée après à l'Empire russe. La Pologne fut officiellement restituée en vertu de l'article 8 du traité de Versailles, le 28 juin 1919 (la déclaration d'indépendance eut lieu le 11 novembre 1918).

⁵ Boleslas III Bouche-Torse (1086-1138) – le duc de Pologne; après sa mort la Pologne fut divisée en cinq arrondissements (duchés), hérités par les fils du souverain.

⁶ Ladislas le Bref (1260-1333); dès 1320, roi de Pologne. Il réunifia la Pologne après le démembrement territorial.

⁷ Le soulèvement connu aussi sous le nom de la guerre polono-russe (1830-1831); l'insurrection nationale polonaise contre la Russie, terminée par la défaite des Polonais.

⁸ L'insurrection de novembre (1863-1864) – la révolte armée entreprise contre l'Empire russe, terminée par la défaite des Polonais.

⁹ Karol Marcinkowski (1800-1846), médecin de Poznań et activiste social, philanthrope, créateur du lieu de rencontres des philanthropes et des leaders du travail organique (« Hôtel Bazar »).

¹⁰ Karol Libelt (1807-1875), philosophe, activiste social et politique.

¹¹ Hipolit Cegielski (1813-1868), philologue classique, un entrepreneur et créateur de la société industrielle H. Cegielski – Poznań S.A.; l'Association Hipolit Cegielski, dont l'auteur de la présente intervention est membre,

le comte Edward Raczyński¹². Ce dernier était le fondateur de la Chapelle d'or dans la cathédrale de Poznań où les premiers souverains de la dynastie des Piast – Mieszko Ier et Boleslas le Vaillant furent enterrés.

Le travail organique permit la subsistance de la nation polonaise. Il construisit également des bases économiques pour l'État polonais dans le futur. Néanmoins, dans le présent texte, l'auteur place cette période parmi les échecs, parce que, malgré ses résultats positifs, elle était une conséquence de la chute de l'État polonais. La fin de la période sans État a terminé au jour de la signature du traité de Versailles (1919) précédée, entre autres, de l'insurrection de Grande Pologne¹³ (1918–1919), gagnée par les Polonais; grâce à ce fait, les territoires historiques sur lesquels fut née la Pologne en tant que l'État pouvaient être restitués et former l'une des parties de notre territoire.

Le Luxembourg n'a pas évité non plus le destin difficile de son histoire.

On pourrait invoquer comme exemples:

- 1) – le fait de donner en gage le duché de Luxembourg par le roi Venceslas, en 1388, à son cousin Josse de Moravie; en conséquence le Luxembourg resta entre les mains des descendants de ce dernier jusqu'à 1443. Pendant cette période, il était souvent transféré de main en main, ce qui entraînait l'anarchie, les contentieux et les guerres civiles.

La dévastation du pays, les problèmes de sa gestion (dus aux conflits avec les habitants), ainsi que le manque de perspectives de remboursement par la Maison de Luxembourg du montant dont le gage était la garantie portèrent Élisabeth de Görlitz, engagiste du Luxembourg en ce temps-là, à vendre, en 1441, le duché au duc de Bourgogne Philippe le Bon. Celui-ci était particulièrement intéressé dans l'acquisition, du fait que le Luxembourg séparait les deux parties l'une de l'autre de l'État bourguignon naissant. Étant donné qu'une partie des habitants du duché résistaient, en 1443, Philippe le Bon intervint militairement au Luxembourg et il le conquiert, ce qui ne termina pas pourtant le litige. Le pays entra alors dans la période de crise; Cependant, dans l'histoire de nos peuples il y avait également de nombreux succès.

- 2) – le temps de la Révolution française était une période mauvaise pour le Luxembourg qui fut annexé à la France en tant que département des Forêts. Le Luxembourg fut également forcé de payer l'indemnité de guerre. Sur son territoire, le régime du Directoire mena des réformes révolutionnaires. L'Église catholique fut privée de tous ses biens. Les persécutions religieuses étaient sévères et le pays fut pillé.

lui doit son nom (pour plus d'informations, voir <http://www.thcorg.pl/>).

¹² Edward Raczyński (1786-1845), aristocrate polonais, activiste social et politique; il initia la construction de la Chapelle d'or dans la cathédrale de Poznań; son petit-fils Edward Bernard Raczyński (1891-1993) était ambassadeur de Pologne à Londres et président de la République de Pologne en exil (1979-1986).

¹³ L'insurrection de Grande Pologne, soulèvement des habitants polonais de la Province de Posnanie contre le Reich allemand, qui a eu lieu à la charnière des années 1918 et 1919.

En 1798, en lien avec le décret révolutionnaire sur la conscription à l'armée française des hommes issus des nouveaux départements, eut lieu le soulèvement paysan (dit «Klëppelkrich» - guerre des gourdins) qui fut étouffé d'une manière sanglante.

Pour les Polonais, c'étaient:

- 1) – l'époque de la dynastie jagellonne; la période de nombreux succès économiques et politiques de la Pologne; la construction de l'État puissant; en 1569, la création de l'Union de Lublin (l'union indissoluble du royaume de Pologne et du grand duché de Lituanie), grâce à laquelle la République des Deux Nations prit sa naissance;
- 2) – la victoire du roi Jean III Sobieski¹⁴ sous Vienne; la bataille devant Vienne fut menée le 12 septembre 1683 par les troupes polonaises, autrichiennes et allemandes unies sous le commandement du roi Jean III Sobieski contre l'armée de l'Empire Ottoman commandée par le grand-vizir Kara Mustafa. Elle finit par la défaite des Ottomans qui dès lors commencèrent à se retirer et cessèrent de constituer un danger pour la partie chrétienne de l'Europe.

Quant aux Luxembourgeois, on peut considérer comme succès (en n'évoquant que les plus importants):

- 1) – le temps d'or de la dynastie des Luxembourg (au XIV^e siècle); cette époque eut commencé par une période brève du règne de Henri VII, qui en 1308 devint roi de Germanie et peu après empereur des Romains. Au cours de son règne, quoique assez court, les bases du succès du Luxembourg furent construites pour plus de cent ans. C'était aussi la période durant laquelle le Luxembourg et la Pologne (vu sous l'angle du titre, au moins) avaient le souverain commun – Jean de Luxembourg qui renonça finalement à ses prétentions à la couronne polonaise lors du congrès de Vysehrad (1335). Jean de Luxembourg trouva sa mort lors de la bataille de Crécy en 1346, en assurant pourtant auparavant le droit de succession au trône allemand à son fils Charles et après au fils de ce dernier, Venceslas;
- 2) – la période après 1871 c'était le temps de l'épanouissement économique du grand-duché qui s'effectuait surtout grâce à l'union douanière (le Zollverein) avec la Prusse et au développement du réseau ferroviaire. Le développement intensif de la sidérurgie fit du Luxembourg l'une des puissances européennes. D'autres branches de l'industrie ainsi que l'agriculture se développèrent également.

Ces événements évoqués – les succès et les échecs – n'auraient pas eu lieu, si les processus de formation de nos nations n'étaient pas basés sur les faits de l'histoire étant aux origines de nos États.

¹⁴ Jean III Sobieski (1629-1696), roi de Pologne, vainqueur de la bataille sous Vienne (1683) contre les troupes ottomanes commandées par Kara Mustafa, défenseur de la foi chrétienne.

Dans un cas – l’achat du château Lucilinburhuc, dans un autre cas – le baptême reçu par Mieszko Ier, c’étaient les deux événements marquants qui formèrent nos nations et qui forment jusqu’à nos jours notre identité nationale.

En 1890, en l’absence de successeur mâle de Guillaume III, le trône grand-ducal passa au duc Adolphe de Nassau. Lors de son règne, le gouvernement du Luxembourg s’engageait dans l’arène internationale et affermissait sa position internationale.

3. LA POLOGNE ET LE LUXEMBOURG FACE AUX DÉFIS CONTEMPORAINS

Dans le monde contemporain, dans la réalité de nos jours, existe-t-il un besoin de se référer aux valeurs et aux traditions concernant la construction de l’État?

Sans nul doute, oui.

Aujourd’hui la Pologne et le Luxembourg sont confrontés aux défis sérieux de plusieurs crises quant à la sécurité régionale et internationale. Dans la communauté euro-atlantique on pourrait remarquer la crise du leadership politique. Nous devons faire face aux migrations massives de la population provenant des pays arabes, assez souvent dans le but économique, voulant par le travail des autres améliorer sa propre existence et vivre à la charge des citoyens de l’Union européenne. Cette fois-ci, nos craintes renaissent, ce qui a pour conséquence le renforcement des tendances populistes et antieuropéennes. Dans cette situation, nous ne pouvons pas pourtant oublier la solidarité à l’égard de ces gens et nous devrions tâcher de les aider dans la mesure de nos possibilités. Nous devrions exiger des États-Unis une plus grande responsabilité et la solidarité afin de résoudre la crise migratoire actuelle.

L’Europe, vers quelle direction s’oriente-t-elle? Est-elle capable de gérer des crises? Comment assurer la sécurité et la stabilité aux Européens? Est-ce que les deux pays la Pologne et le Luxembourg peuvent prendre en charge les défis du monde contemporain?

Les attentats terroristes en Belgique et en France dont nous étions témoins au cours des derniers mois font preuve de notre faiblesse. Nous devons nous opposer aux menaces de l’agression et de la haine de la part des gens croyant que seulement leurs motifs sont justes. Nous devons faire face aux gens qui estiment que leurs raisons sont uniquement valables, aux gens qui agissent contre leur propre religion. Nous devons stopper cette situation! La politique de la Russie en Ukraine orientale suscite aussi une inquiétude particulière. On ne peut pas tolérer le fait quand les deux nations civilisées russe et ukrainienne résolvent leurs contentieux frontaliers par la guerre. Les Polonais connaissent l’âme et la culture russe. Le peuple ukrainien nous est également proche.

Il serait difficile de rester inactif en voyant des chrétiens – nos frères chrétiens d'Orient – qui permettent l'effusion de sang et la mort des victimes civiles innocentes.

La Pologne et le Luxembourg ont le devoir d'engager des actions afin d'aboutir à la finalisation pacifique du conflit. C'est le devoir des nations chrétiennes à l'égard des autres, mais aussi à l'égard de leurs propres tradition et identité

Sur les leaders des pays membres de l'Union européenne pèse la responsabilité politique et morale quant à la sécurité et l'héritage commun de l'Europe. Il serait nécessaire de vérifier la justesse de la continuation du système européen dans sa forme actuelle.

La Pologne et le Luxembourg devraient créer une initiative commune européenne visant le congrès des nations de l'Europe, d'après le modèle du congrès de La Haye de 1948.

La coopération polono-luxembourgeoise devrait être également renforcée dans chaque domaine: économique, politique, scientifique et sociale. Le Forum de la coopération économique et financière Pologne-Luxembourg, existant dans sa forme actuelle, devrait être modifiée vers le Forum Pologne-Luxembourg, en s'inspirant du modèle du Forum Pologne-Allemagne¹⁵ qui fonctionne depuis la moitié des années soixante-dix.

Il faudrait également renforcer et développer la coopération dans le domaine de la défense et de la sécurité, ainsi que la coopération dans la sphère du secteur spatial, ce qui a été soulevé par les représentants des secteurs économiques de la Pologne et du Luxembourg lors du dernier Forum économique et financier Pologne-Luxembourg en 2014.

L'Agence spatiale polonaise¹⁶ et l'Agence du développement de l'entrepreneuriat constituent une excellente plate-forme pour la coopération spatiale.

Une réalisation intéressante à l'échelle internationale est «European Rover Challenge»¹⁷ (Challenge de rover européen) organisé dans les Voïvodies świętokrzyskie et podkarpackie.

Cet événement permet de rassembler des concepteurs des véhicules martiens, de même que des passionnés de science et d'innovation du monde entier. L'événement, créé par les passionnés, attire de plus en plus de personnes d'une année sur l'autre et incite au développement des contacts internationaux dans le secteur spatial, l'industrie, les petites et les moyennes entreprises ainsi que la science.

¹⁵ Le Forum Pologne-Allemagne, depuis 1989 le Forum PRL-RFN (les initiales polonaises de la République populaire de Pologne et de la République fédérale d'Allemagne); les rencontres cycliques rassemblent des représentants dans le domaine politique, scientifique et commercial de deux pays. Les villes polonaises et allemandes sont successivement lieu de rencontre. Le dernier Forum Pologne – Allemagne s'est tenu en 2016 à Varsovie.

¹⁶ Pour plus d'informations sur les activités de l'Agence spatiale polonaise, voir <https://www.polsa.gov.pl/en>.

¹⁷ Pour plus d'informations sur European Rover Challenge, voir <http://roverchallenge.eu/>.

RÉFLEXIONS PERSONELLES

En 2013, le représentant du Premier ministre pour le dialogue international, le prof. docteur habilité Krzysztof Miszczak¹⁸, m'a demandé de préparer pour le ministre Bartoszewski (ancien Ministre des affaires étrangères de la République de Pologne) des notes concernant les candidats au poste de président de la Commission européenne¹⁹.

J'ai consacré beaucoup de place à la personne de Jean-Claude Juncker, Premier ministre du Luxembourg en ce temps-là. Après le transfert des matériaux préparés, le ministre Władysław Bartoszewski m'a invité à l'entretien. Lors de cette rencontre, il m'a rappelé l'exemple des prisonnières polonaises d'un camp de concentration²⁰ qui avaient tant de reconnaissance envers les prisonnières luxembourgeoises et a souligné comment ce lien était fort et beau, quand les femmes catholiques se trouvant dans une situation pareille, en danger de mort, étaient capables de partager la dernière tranche de pain. Les amitiés nées en ce temps-là dans des conditions extrêmes du camp duraient maintes fois toute la vie. La guerre

finie, les anciennes prisonnières se souciaient en commun de la préservation de la vérité et de la mémoire historique. C'est un exemple sans précédent du vrai potentiel et de la force unifiant l'Europe, construite sur les valeurs chrétiennes communes. Et les deux leaders européens – le Polonais Donald Tusk et le Luxembourgeois Jean-Claude Juncker – ne devraient pas l'oublier.

La construction des intérêts communs de la Pologne et du Luxembourg est possible parce qu'il y aura plusieurs liens dans l'avenir entre ces deux pays chrétiens. On ne peut construire qu'à partir de la base de la tradition chrétienne, vraie et exprimée. C'est la seule voie vers le succès et la subsistance, ainsi que la possibilité de transmission de notre héritage millénaire pour les générations futures.

Pourvu que les Polonais et les Luxembourgeois en construisant l'unité et la coopération n'oublient pas la préservation de leur propre tradition, culture et identité, selon la devise luxembourgeoise devenue célèbre, peinte sur la façade d'une des maisons de la vieille ville: *Mir wëlle bleiwe wat mer sin* – Nous voulons rester ce que nous sommes.

¹⁸ Le prof. docteur habilité Krzysztof Miszczak (né en 1955 à Milanówek), politologue polonais, diplomate, fonctionnaire de l'État; dans les années 2007–2013 – directeur de Cabinet du représentant du Premier ministre, la Fondation de la Coopération Pologne-Allemagne (Cf. <http://sdpz.org/die-stiftung/vorstand/>), directeur de recherche de la thèse de doctorat de l'auteur du présent texte.

¹⁹ Le Premier ministre polonais de cette époque, Donald Tusk, était pris en compte pour le poste de candidat à la présidence de la Commission européenne.

²⁰ La Fondation «Réconciliation polono-allemande» s'occupe en Pologne de la mémoire historique et de l'assistance aux anciens prisonniers des Camps de concentration nazis allemands et des Camps d'extermination (Cf. http://www.fpn.pl/index_de.php_).

KONTAKTY WIELKIEGO MISTRZA ULRYKA VON JUNGINGEN Z BISKUPAMI INFLANCKIMI I PRUSKIMI

ABSTRACT:

The history of the Church in the state of the Teutonic Order in Prussia has its well-established literature and traditions. In this rather extensive research, little attention was paid to the contacts of bishops with grand masters, rather the focus was on the general policy of the Order towards Prussian bishops and chapters. Particularly interested were the cast of the episcopal capitals and the efforts of the Teutonic Knights to subordinate the cathedral chapter. A similar gap exists in the rule of Ulrich von Jungingen (1407–1410).

Grand Master Ulrich von Jungingen maintained contacts with the subordinates of the Livonian and Prussian bishops in Riga. Several of them belonged to the Teutonic Order and were under the authority of the Grand Master as the supreme superior in a religious corporation. On the other hand, they had sovereign power in their dioceses, which could give rise to possible conflicts with the territorial ruler.

The bishops of Chełmno, Sambia and Warmia had regular contact with Ulryk von Jungingen. The ruler of the religious state had similar relations with the bishop of Ozylia. Ulryk von Jungingen wanted to establish closer contacts with other bishops of Planlan only in the face of the threat from the Kingdom of Poland in May 1410.

KEYWORDS:

church history, Teutonic Order, Livonian and Prussian bishops, Ulryk von Jungingen.

Historia Kościoła w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach ma swoją bogatą literaturę i tradycję¹. W tych dość szeroko prowadzonych badaniach mało uwagi

¹ Z nowszych prac (tam także starsza literatura) zob. M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, Toruń 2003; R. Biskup, *Das Domkapitel von Samland (1285–1525)*, Toruń 2007; A. Radziwiński, *Biskupstwa państwa krzyżackiego w Prusach XIII–XV wiek. Z dziejów organizacji kościelnej i duchowieństwa*, Toruń 1999; idem, *Kościół w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja – uposażenie – ustawodawstwo – duchowieństwo – wierni*, Malbork 2006; *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach Zakonu Niemieckiego od XIII do XVI w.*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, Toruń 2001.

poświęcono kontaktom biskupów z wielkimi mistrzami², raczej koncentrowano się na ogólnej polityce Zakonu wobec biskupstw i kapituł pruskich. Szczególnie interesowano się obsadą stolic biskupich i staraniami Krzyżaków o podporządkowanie sobie kapituł katedralnych. Podobna luka istnieje jeśli chodzi o rządy Ulryka von Jungingen (1407–1410). Do tej pory opisano tylko kontakty z biskupem warmińskim i metropolitą ryskim. Jeśli chodzi o przedstawicieli polskiego episkopatu, to pojawiło się kilka wzmianek dotyczących sporów z biskupem wrocławskim³.

Zachowane i w dużej części opublikowane źródła pozwalają zagłębić się w relacje tego wielkiego mistrza z biskupami pruskimi i inflanckimi. Zachowana korespondencja znajduje się w Tajnym Archiwum Państwowym Pruskich Dóbr Kultury w Berlin-Dahlem⁴. Ważnym źródłem informacji jest opublikowana księga podskarbiego malborskiego, z której można czerpać informacje o wizytach biskupów lub ich przedstawicieli, muzykantów itp., a także o przesyłanych wzajemnie prezentach⁵.

BISKUPI INFLANCCY

Od 1237 r. Zakon Kawalerów Mieczowych został włączony do Zakonu Krzyżackiego. Tak ukształtowała się inflancka gałąź Zakonu, która miała pewną autonomię. Z tego powodu również diecezje inflanckie: dorpacka, kurlandzka, rewelska i ozylska, które, podobnie jak diecezje pruskie, podlegały metropolii w Rydze.

² Z prac dotyczących kontaktów z biskupami zob. A. Meyer, *Der Streit des Hochmeisters Heinrich von Richtenberg mit Dietrich Cuba, Bischof von Samland*, „Altpreuussische Monatsschrift”, 1906, Bd. 43, s. 29–84; F. Rediger, *Der Zwist des Bischofs Johannes I Clare von Samland mit dem Deutschorden (1321–1322)*, Greifswald 1907; A. Liedtke, *Biskup chełmiński Jan II Kropidło a wielki mistrz Konrad von Jungingen (1382–1402)*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej”, 1931, t. 3, s. 823–830; idem, *Walka księcia Jana Opolskiego „Kropidły” z Krzyżakami w obronie majątkowych praw diecezji wrocławskiej*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, 1932, t. 38, s. 1–132; A. Radziwiński, *Der Deutsche Orden und die Bischöfe und Domkapitel in Preussen*, [w:] *Ritterorden und Kirche im Mittelalter*, „Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica”, Bd. 9, hrsg. v. Z.H. Nowak, Toruń 1997, s. 41–60.

³ Zob. H. Schmauch, *Ermland und Deutschen Orden während der Regierung des Bischofs Heinrich IV Heilsberg (1401–1415)*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermland”, 1926, Bd. 22, s. 465–498; P. Kriedte, *Die Herrschaft der Bischöfe von Włocławek in Pomerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409*, Göttingen 1974; B. Jähnig, *Johann von Wallenrode O.T. Erzbischof von Riga, Königlichen Rat, Deutschordensdiplomant und Bischof von Lüttich im Zeitalter des Schismas und des Konstanzer Konzils (um 1370–1419)*, Bonn 1970; M. Radoch, *Kontakty wielkich mistrzów krzyżackich z dominium warmińskim w latach 1399–1409 (w świetle księgi podskarbiego malborskiego)*, KMW, nr 1, 2005, s. 17–36.

⁴ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem, XX. Hauptabteilung, Ordensbriefarchiv (dalej: OBA). Regesty opublikowano w latach 1948–1973, zob. *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, oprac. E. Joachim, wyd. W. Hubatsch, cz. 1, wol. 1–3, Getynga 1948–1973. Część korespondencji została opublikowana w kodeksach dyplomatycznych i zbiorach dokumentów, zob. *Urkunden des Bisthums Culm, theil I: Das Bisthum Culm unter dem Deutschen Orden 1243–1466*, hrsg. v. T. Bertling, Danzig 1885; *Zwölf Urkunden zu O. Stavenhagen: „Livland und die Schlacht bei Tannenberg”*, bearb. v. L. Arbusow, „Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands”, 1911, H. 1–2, s. 265–277.

⁵ *Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409* (dalej: MTB), hrsg. v. E. Joachim, Königsberg 1896.

Było to przyczyną licznych konfliktów między wielkimi mistrzami i arcybiskupami o obsadę poszczególnych stolic biskupich⁶.

W czasach wielkiego mistrza Ulryka von Jungingen arcybiskupem Rygi był Jan von Wallenrode (1393–1418), spokrewniony z wielkim marszałkiem Zakonu Krzyżackiego, Fryderykiem von Wallenrode. Podlegali mu biskupi: kurlandzki Gotszalk Schutte (1405–1424), rewelski Jan III Ochmann (1405–1418), wcześniej pracownik kancelarii Konrada von Jungingen, ozylski Winrych von Kniprode (1385–1419), bratanek jednego z poprzednich wielkich mistrzów, oraz dorpacki Henryk II Wrangel (1400–1410)⁷.

Stosunki z zasiadającym na tronie metropolitalnym w Rydze Janem von Wallenrode były napięte także z powodu trwających od końca XIV w. starań Krzyżaków o podporządkowanie sobie kapituły ryskiej. Poprzez zaangażowanie znacznych środków finansowych Zakon zdołał pozyskać papieża Bonifacego IX, który zdecydował, że jeśli kanonicy ryscy w większości przejdą z reguły augustiańskiej na krzyżacką, to i pozostali będą musieli tego dokonać. W praktyce oznaczało to również, że nikt nie będzie mógł objąć kanonii bez wcześniejszego wstąpienia do Zakonu Krzyżackiego. W 1397 r. papież ustalił, iż arcybiskupem, prałatem i kanonikiem w Rydze może być tylko duchowny krzyżacki. Na tym tle dochodziło do konfliktów z mistrzem inflanckim, a przez to pośrednio z wielkim mistrzem⁸.

Regularny kontakt z wielkim mistrzem Zakonu Krzyżackiego miał biskup Ozylii, który corocznie wysyłał do Malborka kilkanaście sokołów. W 1407 r. sługa biskupa Winrycha von Kniprode dostarczył 17 sokołów, za które zapłacono 34 grzywny. Za ich dostarczenie sługa ten otrzymał od podskarbiego 6 grzywien. Dodatkowo, na polecenie władcy państwa zakonnego, wypłacono grzywnę za przyniesienie mysozołowa⁹. W następnym roku biskup wysłał Ulrykowi von Jungingen 18 sokołów, które kosztowały 36 grzywien¹⁰. W 1409 r. do Malborka posłano aż 23 sokoły, za które podskarbi malborski zapłacił 46 grzywien. Ponadto 6 grzywien wypłacono

⁶ Więcej na temat historii diecezji w Inflantach i konfliktów z Zakonem Krzyżackich zob. A. Radziwiński, *Podziały kościelne Inflant*, [w:] *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, red. R. Czaja, A. Radziwiński, Toruń 2013, s. 241–275.

⁷ A. Radziwiński, *Biskupstwa państwa krzyżackiego w Prusach XIII–XV wiek...*, s. 122; idem, *Wykaz biskupów diecezji pruskiej oraz biskupów i wójtów biskupich w Inflantach*, [w:] *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach...*, s. 363, 364, 365, 366; H. Schmauch, *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate (bis zum Jahre 1400)*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermland”, 1917–1919, Bd. 20, s. 91, 94, 96–97, 99–100.

⁸ P. Girgensohn, *Die Inkorporationspolitik des Deutschen Orden in Livland 1387–1397*, „Mitteilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands”, 1910, Bd. 20, s. 39–41; M. Glauert, *Die Bindung des Domkapitel von Riga an die Regel des Deutschen Ordens*, [w:] *Die Domkapitel des Deutschen Ordens in Preußen und Livland*, hrsg. v. R. Biskup, M. Glauert, Münster 2004, s. 282–284; B. Jähnig, *Johann von Wallenrode...*, s. 16–20; A. Radziwiński, *Biskupstwa...*, s. 41–43.

⁹ MTB, s. 448: Ozeln: item 34 m. dem herren bischof von Oszeln vor 17 falcken. [...] item 6 m. des herren bischofs dyner geschant, der die falcken antwerte. item 1 dem selben geschant, von des meisters geheise, als her ym ouch eynen muserhabich brochte.

¹⁰ Ibidem, s. 506: item 36 m. vor 18 falcken, dy der herre bischof von Ozenen unserm homey-ster sante.

dla sługi, który je przekazał wielkiemu mistrzowi, a kolejne 2 grzywny otrzymali tragarze¹¹.

Pozostali biskupi z Inflant pojawiają się w źródłach krzyżackich rzadko. W 1407 r. wielki mistrz Ulryk von Jungingen wysłał list do arcybiskupa ryskiego Jana von Wallenrode. Dotyczył on sporu, jaki wiódł on z mistrzem inflanckim Konradem von Vietinghoff¹². Na początku maja 1408 r. na dworze wielkiego mistrza pojawił się flecista biskupa dorpckiego, który za swoje występy otrzymał grzywnę¹³. W maju 1409 r., kiedy dokonujący objazdu Prus Dolnych Ulryk von Jungingen przybył do Memla (dziś Kłajpeda), przyjechał tam sługa biskupa kurlandzkiego, który przywiózł jakiś podnośnik/lewarek. Najprawdopodobniej był on potrzebny do prac budowlanych, trwających od dłuższego czasu na zamku¹⁴. W grudniu na dwór w Malborku przybył posłaniec z listem od arcybiskupa ryskiego Jana von Wallenrode. Za dostarczenie wiadomości otrzymał grzywnę¹⁵.

Ulryk von Jungingen 9 marca 1410 r. skierował list do arcybiskupa Rygi Jana von Wallenrode. Najwyższy dostojnik krzyżacki odnosił się w nim do wielokrotnych zaapytań metropolity o możliwość przyłączenia się zwierzchnika Zakonu do rozmów w sprawie załagodzenia konfliktu arcybiskupa z gałęzią inflancką Zakonu. Ulryk przeprosił, że do tej pory nie miał możliwości podjęcia spornych kwestii, najpierw z powodu wojny Inflant z Pskowem, a później z powodu wyjazdu Jana do Rimini i Pizy. Miał jednak nadzieję, że podczas jego rządów uda się wszystko pozytywnie zakończyć. Ponadto władca państwa zakonnego zaoferował biskupowi reprezentowanie spraw jego Zakonu Krzyżackiego przed królem rzymskim Ruprechtem i kardynałami zebranych w Pizie. Wielki mistrz poinformował arcybiskupa Jana, że zamierza spotkać się z dostojnikami zakonnymi i kościelnymi nad nadchodzącą wielką kapitułą, którą zaplanowano na jesień tego roku. Podczas tego spotkania dostojników miała zapaść decyzja o podporządkowaniu się władzy jednego z papieży. Ulryk von Jungingen zapraszał arcybiskupa Rygi na wspomnianą kapitułę, aby porozmawiać i wspólnie rozwiązać sporne kwestie z inflancką gałęzią Zakonu Krzyżackiego. Na koniec prosił Jana von Wallenrode, żeby w razie ponownego wybuchu wojny z Polską zechciał powrócić do Prus albo Inflant¹⁶.

¹¹ Ibidem, s. 593: item 46 m. vor 23 falcken, dy vom herren bischofe von Oszeln qwomen, yo vor das stocke 2 m. item 6 m. des herren bischofs dyner geschant, der dy falcken antwerte. item 2 m. 2 knechten, [dy] dy falcken her trugen; J. Voigt, *Über Falkenfang und Falkenzucht in Preussen*, „Preussische Provinzial-Blätter”, 1849, Bd. 7, s. 262.

¹² OBA 967.

¹³ MTB, s. 480: item r m. des herren bischofs pfyfer von Darbt.

¹⁴ Ibidem, s. 548: Memel: [...] item ½ m. des bischofes dyner von Kuwerlant, der unserm homeyster winde vom bischofe brochte.

¹⁵ Ibidem, s. 515: item r m. eyne boten, der unserm homeyster bryfe brochte vom erzbischofe von Ryge.

¹⁶ *Zwölf Urkunden zu O. Stavenhagen: „Livland und die Schlacht bei Tannenberg*“, bearb. v. L. Arbusow, „Sitzungsberichte der Gessellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands”, 1911, H. 1–2, s. 266–268; B. Jähnig, *Johann von Wallenrode...*, s. 64, 71.

Z kolei 13 maja 1410 r. najwyższy dostojnik krzyżacki wysłał listy do biskupów Rewalu, Dorpatu, Kurlandii i Ozylii. Informował w nich, że król Polski i wielki książę litewski Witold gromadzą wojska i zamierzają uderzyć na państwo zakonne po upływie rozejmu, tj. 24 czerwca. Przedstawił także okoliczności wydania wyroku sądu polubownego przez króla czeskiego Wacława IV i postawę Władysława Jagiełły, które miały przekonać hierarchów Kościoła inflanckiego o winie strony polskiej i pokojowej postawie Krzyżaków. W związku z tym prosił tych dostojników kościelnych o pomoc militarną (das ir umb angesichte unser bete im tzu hulfe wellet senden euwer ritther und knechte) przeciwko Królestwu Polskiemu i Litwie, które sprzymierzyły się z Tatarami i Rusinami (konig von Polan [...] sich mit hertzog Wytowten und mit heyden und uneristen als Tathern und Ruszen sterket und bemannet)¹⁷.

BISKUPI PRUSCY

Na terenie państwa zakonnego od 1243 r. istniały cztery diecezje pruskie: chełmińska, pomezańska, sambijska i warmińska. Podlegały one od 1255 r. metropolii ryskiemu. Z biegiem lat Zakon stopniowo podporządkowywał sobie kapituły katedralne, przez co zyskując wpływ na obsadę tronu biskupiego. Wielcy mistrzowie musieli pilnować swoich interesów przy obsadzie poszczególnych stolic biskupich, z różnych powodów musieli ingerować w sam proces wyboru biskupa lub jego zatwierdzenia przez papieża. Najwięcej tego typu działań podejmowano w stosunku do diecezji chełmińskiej, rzadziej w pomezańskiej i sambijskiej. Inna sytuacja miała miejsce w przypadku Warmii, gdzie kanonicy nie prowadzili życia wspólnego, a przez to nie mogli przyjąć reguły krzyżackiej. Kapituła warmińska funkcjonowała na rozwiązaniach statutowych przyjętych w kapitule katedralnej w Miśni. Z tego też powodu również wybór biskupa pozostawał poza kontrolą wielkiego mistrza¹⁸.

Także status prawny biskupów na terenie państwa zakonnego był problematyczny. Jeśli byli członkami Zakonu, to zobowiązani byli do posłuszeństwa wobec najwyższego dostojnika – wielkiego mistrza. Jednak każdy z biskupów był wyposażony w odrębną władzę terytorialną, co teoretycznie stawiało go na równi z Zakonem. Także przynależność biskupa do korporacji krzyżackiej nie gwaran-

¹⁷ Zwölf Urkunden, s. 268–269; S. Józwiak, K. Kwiatkowski, A. Szweda, S. Szybkowski, *Wojna Polski i Litwy z Zakonem Krzyżackim w latach 1409–1411* (dalej: *Wojna Polski i Litwy...*), Malbork 2010, s. 217, 317. Nie wiadomo, jaką postawę zajęli biskupi inflanccy wobec prośby Ulryka von Jungingen, zob. *Wojna Polski i Litwy...*, s. 539.

¹⁸ R. Biskup, *Elekcje biskupów sambijskich w XV i na początku XVI wieku*, [w:] *Kościół i duchowieństwo w średniowiecznej Polsce i na obszarach sąsiednich*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, Toruń 2013, s. 11–12; A. Radziwiński, *Kościół w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Struktura wewnętrzna i relacje z władzą terytorialnym*, [w:] idem, *Kościół i duchowieństwo w średniowieczu. Polska i państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, Toruń 2012, s. 214–215. Na temat historii diecezji pruskich zob. A. Radziwiński, *Kościół w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525...*, passim; idem, *Podziały kościelne w Prusach*, [w:] *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach...*, s. 107–128.

towała dobrych relacji z wielkim mistrzem, każdy bowiem dbać musiał o interesy swojego władztwa¹⁹.

W czasie rządów Ulyka von Jungingen diecezją chełmińską władał Arnold Stapil. Z kolei na czele diecezji pomezańskiej stał Jan I Mönch von Elbing (1376–1409), którego później zastąpił Jan II Ryman (1409–1417). Na Sambii tron biskupi zajmował Henryk Seefeld (1395–1414). Wszyscy wymienieni biskupi byli duchownymi należącymi do Zakonu Krzyżackiego. Jedynie w diecezji warmińskiej biskupem nie wywodzącym się z duchowieństwa krzyżackiego był Henryk Vogelsang (1401–1415)²⁰.

Latem 1407 r. biskup warmiński przysłał nowemu zwierzchnikowi krzyżackiemu w prezencie sokoła. Dla człowieka, który go dostarczył do Malborka wypłacono grzywnę z kasy podskarbiego malborskiego²¹. Pod koniec tego roku pięć sokołów na dwór wielkiego mistrza dostarczył biskup sambijski. Jego pachotkom zapłacono 5 wiardunków²².

Przed Ulykiem von Jungingen 13 lutego 1408 r. wystąpił trębacz biskupa pomezańskiego, który swoją siedzibę miał w Prabutach (Resenburg). Muzykantowi wypłacił grzywnę Pasternak, kierownik zespołu muzykantów wielkiego mistrza²³. W tym roku wielki szafarz wydał 334 grzywny i 14 skojców na srebrne naczynia dla biskupa chełmińskiego Arnolda²⁴. W czerwcu władający Warmią Henryk Vogelsang ostrzegał Krzyżaków o niebezpieczeństwie ze strony wielkiego księcia litewskiego Witolda. Informacje te przekazał Ulykowi von Jungingen komtur bałgijski w liście z 22 czerwca²⁵. Pod koniec czerwca powracający z objazdu Prus Dolnych władca państwa zakonnego przybył do Pasłęka. Spotkał tam grajków, przysłanych przez biskupa pomezańskiego Jana I; otrzymali oni grzywnę wynagrodzenia²⁶. Również w 1408 r. zasiadający na tronie sambijskim Henryk Seefeld przysłał wielkiemu mistrzowi sokoły. Tym razem jego sługa dostarczył 6 sokołów, za co otrzymał półtora grzywny²⁷.

Przed 30 listopada 1408 r. (wydanie wilkierza krajowego), być może na kapi-tule głównej pod koniec tego miesiąca, najwyższy dostojnik krzyżacki spotkał się

¹⁹ A. Radziwiński, *Zakon krzyżacki a biskupi i kapituły w Prusach XIII–XV w.*, [w:] idem, *Kościół i duchowieństwo w średniowieczu...*, s. 317.

²⁰ J. Wiśniewski, *Poczet biskupów pomezańskich (1243–1525)*. (*Ecclesia pomesaniensis*), Olsztyn 2014, s. 57–65; A. Radziwiński, *Wykaz biskupów...*, s. 359, 360, 361, 362.

²¹ MTB, s. 430: item r m. eyne manne geschant, der unserm homeister eynen falcken brochte, do mete yn der herre bischof von Heilsberg geeret hatte; Pauwil nam das gelt; M. Radoch, *Kontakty wielkich mistrzów...*, s. 29; H. Schmauch, *Ermland und Deutschen Orden...*, s. 470.

²² MTB, s. 448: Item 5 fird. des herren bischofs von Sameland knechte geschant, der 5 falcken brochte; J. Voigt, op. cit., s. 263.

²³ MTB, s. 468: item r m. des herren bischofs von Resenburg trompeler; das gelt nam Pasternak am selben tage.

²⁴ Ibidem, s. 468: item 334 m. und r4 scot dem groscheffer gegeben von des herren bischofs wegen von Colmensee vor das sylberynne gefesse. das vorgeschreiben gelt enpfing der scheffer selber am montage vor Valentini.

²⁵ Regesta I, Nr. 989, s. 58; M. Radoch, *Kontakty wielkich mistrzów...*, s. 29.

²⁶ MTB, s. 491: item r fird. 2 par fedelern do selbist. [...] item r m. des herren bischofs speelluten von Resenburg.

²⁷ Ibidem, s. 506: Falken: item r½ m. eyne knechte, der unserm homeyster 6 falcken brochte vom herren bischofe von Samlant.

z biskupami i dostojnikami kościelnymi. Podczas tej narady rozmawiano na temat planowanego prawa krajowego (wilkierza). Niestety, nie wiadomo czy do Malborka przybyli wszyscy biskupi pruscy²⁸.

Wielki mistrz 22 grudnia 1408 r. dostał list od prokuratora krzyżackiego w Rzymie Piotra z Ornety, który przebywał aktualnie w Prabutach. W piśmie tym informował on o chorobie biskupa Jana z Pomezanii. Skarżył się także, że chory poprosił go o pozostanie u niego i nie otrzymał urlopu. Prokurator odbył także rozmowę z biskupem na temat wysłania na sobór w Pizie jako delegata prepozyta warmińskiego Jana Abeziera. Oczekiwali właśnie w Prabutach na jego przybycie²⁹. Z treści tego listu wynika także, że istniał jakiś konflikt między Ulrykiem von Jungingen a biskupem chełmińskim. Jan I Mönch był gotów podjąć się mediacji w tej sprawie i prosił o podanie terminu³⁰.

Prawdopodobnie 23 stycznia 1409 r. biskup chełmiński posłał wielkiemu mistrzowi, przebywającemu na polowaniu w Partęczynach, list oraz wino i chleb (wir senden eyne kleyne presente [pinte? – półkwarta] von wine und brote). Otrzymał on od kapelana wielkiego mistrza Gerharda coś (ichts), a ponieważ nie mógł wziąć udziału we wspomnianym polowaniu posłał w darze zaopatrzenie³¹.

7 marca 1409 r. zmarł biskup pomezański Jan I Mönch. Kapituła następnego dnia, po odprawieniu egzekwii za zmarłego, wybrała na jego miejsce Jana Rymana, doradcę prawnego wielkich mistrzów Konrada i Ulryka von Jungingen. Następnie za pośrednictwem prokuratora krzyżackiego na dworze papieskim rozpoczęto starania o zatwierdzenie elekcji. Zrodził się jednak konflikt z metropolitą ryskim Janem von Wallenrode, który zamierzał osadzić na tronie biskupim Pomezanii swojego siostrzeńca Henryka von Schaumberg (późniejszy biskup sambijski). Udało mu się załatwić prowizję u papieża Grzegorza XII, ale niedługo później podczas soboru w Pizie dokonano elekcji papieża Aleksandra V, który unieważnił wszystkie decyzje Grzegorza i zatwierdził wybór Jana II Rymana³².

²⁸ OBA 1037.

²⁹ Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Zweiter Band: *Peter von Wormditt (1403–1419)*, bearb. v. H. Koeppen, Goettingen 1960, s. 103–

³⁰ Jan Abezier w latach 1415–1424 był biskupem warmińskim, zob. A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991, s. 32–33.

³¹ Ibidem, s. 104: In der Sache zwischen dem HM und Bischof [Arnold] von Kulm sie der Bischof zur Vermittlung bereit und erbitte dazu einen Termin. OBA 1047; S. Józwiak, *Polowania wielkich mistrzów Zakonu Krzyżackiego w wójtostwie bratniańskim w XIV – początkach XV wieku*, „Zapiski Historyczne”, 2002, t. 67, z. 2, s. 13, 15.

³² *Die Aufzeichnungen zur Geschichte des Bisthums Pomesanien. Aus dem hinterlassenen Papieren des verstorbenen E. Strehlke*, hrsg. v. M. Toeppen, [w:] SRP, Bd. 5, Leipzig 1874, s. 399, 400; *Die Berichte...*, s. 106–107; Posilge, s. 298: Item am tage Perpetue et Felicitatis vorstarb der erwidige vatir und here, her Johannes, bisschoff czu Marienwerder; und was in dem ampte in das XXXIII jar; und an syne stad wart irwelt magister Joahannes Ryman; B. Jähniig, *Johann von Wallenrode...*, s. 63; A. Radziwiński, *Biskupstwa...*, s. 128; J. Wiśniewski, *Biskupi pomezańscy...*, s. 61, 63; idem, *Elekcje biskupów pomezańskich w średniowieczu*, „Studia Warmińskie”, 2001, t. 38, s. 107, 113.

Biskup chełmiński Arnold 30 marca 1409 r. wpłacił 400 grzywien podatku, pieniądze przywiózł do stolicy państwa zakonnego kanonik chełmiński Mikołaj Girko³³. Z kolei stojący na czele dominium warmińskiego biskup Henryk Vogelsang podarował Ulrykowi von Jungingen 2 sokoły. Pacholek biskupa dostał z kasy zakonnej pół grzywny³⁴.

Po wypowiedzeniu wojny Królestwu Polskiemu, 10 sierpnia 1409 r. wielki mistrz poinformował biskupa chełmińskiego o planach wojennych, które zostały właśnie ustalone z dostojnikami zakonnymi. Na 15 sierpnia wyznaczono termin zgromadzenia wojsk w Brodnicy. Ulryk von Jungingen skierował prośbę, aby biskup Arnold nakazał swojemu wójtowi mobilizację zbrojnych z terenów podległych biskupowi i przysłanie ich pod Brodnicę na wyznaczony termin. W odpowiedzi na te wezwania Arnold Stapel wystosował pismo z instrukcjami do swojego wójta w Lubawie. Pod wodzą urzędnika biskupiego miało wyruszyć 24 zbrojnych, poza zobowiązanymi do tego rycerzami-lennikami oraz sołtysami i chłopami. Mieszkańcy Chełmży i Wąbrzeźna zostali zobligowani do obrony kraju, lecz nie mogli oni brać udziału w walkach poza krajem³⁵. Zapewne w wyprawie na ziemię dobrzyńską brać udział musiały kontyngenty biskupów pruskich. Nie wiadomo jednak, czy i w jakim wymiarze wywiązali się ze swoich militarnych zobowiązań wobec władcy terytorialnego. Prawdopodobnie czynnie nie zaangażowali się biskupi Henryk z Warmii i Henryk z Sambii, na co zdaje się wskazywać list wielkiego marszałka Fryderyka von Wallenrode z 15 września. Prosił on zwierzchnika Zakonu, aby zwrócił się do biskupów sambijskiego i warmińskiego o przeprowadzenie mobilizacji na ich terytoriach i przysłanie zbrojnych do dyspozycji marszałka³⁶.

Ulryk von Jungingen 8 czerwca 1410 r. pojechał do Kwidzyna, gdzie odbywała się konsekracja nowego biskupa pomezańskiego Jana II Rymana³⁷.

W czerwcu 1410 r. władze zakonne planowały zorganizować zjazd w Toruniu, do którego ostatecznie nie doszło. Na pewno mieli wziąć w nim biskupi pruscy. Co najmniej od 13 do 24 czerwca w Toruniu przebywał biskup chełmiński, który

³³ MTB, s. 518: item der herre bischof von Colmensee dedit 400 m.; das gelt antwerte uns magister Nicolaus Girko thumherre von Colmensee am palmobende.

³⁴ Ibidem, s. 593: item ½ m. eyme knechte geschant, der unserm homeyter 2 falcken vom bischofe von Heylsberg brochte; M. Radoch, *Kontakty wielkich mistrzów...*, s. 30. 12 grudnia 1409 r. biskup przysłał sokoła dla przebywającego w Elblągu na zjeździe dostojników wielkiego komtura Kunona von Lichtenstein, zob. MTB, s. 591; M. Radoch, *Kontakty wielkich mistrzów...*, s. 30; H. Schmauch, *Ermland und Deutschen Orden...*, s. 470.

³⁵ Urkunden des Bisthums Culm, Nr. 463, s. 367; G. Froelich, *Das Bisthum Kulm und der deutschen Orden. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte des Deutsch-Ordensstaates*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein“, 1889, Bd. 27, s. 49–50; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 92, 103.

³⁶ OBA 1146; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 103, 138–139.

³⁷ Posilge, s. 300: [...] und syne coronacio geschach dornoch im Xden jare acht tage vor Viti et Modesti. Und by der cronunge was keginwertig der homeister mit vil gebitigern und gesten, die im czu erin dar qwomen, wend her gar getruwlich und vil arbeit hatte by des ordins sachin vil jar; dorumb im der homeister mit synen gebitigern hulfin, das her bleib eyn bischoff der kirchin; J. Wiśniewski, *Biskupi pomezańscy...*, s. 63; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 313.

najpierw poświęcił główny ołtarz w kościele Świętego Krzyża (klasztór benedyktynek-cysterek), a następnie wystawił przywilej odpustowy dla poświęconego kościoła klasztornego³⁸. Z kolei 16 czerwca w Toruniu był Henryk Vogelsang, biskup warmiński³⁹.

Latem 1410 r. Ulryk von Jungingen posłał beczki wina biskupom: warmińskiemu, sambijskiemu i pomezzańskiemu. Za ich dostarczenie malborski komtur zamkowy zapłacił łącznie 10 wiardunków i szeląga⁴⁰.

Pod koniec czerwca na terenie całego władztwa zakonnego została ogłoszona powszechna mobilizacja. Z całą pewnością musieli ją przeprowadzić wszyscy biskupi pruscy. W liście komtura ostródzkiego Gamrata von Pinzenau do wielkiego marszałka Fryderyka von Wallenrode zachowała się wzmianka na temat wojsk biskupa i kapituły sambijskiej, które pozostały przy nim po odejściu części kontyngentów dolnopruskich. Aktualnie przebywały one w Nidzicy, ale następnego dnia całe zgrupowanie komtura Ostródy miało skierować się na południe od Działdowa⁴¹.

Chorągwie biskupów pruskich wzięły udział w bitwie pod Grunwaldem 15 lipca 1410 r., w której zginął wielki mistrz Ulryk von Jungingen i wielu innych dostojników krzyżackich. W walce poległ na pewno wójt sambijski i prawdopodobnie wójt pomezkański Markward. Nie wiadomo, jakie były losy wójta biskupa chełmińskiego i wójtów warmińskich⁴².

Wielki mistrz Ulryk von Jungingen utrzymywał kontakty z podległymi metropolią w Rydze biskupami inflanckimi i pruskimi. Kilku z nich przynależało do Zakonu Krzyżackiego i podlegali władzy wielkiego mistrza jako najwyższego przełożonego w korporacji religijnej. Z drugiej strony posiadali suwerenną władzę na terenie swoich diecezji, co mogło rodzić ewentualne konflikty z władzą terytorialnym.

Regularny kontakt z Ulrykiem von Jungingen mieli biskupi: chełmiński, sambijski i warmiński, którzy przesyłali sokoły, prezenty albo wysyłali swoich muzykantów. Podobne relacje władca państwa zakonnego miał z biskupem Ozylii, który każdego roku wysyłał do Malborka kilkanaście sokołów. Bliższe kontakty z innymi biskupami inflanckimi Ulryk von Jungingen chciał nawiązać dopiero w obliczu zagrożenia

³⁸ Urkunden des Bisthums Culm, Nr. 468, s. 371–372; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 323.

³⁹ Urkunden des Bisthums Culm, Nr. 467, s. 370–371; F. Fleischer, *Heinrich IV. Heilsberg von Vogelsang, Bischof von Ermland (1401–1415)*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 1899, Bd. 22, s. 35–36; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 323.

⁴⁰ *Das Ausgabebuch des Marienburger Hauskomturs für die Jahre 1410–1420*, hrsg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911, s. 5: item g fird. und r sol. 2 furluten vor 2 vas wyneś czy furen den bisschoffen czy Heylsberg und off Samelant. item r fird. eyne furman, der eyn vas wyneś dem bisschoffe czy Resenburg furte; M. Radoch, *Kontakty wielkich mistrzów...*, s. 30; H. Schmauch, *Ermland und Deutschen Orden...*, s. 470.

⁴¹ OBA 1329; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 350.

⁴² *Johannis Długosz canonici cracoviensis Banderia Prutenorum*, hrsg. v. E. Strehlke, [w:] SRP, Bd. 4, hrsg. v. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke, Leipzig 1870, s. 16, 18, 21, 28–29; F. Fleischer, op. cit., s. 43–44, 45–50; G. Froelich, op. cit., s. 54–55, 57; A. Szorc, op. cit., s. 32; *Wojna Polski i Litwy...*, s. 440–441.

ze strony Królestwa Polskiego, w maju 1410 r. Zostali oni poproszeni o przesłanie rycerzy i pachołków, którzy mogliby wesprzeć wojska zakonne. Biskupi z terenów państwa zakonnego byli zobowiązani do wystawienia swoich kontyngentów do służby wojskowej u boku wielkiego mistrza. Rycerze czterech tych diecezji wzięli udział w bitwie pod Grunwaldem, 15 lipca 1410 r.

MEDIEVAL SUPERNATURAL IN THE MIRROR OF ILLUMINATED MANUSCRIPTS' ARTISTIC TRADITION

ABSTRACT:

The culture of the Middle Ages is weaved from dichotomous comparisons, conceptual oppositions and symbolic binaries, which are basically rooted in the significant concept shaping the medieval mentality. The idea of the Middle Ages is usually identified with the idea of religious unity and the absolute value of religion since Christianity determined history, culture, and art. This text is going to reveal one aspect important for a more profound understanding of the medieval worldview regulated by religiosity and attitude to the concept of sacred, – supernatural beliefs, magical practices and sorcery, on one hand, and miracle and miraculous, on the other hand.

Phenomenon of supernatural as one of the crucial parts of medieval worldview has several levels of adaptation in cultural and religious paradigm of that time – miraculous divine, marvelous natural, and magical satanic. Concepts reflecting peculiarities of perception of supernatural within religious mind of medieval West have well-shaped embodiment in the iconography, mainly in manuscript iconography.

Sacred miraculous, so, visualized in creation scenes and depiction of episodes of the lives of saints, has a relatively typical and monotone iconography. Magical and marvelous instead was not strictly regulated, and manuscript images were not subordinated to canonical and doctrinal requirements of texts. That is why their iconography is much more variable. The idea of the medieval supernatural, including its figurative embodiment is the phenomenon that allows you to trace the boundaries of medieval Christianity which absorbed the ideas and practices making it a phenomenon of great importance to world culture.

KEYWORDS:

medieval supernatural phenomena, illuminated manuscripts, artistic tradition.

The culture of the Middle Ages is weaved from dichotomous comparisons, conceptual oppositions and symbolic binaries, which are basically rooted in the significant concept shaping the medieval mentality – eternal struggle between the Good and the Evil. The symbolically determined mind and an obvious need

for visualization of abstract ideas and phenomena, immanent for medieval individuals, brought to life a well-developed system of artistic images, by studying which it becomes possible to better explore medieval worldview. At the same time those images create broad representative iconography – a great part of the world's art history.

The idea of the Middle Ages is usually identified with the idea of religious unity and the absolute value of religion since Christianity determined history, culture, and art. Indeed, adapted on all the levels perception of the Middle Ages as the 'time of faith' has a objective background. Nevertheless, any generalization is lame – Latin Middle Ages is far away from the scholastic religious sterility, while the Christian doctrine appears to be a coherent theological concept. The Middle Ages, instead, offer a complex and multilayered composition of the Old and New Testament Christianity, theological doctrinal searches and, in addition, folk beliefs in supernatural, pagan cults, various magical practices.

The dichotomy of the good-evil within the medieval culture has many different incarnations, including imagery: a particular theme of struggling virtues and vices, of one's own and other, of the earthly and celestial power, embodied in the image of the Church and the image of the King, these themes are called to determine in a certain way and, at the same time, to expand the boundaries of medieval religiosity. This text is going to reveal one more aspect important for a more profound understanding of the medieval worldview regulated by religiosity and attitude to the concept of sacred, – supernatural beliefs, magical practices and sorcery, on one hand, and miracle and miraculous, on the other hand. Christian versus pagan, miracles versus magic, angels versus demons, exorcism versus possession, the true Cross versus false powers of the evil – all these shape oppositions throughout medieval religious thought, writing and iconography. Throughout the Middle Ages this opposition was discussed on various levels, especially among the theologians and intellectuals, at the same time they were changed under the influence of folk ideas and beliefs which were often shaped and spread beyond the church and its power, and filled with new values and meanings. The relation of magic to religion is of formative importance, for an active definition of magic seems to arise in part out of cultural notions of foreign or illicit religious rituals. Magic, which offered a means of engaging with the supernatural, became the central concern in developing the ideas of paganism and heresy, but it was also reinforced by the powerful belief in the Christian supernatural that encompassed the divine and the demonic¹.

The notion of magic throughout the Middle Ages was primarily used by theologians to define all the undesirable rituals and acts that went beyond Christian religious practices. Pagan rituals, sorcery, divination, astromancy, and any other

¹ C. Saunders, *Magic and supernatural in medieval English romance*, Woodbridge, Suffolk: Boydell and Brewer, 2010, – 295 p., P. 5.

kind of knowledge intended to embrace the immensity were considered as magic according to the general principles of medieval world view. At the same time natural philosophers used to categorise as 'magic' all the objects and phenomena they couldn't understand or explain, using established theories of cause and effect. Magic and faith in its being an effective tool in everyday life were deeply rooted in the medieval society. At first glance irrational knowledge absolutely rationally correlated with medieval man's picture of the world. Powers assigned to angels and demons in Christian cosmology, and their role as mediators between heaven, hell and terrestrial world, helped to strengthen the belief, that possessing certain knowledge and skills magicians and necromancers were able to use their supernatural powers. But on the other hand, it was believed that the world around is filled with the magical and the miraculous, while secret undiscovered properties of nature also were part of magic and could be used as a tool to practice magic. A wide range of practices, from minor verbal charms to complex and subversive demonic magic, were transmitted across the social spectrum.

Historians and anthropologists have long-lasting interest in studying magical practices in the context of culture shaping and civilization functioning. Starting from the 19th century solid works about magic and its meaning in cultural development, impact on shaping its mentality type have constantly been written and published. Among the early studies dedicated to the object is *Primitive Culture* by Sir Edward Tylor, dated 1871², and James Frazer's *The Golden Bough*, first edition was published in two volumes in 1890³. Well-known and influential studies on magical themes were written by the generation of 20th century's anthropologists – the research by Edvard Evans-Pritchard, who studied cults and magic rituals of Azande tribes in the North of Central Africa⁴, works by Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss with his *General Theory of Magic*⁵. The history of magic of the Latin Middle Ages was profoundly and carefully studied by Keith Thomas⁶, Valerie Flint i Richard Kieckhefer. Flint's focus in *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* is on 'pagan survivals' and 'superstitions' and the ways how they intersected with Christian beliefs and rituals to become acceptable⁷. Kieckhefer in his well-known *Magic in the Middle Ages* shows wide picture of cultural circumstances in the Middle Ages, placing magic in the context of religion, science, philosophy, and arts⁸. The separate field of studies in medieval magic is its research through history and history of

² Sir E. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vol., Library of Religion and Culture, 1871; New York: Harper, 1958.

³ Sir J. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3rd ed., 8 vol. in 12, London: Macmillan, 1911–1915.

⁴ E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande (1937), abridged and intro.* Eva Gillies, Oxford: Clarendon Press, 1976.

⁵ M. Mauss, *A General Theory of Magic* (1950), trans. Robert Brain, Lonson: Routledge, 1972.

⁶ K. Thomas, *Religion and Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, 2nd ed., London: Weidenfeld & Nicolson, 1977.

⁷ V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

⁸ R. Kieckerhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, Cantoeden, 2000.

law. For instance, the book by author Edward Peters *The Magition, the Witch and the Law* focuses basically on the legal history of prohibitions and penalties, from the classical period through the Middle Ages⁹. Solid historiography in studies of supernatural related to Anglo-Saxon tradition has been developed. In this context the following names can be mentioned Carl Watkins¹⁰, Karen Jolly¹¹, Bill Griffiths¹². Sophie Page studies relation of medieval occult to religion, philosophy and art¹³. Magic being a part of medieval vernacular literature is also a very popular theme in up-to-date studies. Michelle Sweeny published her *Magic in Medieval Romance from Chretien de Troyes to Geoffrey Chaucer*¹⁴. Numerous publications on magic in the literature were written by Corinne Saunders, among which the most recent book is *Magic and Supernatural in Medieval English Romance*¹⁵. Artistic vision of magical and the supernatural in medieval culture has been briefly overlooked in popular Manuscript Series by British Library and Toronto University, in particular, through Sophie's Page *Astrology in Medieval Manuscripts*¹⁶ and *Magic in Medieval Manuscripts*¹⁷.

The medieval 'Supernatural' was divided in two parts. Magic represented prohibited practice, and symbolized Evil, especially from the Church's point of view. But there was the other side of the 'Supernatural' – the good one – the supernatural that was charged with sacred power and divine energy. It was Miracle, worked by God and Christ and allowed to be repeated by Apostles, saints and those chosen ones. Miracle by itself as a constant feature of the medieval mind and imagery was the subject of the great number of academic publications. The best known in this field include Jacques Le Goff's *The Medieval Imagination*¹⁸, Pierre-André Sigal's *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècles)*¹⁹, Benedicta Ward's *Miracles and the Medieval Mind : Theory, Record and Event (1000–1215)*²⁰. The miraculous in medieval art, mainly in illuminated manuscripts, is carefully studied by Deidre Jack-

⁹ E. Peters, *The Magition, the Witch and the Law, The Middle Ages Series*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

¹⁰ C. Watkins, *History and Supernatural in Medieval England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹¹ K. Jolly, *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

¹² B. Griffiths, *Aspects of Anglo-Saxon Magic*, Norfolk: Anglo-Saxon Books, 1996.

¹³ S. Page, *Magic in the cloister: pious motives, illicit interests and occult approaches to the medieval Universe*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2013.

¹⁴ M. Sweeny, *Magic in Medieval Romance from Chretien de Troyes to Geoffrey Chaucer*, Dublin, Four Courts Press, 2000.

¹⁵ C. Saunders, *Magic and Supernatural in Medieval English Romance*, Woodbridge, Suffolk: D.S. Brewer, 2010.

¹⁶ S. Page, *Astrology in Medieval Manuscripts*, Toronto: University of Toronto Press, 2002.

¹⁷ Eadem, *Magic in Medieval Manuscripts*, Toronto: University of Toronto Press, 2004.

¹⁸ J. Le Goff, *The Medieval Imagination*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1988.

¹⁹ P.-A. Sigal's, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècles)*, Paris : Cerf-Histoire, 1985.

²⁰ B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind : Theory, Record and Event (1000–1215)*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

son in her monograph *Marvelous to Behold: Miracles in Illuminated Manuscripts*²¹.

Despite all the rich reference materials available there are also other rich sources – old texts and illuminated manuscripts – which tempt to be learned and rethought in every author's view again and again. This paper aims to show various forms of 'magical' and 'miraculous' illuminations in the late medieval manuscripts and to study their iconography in relation to the medieval worldview and culture of the Medieval Latin Europe.

The medieval supernatural, as it has already been mentioned, consists of two oppositions. On the one hand, these are acts inspired by divine intervention and charged with sacred power, called 'miracle'. On the other hand, the supernatural was considered to be the result of magical practice. Magic had a strong relation to the devil and demons, who tempted or forced people to stand against God and the natural way of things in the earthly world. The notion of a miracle, a miraculous act or event was clearly distinguished from magic, sorcery, sinister things and witchcraft. Nevertheless, the medieval culture, especially folk culture, was overfilled with the remnants of pagan cults, weird non-Christian superstitions and beliefs. The Church had to accept that fact and to deal with that. Those practices, which were extremely hard to get rid of, were transformed in a certain way and, as a result, included into the Catholic religious system. The concept of miracle became very important in the process of establishing Christianity among common people of the Middle Ages. They wanted to believe in the unbelievable, they needed to be stunned with supernatural, they were looking for signs and symbols of God's presence in their lives. Miracle was necessary and desirable in every medieval society's order: oratores had to prove of their unique and special status, because they had exclusive rights for true good miracle, laboratores had something they considered fantastic and something that promised hope and help in their hard lives, bellatores with the miraculous gained an excellent content for their elite courtly culture. Speaking briefly, miracle as a sacred form of the supernatural played a significant and influential role in shaping the medieval mentality and culture. The Gothic period became the period when miracle was accepted by the Church, it wasn't taken suspiciously anymore and became a 'normal' and even a 'regular' part of religious and vernacular thinking. Jacques Le Goff makes an attempt of classifying the Gothic supernatural, distinguishing three levels of its existence – *mirabilis*, *miraculosus*, and *magicus*, and *magicus*²². For a medieval person a miracle was associated first of all with the feeling of astonishment, fascination. It is no coincidence that every term defining miraculous derives its etymology from the Latin word *mirari* (which literally means to be surprised). The Middle Ages offered a broad semantic field to define the phenom-

²¹ D. Jackson, *to Behold: Miracles in Illuminated Manuscripts*, London: British Library, 2007.

²² Жак Ле Гофф, *Середньовічна уява*. – Львів: Літопис, 2007. – 348 с., С. 36.

enon of miraculous. The main aspects of the problem are revealed, for instance, in one of Jacques Le Goff's essays, also published as a part of the Ukrainian edition *Medieval Imagination*. Le Goff, using linguistic and cultural analysis, builds relative classification of miraculous, or *le merveilleux*. Therefore, the miraculous is interpreted firstly as divine supernatural described in terms *miraculeux*m, *miraculosus*. This supernatural was taken by the medieval mind as something unconditionally granted, as inevitability, and finally as a disclosure of God's omnipotence. Bible, apocrypha, descriptions of dreams and visions were textual and iconographical sources for recreation of *miraculum*. *Miraculosus* was accepted as the only Christian supernatural practice-act-event. But even *miraculosus* had its own differences. There was a concept of miracle-working (*le miraculeux*) and the miraculous (*le merveilleux*). *Miraculosus* embraces not only the objective world and the world of things, it is operated by supernatural forces, and the author of Christian miraculous and "strange lands" *mirabilia* is God. The medieval Church trying to monopolize miracle deprives it of its unpredictability. Miracle can't be worked behind the divine plan. The medieval miracle in most cases was known as a miracle worked by saints, however totally compelled to God's will and power. Inexplicable supernatural was also considered as miraculous disclosure, and it included phenomena that caused rather curiosity and fascination. Mostly they were of folk origin, sometimes even had a funny or weird character. It is called *mirabilia* that are described in *exemplum*, courtly literature, encyclopedias, *bestiaries*, and diverse treatises. *Mirabilis* is of a rather ambiguous nature, it is situated between the Good and the Evil and relates to unknown, fantastic, strange phenomena. *Mirabilis* is taken more like wonder, bringing fascination and astonishment to life. *Mirabilia* were closely related to natural magic, which emerged as a category of licit practice in the writings of the 13th century theologians like Albertus Magnus and William of Auvergne, who were able to distinguish between the use of occult virtues in natural objects and the powers obtained with the aid of spirits, demons and other satanic beings. This idea was quite an opposition to Augustine's position of condemning all magical operations involving astrology, healing and treatment with herbs, animal parts or geological elements as stones. Marvels were tightly linked to the practices of natural magic as objects and phenomena which possessed natural but extraordinary properties. In the late medieval medical texts there were parts that could be considered as 'natural magic' implications, but it was accepted and tolerated, or probably ignored, by the Church and theologians. Encyclopedia and late medieval treatises were accomplished with wide-range iconographical cycles, depicting weird animals, unbelievable creatures, healing and poisonous plants, wonderful objects, which powers and properties can't be explained. And finally one more form of medieval supernatural was seen in magic, occult rituals and sorcery that also was deter-

mined as necromancy. Such kind of magic was basically associated rather with unnatural than supernatural – this is malificia, magicus in the already mentioned hierarchy produced by Le Goff. Magicus represents Satanic supernatural, sorcery and other practices aimed against God and Christians. Theology did not deny the ability of devil and his minions – magicians and false prophets – to overstep the laws of nature by their actions, but warned that their miracles are nothing but a fake deprived of the divine nature and the content of divine revelation²³.

Although the Middle Ages gave different interpretations of the phenomenon of miraculous, what was discussed before, – from the theological understanding of miracles, which was formed among religious authorities and intellectuals, to the literary and folkloric interpretations emergencies – some fundamental common characteristics of its nature can be highlighted. The concept of supernatural despite the etymology of the word is closely related to the real life, the miracle, marvel or magic should have a visible, active expression impact that causes the development of certain events. Miraculous, however, does not belong to fundamental categories and beliefs, called to explain, for instance, cosmology or philosophical background of the universe functioning. That is why miraculous is often spontaneous (however, some attempts to manipulate the idea of the miraculous and supernatural can be mentioned, for example, such as speculation of the idea of healing scrofula by touching the king, or the miraculous power of the holy relics). Miraculous, being also one of the manifestations of the vernacular life, sometimes even marginal, therefore, should not be confused with the other (hereafter infernal world which in the medieval minds occupied a special, special place, given the dominant eschatological concept). It is important not to confuse miraculous, that is being also the manifestation of vernacular life, sometimes in its marginal context, and 'other world', or hell (infernal world in the medieval mind which took a very special separate place, drawing attention to the dominating eschatological paradigm and the cult of passions and sorrows Christ went through). Miraculous can't be logically conclusive, but it is of a factual nature (despite all the relativity of the notion of wonder for a medieval person). The most important part is the fact of miracle working. For instance, the crucial part in Melusina's legend is the fact that her ancestors continue to live in the community the reader/listener belongs to. Miraculous is distinguished also by its openness, accessibility, that is so to say, democracy. The belief in a miracle for a person of the Middle Ages performed a significant compensatory function, as carnival, for example. And it is especially important to emphasize, as it comes to artistic interpretation, that wonders and miracles happened to be visible, imaginative for a medieval person, even if he did not face them directly.

²³ С.И. Лучицкая, Арнаутова Ю.Е. Чудо // *Словарь средневековой культуры*. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – С. 575 – 578.

The archetype for all the wonders in the medieval person's consciousness were acts of God, carefully described in the Bible. Their artistic representations had stable iconography, embodied mostly in the illustrative cycles of various types of bibles^{24*}.

The most used and wide-spread version of the medieval Bible, gothic Bible in particular, was the so called Biblia Vulgata, new Latin translation made by Saint Jerome at the beginning of the 5th century that replaced Vetus Latina (old-Latin Bible of the late Antiquity and early Middle Ages). The structure of the text of single volume Paris Bible of the 13th century that can be considered as a classical type, basically matches modern edition²⁵. By that time iconography was also shaped: the full illustrative cycle of Vulgata included plenty of historiated initials, that opened each chapter of the Holy Scriptures (including Prologue) and epistle's writings in the New Testament. The program of illustrative cycle of the Bible counted up to eighty such initials. Latin Vulgata was conventionally divided into three groups – historical books (the Old Testament: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, the two books of Samuel, the third and fourth books of Kings, I and II Paralipomenon, Ezra, Nehemiah, Tobit, Judith, Esther, in the New Testament the four Gospels and the Acts of the apostles), deductive (Old Testament book of Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, the book Wisdom of Solomon and the Wisdom of Jesus, son of Sirach, New Testament Epistles) and prophetic (Apocalypse of the New Testament). This division may be compared to illuminations classification: historical books are represented by images of subject character narration, allegory-type images are made for Psalms, Song of Songs which complete didactic books. And quite numerous 'portrait' images of prophets, apostles and evangelists²⁶. It is characteristic that miniatures of early Gothic French bibles were supposed to illustrate only the first twenty-three lines of the text. The researchers explain this in two ways: from the practical point of view – the illuminator had no need to refer to program iconographic models, or it may be explained by a kind of symbolic parallelism because the initial opens a book, so the beginning should reflect the miniature composed into the initial. The illustrative cycle of the 13th century Bible is typologically consistent, subordinated to iconographic tradition, but is not absolutely canonical. In particular, miniatures from historical books are interpreted in a free manner. The invariably iconographic structure shaped bac-

²⁴ * Medieval Bible's iconography is researched through reach and fundamental bibliography. The most recent research include works by Judith A. Kidd, *Behind the Image. Understanding the Old Testament in Medieval Art*, Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2013, 257 p.; Ch. Hamel, *The Book. A History of the Bible*, London, New York: Phaidon, 2001, 352 p.; J. Lowden, *Making of the Bibles Moraleses*, Vol. 1, Philadelphia: Pennsylvania State University, 2014, 360 p.; E. Fournié, *L'iconographie de la "Bible historique"*, Turnhout: Brepols, 2012, 269 p.

²⁵ Ch. Hamel, op. cit., p. 120.

²⁶ И.П. Мокрецова, *Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях*. 1200–1270 / Инна Павловна Мокрецова, Вера Лоровна Романова. – М.: Искусство, 1983. – 247 с., С. 30.

kwards in the 12th century is used for I initial, the biggest and the most important initial in the Bible that opens the Book of Genesis: creation scenes were typically closed in stamp-looking medallions (tradition refers to stained-glass window compositions) situated vertically along a page. Creation scenes were interpreted as the biggest miracle that had ever happened, these illuminations represent the image of the divine miraculous, and it has a sustainable form of art visualization. These miniatures, on the one hand, embody the idea of the highest level of miraculous sacrum, while, on the other hand, the canonic state of subjects depicted leveled their perception with astonishment required for a typical miracle. A characteristic iconographic feature of the archetypical Old Testament scenes is domination of God the Father. In the earliest patterns of Gothic illumination creation scenes were traditionally executed as round medallions situated one below the other in initial I. Ichnographically medallion-images reproduce a similar compositional schemes solved in a very simple manner with more or less literal interpretation of symbolic scenes. For instance, the subject of division of firmament and waters shows frontally depicted figure of God the Father, who holds in each hand spheres with symbolic marks of lands and waters. Depiction of creation scenes in a single initial belongs, though, to the archaic tradition shaped in Roman medieval art. In the early Gothic illumination medallions have a lot in common with stained-glass art, as it has been mentioned already (Latin 53, fol. 7v; Latin 15, fol. 4; Latin 30, fol. 4v).

But parallel to that an independent iconographic tradition was shaped and developed in illuminated manuscripts. The Old Testament creation themes are depicted separately, thus opening up possibilities for expanding the scene in a storytelling way. The image of God the Father belongs to the most ichnographically sustainable ones and is solved in a manner which may be characterized as a conservative and even stereotyped through various subjects. There are two groups of images typologically and ichnographically determined where God the Father may be distinguished in a more or less conditional way. The first one shows God the Father performing sacred actions, He makes measures with a compass, creates nature and human being. The other one depicts God in a more emblematic way as an omnipresent ruler of everything and everyone. The New Testament miracles are visualized in miniatures of the Christological cycle: birth and resurrection are considered as the main miracles of the world's history. The miracles of exceptional value in medieval cultural tradition were Gospel miracles – conversion of water into wine at the wedding at Cana, the resurrection of Lazarus, saturation of the hungry five thousand people with five loaves, etc. Also, important were the cultural archetype miraculous events described in Revelation.

Instead, the miracles described in the hagiographic texts reflect more spontaneous understanding of the phenomenon of the wonderful, filled with typical plot details and nuances. Once being put on the ground of the folk nature the phenom-

enon of miracle obtains additional, so to say closer to life sense. Together along with such kind of miracle a person gets a real, not just verbalized, but also visualized belief that direct divine interruption into its life is possible, that one can rely on promise of help, healing, liberation, etc. But the main intermediaries between the upper and nether worlds were saints, and through them God performs His wonders. Relics were also an important subject of miracles. So, in the fine tradition of Gothic art the scenes of miraculous acts of saints gained great popularity. Numerous illuminations presenting miraculous performances of saints were included in particular to the *Speculum Historiale*, hagiography literature (by the 10th century a stable system of rules in writing hagiographies was shaped, in that system there were gathered diverse themes and subjects, toposes, rhetorical techniques, conceptual constructs, and based on that there were offered typical models of figures of medieval saints²⁷. Within hagiography there were even distinguished relatively independent genres – translationes (stories about the transfer of the remains and relics) and miracula, where the story was dedicated exclusively to miraculous acts of saints. The medieval hagiography was marked by certain conservatism both in the selection of thematic repertoire and in ideological guideline laid down in the texts. Iconographical tradition of illustration hagiographical texts is characterized by a more flexible and democratic approach. Nevertheless, it is a well-known fact that illuminators were using a certain set of iconographical schemes which may be considered in the direction of generalization and equally in the context of artistic typologies. Illuminations, stylistically related to early Gothic art are solved as laconic and simple compositions – the number of characters is minimized, the image captures culmination of a miraculous act, saint-miracle worker in most cases possess specific features helping to distinguish his figure comparing to other characters. Illuminators use methods of scalability and compositional concentrations that intend placing images of semantically significant figures in the center of the composition. It became a common practice in the Gothic illumination to depict saints miracle-workers as priests and bishops. Late medieval illuminations demonstrate plot exposure of saint's image and his miracle performances, emblematic and symbolically charged depictions are replaced by pictures that have an objective environment with landscapes and interiors. The miniatures of the 13th – 15th centuries have more characters depicted in them. It becomes more important for an artist to put audience, witnesses to a miracle and thus 'legitimize', establish the fact of its accomplishment. There is one more aspect in the miracle visualization, gender aspect. Female characters are more often depicted as objects of miraculous action. The most popular subject is salvation of a female-saint by the divine power's intervention. Instead, in male stories saints work miracles by themselves, in that

²⁷ Парамонова М.Ю. *Агиография // Словарь средневековой культуры* / Под ред. А.Я. Гуревича. – Москва: РОССПЕН, 2003. – С.22 – 29. – С. 26.

way being a subject, not an object of the story. The 15th century illustrations depicting miraculous acts most often were a part of *Speculum Historiale* by Vincent of Beauvais, which traditionally had wide-range illustrative cycles but without strict subordination to the rules of iconographic canon. So sacred dimension is revealed in diverse subjects – from the Old Testament iconographically determined creation scenes most often, embodied in God the Father's figure, to more variable and liberally interpreted compositions showing miracle performances put on the pages of historical treatises and hagiographical manuscripts. But despite all the above, sacred miraculous iconography has relatively visible limits of symbolic visual interpretations. What was outlined as opposition to miracle, inspired by sacred energy, is incomprehensible miraculous mirabilia, and harmful, dangerous miraculous, that malificia or magicus, has a much broader cultural and thematic discourse and greater opportunities for visual representations in art illumination. Multiplicity of themes and subjects is due primarily to the fact that late medieval magical practices associated with different traditions. Ancient texts of Jewish, Greek and Arabic origin were actively translated into Latin within the 12th – 13th centuries. These formed a part of a new body of learning which spread from centers of translation such as Byzantium, Sicily, and especially Spain, where Christian, Arabs and Jews co-existed, and where Greek and Arabic works of science, philosophy, astrology and magic were brought to attention of the West. Scholars from across Europe were attracted by the possibilities of this new knowledge and works of magic were soon disseminated into manuscript collections in France, England, Italy, and Germany. The new forms of magic influenced the production of Christian occult works and impelled theologians to revise some of their definitions and condemnations of illicit practices²⁸.

The image of the medieval magician or sorcerer was a problem for ecclesiastical hierarchy, for one group's magician could very easily be another group's holy man. That is why theologians were trying to build a clear scheme according to which magical practices are connected foremost with paganism and have an obvious satanic origin and character. The key figure which had been associated with the origins of magic and sorcery was Zoroaster (in specific, his name in a context of sorcery founding was mentioned in a Brunetto Latini in his text dated backwards to the 13th century). It was his image that embodied one of the most popular iconographic types of a learned magician who was able to manipulate demonic creatures and use their powers and skills by using enchantments, charms and secret knowledge. Similar semantic meaning was put into the image of Nectanebus, however, his character has no clearly defined negative interpretations. The exiled king of Egypt, the father of Alexander the Great Nectanebus became a hero of romance medieval

²⁸ S. Page, *Magic in Medieval Manuscripts*, Toronto: University of Toronto Press, 2004, p. 6.

tradition based on real and imagery events of the Greek-Roman Antiquity's history. That is the main reason why his character wasn't considered strictly in terms of antagonism between Christianity and pagan religion, as in case of Zoroaster. Nectanebus seduced Olympia, he tricked her and made her believe he was a God. In medieval legendary tradition Nectanebus appeared as a magician with an ability to sink ships in seas and oceans, imitating this action in a small basin filled with water. Also, he was presented in the image of an astrologer at the Macedonian court. The described type of image is most frequently turned by miniaturists. Magician is depicted as a medieval king in the inner space of the Gothic castle or palace at the exact moment while making conjuring acts. Another iconographic type of Nectanebus, not so popular and more rare, the image of astrology wise-man. In the Gothic illumination there is another line of iconography, which combines or rather contrasts righteous-miraculous and sinful-magical. For instance, such solution is offered in the scenes where one can see apostles and pagan magicians disputing, or figure of Simon Magus who is considered as the first heretic in the history of Christianity. British Library manuscript of Wauchier de Denain's *Lives of Saints* has a miniature that is very characteristic from that point of view (Royal MS 20 DVI, f.1). A figurative scene is included into the composition of initial Q. Major characters are emperor Nero, apostles St. Peter and St. Paul and Simon Magus^{29*}. The composition is strictly structured and corresponds to the features inherent for French Gothic illumination of its early development period. It has limited quantity of figures depicted and they are placed in a frieze order on a plane surface (figurative images are subordinated to vertical directions, but general movement of a scene is determined by horizontal frieze, what makes the composition static and perfectly balanced). The center is outlined clearly by zooming of centrally located depiction of the enthroned emperor, additionally it is outlined by the arc above it. Traditional for initial painting in French manuscripts of the 13th century framing – blue on corners and red inside – with strong space limits for the scene. Apostles are shown standing besides the emperor's throne, and Simon Magus is put in between Nero and one of the apostles. His figure is moved out a little bit from the front plane taken by Nero, Peter and Paul. It may be read as an attempt to create the effect of fragmentation to outline insignificance of Simon Magus comparing to Peter and Paul, representing the divine mighty. In objective, so to say material, terms major

²⁹ * Simon the Magician – comes from a Samaritan town Hitton, a contemporary of the Apostles, according to the legend, the founder of the sect simonians, which lasted until the third century. Considered the founder of Gnosticism and heresy in the Church, Simon Magus was baptized by apostle Philip, but apostle Peter Simon sentenced for trying to bribe him and Apostle John to learn their 'secrets', and turned away from him. According to the Acts of the Apostles Peter, Peter and Paul preached in Rome at the same time the Magi took place between them and the kind of competing for followers. Simon tried to win the favor of emperor Nero and promised to rise into the air in his eyes. Using the magical ability he managed to soar above the earth, but apostles Peter and Paul by the power of prayer turned his back. Simon, while falling, got injured heavily.

symbolic feature of Simon Magus' character is him wearing a hat of very weird and unusual shape, called to mark magicians and necromancers. Formal and conceptual symbolism of this miniature may be read through figures' gestures. One of the apostles keeps his hand in a blessing gesture, the other one holds his hands praying what symbolizes their relations with God, His patronage over them and His defense against evil. Emperor's look and gesture are directed left to the saint depicted as tonsured monk. Simon is shown in the way that makes one think he is trying to gain emperor's favor. The miniature has typical colors used for Paris illumination of the 13th century – classical triad of white, blue, red and golden background. This image is an example of symbolical interpretation of a plot which is hidden behind the depiction and can be read out through poses, gestures and location of characters in a picture.

The same principle is used for the subject of St. Simon and Jude the Apostle, who while preaching entered the fight with magicians and pagans.

So, on the one hand, sorcerers and magicians were treated as enemies and antagonists of piety and holiness, embodied in the images of saints. But there was another kind of their incarnation, which in a certain way contradicts to the idea of opposition holiness and sinfulness. Magicians and witches are portrayed as advisers and assistants to kings, and even the clergy sometime.

Chronicles of France and Life of St. Denis have depiction of abbot Saint Denis who is asking for an advice in a wise-woman, thus sorceress, to find out who poisoned the first-born child of king Philipp III (Royal MS CVII, f.12). And she pointed at the guilty ones – three necromancers. This illustration is a typical sample of 14th century Paris illumination which got rid of simplicity and laconism of 13th century compositions, but also preserved its clarity and balanced structure without of second importance. Background stays flat, but the whole space gains illusory feeling of volume thanks to architectural objects shown in perspective contraction. Stylistic interpretation is different as well, figures obtain their materiality, folds flow in a more natural way, some elements of light-shadow modeling are started being used, poses and gestures become expressive and emotionally motivated. The advisor is depicted as an old woman (wisdom is associated with old age) and wearing a hat of unusual shape – feature which already had been mentioned.

Magical practices in the system of religious and cultural ideas of medieval West also were taken in a relation to the image of 'other' and 'alien'. Among typical images of strange as outside threading world are pictures of Xanadu magicians performing its magic in front of Grand Khan, described by Marco Polo in his treaty Travels of Marco Polo (Royal MS 19 D I, f.81v). They had absolutely negative image and were associated with cruel and unacceptable behavior.

The idea of demonic magic, or necromancy, is mostly related with the image of male learned magician, surrounded by books and magical diagrams. Instead females were identified with natural forces. They were able to practice harmful

rituals, but at the same time it was considered possible that they may help in case of need. Gothic iconography basically offers two types of sorceresses – as witches who spread evil and harm being Devil's servants, and as "wise women" who are skilled as healers and herbs experts. The exceptions are images of women Circe and Medea, representing the legendary ancient literary tradition. As male magicians Nectanebus and Zoroaster, they are often represented as medieval queens (Arsenal 5069, fol. 204v, Français 137, fol. 212, Français 598, fol. 54v, Français 12420, fol. 54, Arsenal 5069, fol. 100, Français 60, fol. 47).

The very unique world of magical and supernatural was created in the discourse of courtly literature. According to genre requirements romance's heroes, first of all Arthurian and antique cycles, live in specific and unusual time and space, where earthly and supernatural, divine and magical are combined and mixed. Novel characters move through life overcoming obstacles and doing deeds. And obstacles itself appear within presence or intervention of magic in natural way of things. In antique cycle novels supernatural phenomena often happen in subjects of metamorphosis, for example, transformation of Ulysses' friends into animals by Circe on her island (Arsenal 5069, fol. 205, Français 606, fol. 45). Visual interpretations of Melusina legend also were popular. She used to be depicted as a human and as a dragon, sometimes she was shown as a hybrid creature – with a human head and body and a fish' or snake's tail (Français 24383, fol. 30, fol. 19, . Français 12575, fol. 89).

And, finally, belonging to the world of supernatural and magic also determined literary identity of the 'Arthurian' romance, and that got reflected in the illustrative cycles for novels about the Knights of the Round Table. In the Arthurian romance the notion of religious miracle got affirmed, it embodying the image of the Holy Grail, and it is it that constitutes the lofty idea uniting most of the cycle's novels, an embodiment of absolute religious and mystical nature, which can be perceived only by a pure, blameless knight having no sins – and that was Lancelot's son, Galahad. Scenes with the Holy Grail miracles include many iconographic plots – Grail's appearance to the Knights of the Round Table, opening of the Grail's mystical chapel, taking Grail to Sarra, etc. (Français 99, fol. 563, BnF; Français 99, fol. 769v). Though the topic of Christian miracle from the point of view of idea is the leading one, still most literary novel lines develop the topic of magic and enchantment literary characters constantly face. The main characters of the cycle include magicians: legendary Merlin to whom the whole novel 'The Story of Merlin' has been dedicated (Français 232, fol. 300), Morgan le Fay, the Lady of the Lake, Viviana, who brought up Lancelot (Français 117, fol. 1). Magicians are very active in Arthurian stories, and that is proven by numerous illustrations. In the magic Arthurian world, besides magicians and witches, there live magic creatures, dragons, whom knights fight with during their journeys (Français 112 (3), fol. 147, BnF; Arsenal 3479, fol. 442). Most magic plots are interpreted through the prism of adventures, these are

adventure stories that have rather got positive connotations. Opposed to those plots are the plots of the so called devilish nature: Merlin's conception, delivery of a monster by a lady (Français 112 (3), fol. 152), seduction by the Devil (Français 105, fol. 53). The presence of a supranatural, magic element in the earthly life constitutes an important component of understanding of the good and evil by a person, while chivalrous culture provided some synthesis of religious, folklore and purely literary ideas about the magic things.

Phenomenon of supernatural as one of the crucial parts of medieval worldview has several levels of adaptation in cultural and religious paradigm of that time – miraculous divine, marvelous natural, and magical satanic. Concepts reflecting peculiarities of perception of supernatural within religious mind of medieval West have well-shaped embodiment in the iconography, mainly in manuscript iconography. Images of illustrative cycles create an opportunity to read and interpret imagery narrative, which correlates with intellectual tradition, on one hand, and on the other, accumulates ideological and symbolic contexts that characterize mental guidance of the time. In terms of medieval culture the idea of supernatural developed from rather clearly defined dichotomy 'the Good – the Evil' to gradual formation of dualistic relationship between these two categories. This shift becomes obvious in high Gothic period, when courtly culture takes its positions, city culture is growing, and folk culture accumulates various by origin ideas and concepts. Thereby knightly culture's discourse assimilates religious and vernacular paradigms. In its limits imagery system was founded and developed, which demonstrate bright manifestations of this dualism. For example, image of Merlin who practices magical acts in the novels' illustrations correlates with images of saints working miracles, the image of King Arthur with his Round Table knights witnessing Grail descending are compared symbolically with Christ and his apostles. So that courtly culture became a field where one can follow that dualistic relations of sacred-magical in bright visual images.

Sacred miraculous, so, visualized in creation scenes and depiction of episodes of the lives of saints, has a relatively typical and monotone iconography. Magical and marvelous instead was not strictly regulated, and manuscript images were not subordinated to canonical and doctrinal requirements of texts. That is why their iconography is much more variable. The idea of the medieval supernatural, including its figurative embodiment is the phenomenon that allows you to trace the boundaries of medieval Christianity which absorbed the ideas and practices making it a phenomenon of great importance to world culture.

ORGANIZACJA KOŚCIELNA NA POMORZU ZACHODNIM W XII W. PIERWSZE MIEJSCA KULTU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

ABSTRACT:

The beginnings of Christianity in Western Pomerania are associated primarily with the episode of the establishment of the bishopric in Kołobrzeg in 1000, but the continuous functioning of the church structures can be talked only from the time of the mission of St. Otto of Bamberg. Two expeditions from 1124/1125 and 1128 created the foundations for the construction of the Pomeranian bishopric, whose first headquarters became Wolin. In 1176, Pomeranian Prince Kazimierz I moved the episcopal capital to Kamień Pomorski. At the end of the 12th century, there was also a change in the titles of the diocese there, which it was consistently called the Kamień bishopric.

The twelfth century is therefore the period of building a church organization in Western Pomerania. This effort fell on the shoulders of the first four bishops of that diocese: Adalbert, Konrad, Siegfried and Sygwin. This is the time to build the first churches and monasteries. The young bishopric shaped its borders, and also made an effort to become independent from the neighboring metropolises: Magdeburg and Gniezno. One should not forget about the remains of material culture of that period. To this day, several items from the 12th century have survived, such as amber crosses, coins with the image of Bishop Siegfried, or other handicrafts that betray Christian provenance.

KEYWORDS:

Western Pomerania, Catholic Church, Monasteries, Middle Ages, Christianization.

Historia budowy organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim sięga przełomu wieków X i XI. Jednak o ciągłym funkcjonowaniu tamtejszych struktur możemy mówić dopiero od czasów zakończenia misji chrystianizacyjnych św. Ottona z Bambergu z lat 1124/1125 i 1128. oraz utworzenia biskupstwa pomorskiego w Wolinie w 1140 r. W 1176 r. jego główną siedzibę przeniesiono do Kamienia Pomorskiego. Od nazwy tego ośrodka zaczęto z czasem nazywać miejscową diecezję mianem biskupstwa kamieńskiego. Tamtejszy kościół partykularny od XII w. rozwijał się

nieustannie, aż do czasów reformacyjnych (XVI w.), gdy biskupstwo u ujścia Odry przestało istnieć¹.

Ważnym spoiwem tamtejszego środowiska duchownego była tradycja wyprawiająca początek kamieńskiego biskupstwa z jej wczesnego stadium zwanego oficjalnie w dokumentach biskupstwem pomorskim². Pierwsi biskupi pomorscy: Adalbert oraz Konrad otwierali wszelkie późniejsze listy ordynariuszy diecezji kamieńskiej. Zasadniczo były to jednak dwa byty kościelne następujące bezpośrednio po sobie. Zmiana ta nastąpiła formalnie pod koniec XII w. Dalszy rozwój kamieńskiej organizacji kościelnej jest zarazem niezwykle interesujący, gdyż ukazuje sekwencję zmian, które w efekcie doprowadzają do powstania niezależnego od czynników świeckich kościoła partykularnego. W połowie XIII w. biskup kamieński był w zasadzie suwerennym władcą części terytoriów pomorskich, podobnie jak to miało miejsce w księstwach biskupich z obszaru Cesarstwa³. Ta emancypacja, jest dość wyjątkowa na tle innych polskich diecezji, które do XIV w. nie osiągnęły takiego poziomu organizacyjnego jaki został wypracowany przez Kościół na Pomorzu Zachodnim.

Sukces chrystianizacji Pomorza Zachodniego, dokonanej bezpośrednio dzięki wysiłkowi dwóch misji biskupa bamberskiego Ottona z lat 20. XII w., utwierdzony został poprzez budowę mocnej struktury kościelnej na tych terenach⁴. Zmiana ta zasługuje więc na szczególną uwagę, gdyż po tym wydarzeniu cały obszar pomorski przeszedł istotne przeobrażenia. Co jednak obrazują kolejne wydarzenia jak chociażby akcje militarne, takie jak ruch II krucjaty i oblężenie Szczecina w 1147 r., proces gruntownej chrystianizacji ludności rozłożony był na wiele kolejnych dziesiętków lat, a nawet stuleci. Istotną rolę w utwierdzeniu nowego porządku stanowiło zakładanie kościołów, obcych jak do tej pory krajobrazowi

¹ Zarys dziejów diecezji kamieńskiej prezentuje wiele publikacji, w tym: A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. 4, Leipzig 1903; M. Wehrmann, *Geschichte von Pommern*, t. 1: *Bis zur Reformation (1523)*, Gotha 1919; H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 1: *Von den Anfängen des Christentums bis zur Reformationzeit*, wyd. 2, Köln–Braunsfeld 1957; T. Silnicki, *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu*, [w:] idem, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 105–200; J. Walicki, *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Lublin 1960; J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kultpolitik*, Köln 1979; A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od stolicy apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 260–274; B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, Lublin 2000, s. 483–495; J. Petersohn, *Die Kamminer Bischöfe des Mittelalters: Amtsbiographien und Bistumsstrukturen vom 12. bis 16. Jahrhundert*, Schwerin 2015.

² Por. P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie jako początek biskupstwa kamieńskiego*, Wrocław 2015 (*Scripta Historica Medievalia*, 4), s. 8–9.

³ Pontyfikat biskupa Henryka von Gleichen (1253–1287) wydaje się być przełomowy w procesie emancypacji biskupstwa kamieńskiego spod władzy książąt pomorskich. Na ten temat por. m.in. M. Smoliński, *Między dwoma organizmami politycznymi – biskup kamieński Herman von Gleichen i jego stosunki z książętami Pomorza Zachodniego oraz margrabiami brandenburskimi*, „Średniowiecze Polskie i Powszechne”, t. 3 (7), s. 25–44.

⁴ S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 496–498 wskazuje, że już po zakończeniu pierwszej wyprawy misyjnej na Pomorze biskupa bamberskiego Ottona stworzone zostały solidne fundamenty pod budowę w nowej diecezji nad Bałtykiem.

pomorskiemu, a także zaszczepienie na tych ziemiach monastycyzmu⁵. Pierwsze klasztory powstają tu od II poł. XII w. By jednak obiekty te mogły zacząć właściwie funkcjonować, potrzebny było poparcie dworu panującego, a także ustanowienie lokalnego biskupa, który mógłby sprawować pieczę nad nowo powstającą prowincją kościelną.

Początkowo nadzór nad pierwocinami tamtejszej organizacji kościelnej sprawował bezpośrednio Otton z Bambergu lecz po jego śmierci, Egilbert następca Ottona zdecydował się scedować przysługujące mu prawa do dziedziny pomorskiej na Adalberta, będącego wspólnym kandydatem Bolesława Krzywoustego oraz księcia pomorskiego Warcisława I na ten urząd⁶. Sprawa ta nie jest jednak do końca tak oczywista, gdyż ostatecznie Adalbert zostaje pierwszym biskupem pomorskim dopiero w 1140 r., co potwierdza papieski przywilej Innocentego II dla całego biskupstwa pomorskiego. Niemniej od tego czasu księstwo pomorskie posiada już własnego pasterza, rezydującego w Wolinie, który dysponuje odpowiednimi prerogatywami do konsekrowania nowych świątyń. Paradoksalnie w źródłach pomorskich dla tego okresu nie odnajdziemy jednak jakichkolwiek wzmianek o nowo konsekrowanych kościołach z terenów tamtejszej diecezji. Dowiadujemy się z nich jedynie o istnieniu już funkcjonujących obiektów, którymi zarządza ordynariusz pomorski. Widoczna jest za to rozwijana w kolejnych dziesięcioleciach praktyka polegająca na współudziale księcia z biskupem podczas fundowania nowych klasztorów. W ten sposób jeszcze za pontyfikatu biskupa Adalberta powstają klasztory w Stołpie nad Pianą oraz w Grobe na podgrodzium Uznamu.

Zarówno kościoły, jak i klasztory na swoje potrzeby uzyskują pewne majątki ziemskie, a także przychody z karczm, ceł, łowisk, salin czy też innych dochodów. Ich powstanie organizuje więc na nowo całą strukturę własnościową księstwa pomorskiego. Działania duchownych ingerują też w inne sfery życia codziennego mieszkańców, co znajduje swoje odzwierciedlenie chociażby w zmianie rytu pogrzebowego⁷. Wydawać by się mogło, że zmuszają one władców do sporego uszczuplenia swojej pozycji w tym majątkowej, jednak jest to inwestycja, która zarazem wprowadza ich w orbitę innych chrześcijańskich władców. Widzimy to po zaszczepieniu na Pomorzu kultury pisma, zapoczątkowaniu mennictwa, czy też w kontaktach książąt z ościennymi ośrodkami politycznymi i duchownymi.

Za czasów drugiego biskupa pomorskiego – Konrada – dowiadujemy się o nowych, nieznanych do tej pory miejscach, gdzie znajdują się funkcjonujące kościoły, a także przy jego aprobachie zakładane są nowe klasztory w Kołbaczu czy w Białobo-

⁵ Zob. K. Bobowski, *Uwagi dotyczące sieci klasztorów na Pomorzu zachodnim w okresie średniowiecza*, [w:] *Pomorze słowiańskie i jego sąsiedzi X–XV w.*, red. J. Hauziński, Gdańsk 1995, s. 9–18.

⁶ *Pommersches Urkundenbuch*, t. 1, cz. 1, oprac. R. Klempin, Stettin 1868 (dalej: Pub), nr 43.

⁷ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007, s. 89–161.

kach⁸. Prawdopodobnie biskup pomorski roztoczył też swą kuratelę nad zgromadzeniem premonstratensów w Brodzie nieopodal Trzebiatowa nad Tolężą. W Stołpie nad Pianą dokonuje pod koniec 1176 r. konsekracji najstarszej znanej nam z terenów Pomorza kamiennej rotundy co też jest pierwszą tego typu wzmianką⁹. Najważniejszym jednak epizodem z czasów jego pontyfikatu jest ulokowanie przez księcia Kazimierza I nowej siedziby biskupiej w Kościele św. Jana znajdującego się na podgrodzium w Kamieniu Pomorskim, a także erygowanie przy nim kapituły katedralnej¹⁰. Miejsce to już kilka lat później stało się areną zmagania między Pomorzanami a Duńczykami, którzy to w 1184 r. oblegali gród kamieński. Procesja niższego rangą duchowieństwa skierowana do obozu króla Knuta VI, wyjednała jednak rozejm, dzięki któremu oszczędzono istniejące w Kamieniu kościoły¹¹.

Ciekawy w tym kontekście jest jeden z passusów zawartych w bulli Klemensa III z 1188 r., świadczący o tym, że Kamień stał się nową stolicą biskupią, gdyż jest miejscem bardziej bezpiecznym od Wolina, pełniącego do tej pory, przynajmniej oficjalnie, funkcję głównej siedziby ordynariusza pomorskiego¹². Z dokumentem tym wiąże się także problem uzyskania przez organizację kościelną na Pomorzu egzempcji¹³.

Istotny z wielu względów jest zaś pontyfikat Zygryda – trzeciego biskupa pomorskiego. To za jego czasów dowiadujemy się o przejęciu przez kamieńską kapitułę katedralną majątku oraz kościoła w Lubinie na wyspie Wolin w 1186 r. Jest to zarazem najstarszy przykład dokonania inkorporacji kościelnej z terenów Pomorza Zachodniego¹⁴. Z kolejnego roku pochodzi zaś pierwsza wzmianka o konsekracji dokonanej przez biskupa Zygryda nowo wybudowanego kościoła św. Jakuba w Szczecinie¹⁵. Ta fundacja będąca dziełem kupca z terenów cesarstwa imieniem Beringer miała przysłużyć się tamtejszej gminie niemieckiej. Ponadto przy kościele stworzono prepozyturę bernardynów z Bambergu, która czuwała nad poborem z diecezji pomorskiej daniny na rzecz grobu św. Ottona. Z czasów Zygryda mamy też wzmiankę o ugodzie, którą to zawarł on z cystersami z Kołbacza, a dotyczyła ona jakiegoś nieporozumienia na tle wsi Bród w ziemi stargardzkiej znajdującej się w pasie dóbr kontrolowanych przez zakonników¹⁶.

⁸ Por. PUB I, nr 60 i 84.

⁹ PUB I, nr 71.

¹⁰ PUB I, nr 69 i 70.

¹¹ Por. Zob. *Saxonis Grammatici, Gesta Danorum*, wyd. i oprac. A. Holder, Strassburg 1886, XVI, s. 673 n. Szerzej o kontekście tego wydarzenia zob. P. Piętkowski, op. cit., s. 81–82.

¹² PUB I, nr 111.

¹³ O procesie egzempcji zob. D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, wyd. 2, Poznań 2013, s. 159–161. Dyskusję dotyczącą biskupstwa pomorskiego zestawia P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie...*, s. 139–148.

¹⁴ PUB I, nr 102.

¹⁵ PUB I, nr 108.

¹⁶ PUB I, nr 116.

Warto podkreślić, iż Sygwin, bezpośredni następca Zygryda, nadal kontynuuje politykę swoich poprzedników, co doskonale widać w jego zaangażowaniu oraz trosce w nowe fundacje klasztorne na Pomorzu¹⁷. Najprawdopodobniej pierwszą z nich była udzielona przez niego konfirmacja dla klasztoru benedyktyn w Trzebiatowie nad Toleżą, którą to fundowali lokalni możni Henryk i Borts, określane w dokumencie mianem synów Ranów¹⁸. Z czasem roztoczył swoją kuratelę nad klasztorami cysterskimi w Eldenie fundowanej przez księcia rugijskiego Jaromira I w 1198 r., a także Darguniu (do tej pory będącego domeną biskupstwa w Schwerinie), którego początki sięgają 1170 r.¹⁹ Brał też bezpośredni udział w ponownej lokacji konwentu premonstratenskiego w Białobokach w 1208, co potwierdza jego dokument²⁰. Pomimo że w przeważającej większości dokumentów był określany już jako biskup kamieński, w dwóch dyplomach z 1216 r., dotyczących zgromadzenia premonstratensów, w Grobe przybrał tytuł biskupa pomorskiego, co mogło podkreślać ciągłość jego władzy jako ordynariusza ksiąząt pomorskich nad tym miejscem²¹. Wspólnie z książęcymi braćmi Kazimierzem II oraz Bogusławem II brał też udział w wystawieniu przywileju dla klasztoru cysterek w Trzebnicy, zwalniającego ze wszelkich ceł statki pomorskie transportujące w górę Odry śledzie na potrzeby mniszek²². Z lat jego pontyfikatu (szczególnie 1195–1215) brakuje jednak informacji o nowych konsekracjach kościołów²³.

Według Knytlinga sagi na całym Pomorzu miało istnieć w końcu XII w. 130 kościołów²⁴. Informacja ta nie jest do pogodzenia z wynikami badań historycznych oraz archeologicznych. Aczkolwiek nie mamy też pewności, iż to co obecnie zostało przez badaczy zarejestrowane stanowi realne odzwierciedlenie liczby sanktuariów

¹⁷ Por. P. Piętkowski, *Dokumenty biskupa kamieńskiego Sygwina (1191–1219)*, [w:] *Orbis hominum: civitas, potestas, universitas. W kręgu badań nad kształtowaniem cywilizacji w wiekach średnich*, red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2016 (*Scripta Historica Medievalia*, 5), s. 83–96.

¹⁸ PUB I, nr 120.

¹⁹ O początku klasztorów cysterskich w Darguniu oraz Eldenie zob. K. Bobowski, *Skryptorium dokumentowe klasztoru cystersów w Dargunie do końca XIII w.*, Wrocław 1991, s. 28; Z. Domżał, *Trzynastowieczne skryptorium dokumentowe w Eldenie*, Łódź 2008, s. 20–21.

²⁰ PUB I, nr 146. O lokacji klasztoru premonstratensów Białobokach zob. R. Simiński, *Zarys dziejów klasztoru premonstratensów w Białobokach*, [w:] *Klasztor premonstratensów w Białobokach. Archeologia i historia*, red. M. Rębkowski, F. Biermann, Szczecin 2015, s. 162–165.

²¹ PUB I, nr 170 i nr 171. Kluczowe w tym kontekście wydaje się być podkreślenie ciągłości idei biskupstwa, jaka łączyła pierwszego ordynariusza pomorskiego z czwartym z kolei biskupem tamtejszej diecezji Sygwinem. On też w swoim dokumencie z 1216 r. wspominał zasługi swoich poprzedników – Adalberta oraz Konrada, którzy w przeszłości odznaczyli swą duchowną jurysdykcję oraz protekcję nad majątkiem tego klasztoru. Zastosowanie wychodzącego z użycia na Pomorzu Zachodnim tytułu biskupa pomorskiego miałoby w takiej sytuacji jak największy sens dla podkreślenia ciągłości władzy ordynariuszy, rezydujących od 1176 r. w Kamieniu Pomorskim. To jednak za pontyfikatu biskupa Sygwina ostatecznie utrwalila się nazwa tamtejszej diecezji, którą później już konsekwentnie nazywano kamieńską. Bezpośredni następca Sygwina – Konrad II tylko jeden raz w 1219 r. określił się już jako biskup „kamieńskiego kościoła, pomorzan i luciców”. Por. PUB I, nr 194, s. 140.

²² PUB I, nr 162.

²³ M. Rębkowski, op. cit., s. 72–77.

²⁴ Por. Knytlinga Saga. *The history of the Kings of Denmark*, red. i tłum. H. Pálsson, P. Edwards, Odense 1986, r. 123.

chrześcijańskich. Przykładem może być wzmianka w żywotach św. Ottona o założeniu przez Apostoła Pomorzan kościoła w Kłodonie, której dokładna lokalizacja pozostaje cały czas w sferze hipotez. Poza tym należy zwrócić uwagę na materiał budowlany, którym było niewątpliwie drewno, oraz rozmiary najstarszej zabudowy, zapewne większość z nich swoją wielkością nie wyróżniała się specjalnie od innych grodowych konstrukcji drewnianych²⁵. Powstawały też większe konstrukcje, co znajduje swoje odzwierciedlenie w terminach używanych w żywotach św. Ottona (*ecclesia*, *basilica*) oraz dokumentach pomorskich (mniejszy, większy).

To, co zaś może być potraktowane jako wyróżnik tego typu konstrukcji to ich ulokowanie zwykle na skraju lub wręcz na podgrodzium organizmów protomiejskich Pomorza. Przykłady pochodzące z Wolina, Kamienia Pomorskiego, Szczecina czy Kołobrzegu zdają się potwierdzać ten dość oczywisty wniosek²⁶. Trudno by oczekiwać, iż w istniejącą masę zabudowań grodowych na siłę włączano kolejny element, więc konstrukcje takie budowano w bezpośredniej bliskości zazwyczaj na ich majdanie. Przykładem takiego obiektu wydaje się być obecny kościół pod wezwaniem św. Ottona w Kamieniu stojący prawdopodobnie w miejscu ulokowania najstarszej kamieńskiej świątyni założonej z resztą przez Apostoła Pomorzan²⁷. Również pierwsza siedziba biskupa Adalberta, czyli kościół św. Wojciecha, była zlokalizowana poza murami Wolina, lecz w jej bezpośredniej bliskości²⁸.

Podobne spostrzeżenie odnośnie dość bliskiej odległości względem stołecznych grodów odnosi się także do klasztorów, na co zwracał już uwagę K. Bobowski. Stołpie znajduje się ok. 5 km od obecnego Anklam, gdzie prawdopodobnie w średniowieczu funkcjonował gród w Groźwinie. Zabudowania klasztorne położone były bezpośrednio przy brodzie, który przecinał najlepszy ówczesny szlak komunikacyjny, którym w tych stronach jakim była rzeka Piana²⁹. Nieodległy od tego miejsca klasztor w Grobe jak już wspomniano pierwotnie ulokowano na podgrodzium Uznamu, skąd najpierw miano go przenieść na wyżej położone miejsce (wzgórze mariackie), aby w początku XIV w. dokonać jego przenosin do miejscowości Puda-gla na północny wschód od pierwotnej lokalizacji³⁰. Kołbacz został zlokalizowany w wyjątkowo żyznej okolicy, której potencjał bardzo szybko wykorzystali tamtejsi cystersi³¹. Próbowano też zmienić nazwę tego miejsca na Mera Vallis, jednak ostatecznie określenie Czysta Dolina nie przyjęło się dla całego klucza dóbr kołackich. Eldena zlokalizowana w pobliżu ujścia rzeki Ryck, jest dzisiaj dzielnicą Greifswaldu,

²⁵ M. Rębkowski, op. cit., s. 82–87.

²⁶ Na temat miejsc ulokowania kościołów w tych ośrodkach por. ibidem, s. 22 i n.

²⁷ Ibidem, s. 26–28.

²⁸ Ibidem, s. 30–32.

²⁹ Ibidem, s. 43–46.

³⁰ Ibidem, s. 46–48.

³¹ Ibidem, s. 57–59.

założonego przez księcia Warcisława III w połowie XIII w.³² Białoboki powstały nad rzeką Regą w pobliżu rozwijającej osady handlowej w Trzebiatowie i były dobrze skomunikowane z Kamieniem Pomorskim oraz Kołobrzegiem³³.

Jak wykazał M. Rębkowski, organizacja kościelna na Pomorzu Zachodnim jeszcze w pierwszych dekadach XIII w. w świetle dostępnych danych charakteryzowała się bardzo nierównomiernym rozmieszczeniem³⁴. Najlepiej zagospodarowane pod względem kościelnym były okolice głównych ośrodków grodowych. Między linią rzeki Piany a rzeką Wkrą oraz w środkowym oraz górnym biegu Regi dla tego okresu brakuje natomiast jakichkolwiek śladów wskazujących na istnienie w tych miejscach świątyń chrześcijańskich. Duże połacie władztwa biskupów pomorskich następnie kamieńskich pozostawały więc poza duszpasterskim kręgiem oddziaływania. Tę sytuację zmienia dopiero rozwijająca się kolonizacja oraz proces zakładania nowych miast na prawie niemieckim³⁵. Dzięki ocenie dokonanej przez K. Bobowskiego, należy podkreślić jednak, że liczba dokonanych fundacji klasztornych na Pomorzu przewyższała liczbę znanych nam przeprowadzonych fundacji na Śląsku, co też powinno dawać pewien obraz sukcesu, który dokonał się w niespełna 100 lat od założenia tamtejszych struktur kościelnych³⁶.

Na XII wiek datowane są również najstarsze zabytki, zdradzające ewidentnie proveniencję chrześcijańską. Warto odnotować także, iż z warstw datowanych na koniec XII w. pochodzą odnalezione w Szczecinie bursztynowe krzyżyki³⁷. Cel ich zdeponowania w ziemi jest o tyle zagadkowy, gdyż były to wyroby o znacznej wartości i trudno zakładać przypadkowość ich zagubienia. Poprzez materiał z którego zostały wykonane można założyć, iż stanowiły one przykład rozwijającej się lokalnej sztuki zdobniczej o ewidentnie chrześcijańskim charakterze. Z obszaru Pomorza Zachodniego znamy również datowane na XII w. krzyżyki, jednak są one najprawdopodobniej wyrobami pochodzącymi z terenów Saksonii. Według badaczy ich proveniencja przemawiałaby za związkami, łączącymi ten obszar z arcybiskupstwem magdeburskim. Trudno jednak precyzyjnie ustalić kiedy pojawiły się w granicach diecezji kamieńskiej³⁸.

Z pierwszych XV–XVI-wiecznych spisów inwentarzowych zasobów skarbcza kamieńskiego dowiadujemy się także, iż na stanie kościoła katedralnego w Kamieniu Pomorskim znajdował się m.in. XII w. pastorał. Nie można niestety powiedzieć nic

³² Ibidem, s. 59–60.

³³ Ibidem, s. 48–52.

³⁴ Zob. przyp. 226.

³⁵ Szerzej o tym zagadnieniu zob. J.M. Piskorski, *Kolonizacja wiejska Pomorza Zachodniego w XIII i w początkach XIV wieku na tle procesów osadniczych w średniowiecznej Europie*, Poznań 2002.

³⁶ Zob. przyp. 209.

³⁷ Zob. A.B. Kowalska, M. Dworaczyk, *Szczecin wczesnośredniowieczny. Nadodrzańskie centrum*, Warszawa 2011, s. 85–88, 104–107, 330–331 i 581.

³⁸ Na ich temat zob. K. Krasnodębska, Z. Krzymuska-Fafius, *Romańskie krzyżyki brązowe z terenu Pomorza Zachodniego*, „Przegląd Zachodniopomorski”, R. 29 (58), 2014, z. 4, s. 15–31.

pewnego o jego pochodzeniu, gdyż nie zachował się on do naszych czasów. Można domyślać się jedynie, iż Sygwin, podobnie jak jego poprzednicy, mógł posługiwać się nim podczas sprawowania swych oficjalnych obowiązków co poświadczają chociażby jego pieczęcie. Ponadto te same inwentarze wymieniają inne zabytki, które też mogły być przez niego, lub co bardziej prawdopodobne przez jego bezpośrednich następców, używane podczas sprawowania liturgii³⁹.

Powyższe zasygnalizowane w moim tekście aspekty pozwalają skonstatować, że XII w. organizacja kościelna na Pomorzu Zachodnim jawi się jako sprawnie ukształtowana instytucja, która sukcesywnie zdobywała coraz to większą pozycję w księstwie zachodniopomorskim. Droga do pełnej niezależności tamtejszych struktur kościelnych była jednak kwestią kolejnych dziesięcioleci wkraczających w XIII stulecie, lecz procesy zainicjowane w XII w. przyczyniły się do budowy własnej świadomości lokalnych struktur kościelnych. Z czasem biskupstwo kamieńskie wespół z dążeniami książąt pomorskich dały wyraz własnej odrębności regionalnej i państwowej Pomorza Zachodniego, czego przykładem może być polemiczne dzieło Augustyna ze Stargardu zwane Protokołem, gdzie strona pomorska wyłożyła swoje racje w sporze kościelnym z arcybiskupstwem gnieźnieńskim⁴⁰.

³⁹ Były by to m.in. bizantyjska kadzielnica datowana na ok. 1200 r., dwie z XIII w. skrzynki relikwiarzowe z Limoges czy też zinwentaryzowane krucyfiksy.

⁴⁰ Zob. Augustyn ze Stargardu zwany niegdyś Angelusem. *Protokół. Kamieńska kronika – rodowód książąt pomorskich* tzw. *Stargardzka Genealogia*, tłum. E. Buszewicz, oprac. E. Rymar, Stargard 2008.

Natanela Elias (Tel Aviv)
Independent Scholar

THE MILLER'S TALE'S SECRETS: GNOSTIC REVERSALS IN CHAUCER'S TAKE ON THE FABLIAU

ABSTRACT:

This work aims to provide another perspective on Chaucer's „Miller's Tale.“ Through this perspective, which points toward gnostically-inclined overtones, this essay presents a different type of justice in an eschatologically different world. The sarcasm and irony with which Chaucer infers certain biblical allusions is hard to ignore, and the final outcome of this otherwise humoristic tale is also difficult to explain in traditional terms. A close reading of the text seems to reveal a paralleling system, which places the old tradition, embodied by the character of John, in a position of acute spiritual poverty and thus, in sharp contrast with the new and enlightened ways of Nicholas and Alison. The post-lapsarian John is bound by his encroaching ignorance and is thus heading for a second fall, whereas Nicholas and Alison come to appear as a new and improved Adam and Eve, awaiting their second paradise.

KEYWORDS:

Gnosticism, Miller's Tale, Chaucer, heresy, fabliau, knowledge, revelation, privacy, secret knowledge, pryvete.

Geoffrey Chaucer's „The Miller's Tale“ garnered various interpretations, from being a mostly harmless, humorous and bawdy Fabliau¹ to raising crucial religious questions². However, up until the mid-60s, religious references in the Tale didn't

¹ See R. Lewis, *The English Fabliau Tradition and Chaucer's „Miller's Tale“*, „Modern Philology“ 1982, vol. 79, no. 3, pp. 241–255; R.J. Percy, *The Genre of Chaucer's Fabliau-Tales* [in:] *Chaucer and the Craft of Fiction*, Solaris Press, 1986; C. Heffernan, *Chaucer's Miller's Tale and Reeve's Tale, Boccaccio's Decameron, and the French Fabliaux*, „Italica“ 2004, vol. 81, no. 3, pp. 311–324.

² See R.E. Kaske, *The Canticum Canticorum in The Miller's Tale*, „Studies in Philology“ 1962, vol. 59, no. 3, pp. 479–500; B. Rowland, *Chaucer's Blasphemous Churl: A New Interpretation of the Miller's Tale*, [in:] *Chaucer and Middle English Studies in Honour of Rossell Hope Robbins*, London: George Allen and Unwin, 1974, pp. 43–55; R. Graybill, *Chaucer's „The Miller's Tale“: Exemplum of Caritas*, „Essays in Medieval Studies“ 1985, vol. 2, pp. 51–64; S. Pierson Prior, *Parodying Typology and the Mystery Plays in The Miller's Tale*, „The Journal of Medieval and Renaissance Studies“ 1986, vol. 16, no. 1, pp. 57–73; F. Biggs, L. Howes, *Theophany in The „Miller's Tale“: Religious Themes and Biblical Allusions in Geoffrey Chaucer's Canterbury Tales*, „Medium Aevum“ 1996, vol. 65, no. 2, pp. 269–279; A.J. Johnston, *The Exegetics of Laughter: Religious Parody in Chaucer's Miller's Tale* [in:] *A History of English Laughter: Laughter From Beowulf*

seem strong enough, or perhaps, convincing enough to be read as part of a larger scheme. Critics have changed that perspective by exploring the repeated usage of religious parallels, claiming there must have been something more to them than a simple reference. Alcuin Blamires argues that „the fabliaux are a form of play which is held to have abounded in the Middle Ages as a flip side to the solemnity of cultural productions sanctioned by church and state, a flip side to Official Culture” (624)³. In other words, a popularly ‚marginalized’ form of writing that specifically enables a form of „writing between the lines”⁴. This genre, like other popular medieval genres, sets the stage for a covert subversive strategy, which necessarily emerges in response to the existing dogmatic, institutional and religious limitations⁵. Thomas J. Farrell adds that „When personal gain comes into conflict with social good [in the Fabliaux], private enterprise always wins out” (774), which religiously speaking would automatically be suspect. However, that is exactly why the Tale seems to escape categorization. As a Fabliau it cannot distribute (and as many scholars have claimed, it has not distributed) a Boethian kind of justice⁶, the notion of the private, privacy and secret knowledge abounds with controversial possibilities⁷, and the various parodical, occasionally blasphemous exegetical attempts have all set this Tale apart. In this paper, I intend to take those discussions into another religious dimension that veers away from the traditional. In other words, through an examination of the characters, the structure and the theme of *pryvetee*⁸. I propose a different reading that highlights possibly heretic tendencies, which upon closer inspection can be described as being of gnostic character. To be clear, „Gnosticism” (with a capital G) is a broad term that refers to a historical phenomenon, a religious, generally dualistic movement that existed approximately between the first and fourth centuries, and perceived the material world as an

to Beckett and Beyond, Amsterdam: Rodopi, 2002, pp. 17–33; J. Rhodes, *Poetry does theology*, University of Notre Dame Press, 2013.

³ A. Blamires, *Philosophical Sleaze? The ‚strok of thought’ in the Miller’s Tale and Chaucerian Fabliau*, “The Modern Language Review” 2007, vol. 102, no. 3, pp. 621–640.

⁴ For a description of this phenomenon, see: L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988.

⁵ See Pierre Bourdieu’s definition of a „state formation” in *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, 1999.

⁶ See M. Bloomfield, *The Miller’s Tale’ – An UnBoethian Interpretation*, [in:] *Medieval Literature and Folklore Studies: Essays in Honor of Francis Lee Utley*, Rutgers University Press, 1971, pp. 205–211.

⁷ See L. Bishop’s, *‘Of Goddes pryvetee nor of his wyf’; Confusion of Orifices in Chaucer’s, Miller’s Tale’*, “Texas Studies in Literature and Language” 2002, vol. 44, no. 3, pp. 231–246. Bishop claims that „Combining confused orifices – holes – and the desire to ‚know’ in its varied intellectual and bodily meanings with purposeful punning on ‚secret’ and ‚private parts’ leads to a blasphemous conclusion – or purposeful lack of conclusion – about God’s private parts” (231), which also ultimately places Alison (or at least her genitalia) onto a divine and unknowable pedestal.

⁸ For more on privacy and secrecy in *The Miller’s Tale* see T.J. Farrell, *Privacy and the Boundaries of Fabliau in the ‚Miller’s Tale’*, ELH 1989, vol. 56, no. 4, pp. 773–795; M. Bullon Fernandez, *Private Practices in Chaucer’s, Miller’s Tale’*, “Studies in the Age of Chaucer” 2006, vol. 28, pp. 141–174.

evil imprisoning the purity of the soul, which could be revived through the regaining of knowledge (i.e., gnosis)⁹. Formally, this phenomenon was abolished by the Orthodox Church as early as the fourth century. Nevertheless, some scholars claim that certain Gnostic elements remained a part of Christianity, some in forms that are judged „orthodox“ and others „heretical.“ In this work, as I am not discussing a resurgence of the Gnostic ‚religion‘ but rather gnostic ideas that derive from the obsolete movement and have influenced the orthodox perspective, the elements analyzed shall be referred to as „gnostic“ (with a lower case g).

At the center of this debate lies the question of judgment; is anyone truly judged and punished in the tale? Who and according to which scheme? These questions may be answered if we examine a certain balancing system depicted in the Tale, which is based on a series of seemingly ‚unnatural reversals,‘ where there is an intermingling of the concepts of the holy and the profane, the accepted and unaccepted, the natural and unnatural, the center and the margins, resulting in a sense of chaos, but ultimately culminating in a promise of salvation. The Tale presents four characters; two traditional, orthodox believers and two traditionally labeled „sinners.“ In this discussion, I would like to suggest that the scales tilt in favor of the two „sinners,“ thus strengthening the manifold interpretations which assert Chaucer's parodying of the church in an otherwise seemingly innocent and frivolous fabliau¹⁰.

As mentioned above, the fabliau is reframed in „The Miller's Tale“, with more depth and sophistication than the French tales of the same genre. The use of irony, and fresh, crude humor, have brought about various examinations and raised many questions with regard to the tale's possible commentary on such issues as the corruption of the church, but also questions on a larger scale - universal good and evil, the orthodox Christian doctrine and the underlying possibility of heretical aspects. The sarcasm and irony with which Chaucer infers certain biblical allusions is hard to ignore, as I will discuss them later, and the final outcome of this otherwise humoristic tale, in which John is publicly humiliated and ridiculed while Nicholas seems to „get away with it,“ is also difficult to explain, under traditional circumstances. Frederick Biggs and Laura Howes claim that everyone receives their due punishment by the end of the tale except for Alison. Alison „presents the most obvious problem to the theme of [divine] justice, since she remains unpunished even though she performs the same actions as Nicholas. Thus an eschatological perspective fails to

⁹ See H. Jonas, *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, 1963; G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, Blackwell, 1992.

¹⁰ Mary Douglas believes there is characteristically some „subversive“ potential in a joke. She asserts that it remains „frivolous in that it produces no real alternative to official values, just a brief sense of freedom from form in general“ („Jokes“ in m. Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Routledge, 1975, pp. 90–114). But if the Fabliau is like an extended joke, subversive writing may make its presence known in a manner which indeed produces a real, albeit marginalized, alternative. In a way, hiding the ‚truth‘ in plain sight.

resolve the tale into a coherent theological statement" (275). However, as I will try to point out, she, alongside Nicholas, remains unpunished for a reason. At the end of the tale, they come out on top since they possess a certain knowledge that goes beyond the boundaries of this world. Together, they are a force to be reckoned with, a force that easily outmaneuvers the traditional and often ridiculed simplistic ways of the orthodox John. At first glance, Nicholas seems to be portrayed as cunning, smarmy and in the possession of evil ways – learned in astrology, astronomy and other secret knowledge. He sets his sights on Alison, the beautiful, young wife of the good and innocent John, whose only apparent fault lies in his jealousy over Alison¹¹. However, things are not quite as they seem. From the very beginning, from the very names of the characters, there seems to be something amiss.

John is a carpenter, a fact given to us very early in the tale; „Whilom ther was dwellynge at Oxenford [...] / a carpenter" (l. 3187-89)¹², which may be perceived as an allusion to Jesus, who is referred to as a carpenter in the Gospel of Mark. Moreover, he is named¹³ John, possibly a reference to either John the Baptist, or to one of Christ's disciples, who in his Gospel, defined Jesus' earthly life as the Logos incarnate, a theological presentation of him that intricately connects his earthly form with his divine mission. These specific choices create an immediate link between his character and the church. But „He knew nat catoun"¹⁴, for his wit was rude, / That bad¹⁵ man sholde wedde his simylytude. / Men sholde wedden after hire estaat, / For youthe and elde is often at debaat" (l. 3227–3230). John is the classic senex amans – a stock character of an old jealous man married to a young woman and thus often the object of mockery. But the mockery doesn't seem to end there; he is not only inferior to Alison due to his age, but his knowledge or lack thereof is also scrutinized and questioned. Strangely enough, he is also labeled as „evil" when for all intents and purposes he is labeled as the „victim" – the cuckold husband.

The second character is Absolon, an amorous parish clerk, who is more interested in wooing ladies than in his church duties, again a direct comment on the church. The name is a variant of the Hebrew name Absalom, which was a biblical character known for his rebellion against King David (his father) and his subsequent death. Chaucer's Absolon is much like John, a parody of his historical namesake. Whereas the biblical Absalom rebelled against his father by murdering his brother, Am-

¹¹ Or rather in his poor choice of a much younger wife.

¹² All citations from *The Miller's Tale* are taken from *The Riverside Chaucer*, ed. L.D. Benson, Boston: Houghton Mifflin, 1987.

¹³ For more on names in the Middle Ages, see R.W. Hanning, *Uses of names in Medieval literature*, "Names: A Journal of Onomastics" 1968, vol. 16, no. 4, pp. 325–338; J. de Weever, *A Chaucer Name Dictionary: A Guide to Astrological, Biblical, Historical, Literary, and Mythological Names in the Works of Geoffrey Chaucer*, vol. 709, Psychology Press, 1995.

¹⁴ Some of the most popular elementary textbooks in schools during the early Middle Ages and beyond. They were prized not only as a means of teaching Latin but as a repository of valuable moral advice.

¹⁵ According to MED, defs. 1, 2, 3: evil; of inferior quality; unattractive; distasteful; inadequate.

non, in the name of avenging his sister's honor, Absolon seeks to „avenge” a slight caused at the hands of the rambunctious Alison and her very much consenting lover, Nicholas. Absolon's attempts at wooing Alison constantly fall short and result in nothing but „scorn. / And thus she maketh absolon hire ape, / And al his ernest turneth til a jape.” (l. 3388–3390). Towards the end of the Tale, after Absolon is most degraded by Alison, he commits his „soule [...] unto Sathanas” (l. 3750). He entrusts his soul to Satan as he swears to avenge the insult he has suffered, claiming, „But me were levere than al this toun. / Of this despyt awroken for to be. / Allas, quod he, alas, I ne hadde ybleynt!” (l. 3751–53). While he is literally lamenting that he had not moved out of the way and avoided the insult, he himself is misled in this instance. His foolish nature misreads the situation as he swears ultimate vengeance, ironically believing himself to be the true possessor of knowledge and the one who shall outlive all others. However, the tale seems to have other plans, as the word „levre” may be understood in two opposing ways; either as „one who lives righteously” or „one who lives wickedly”¹⁶, intermingling and intertwining the two meanings. Absolon, much like John, does not have the upper hand, and though he believes he is living „righteously”, his actions, fallacy, and ultimate punishment indicate otherwise. Further on, as he takes his revenge, it is also treated as a joke since when he comes to burn Alison with „his iren hoot”, (l. 3809) he is treated to a comedic turn of events played on by Nicholas who sticks out his „ers” (l. 3810) in Alison's stead and „leet fle a fart, / As greet as it had been a thonder-dent” (l. 3806–7). Ironically, the moment in which Absolon „gets his revenge” by burning Nicholas, it is also the moment that propels the humiliation and fall of his „fellow false believer,” John. It seems the physical world, the world of fleshly desires and sins is too overpowering. Both John and Absolon are bound by envy and pride respectively, two of the seven deadly sins first enacted by Lucifer himself, unlike Nicholas and Alison, who seem to be beyond that. Their tryst has no transcendent meaning. Their physical coupling is just that, physical. They are not bound by physicality, they are not pushed to any limits (unlike John and Absolon), and are apparently in possession of a different type of redeeming knowledge, which provides them with a superior position, above the others. After Nicholas reveals his „secret” to John (about the second flood), John „to his wyf he tolde his pryvetee, / And she was war, and knew it bet than he, / What al this queynte cast was for to seye” (l. 3603–05). Not only does she possess awareness but she also has more knowledge than he does.

Alison is named much like another character in Chaucer's *Canterbury Tales*, Alison, the wife of Bath. That Alison is quite infamous for her „forward” thinking and knowledgeable ways. And just like the other Alison, „The Miller's Tale's” Alison learns to make the best of her earthly existence. She has a central role in both Tales, and

¹⁶ MED, liver(e) (n.(2)) Also livier, lifer, lever(e).

though this Alison is much less developed than Alison of Bath, her depicted characteristics ring a bell of familiarity. Nonetheless, in this tale, she serves as a proper „team member“ on the side of Nicholas. Together, they depict a new and different way of thinking – a new, equal Adam and Eve, if you like¹⁷. Their coupling enables the rousing of knowledge that traditionally shouldn't have been sought.

Nicholas, whose name comes from the Greek, meaning „victorious people“, is suitably named since indeed he is quite victorious in this tale. His name may also refer to Saint Nicholas, reputable for his habit of secret gift-giving, again bringing up the issue of secrets and secrecy. Indeed, Nicholas is a gift-giver, propelling Alison into knowledge with his purposeful guidance, while taking both John and Absolon down a notch by teaching them a lesson as well; for „many are called but few are chosen“ (Matthew 22:14). Nicholas is „a poure scoler, [...] / but al his fantasye / Was turned for to lerne astrologye“ (l. 3190–92). He knew of secret love and satisfaction (l. 3200), and would play on his musical instrument, „a-nyghtes melodie [...] / And Angelus ad virginem he song“ (emphasis added, l. 3213–16). This song was a popular medieval carol sung about the Annunciation. The fact that it is Nicholas who sings it, immediately following his statement of devotion to astrology and other sources of celestial knowledge, automatically makes it suspect. Only later when we learn of his cunning character and ways do we realize the irony behind such a statement. Nicholas is clearly no angel, and Alison is clearly no Virgin Mary. But I believe the Annunciation is appropriate since there is a symbolic message of salvation within the tale, one that does not conform to the orthodox apocalyptic one, but one that presents the possibility of immediate and earthly deliverance.

The issue of secrecy, secrets and the uncovering of them creates a tangled web of inversions in which a different type of justice emerges. „The description of Nicholas putting his ers out of the window pryvely (l. 3802) provides a final reference to a theme dominant in the tale, that of pryvetee: from its first appearance in the memorable couplet in the Miller's Prologue (l. 3163–4), Chaucer uses the term to refer both to human genitalia and to divine secrets. Because Nicholas's action so obviously invokes the first of these meanings, one must at least consider the possibility that it comments on the second as well“ (Biggs and Howes, 269). According to Biggs and Howes, the scenes using this wordplay (on the word pryvetee) allude to Exodus, albeit in a lewd, perhaps perverse manner, and it is through these allusions that the tale discusses matters regarding „the limits of human knowledge, primarily of God but also of other humans“ (269). Furthermore, „because the Christian Latin writers link the theophany to the end of time, recognizing the allusion helps to establish a different perspective on the events that conclude the tale“ (269). In the end, neither Alison nor Nicholas seem to be punished for their deeds, rather

¹⁷ Women occupied a privileged place in gnostic communities (Filoramo, 176).

they appear somehow triumphant. This is a triumph of knowledge. Even though Nicholas is burned by Absolon's „ire“, his „suffering“ is not nearly as profound as that of John, or even Absolon himself, as depicted above. Both Absolon and John must deal with mortal ridicule and overall hellish consequences in the face of spiritual awakening. Thus, if the characters exist on different levels, they cannot be judged according to similar standards.

John, if we look beyond the innocent, simple façade of his portrayal, is best described as ignorant. He didn't know his Cato because he had never been to school. As the tale progresses, he becomes more and more of a laughing stock as Nicholas' plan forms, for blindly following his faith and lack of knowledge. He is a simple man, but not necessarily in the „good“ sense of the word. He is lacking, and the knowledge he lacks places him in a lesser position in comparison to Nicholas, the studious clerk, who is interested in learning the secrets of the universe. Nicholas is young and fresh, while John is old and decrepit, and quite obviously wrong for Alison. Even if he were to be given a chance, being portrayed as the poor, righteous cuckold, he is immediately „punished“ due to his ignorant comment regarding Nicholas' passion for learning; „This man is falle, with his astromye, / In some woodnesse or in som agonye. [...] / Men sholde nat knowe of Goddes pryvetee“ (l. 3451–54). However, the joke is on him since he is the one ridiculed and deemed mad by the end of the tale. We are told, „a clerk hadde litherly biset his whyle, / But if he koude a carpenter bigyle“ (l. 3299–3300). In gnosticism, knowledge is superior to and independent of faith, and here, John's blind „faith“ or rude knowledge is obviously inadequate as he is very easily duped by Nicholas' less than elaborate scheme and ends up hurt, publicly shamed, and an outcast. The mockery continues when John remembers a tale about another clerk with astromye; He walked in the feeldes for to pryUpon the sterres, what ther sholde bifalle, Til he was in a marlepit yfalle; (l. 3457–3460)

Again, we have a reversal since by the end of the tale the one to fall is John while Nicholas stands tall above him. John feels righteous, almost indignant watching Nicholas in his stupor, and he exclaims, „He shal be rated of his studyng, / If that I may, by Jhesus, hevene kyng!“ (l. 3463–64), but rather he is the one who is scolded for his lack of studying. His position is literally and metaphorically reprised by this new type of messenger.

Furthermore, throughout the tale, we are repeatedly told that Nicholas is gazing upwards: „Nicholas sat evere capyng upright, / As he had kiked on the newe moone“ (l. 3444–45). John is the one trying to veer him from his path by telling him, „What! Nicholay! What, how! What, looke adoun!“ (emphasis added, l. 3477). John is repeatedly reported to be looking down, and his final fall with the tub is not only for humor's sake, it is rather a representative moment which parallels the very first fall, that of Lucifer consequent to his pride. He is doomed to failure just as he is

doomed to be fooled. In a gnostic scheme, knowledge surpasses faith, as exemplified by Nicholas and John respectively. Absolon is also part of this scheme. In this balancing system the two characters of Nicholas and Alison are countered by the two characters of John and Absolon. I believe both Alison and Absolon serve as foils to their „leading men.“ When Nicholas decides to teach the persistent Absolon a lesson, his outwardly vulgar action may be interpreted as symbolic commentary regarding the perspective both John and Absolon represent, as being completely worthless.

While Biggs and Howes believe that „neither [John nor Nicholas] turns out to be worthy of reward“ (271), I believe the rest of the tale, and especially the ending, indicate differently. They further claim that it is Chaucer’s way „to develop – albeit negatively – the question of how humans can and should know God“ (272) with the end result being that neither way is valid or acceptable. In this sense, they seem to claim that the Tale lacks any real justice, that it is actually a warning against passing any type of judgment. They quote Richard Emmerson who argues that „‘The drunken Miller, in order to, quite’ the Knight’s account of Theseus’ speculations on the, ‘Firste Moevere’ and providence, discourses ceremoniously on the foolishness of delving into, ‘Goddess pryvetee,’ viewing the entire Tale as a condemnation of such speculation“ (276). While I agree to the extent that passing a quick judgment would be wrong, I believe the Tale presents certain evidence that cannot be ignored. Seeking out the secrets, or rather the secret knowledge Nicholas seems to possess is not the point, rather the fact that he is in possession of something that raises him above John, that leaves him and Alison for all intents and purposes unscathed, becomes central. „Justice“, in the traditional sense, is not delivered since Alison, who did the exact same thing as Nicholas, is completely spared. Rather it is the two counterparts – John and Absolon – who seem to be on the receiving end of this „new“ judicial system. In the final scene, when John yells out, „‘Allas, now comth Nowelis flood!’“ (l. 3818), he confuses Nowell (Christmas) with Noah. Christmas is a symbol of salvation in birth, the beginning of a new era, while Noah and the Flood are symbols of salvation and regeneration through death. In this scene of juxtaposition the orthodox and the gnostic seem to come full circle. The boundaries, traditionally set between orthodoxy and heresy seem to have crumbled as there is a reversal of life and death with the similar consequence of salvation. No one is really saved yet, but Nicholas and Alison are on their way. They are the new Adam and Eve, the knowledgeable, receptive, self-aware souls, ready for the next stage, ready to regain paradise.

BAPTISM OF POLAND IN THE OPINION OF THE GERMAN CHRONICLER THIETMAR (1ST QUARTER OF THE 11TH CENTURY)

ABSTRACT:

The conversion of Mieszko I, ruler of the Polans, was significant for the spread of Christianity in the 10th century Europe. Third parties from another country played a special role in converting to Christianity. The Polish prince was convinced of Christianity by his wife, Princess Dobrava. The most interesting historical message about the baptism of Mieszko I is the description contained in the Thietmar Chronicle from the first quarter of the 11th century. The information contained therein is a logical record of the history of the Duke of Polans.

KEYWORDS:

Europe of the 10th century, baptism, Mieszko I duke of Polans, Dobrava Czech princess

Spreading Christianity to new territories took place basically in two ways. The first was related to Christianization missions and the proclamation of the Gospel. The second road to Christianity was under the threat of coercion, i.e. an armed expedition. Europe north-east of the former Roman limes remained in the 10th century a peripheral area to the center of Western Europe. Spreading Christianity on the outskirts of Roman Europe had a lot in common, although the pace of reaching the faith of Christ was different. The conversion of Mieszko I, the Duke of Polans, was not an isolated event during the reign of Emperor Otto I. Well, the Saxon chronicler Thietmar, bishop of Merseburg in the first quarter of the 11th century, left two testimonies about the conversion of pagan rulers to Christianity in the 60s of the 10th century. The first account of Dan King Harald was recorded for the year 965¹. The second account was devoted to the already mentioned Polish ruler Mieszko and placed retrospectively in the context of the year 1002².

¹ *Kronika Thietmara*, tłumaczenie z tekstu łacińskiego, wstęp i przypisy M.Z. Jedlicki, wyd. II, Kraków 2002, Księga II, pp. 24–25.

² *Ibid*, Księga IV, pp. 82–83.

In both accounts, the role of outsiders who came to a foreign country and contributed to the baptism of the local rulers was emphasized. In the baptism of the Danish king, the priest Poppo played a special role, as a reward for his merits in the evangelization of the pagans, he was later ordained bishop by Emperor Otto I. In the case of the conversion of Mieszko I, Thietmar pointed to the special role of the royal wife Dobrava, a Czech princess who came from Prague. The account of the circumstances of the prince's conversion from Polish lands is more multifaceted, although the baptism of Mieszko I took place a few years later after the Danish Harald. Thietmar posted a description of the events relating to the baptism of Mieszko I much later, which requires reflection on the logic of Thietmar's messages. So the question comes to mind, why then?

In the case of Polish history without the Chronicle of Thietmar, we would be much less knowledgeable about those events. That is why it is such an important source to learn about the early stages of the state of the first two Piasts sitting on the Gniezno throne. How uncertain the reliability of the yearly date of the baptism of Mieszko I and the dates of two closely related events, i.e. the arrival to Mieszko Dobrava and the birth of their son Boleslav (Brave), is already underlined by Jerzy Dowiat in his monograph on the baptism of Mieszko I³. For neither Vidukind⁴, the Saxon chronicler, who is the closest to these events, mentions the fact of baptism, nor does Thietmar⁵, writing half a century later, mention any annual dates concerning baptism. Finally, Gall Anonymous⁶, who wrote the history of Poland at the beginning of the 12th century, did not indicate the date of the annual conversion of Mieszko I to Christianity.

Much has changed in the science of the subject since the monograph of Jerzy Dowiat was published. His arrangements for the baptism of Mieszko I, his godfather's name, or the person baptizing Mieszko have not survived⁷. Recently, Marek Jurek has essentially testified that science is treading in place, proposing his new hypotheses about the place, time and person baptizing Mieszko⁸. The research summaries of Gerard Labuda and Jerzy Strzelczyk are also extremely important for the subject of the baptism of Mieszko I. Gerard Labuda, in the last book about Mieszko I, maintained the position that he was baptized in his country⁹. For Jerzy Strzelczyk, there is no good answer to the questions of who, where and when baptized Mieszko I¹⁰.

³ J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I*, Warszawa 1961, p. 147.

⁴ Widukind, *Dzieje Sasów*, przełożył G.K. Walkowski, Bydgoszcz 2013.

⁵ Thietmar, op. cit.

⁶ Gall Anonim, *Kronika polska*, red. nauk. S. Sierpowski, przekład R. Grodecki, wyd. II, Diepholz 2010, s. 17.

⁷ The attempts at these findings in science have been summarized recently by Marek Jurek, *O czasie i okolicznościach chrztu Mieszka*, „Roczniki Historyczne”, R. LXXXI, 2015, pp. 35–55.

⁸ Ibid, pp. 46–51.

⁹ G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002, pp. 97–107.

¹⁰ J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, wyd. IV, Poznań 2016, pp. 103–132.

The oldest Polish chroniclers were not interested in the circumstances of Mieszko's baptism, nor in the way of converting his subjects to the new faith. In the matter of baptism, the role of the prince's Czech wife, Dobrava, was emphasized, whose deceptions and persuasion were to hasten the decision of the ruler of Polans. Thietmar of Merseburg, and then our Gall Anonym, wrote about the significant role of the Czech princess. Thietmar devoted half a sentence to the second matter, i.e. the conversion of Mieszko's subjects to the Christian faith, pointing out that the missionary work of the first Polish bishop Jordan did not bring easy or effective successes¹¹. It is extremely strange that the baptism of the Polish ruler was not recorded, although Thietmar mentions the restoration of Christianity in Denmark in a comparable period (AD 965)¹². The information recorded in the Chronicle of Thietmar about this fact may, however, shed more light on the circumstances of the baptism of Mieszko I.

To compare the two accounts, the key stages of the process of conversion to the Christian faith should be compared. What, then, did the venerable Merseburg Bishop leave?

The case of Danish Harald:

Fall of Christianity in Denmark

Arrival of priest Poppo and persuasion of the king to the Christian faith

Red hot iron test

The king surrendered to Christ's yoke

The acceptance of faith by the king's people

Raising Poppon to the Episcopal Dignity by the Emperor.

The case of Polish Mieszko:

Mieszko plunged into the errors of paganism

Arrival of Dobrava and encouraging Mieszko for her faith

An attempt to mortify the body

Mieszko's baptism

Following the ruler, his people were baptized

The hard work of the first bishop Jordan.

In both of the listed cases, the situation related to the abomination of paganism was emphasized in the first place. The Danish king and his people served idols and demons. The Polish Mieszko was mired in the multiple errors of paganism. Salvation from this situation was the arrival of priest Poppona to Denmark and princess Dobrava to Poland. They both won over and persuaded the rulers to convert to Christianity. They were both tested for the faith of Christ. Poppo successfully passed the incandescent iron test to miraculously convince the incredulous king, and Dobrava broke the fast once or three times to convert Mieszko to Christianity.

¹¹ Thietmar, op. cit., p. 83.

¹² Ibidem, p. 24.

As a result of these godly actions, both the Danish king and the Duke of Poland submitted themselves to the faith of Christ. Likewise, following the ruler, the Danish people and the Poles were baptized. Poppo was awarded bishop by Emperor Otto I for his efforts. The first bishop of Jordan came to the country of Poland for the efforts of Dobrava. Perhaps he also became a bishop by emperor.

In the descriptions of the presented conversions, a certain pattern of action is clearly visible, crowned with the success in the form of adopting and consolidating the Christian faith. Both rulers welcomed the envoys of the new faith and began with their personal example the Christianization of their countries together with their subjects.

When tracing the references to baptism in the Middle Ages, it is often seen that the interest of the annals and chroniclers was limited to the person of the ruler. The original historiographic imagination embraced the rulers. As a consequence, the news about the baptism by the ruler was usually equated with the Christianization of the whole country¹³.

In science, the mentions of Polish annals were and are widely used in the matter of the baptism of Mieszko I, unfortunately they are later and extremely laconic. The news about the baptism of the Duke of Poland, Mieszko I, in the medieval Polish annals and chronicles allow us to see how the description of this event developed and enriched with new elements. How the content and form of the description was influenced by the historical awareness of the writers of that time. These accounts also reflect their theological and legal knowledge. Initially, the description was in the form of short vintage mentions. Over the centuries, from the 12th to the 15th centuries, medieval chroniclers created extensive, multi-threaded descriptions, not always understandable by modern readers.

The date of the baptism of Mieszko I for the year 966, established in the historiographic tradition, seems difficult to move. And yet, on the eve of the 1050th anniversary of this event, Tomasz Jurek's reflections on the time and circumstances of the baptism of the ruler of Poland appeared¹⁴. Asking the question whether we really should believe that Mieszko I was baptized in 966 stimulates academic discussion.

The knowledge about the date of the annual baptism of Mieszko I is based on the annual records. A reliable record was provided by the oldest surviving years: "Mesco dux Polonie baptizatur"¹⁵. The common assumption that this fact was recorded on an ongoing basis is difficult to dispute. A series of notes about events

¹³ See Ks. S. Zabaniak, *Chrzest Mieszka I w relacjach średniowiecznych roczników i kronik polskich*, [in:] *Rozbudzić pamięć chrztu. Chrzest w historii, teologii i katechezie*, red. R. Ceglarek, M. Borda, Częstochowa 2016, p. 45, further literature there.

¹⁴ T. Jurek, *O czasie i okolicznościach chrztu Mieszka*, „Roczniki Historyczne”, R. LXXXI, 2015, pp. 35–56, there is an extensive literature on the subject.

¹⁵ *Rocznik dawny* and *Rocznik kapituły krakowskiej*.

from the oldest Piast history, i.e. the arrival of Dobrava to Mieszko (965), the baptism of Mieszko (966), the birth of their son Boleslav (967), the ordination of the first Polish bishop Jordan (968), consists of the so-called Jordan's vintage¹⁶. Zofia Budkowa, who carefully analyzed the oldest notes, concluded that they were written "relatively contemporarily" with the events. Thus, she defended the fundamental credibility of dates as records made with a still good memory, and not after several dozen years. However, she did not think that the annals were kept up to date and she considered it completely obvious that minor (even several years) shifts in dates, if only because the original entries were made on the narrow margins of the Paschal tables¹⁷.

Thus, a critical examination of the issue of records does not authorize us to recognize our oldest annalistic notes, and especially their dates, as absolutely certain. According to Jurek, attempts should be made to verify them on the basis of independent sources. Doubts about the date of Brave's birth (967) and its place in the sequence of the parents' wedding (965) and father's baptism (966) have long been pointed out¹⁸. It was often suspected here that an attempt was made to partially show that Boleslav was born to both Christian parents.

Therefore, the account of the Saxon Merseburg bishop Thietmar, who wrote his Chronicle in the first quarter of the 11th century, turns out to be extremely important for the discussion. Thietmar, on the occasion of Mieszko's baptism, refers to an ambiguous version of events. Well, the Czech princess Dobrava, married to Mieszko, wishing to win the favor of her pagan husband for her faith, broke Lent in one or even three subsequent years. This provision is no longer compatible with the version provided in Old Polish annals. Doubts are also raised by the date of the death of Jordan's first bishop among the Poles in 984. This date is inconsistent with the information provided by Thietmar that Jordan's successor, Bishop Unger, died on June 9, 1012, in the thirtieth year of his episcopal consecration, i.e. the second half of the year. 982. Therefore, it is difficult to go beyond these doubts and suspicions, without having hard source evidence for a vintage mistake. The most important, however, is the date of baptism.

Even the oldest Polish records, using directly the previous lost yearbook, do not agree on the baptism date. The first message is the original of the Old Yearbook from around 1120, in which Mieszko's baptism was recorded in the year 967. In turn, in the Yearbook of the Cracow Chapter, also known from the original, and written in 1266, the relevant note is listed under the year 966. The historian thus has a choice of two dating options, either 966 or 967. Theoretically, it might

¹⁶ Combining all these notes into one set raises doubts, e.g. none of the preserved monuments contains all of them in the complete set.

¹⁷ Z. Budkowa, *Początki polskiego rocznikarstwa*, „Studia Źródłoznawcze” 2, 1958, pp. 82–85.

¹⁸ See T. Jurek, op. cit., pp. 37–38.

be justified to give priority to the second version as passed on from an older Old Yearbook. However, this is in conflict with Thietmar's message, as he suggests three possibilities of dating Mieszko's baptism. In addition to the possible dates 966 and 967, it might as well be the year 968, because Dobrava could have broken Lent three years in a row.

The colorful description of the circumstances related to the baptism by Mieszko I, preserved in the Chronicle of Bishop Thietmar, does not dispel doubts as to the year, place and person giving baptism to the Duke of Polans. However, she suggests that the baptism took place between 966 and 968, the place of baptism was the seat of the prince (there she convinced Mieszko of her faith in Dobrava), and the person who gave the baptism could have been a priest who arrived in her retinue, i.e. Jordan, later the first bishop of Poland (by imperial). Considering that the Chronicle of Thietmar is the oldest source document describing the circumstances of Mieszko I's conversion to Christianity, its information should be considered more than probable. After all, half a century has passed since the events Thietmar described. Of course, he struggled to accurately recreate the course of events, but he cannot be denied the logic of presenting news from the life of Mieszko I.

Thietmar was exceptionally honest in presenting the deeds of Mieszko, writing as follows: "Since I cannot present everything that should be written according to the plan of the work (with reference to the year 1002 – LK, JG), I am not ashamed to return to some of the issues below. I make various changes as the wanderer who deviates from the right path, either because of the difficulty of the road or because of a lack of orientation in the intricate network of paths. Therefore, I will present the rest of the deeds of the great prince of Mieszko's Polans, about whom I wrote extensively in previous books"¹⁹. The description of the circumstances of baptism is the most interesting and extensive record of the history of Mieszko I presented in the Chronicle of Thietmar.

NOTE

On the basis of Thietmar's account, as well as information from the Vidukind Chronicle, half a century earlier, it can be stated that Mieszko's baptism was related to the pressure exerted by the Saxons on the Polabian Slavs. The increasing expansion of the East German margraves to the Polabians could not have gone unnoticed by the Piast court in Gniezno. It is hard to resist the impression that Mieszko I had no choice either to be baptized voluntarily or to undergo armed Christianization in the near future. He chose the first option and, by marrying the Czech princess Dobrava, he was baptized with his immediate surroundings.

¹⁹ Thietmar, op. cit., Księga IV, p. 82.

At the time of the conversion of Mieszko I, other pagan tribes, namely the Prussians, lived a little over 100 km to the northeast. They lived peacefully for almost three centuries beyond the Vistula River and generally did not succumb to pressure from their neighbors. In the 13th century, however, the Prusai succumbed to the advantage of the Teutonic Order and were converted to the Christian faith. And it was a bloody conversion. Therefore, the Prussian tribes did not have a chance to choose as the Duke of Poland in the 60s of the 10th century. In the situation of the Prusai, attached to the pagan tradition, it was difficult to avoid the sword of the crusaders. As the chronicler Peter of Dusburg (first half of the 14th century) testified, the Teutonic Knights with the name of God on their lips converted the Prussian tribes to the faith of Christ.

Thus, the great intention of Mieszko I was to be baptized voluntarily and not to make the mistake of a prince „very strong on the Vistula”, to whom Archbishop Methodius also gave him a chance to be elected (2nd half of the 9th century). The fate of the Prussian tribes also wanted to avoid the pagan Lithuanian prince Mindaugas, who in 1251 was baptized with the royal crown from Pope Innocent IV. In this way, he won over the Teutonic Knights.



Painting by Jan Matejko: Introducing Christianity. R.P. 965, oil on board (Source: National Museum in Warsaw).

«СОЮЗ ЯЩЕРИЦЫ» ИЛИ «ОБЩЕСТВО ЯЩЕРИЦЫ» XIV–XV ВВ.

В российской историографии Прусский «Союз ящерицы» мало изучен. Традиционно этот союз у российских историков связывается с разгромом армии Тевтонского ордена под Танненбергом (Грюнвальдом) в 1410 г. Во время сражения Ульрих фон Юнгинген (верховный магистр Тевтонского ордена) отдал приказ к наступлению, но перед атакой знаменосец кульмской земли Николаус фон Ренис (член Союза ящерицы) опустил своё знамя, что было сигналом к отступлению. Отступившие с ним полки ослабили натиск, и поляки разбили армию Тевтонского ордена. Этим всё и ограничивается. Также некоторые отечественные исследователи считают, что «Союз ящерицы» это польская тайная организация¹, но это совсем не так. Практически единственным исследованием посвящённым «Союзу ящерицы», является книга «Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen» (с нем. «История Общества ящерицы в Пруссии»), написанная известным историком Тевтонского ордена Й. Фойгтом.

Тайное общество – это государство в государстве, самостоятельная сила. Как правило, многие тайные общества изначально создавались для достижения политических целей, либо постепенно приходили к этому. Изменение политического вектора становилось главной задачей этих союзов². Для успеха достижения своих целей эти союзы имели скрытый характер. Тайные общества, союзы, братства известны с глубокой древности и по своей направленности имели различные цели³. По классификации исследователя тайных обществ Ч. Гекертон их насчитывается шесть видов:

1. Религиозные.
2. Военные.
3. Судебные.
4. Учёные.

¹ <http://vokrugsveta.ru>

² Т. Кейтли, *Тамплиеры и другие тайные общества Средневековья*, Москва 2011, С. 4–5.

³ Гекертон Ч.У. *Тайные общества, всех веков и всех стран* (электронная версия).

5. Гражданские.

6. Политические⁴.

По мере усиления влияния городов в Средневековой Германии, увеличивалось и значение тайных обществ. Города, становились всё могущественнее, в итоге они стали приобретать такую силу, с которой приходилось считаться местным властям и светским рыцарям. Так было и в Германии, и в Пруссии. Со временем, когда появилась необходимость защищать свои права от посягательств⁵ богатых городов, для сохранения рыцарской чести и традиций, стали создаваться тайные рыцарские союзы. Эти союзы (общества) традиционно выбирали своей эмблемой (символом) какое-либо животное. Например, в Баварии существовал Союз льва. Так произошло и в Пруссии, когда появился «Союз ящерицы». По классификации Ч. Гекертена этот союз, можно отнести на первом этапе к гражданским, так как изначально это общество защищало честь и права своих членов, и только позже политическим, когда появились конкретные планы (проекты) о смене власти Тевтонского ордена.

Союз ящерицы. Союз ящерицы или общество ящерицы был основан 21 сентября 1397 г. (в день св. Матфея) в окрестностях замка Реден (Кульмская земля, Пруссия). Это было первое Общество в Пруссии такого рода. Его основателями являлись братья Николаус и Йоханес фон Ренис, а так же братья Фридрих и Николаус фон Кинтенау⁶. Его основатели избрали своим символом ящерицу. Достоверно не известно, что являлось поводом для создания этого союза, но немецкий историк Й. Фойгт считал, что на начальном этапе рыцари сплотились из-за ущемления своих прав и повсеместных оскорблений⁷. Отечественный историк Л.А. Арбузов пишет, что общество ящерицы было создано для того, чтобы выйти из-под господства ордена и перейти на сторону Польши, так как члены этого общества считали, что польский король Ягайло расширит их права⁸. Но сохранился учредительный документ этого общества, который красноречиво говорит о целях и намерениях членов Союза ящерицы, его в своей книге «Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen» приводит Й. Фойгт:

«Пусть знают все, кто в настоящее время или в будущем увидят или прочтут это письмо, что мы четверо: Никлос и Ханус фон Ренс (братья) и Фредрих и Никлос фон Кинтенов (также братья), посоветовавшись, пришли к решению основать Общество таким образом, чтобы мы, вышеназванные четверо, и все те, кто еще присоединится к нашему Обществу, поддерживали друг друга в необходимых им честных делах со всей возможной

⁴ Там же (электронная версия).

⁵ Е.В. Чешихин, *История Ливонии с древнейших времён*. Т.3, 1884. С. 34.

⁶ J. Voigt, *Handbuch der Geschichte Preußens, bis zur zeit der Reformation* Bd. 2. Königsberg, 1850. S. 313.

⁷ J. Voigt, *Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen*. 1823, Königsberg. S.6.

⁸ Л.А. Арбузов, *Очерки истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии*. Москва, 2009. С.87.

любовью и добротой, вместе противостояли предательству, лжи, огорчению, несправедливости и всякому злу, которое могут причинить нынешнему или будущему участнику Общества открыто или тайно, лично или при посредничестве других людей. Это зло может быть увечьем, посягательством на честное имя или владения. Мы будем противостоять всем, кроме правителей. И если кто-то из родственников по мужской линии силой завладеет деньгами участника Общества, поступит несправедливо или преступно, нанесет ему увечье, опорочит честь или посягнет на имущество, никто из Общества не должен в это вмешиваться. А должен молчать, пока дело не уладится и родственники сами не решат его по справедливости. Также мы решили проводить богослужения во славу Господа нашего. Они будут проходить по нашему, четверых старейшин Общества, усмотрению, и все остальные должны следовать установленным нами ритуалам. А если какой честный человек из числа участников Общества обнищает и мы, четверо старейшин, придем к мнению, что нужно помочь ему, то все должны одобрить наше решение. Также мы, четверо вышеназванных, решили в нашем противостоянии злу и несправедливости твердо, верно и честно придерживаться перечисленных законов. А если кто-то из Общества пойдет против нас или разгласит нашу тайну или поспособствует ее разглашению, тот должен быть исключен и изгнан из Общества, неверный, бесчестный, подлый злодей. Это Общество мы создали во славу Господа Бога нашего и ради служения Ему, ради почитания нашего законного земного правителя, а также для собственной пользы и удобства. Символом означенного Общества должна быть ящерица. С целью учреждения означенного Общества и для совершенного, полного соблюдения описанных законов мы просили составить настоящее письмо и скрепили его нашими печатями. Совершилось это после Рождества Христова в году 1397 в день святого апостола и евангелиста Матфея. И мы хотим, чтобы каждый, кто присоединится к Обществу, прикрепил свою печать к этому письму»⁹.

Таким образом, можно сделать вывод, что согласно заявлению создателей «ящерицы», они хотели своими силами поддерживать каждого члена Союза в различных делах, если его несправедливо притеснят или нанесут какой-либо вред. Из учредительного документа следует, «Союз ящерица» не выступает против правителей страны, и если родственник по мужской линии обидит или поступит несправедливо с одним из членов «Союза ящерицы», то другие члены не должны вмешиваться в этот конфликт, тем самым Союз ящерицы пытался избежать обвинений в том, что его руководство якобы хочет стать судьёй для правителей государства и вмешивается в личную

⁹ J. Voigt, *Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen*. 1823, Königsberg. S. 10–11.

жизнь членов объединения, так как эти обвинения привели бы к неминуемой гибели этого союза¹⁰. Тем самым они обеспечивали не только сохранность союза, но и доверие между его участниками. Символ Союза – «ящерица» обнаружена только на печатях членов этого сообщества. В связи с этим, Й. Фойгт: пишет «Такую гипотезу я выдвигаю на основании сохранившихся оттисков печати на двух письмах Людвига фон Мортангена и восковая печать Ганса фон Гиппелина (оба они были членами Общества ящерицы). На печатях изображена фигурка животного, скорее всего, ящерицы. Изображение животного на печати Людвига фон Мортангена, поставленной в 1454 году, очень похоже на то, что мы видим на печати Ганса фон Гиппелина. Поскольку оттиски печатей на сохранившихся документах очень нечеткие, быть абсолютно уверенным в том, что это ящерица, нельзя. Печати других рыцарей Общества ящерицы я [Й. Фойгт – Д.Р.], несмотря на все старания, обнаружить не смог»¹¹. Неизвестно проводились ли какие-то ритуалы над новобранцами, вступившими в Союз, но известно по каким причинам новобранцев могли не принять в «Союз ящерицы». Во-первых, до 1452 года в «ящерицу» не принимали тех, кто имел личные ссоры с Верховным магистром Тевтонского ордена. Во-вторых, если не все действующие участники согласны со вступлением рыцаря в их Союз. Так же будучи рыцарским союзом, объединение принимало в свои ряды только знатных рыцарей, но впоследствии, когда сообщество стало активно вмешиваться в политику, в объединение стали принимать различных чиновников, бургомистров важнейших городов, видимо для того, чтобы усилить своё влияние¹². Судя по учредительному документу четверо старейшин, решали организационные вопросы, они считались верховными руководителями рыцарского объединения.

У Верховного магистра Тевтонского ордена Ульриха фон Юнгингена (1407–1410 гг.) в период его правления не было повода для подозрений в отношении данного Союза. Более того в 1408 году видя угрозу со стороны Польши и Литвы, он поддерживал дворян в пограничных с Польшей землях, в том числе и в Кульмской земле, где находились члены «Союза ящерицы». Он, чтобы заручиться поддержкой «ящерицы» признал её как закрытое дворянское сообщество¹³, что говорит о его доверии. Также, когда магистр в 1410 году призвал всех рыцарей воевать с поляками, рыцари «Союза ящерицы» тоже взяли за оружие и формально встали на защиту Орденского государства. Но в сражении под Танненбергом (Грюнвальдом) Николаус фон Ренис, будучи знаменосцем Кульмской земли, повёл себя как изменник (если сведения о его преда-

¹⁰ Ibidem, S. 15.

¹¹ Ibidem, S. 14.

¹² Ibidem, S. 16–18.

¹³ J. Voigt, *Handbuch*. Bd. 2. S. 314.

тельстве верны). В этой битве принимали участие его брат Ганс фон Полкау и рыцарь Николаус фон Пфайльсдорф.

Попытка смещения Верховного магистра Генриха фон Плауэна. Ещё одним немаловажным событием в истории «Союза ящерицы» является попытка смещения Генриха фон Плауэна (1410–1414 гг.) с поста Верховного магистра. После поражения под Танненбергом Тевтонский орден находился в бедственном положении. Члены «Союза ящерицы» более других ощутили на себе последствия этого поражения. Путь войск Ягайло проходили через Морунген, Кристбург и Реден. Эти города и их окрестности были разорены. Именно в этих землях находились владения большинства членов Союза¹⁴. Замок в Редене стал одной из немногих крепостей, не сдавшихся врагу, поскольку комтур Николаус фон Мелин храбро защищал его. Но само это обстоятельство во многом способствовало опустошению владений рыцарей реденской области. Государство Тевтонского ордена было на грани экономического краха, да и среди самих орденских братьев уже не было прежнего единения в подчинении законам Ордена, господствовало высокомерие, стремление к высоким постам, порождавшее клевету и преследования, упрямство и сопротивление¹⁵. После всех этих событий к власти в ордене пришёл Генрих фон Плауэн, он всеми силами стремился спасти орден от полного уничтожения. По Торнскому мирному договору орден обязался выплатить полякам 7164000 богемских грошей¹⁶. Для ордена это было непосильная задача, поэтому, чтобы собрать нужную сумму Генрих фон Плауэн торопил должников. Среди них был член «Союза ящерицы» Ганс фон Кинтенау (за возмещение его долга брата Николаус фон Гломмау и Фридрих фон Кинтенау, которые были также членами данного Союза, поручились своими именами). А комтур Редена Георг фон Вирсберг, который воспользовавшись служебным положением, привыкший к роскоши и удовольствиям, незадолго до вступления в должность комтура взял у некоторых жителей Данцига и Бреслау значительные суммы денег в долг, пообещав, что вскоре возместит эти средства, но он эти деньги не получил, так как вмешался верховный магистр . Й. Фойгт считает, что эти деньги Георг фон Вирсберг хотел взять в долг с намерением истратить ее на осуществление заговора против Верховного магистра: «...оплата наемников, которых он хотел ввести в страну с целью осуществления своего подлого деяния»¹⁷. Эти обстоятельства привели к знакомству комтура Редена с положением дел и настроениями рыцарей «Союза ящерицы». Вероятно, они поделились своим мнением, и при-

¹⁴ J. Voigt, *Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen*, Königsberg 1823, S. 25.

¹⁵ Ibidem, S. 26.

¹⁶ А.П. Бахтин, *Замки и укрепления немецкого ордена в Северной части Восточной Пруссии: справочник*, Под ред. В.Ю. Курпакова, Калининград, Терра Балтика, 2005,

¹⁷ J. Voigt, *Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen*, Königsberg 1823, S. 27–30.

шли к взаимному согласию¹⁸. Летом 1411 года комтур и главы «Союза ящерицы» спланировали заговор против Верховного магистра, зачинщиками заговора, кроме Георга фон Вирсберга, стали Николаус фон Ренис, его брат Йоганнес фон Полкау, Фридрих фон Кинтенау, Ганс фон Эциппельн и Гюнтер фон дер Делау. Стоит упомянуть интересный факт, который приводит Й. Фойгт в книге «Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preußen»: «Еще с тех пор, как Генрих фон Плауэн был избран магистром, Георг фон Вирсберг готовил план заговора, поскольку он сам, вероятно, надеялся стать магистром, и потому лично, тайком от вышестоящих чиновников, искал расположения и поддержки у короля Богемии, состоял с ним в переписке, посылал подарки. Вацлав, и без того не слишком благосклонно относившийся к роду Плауэн, совместно с королем Венгрии Сигизмундом еще сильнее ожесточился по отношению к Генриху фон Плауэну, поскольку тот без их ведома и согласия заключил мирный договор с королем Польши. Комтур полагал, что на этих двух королей он может с уверенностью рассчитывать при осуществлении своего плана». Заговорщики хотели укрепить замок Реден, чтобы в случае чего они могли в нём укрыться. Брат комтура, Фридрих фон Вирсберг, должен был ввести из Богемии на территорию орденового государства армию наемников в 4000 человек, с их помощью предполагалось внезапно напасть на Верховного магистра в Мариенбурге¹⁹. Генриха Плауэна планировалось посадить в тюрьму или убить. После этого заговорщики должны были захватить еще несколько орденовых замков и провозгласить комтура Редена Верховным магистром. Этот план уже начали приводить в исполнение. Фридрих фон Вирсберг отправился в путь с письмами к королю Венгрии и некоторым другим князьям. Кроме вербовки солдат, его задачей было распространить при княжеских дворах дезинформацию, что в Пруссии восстание, страна не признает нынешнего Верховного магистра и требует избрать комтура Редена новым магистром²⁰. Это событие показало, что в Пруссии образовалась оппозиция из дворян – землевладельцев и отдельных городов, не согласных с проводимой политикой Генриха фон Плауэна²¹. Но их планам не суждено было сбыться. Один рыцарь из Кульмской земли, (имя которого не известно), посвященный в заговор, раскрыл Верховному магистру предательский план. Георг фон Вирсберг и Николаус фон Ренис были схвачены и брошены в тюрьму²². Затем фон Рениса отправили в тюрьму в Грауденце, где на допросе он изложил весь план заговора, также он сказал, что Георг фон Вирсберг хотел подговорить слуг Верховного

¹⁸ Ibidem, S. 30

¹⁹ Ibidem, S. 31–32.

²⁰ Ibidem, S. 34.

²¹ Е.В. Чешихин, *История Ливонии с древнейших времён*, Т. 3, 1884, С. 34.

²² J. Voigt, *Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preussen*, Königsberg 1823, S. 35.

магистра отравить своего господина. Впоследствии, после суда фон Рениса обезглавили. Другие четверо заговорщиков успели сбежать в Польшу, где их принял Ягайло. Вероятно, это происшествие послужило причиной считать «ящерицу» польской тайной организацией. Магистр отправил послание в Кульмскую землю, в котором велел объявить, чтобы все рыцари и кнехты, бывшие его ленниками, в определенный день собрались в Грауденце, чтобы решить судьбу четверых заговорщиков, которые скрылись в Польше²³. Перед коллегией рыцарей председатель ландгенихта произнес: «Какое наказание заслужили те, кто совершил такое предательство в отношении своего законного земного правителя?». На это ему был ответ: «Они заслужили быть навечно изгнанными, и чтобы их имения отошли государству». Этот вердикт тотчас же был приведен в исполнение. Затем хохмейстер созвал суд из гебитигеров и старейших орденских братьев замка Мариенбург и велел вынести приговор Георгу фон Вирсбергу за его предательство в соответствии с законами ордена²⁴. Закон ордена гласил: «Если один из братьев имел злой умысел против магистра или других руководителей ордена и был при этом разоблачен, то этого брата следует наказать денежным штрафом, выплачиваемым в течение года. А если вина его неумеренна, или его преступная деятельность была длительной, или вина повторялась многократно, то по справедливости его следует заковать в кандалы, или заточить в тюрьму, или прибавить еще один год денежного штрафа, или приговорить к пожизненному заключению»²⁵. Согласно этому закону комтура посадили в тюрьму. Как только о заключении Георга фон Вирсберга узнали его покровители, они написали письма Верховному магистру с просьбой о его освобождении и как сообщает Й. Фойгт: «Очень маловероятно, что эти просьбы имели успех, и что орденский брат был освобожден из заключения. Едва ли Верховный магистр прислушался и к ходатайству короля Польши, просившему в своем письме об отзыве бежавших участников заговора и пояснявшему: «Ганс фон Эциппельн и его товарищи защитились от предъявленного им обвинения и доказали свою невиновность». Магистр ответил королю со всей серьезностью и достоинством, не забыв указать на возможное участие самого короля в этом преступлении: «Что касается пояснений Вашего Величества о том, как защитились Ганс фон Эциппельн и другие обвиняемые, нас удивляет, как вообще могла состояться такая защита, поскольку только мы имеем право вести судебное разбирательство по их делу. Но еще больше нас удивляет, что Ваше Величество скрывает на территории своего государства и позволяет оправдаться бесчестным людям, лишенным домашнего очага и Родины, изгнанным по решению суда, и это после того, как мы из самых

²³ Ibidem, S. 36.

²⁴ Ibidem, S. 37.

²⁵ Ibidem, S. 37–38.

дружеских побуждений заключили мир с Польшей. А этих беглецов мы ранее уже однажды прощали [Об этом нет информации – Д.Р.] за их подлые преступления, они вновь приносили нам клятву повиновения, что, тем не менее, не помешало им спланировать еще более преступное предприятие, а именно гибель нашу и нашего Ордена. И избежать этого удалось только потому, что Господь милостив. Господь всевидящий знает, что мы таких людей, которые хотели бы погубить Вас и Ваше королевство, прогнали бы из нашей страны и, более того, по возможности стерли бы с лица Земли»²⁶. В 1414 году после смещения Генриха фон Плауэна, должность Верховного магистра занял Михаэль Кюхмайстер фон Штернберг (1414–1422 гг.). Чтобы оправдать насильственную смену власти, он обвинял Плауэна в различных преступлениях, в том числе вынужденное бегство за границу заговорщиков, казнь Николауса фон Рениса и заточение в тюрьму комтура Редена. В этом же году Михаэль Кюхмейстер организует по делу беглецов заседание рыцарской коллегии в орденском замке Братеан, перед этой коллегией предстали Ганс фон Эциппельн, Фридрих фон Кинтенау и Гюнтер фон дер Делау, четвертый рыцарь, Ганс фон Полкау, не упоминается. Обвиняемые принесли клятву перед рыцарской коллегией в присутствии Верховного магистра, и вина с них была снята, опала прекращена²⁷. Й. Фойгт пишет о дальнейшей судьбе заговорщиков: «Но и для них настали безрадостные времена: когда в 1414 году после короткого перемирия вновь разразилась война с Польшей, владения рыцарей «Союза ящерицы» опять подверглись великому разорению. У Николауса фон Кинтенау, вероятно, сына одного из основателей Общества, сожгли двор; у Николауса фон Рениса, сына казнённого заговорщика, сгорело полдеревни; из церкви были украдены священные сосуды и другие ценности; многие его люди были убиты или угнаны, так что причиненный ущерб он оценил в 500 марок. Но особенно пострадал Фридрих фон Кинтенау, поскольку сумма ущерба у него составила 1600 марок». Георг фон Вирсберг после смещения Генриха фон Плауэна был освобожден. И он даже стал главой витингов («витингсгерр») в орденском замке Рагнит²⁸.

Прусский союз. После битвы под Танненбергом (Грюнвальдом) и огромных выплат польскому королю и Великому князю литовскому, Тевтонский орден находился на пороге финансового краха. Чтобы улучшить своё финансовое положение руководство ордена приняло решение увеличить налоги и усилить конкуренцию во внешней торговле между прусскими городами и торговыми представителями ордена в Мариенбурге и в других городах. За это сословия потребовали право на участие в управлении государством и судо-

²⁶ Ibidem, S. 42–43.

²⁷ Ibidem, S. 43.

²⁸ Ibidem, S. 44–45.

производстве, но магистр ордена Пауль фон Русдорф (1422–1441 гг.) отказал им в этом. Вхфеврале 1440 г. в Эльбинге состоялся общий съезд, на который прибыли посланники, дворян-землевладельцев и полномочных представителей городов Пруссии собравшиеся приняли решение о заключении союза городов и сёл для защиты от произвола и отстаивания свобод и прав населения страны. На намеченном съезде в Мариенвердере 13–14 марта 1440 г. города и дворянство, составили союзный договор. Первоначально договор был скреплен печатями 53 дворян и 19 городов, семи членов Ганзы и 12 мелких городов. Позднее и другие сельские районы и города объявили о своём присоединении к этому союзу. Члены Прусского союза поклялись «плечом к плечу стоять за свою правоту». Изначально задачей этого союза было противостояние злоупотреблениям суверена, но вскоре он начал действовать как государство в государстве²⁹. Верховными руководителями Прусского союза были четыре старейшин³⁰, также как и в «Союзе ящерицы».

«Союз ящерицы» и Прусский союз. Предполагается, что с 1440 года члены Союза ящерицы оказывали активное влияние на недавно образовавшийся Прусский союз. В районах городах Редена, Кульма, Торна, где находились центры «Союза ящерицы», возникли первые движения, которые являлись предвестниками создания Прусского союза. Среди рыцарей, основавших Прусский союз в 1439–1340 гг. были члены тайного союза «ящерицы». Главный из них Ганс фон Чегенберг – представитель древнего рода и знаменосец рыцарей Кульмской земли, был одним из руководителей «Союза ящерицы» и скорее всего являлся основателем Прусского союза, так как он первый подписал хартию Прусского союза и всегда наиболее рьяно отстаивал его интересы на всех заседаниях и собраниях³¹. Ещё один человек, Йона фон Эйххольц, который наряду с Чегенбергом был главой «ящерицы» и тоже подписал хартию Прусского союза. Йона фон Эйххольц, вместе с Гансом фон Чегенбергом указан как один из четырех глав «ящерицы» и можно утверждать, что «знак ящерицы» он носил на себе с 1440 года³². В хартии Союза указаны так же имена участников заговора против магистра Генриха фон Плауэна, – Гюнте-ра фон дер Делау, и Фридриха фон Полкау, сын Ганса фон Полкау, который также был среди заговорщиков. Й. Фойгт называет ещё одно подтверждение относительно роли «Союза ящерицы» в создании Прусского союза: «... следует упомянуть, что уже с 1441 года как раз в тех городах, где впоследствии собирались члены Общества ящерицы, проходили маленькие тайные сходки рыцарства Кульмской, Реденской и Торнской областей. Представля-

²⁹ Э. Машке, *Немецкий орден*. СПб.: Евразия, 2003. С. 225.

³⁰ J. Voigt, *Geschichte der Eidechsen-Gesellschaft in Preussen*, Königsberg 1823, S.16.

³¹ Ibidem, S. 47–48, 50–52.

³² Ibidem, S. 52–53.

ется, что они преднамеренно выбирали города, где никакой комтур не мог бы установить за ними слежку, особенно Лессен и Кульмзее ...»³³. Активность Прусского союза возрастала. Поэтому комтуру Редена в 1442 году Верховный магистр дал тайное поручение склонить Ганса фон Чегенберга на сторону ордена, чтобы воцарился мир. Предложения, которые были сделаны Верховным магистром Конрадом фон Эрлихсхаузенем членам Прусского союза, действительно были уступчивыми. Ордену удалось склонить Чегенберга на свою сторону, он согласился стать посредником в примирении и даже обещал убедить кнехтов и рыцарей Кульмской земли занять сторону ордена и сохранить в силе его привилегии. Гансу фон Чегенбергу удалось их убедить³⁴. На съезде в Лессене рыцарство признало право Верховного магистра собирать весовую пошлину. В последующие годы было спокойно, так как всё рыцарство было на стороне ордена, а тем, кто хотел бы выступить против Тевтонского ордена, просто не хватало сил. Возможно, что Прусский союз так бы и распался сам собой, если бы руководство ордена не захотело уничтожить его остатки силой. В результате города и рыцарство вновь объединились, так как они считали, что орден хочет разъединить их и вновь установить свой прежний режим. К этому выводу они пришли на совещаниях в Лессене и Кульмзее, которые состоялись в 1446 и 1448 годах. Возродилось не только старое объединение, Ганс фон Чегенберг и члены Союза привлекли на свою сторону новых людей – рыцарей и кнехтов из Бартенштайна, Хайльсберга, Бальги и Бранденбурга³⁵. Смерть Верховного магистра Конрада фон Эрлихсхаузена только ускорила развитие и укрепление Прусского союза. Новый магистр Людвиг фон Эрлихсхаузен вернулся на прежний путь запугивания и применения физической силы³⁶. Дальнейшая попытка Тевтонского ордена распустить Прусский союз привела к гражданской войне, которая вылилась в Тринадцатилетнюю войну.

Верховный магистр пытался путём переговоров и дипломатического давления добиться от Прусского союза мирного урегулирования конфликта. Но всё было тщетно. Главы Союза и преимущественно Совет в Торне убедили людей не исполнять приказы Верховного магистра и комтуров. Теперь все указания исходили из Торна там, в январе 1454 года собрался Тайный совет, в который входили Ганс фон Байзен, Тильман фон Веге, Николаус фон Терговиц, Августин фон дер Шеде, Штибор и Габриэль фон Байзен, Йон фон дер Йене и некоторые другие. Тогда же руководство Прусского союза отправили Тильмана фон Веге и Габриэля фон Байзена в Польшу с целью привести большое

³³ Ibid. S. 53–54.

³⁴ Ibid. S. 55.

³⁵ Ibid. S. 56–57.

³⁶ Ibid. S. 58–59.

войско наёмников для нанесения удара по армии Тевтонского ордена³⁷. До прихода в страну наёмников, Тайный совет решил осуществить свой план по ослаблению руководящего аппарата ордена – захват высокопоставленных орденских чиновников, Тайный совет считал, что таким образом орден лишится некоторых из своих руководителей и в случае войны потерпит поражение. По приказу Тайного совета некоторые жители Кульма направились на аудиенцию к комтуру Страсбурга, при разговоре о сложившейся ситуации в стране, они дали ему совет, который в некоторых источниках называют «Совет Иуды»: «Напишите Верховному магистру, чтобы он еще раз попытался достигнуть примирения и с этой целью направил некоторых важнейших своих гебитигеров к главам Союза в Торн; там заседает Ганс фон Байзен вместе с главными членами Союза; они с легкостью согласятся впоследствии назначить день переговоров и обсудить этот вопрос. Мы и сами хотим отправиться в Торн и приложить все усилия, чтобы всё хорошо закончилось»³⁸. Комтур поверил этому обману и написал Людвигу фон Эрлисхаузену. То же самое сделали жители Данцига, сумевшие убедить своего комтура переговорить с Верховным магистром о попытке примирения. Магистр, приняв предложение, отправил в Торн комтуров Данцига и Страсбурга. Также к ним присоединились комтур Торна и сторонники Ордена, чтобы провести переговоры с членами Прусского союза. В тот день, когда комтур Данцига вновь явился к хохмейстеру в Мариенбург, чтобы получить необходимые указания для переговоров, к магистру прибыл и орденский маршал Клириан фон Эрдорф из Кёнигсберга, для передачи просьбы жителей Кёнигсберга о примирении с Прусским союзом. Людвиг фон Эрлисхаузен решил отправить в Торн и маршала. В четверг после дня св. Дорофеи (6 февраля) они должны были приехать в Торн, о чём магистр сообщил тамошнему комтуру³⁹. Как и магистр, комтур Торна находился в заблуждении. Он писал магистру в последние дни января, что «...ситуация в Торне, конечно, удивительная». «По городу ходит слух, что города и деревни ожидают большое подкрепление из Польши, и что все ганзейские города присоединятся к ним. Из Польши уже каждый день прибывают воины и их размещают в домах жителей. И, вместе с тем, кажется, что идет подготовка к переговорам; потому было бы целесообразно чтобы магистр написал комтуру Эльбинга с просьбой задержать наемников ордена, в Ноймарке которых тот собирался ввести в страну. По словам Ганса фон Байзена [главы Прусского союза – Д.Р.], Тильман фон Веге никогда не получал поручения вводить наемников в страну; если же он приведет их, то только полностью за свой счет». Так хитростью удалось

³⁷ Ibidem, S. 151.

³⁸ Ibidem, S. 152.

³⁹ Ibidem, S. 152–153.

удержать на расстоянии наемные богемские войска Ордена⁴⁰. 4 февраля 1454 года Ганс фон Байзен издал акт, по которому дворяне и города освобождались от власти Тевтонского ордена. Этот указ Верховному магистру 6 февраля доставил некий штатткнехт из Торна, начатая хитрость чуть не потерпела полный провал. Посланник уже день находился в Мариенбурге и отдыхал, а поздно 6 февраля во время проповеди передал Верховному магистру указ, когда гебитигеры, которых, согласно установленному плану, должны были схватить в Торне, находились еще в орденском замке Папау. Членов орденской делегации насторожили некоторые моменты, которые орденский маршал излагает в своём письме, направленное Прусскому союзу в Торн: «Надежным и почтенным рыцарям и кнехтам, жителям городов и деревень, собравшимся сейчас в Торне, с самым дружеским расположением, без всякого подвоха Верховный маршал. Шлет наш дружеский привет и наилучшие пожелания. Дорогие рыцари и кнехты, и дорогие друзья, как мы писали вам вчера, завтра мы с комтурами Данцига и Грауденца будем у вас. Но нам кажется странным, что мы видим в Торне много чужих людей повсюду на нашем пути. Мы просим вас, дорогие друзья, оказать любезность, встретить нас и комтуров Данцига и Грауденца с нашей свитой и прислать нам навстречу 10–20 человек, которые надежно сопровождают нас. Мы просим письменного подтверждения, сделаете ли вы это. И тогда мы с названными комтурами по приказанию Верховного магистра и его гебитигеров прибудем к вам в Торн, чтобы провести переговоры, которые, мы очень надеемся, будут иметь благополучный исход. Отправлено в день св. мученицы Дорофеи в 1454 году»⁴¹. Члены Прусского союза заторопились, чтобы схватить членов орденской делегации, боясь, что гебитигеры, раскроют их план, поэтому они поспешно прислали штатткнехта в замок Папау, где находилась орденская делегация, передав с ним обещание, что в Кульмзее их будет ожидать группа сопровождающих. И как дальше сообщает Й. Фойгт: «Таким образом, они сперва выманили гебитигеров из орденской крепости в епископский город Кульмзее. И там их действительно встретила группа сопровождающих, но отнюдь не дружественная. Отто фон Марвиц, храбрый и решительный рыцарь, ранее пользовавшийся многими милостями со стороны Верховного магистра, в большой спешке был направлен туда с группой богемцев, схватил троих гебитигеров [комтуров Страсбурга, Данцига и маршала ордена Клириана фон Эрдорфа; куда делись остальные делегаты неясно – Д.Р.] и их немногочисленных слуг и в оковах повел их в Торн. Их шествие было жутким. Жители от мала до велика выстроились у ворот и на улицах города. Встречаемые издевками, насмешками и грубой бранью, забрасываемые навозом,

⁴⁰ Ibidem, S. 153–154.

⁴¹ Ibidem, S. 155–156.

гебитигеры плелись по улицам города, а затем были брошены в тюрьму»⁴². Затем начались военные действия против ордена, первым захваченным замком стал Торн, ставший резиденцией Прусского союза⁴³, затем за четыре недели они захватили 56 замков, многие из них были сожжены, а некоторые разобраны. Теперь после выхода из-под власти ордена у руководства Прусского союза возник вопрос, кто станет новой главой их земли? Жители Эльбинга, Браунсберга, Кёнигсберга проголосовали за короля Дании, а рыцари, проживавшие в окрестностях этих городов, высказались за короля венгерского и богемского Владислава. Члены «Союза ящерицы», являвшиеся также членами Прусского союза, выступили за Польского короля, Казимира IV. Голос рыцарей «Союза ящерицы» оказался решающим, так как они имели большой вес в руководстве Прусского союза, долгое время имели контакты с Польшей (возможно со времён неудачной попытки смещения Генриха фон Плауэна) и получали от неё помощь. В итоге к королю Польши было отправлено посольство с целью официально и от имени всего Прусского союза, предложить ему землю Западной Пруссии⁴⁴. В качестве посланников были выбраны 12 человек от земель и городов, во главе которых были рыцари «Союза ящерицы» Ганс фон Байзен, Аугустин фон дер Шеде и Габриэль фон Байзен. В ходе переговоров король Казимир IV издал акт об инкорпорации (присоединении) Пруссии. Этот акт от 6 марта 1454 года включал все прусские земли в состав Польши и формально ликвидировал орденовое государство. В мае 1454 года король Польши прибыл в Пруссию и наградил наиболее деятельных членов «Союза ящерицы». Главу Прусского союза, Ганса фон Байзена он удостоил самой высокой чести: король назначил его губернатором Пруссии. Его брата, Габриэля фон Байзена, Казимир назначил на должность воеводы Эльбинга. Другой его брат, Штибор фон Байзен, стал воеводой Кёнигсберга и гауптманом крепости Эльбинг. Аугустин фон дер Шеде стал воеводой Кульмской земли и гауптманом крепости Грауденц. Йон фон дер Йене был удостоен постов воеводы Померелии и гауптмана крепости Меве. Йон фон Айххольц стал гауптманом крепости Голуб, Рамшель фон Крирен – крепости Бальга⁴⁵. Другие были назначены предводителями отдельных войск: Николаус фон Терговиц, Михаэль фон Вердер, Георг Мауль, Людвиг фон Мортанген, Йокуш фон Свентен. Й. Фойгт также пишет: «... следует упомянуть, что в войсках, противостоявших друг другу в борьбе на этой земле, встречаются имена еще двух потомков основателей Общества ящерицы. Некий Юрге фон Кинтенау упоминается в 1455 году как сокомандующий в крепости Остероде, но он не был сторонником Союза, а, напротив,

⁴² Ibidem, S. 156.

⁴³ Ibidem, S. 161.

⁴⁴ Ibidem, S. 162.

⁴⁵ Ibidem, S. 162–163.

служил Ордену. Другой, Генрих фон Ренс, в том же году сражался на стороне членов [Прусского – Д.Р.] Союза и попал в плен к рыцарям Ордена. С целью освобождения Генриха фон Ренса Ганс фон Байзен обратился к Верховному магистру и обещал за этого рыцаря освободить орденского брата Файта фон Канитца». Далее нет возможности проследить продолжал ли «Союз ящерицы» существовать в последующее время, так как нет упоминаний о нём и все люди, которые были его членами, после 1454 года не упоминаются как таковые⁴⁶. Из этого можно сделать вывод, что в 1454 году «ящерица» прекратила своё существование и все её члены, вероятно, влились в Прусский союз. На протяжении всего существования Прусского союза «ящерица» оказывала на него решающее влияние: она создала его, она и влилась в него.

Заключение. К сожалению, многое о «Союзе ящерицы» и его влиянии на ход истории Пруссии остаётся неясным. Ввиду его конспиративной деятельности информации о нём крайне мало. Неизвестно, сколько изначально членов было в нём, сколько в последующие времена. В российской историографии, «Союзу ящерицы» достаётся незаслуженная второстепенная роль, в борьбе с Тевтонским орденом, хотя этот Союз является уникальным «историческим явлением».

⁴⁶ Ibidem, S. 164.

PROJEKT OKŁADKI

Łukasz Fafiński

OPRACOWANIE WYDAWNICZE

Pracownia Wydawnicza ElSet, Olsztyn

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Hanna Królikowska

KOREKTA

Irena Korcz-Bombała – język rosyjski

Anna Westfeld – język angielski

SKŁAD TEKSTÓW

Krzysztof Szustak

DRUK

Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie
ul. Heweliusza 3, 10-957 Olsztyn



Centrum Badań Interdyscyplinarnych
PROBALTICUM



Polskie Towarzystwo Historyczne
Koło w Mrągowie



ООО «КД-39» / Kaliningrad Historical Association



FASS

Fundacja Agencji Służby Społecznej

Centrum Badań Interdyscyplinarnych „Probaliticum” UWM
ISBN 978-83-65171-67-2

Polskie Towarzystwo Historyczne, Koło w Mrągowie
ISBN 978-83-958211-1-0