

## IMIENNICTWO POZNANIA W KONTEKŚCIE „LAT MIŁOŚCIWYCH” KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA MATERIALE Z XVI I PIERWSZYCH DZIESIĘCIOLECI XVII WIEKU

Słowa tematyczne: imiona chrześcijańskie, katolicki paradygmat imion, dyskurs religijny

Profesor Maria Malec eksponowała w swoich pracach uwarunkowania kulturowe imion osobowych, m.in. zjawisko kultu świętych i jego wpływ na repertuar imienniczy w Polsce (Malec, 1988, 1994, 1997, 2001). W dedykowanym Jej artykule podejmuję tę problematykę, odnosząc się do imion chrześcijańskich udokumentowanych w historycznych antroponomastykonach Poznania<sup>1</sup>. Imiona te interpretuję w kontekście ówczesnego dyskursu religijnego, zdominowanego przez dyskurs religii katolickiej. Pozajęzykowy kontekst prezentowanych w artykule zagadnień onomastycznych stanowią lata jubileuszowe Kościoła katolickiego, będące elementem jego strategii wobec wiernych, a w czasach reformacji i kontreformacji, tj. w okresie dezintegracji chrześcijaństwa zachodniego, bronią w walce z innowiercami. Odwołując się do takiego kontekstu, podejmuję próbę określenia wpływu charakterystycznych dla lat jubileuszowych form życia religijnego (głównie kultu świętych i ruchu pielgrzymkowego) na kształtowanie się katolickiego paradygmatu imion. Tak wyznaczonym celom artykułu odpowiada jego struktura. Metodologicznie praca lokuje się blisko podejmowanych w ostatnich latach dyskursywnych badań onomastycznych (Skowronek, 2003; Rutkowski, Skowronek, 2010; Rutkowski, 2016). Interesują mnie imiona w relacji do znamiennych dla epoki typów dyskursu religijnego (Chruszczyński, Olędzki, 2010; Gajda, 2016; Witosz, 2016):

---

<sup>1</sup> Podstawę materiałową do prezentowanych w artykule rozważań stanowią imiona udokumentowane wraz z nazwiskami w „Słowniku nazwisk mieszkańców Poznania XVI–XVIII wieku” (SNMP I; SNMP II) oraz w słowniku nazwisk stanowiącym aneks do rozprawy doktorskiej A. Kulupy, przygotowanej pod moim kierunkiem (Kulupa, 2010), dostępnej w repozytorium AMUR. Brałam pod uwagę materiał z pierwszej księgi metrykalnej parafii św. Marii Magdaleny w Poznaniu (jedynej wówczas rzymskokatolickiej parafii usytuowanej w murach miasta) „Liber Baptisatorum et Copulatorum” 1577–1626 (sygn. LB 1632–1659/PM236/01).

1) dyskursu dydaktycznego — uwzględniam (panujące w interesującym mnie okresie historycznym) przekonania dotyczące możliwości zbawienia<sup>2</sup> i związane z nimi strategie Kościoła katolickiego (zbawienie pod warunkiem przyjęcia wskazanych wzorców zachowań, m.in. uznanych form życia religijnego, takich jak kult świętych, pielgrzymowanie do ich grobów/nawiedzanie sanktuariów lub kościołów szczytających się posiadaniem relikwii świętych męczenników);

2) dyskursu informacyjnego — odnoszę się do zachowanych wykazów kościołów stacyjnych w Rzymie (spisów tzw. stacji rzymskich), przewodników wydawanych w związku z latami jubileuszowymi Kościoła, kalendarzy liturgicznych;

3) dyskursu (para)literackiego — zwracam uwagę na wybrane diariusze i listy uczestników ówczesnego dyskursu religijnego (traktując je jako „dokumenty z epoki”).

Rezygnuję z prezentowania w artykule refleksji terminologiczno-metodologicznych dotyczących dyskursu. Podkreślam natomiast, że dyskurs religijny przybierał w ciągu wieków różne formy, był odbiciem zmian charakteru religijności w danym czasie (Makuchowska, 2008, s. 283). Kluczowy w kontekście podjętej w artykule tematyki jest aksjomat (dogmat) Kościoła sformułowany w wydanej w 1302 r. bulli Bonifacego VIII pt. „Unam sanctam” — poza katolickim Kościołem nie ma ani zbawienia, ani odpuszczenia grzechów (*nec salus est, nec remissio peccatorum*)<sup>3</sup>.

Zakładam, że odniesienie się do wskazanych wyżej form religijności pozwoli na zrozumienie fenomenu lat miłościwych i dostrzeżenie w nim jednego z ważniejszych pozajęzykowych czynników determinujących wielowiekowy proces dyfuzji imion chrześcijańskich, skupiający na sobie uwagę badaczy:

Im Kalender, auf Bildern in den Kirchen, in den massenhaft verbreiteten Legenden, in Litaneien, bei Wallfahrten und im Reliquienkult waren die Heiligen [...] und ihre Namen waren in aller Munde. [...] Die Verbreitung der Heiligennamen trug einerseits zur Internationalisierung des Rufnamen-Schatzes bei. [...] Andererseits förderte sie Differenzierung des Rufnamen-Schatzes, denn in unterschiedlichen Zeiten, Bevölkerungsgruppen und Räumen werden verschiedene Heilige bevorzugt<sup>4</sup> (Kunze, 2004, s. 41).

<sup>2</sup> Pojęcie zbawienia odnosi się tutaj do chrześcijańskich tradycji religijnych, w których obecna jest idea zbawienia przez wiarę i łaskę (Gyja, 2014, s. 83).

<sup>3</sup> Dogmat *extra Ecclesiam nulla salus* sformułował w połowie III w. św. Cyprian, biskup Kartaginy, męczennik, jeden z Ojców Kościoła. Dogmat ten wiązał się z przekonaniem, iż do eklezjalnej społeczności włączają ludzi wiara i chrzest (Mk 16,16; 1 Tm 2,4; Ledwoń, 2009, s. 37–54).

<sup>4</sup> „W kalendarzach, na obrazach w kościołach, w masowo rozpowszechniających się legendach, w litaniach, w pielgrzymkach i w kulcie relikwii byli święci [...], a ich imiona były na ustach wszystkich. [...] Rozpowszechnianie się imion świętych wiodło, z jednej strony, do internacjonalizacji zasobu imion, z drugiej — wymagało jego dyferencjacji, ponieważ w różnych czasie, [w różnych] grupach ludności i [na różnych] obszarach preferowano różnych świętych” (przeł. I. S.-G.).

Rozpowszechnienie na szeroką skalę imion świętych (we wszystkich krajach włączonych w krąg kultury chrześcijańskiej) można, nawiązując do sformułowania M. Malec, określić jako „zjawisko bez precedensu”:

Łączy się ono ściśle z typem kultury religijnej otwartej, z powszechnym od zarania chrześcijaństwa kultem świętych męczenników i wyznawców oraz z powstaniem kalendarza liturgicznego. [...] Imiona chrześcijańskie zyskały wielką popularność w późniejszym średniowieczu w związku z intensywnym rozwojem kultu świętych i towarzyszących mu zjawisk, jak: cześć oddawana relikwiom, cuda za przyczyną świętych i pielgrzymki do miejsc cudami słynących, powstanie literatury hagiograficznej, a przede wszystkim patronat świętych, który od XII w. bardzo się rozpowszechnił w Europie (Malec, 1988, s. 198).

*Lato miłościwe* „Słownik staropolski” objaśnia jako: ‘rok jubileuszowy [...] połączony ze specjalnymi ulgami prawnymi, święcony w określonych odstępach czasu’; ‘*annus iubilaeus, qui certo temporis intervallo celebrabatur quoque certa onerum levamenta omnibus iure concedebantur*’; ‘*Milosciue lato iubilaeus annus*’ 1437 (Sstp, VI, s. 8).

W piśmiennictwie średniowiecznym (jak i w całym interesującym mnie okresie) używano deskrypcji *Lato Miłościwe* (/lato miłościwe), rzadziej *Lato Łaskawe* (/lato łaskawe) lub *Lato Święte* (/lato święte) (por.: *Lato miłościwe, czas ubłagania*. [...] *das Jubiläum*, L II, s. 601]. Jubileusze Kościoła w Rzymie (sięgające 1300 r.<sup>5</sup>) są nawiązaniem do judeochrześcijańskiej tradycji (hebr. לְבוֹי ‘jubileusz’)<sup>6</sup>. Podkreśla się, że Kościół nadał im szczególny sens religijny — miały bowiem wiązać się przede wszystkim z odpuszczeniem grzechów<sup>7</sup> i pogłębieniem wiary. Wśród dostępnych świadectw takiego rozumienia istoty lat świętych na uwagę zasługuje opis obchodów jubileuszu 1575 r. pióra Stanisława Reszki:

A ten Rok pięćdziesiąty zwano Jubileuszem / który nic inszego nie znaczył ieno wolność y odkupienie pokolenia ludzkiego / A przywrócenie do starego niebieskiego dziedzictwa / przez naydroższą mękę y śmierć Pana Chrystusową / przez którą nas od gniewu Oyca swego niebieskiego wykupił / dyabłu z paszczęki grzechom z mocy wyrwał / y z wiekuistego ognia wywabił. Toć był prawdziwy Duchowny Iubileus, przez on pięćdziesiąty rok znaczony [...] (Reszka, 1585, s. 1575 — RC, 1955, s. 156).

<sup>5</sup> Kolejne jubileusze (po 1300 roku) miały być obchodzone co 100 lat. Następni papieże okres ten skracali: do lat 50 (Klemens VI), 33 (Urban VI) i ostatecznie do 25 (Paweł II), co każdemu pokoleniu dawać miało możliwość przeżycia „własnego” jubileuszu. W XIV i XV w. jubileusze obchodzono w latach: 1300 (Bonifacy VIII), 1350 (Klemens VI), 1390 (Bonifacy IX), 1400 (Bonifacy IX), 1423 (Marcin V), 1450 (Mikołaj V), 1475 (Sykstus IV) (por. Wojtyśka, 1976, 2000).

<sup>6</sup> W Starym Testamencie (Kpł 25) mowa o „roku jubileuszowym” obchodzonym przez Żydów co 50 lat. Traktowano go jako rok łaski, mający przypominać o pochodzeniu człowieka od Boga i o równości ludzi przed Bogiem.

<sup>7</sup> Od XI w. odpust zupełny udzielany był tylko uczestnikom wypraw krzyżowych. Pierwszy raz udzielił odpustu pątnikom papież Aleksander III w 1181 r.

W XVI w. jubileusze przypadły na lata: 1500 (Aleksander VI), 1525 (Klemens VII), 1550 (ogłoszony przez Pawła III, przeprowadzony przez Juliusza III), 1575 (Grzegorz XIII); kolejny 1600/1601 (Klemens VIII) otwierał następne stulecie. Podkreśla się, że już w czasie pierwszego jubileuszu (1300) odbył się prawdziwy najazd pątników na Rzym. Rok 1500 kronikarz Sigismondo d'Conti nazwał „concurus Orbis in Urbe” ‘spotkanie świata w Rzymie’ (Wojtyśka, 1976, s. 11–16; O’Grady, 1999, s. 110).

Lata jubileuszowe obchodzone w Świętym Mieście miały stwarzać równe dla wszystkich kolejnych pokoleń wiernych warunki do brania w nich udziału oraz uzyskania odpuszczenia grzechów. Przypomnę, że począwszy od 1300 r., podstawowym warunkiem uzyskania odpustów było nawiedzenie czterech bazylik papieskich: bazyliki św. Piotra (S. Petri), św. Pawła za Murami (S. Pauli — S. Paolo fuori le mura), św. Jana na Lateranie (S. Ioannis Lateranum/S. Giovanni in Laterano) oraz Matki Bożej Większej (Templ. Divae Mariae Maioris/Santa Maria Maggiore). Od 1575 r. (w okresie potrydenckim) należało już odwiedzić siedem kościołów patrystycznych, to jest (poza wymienionymi) dodatkowo: kościół św. Wawrzyńca za Murami (S. Laurentii), św. Sebastiana (S. Sebastiani) w Katakumbach i Świętego Krzyża z Jerozolimy oraz wskazane stacje rzymskie<sup>8</sup>.

Wyobrażenie o atmosferze lat jubileuszowych może dawać wspomniany już „List do jednego zacnego senatora polskiego, pisany w Rzymie o jubileuszu przeszłym, abo o Miłościwym Lecie i o nabożeństwie osobnym czasu onego sprawowanym”<sup>9</sup> Stanisława Reszki (wydany w Poznaniu w 1585 r.). Na szczególną uwagę zasługuje zawarty tu opis praktyk religijnych, których Reszka był świadkiem i uczestnikiem podczas lata miłościwego 1575:

Do kościoła ś. Piotra / z wielkim porządkiem i nabożeństwem szły / głowy swe ku ziemi pochyliwszy / jako wiernym a miłosierdzia żądającym należy. Tam wszystkim włocnią którą bok zbawiciela naszego / gdy na krzyżu wisiał przekłoty był ukazowano / tamże y Weronikę własney twarzy Pana Chrystusowej wyobrażenie / tamże głowę ś. Jędrzeia Apostoła wystawiano y insze reliquije / na ktore patrząc ludzie w onych worach ostrych po ziemi padając / wołali sercem bardziej niż głosem Misericordia, Misericordia. / Od ś. Piotra szli z tymże porządkiem do ś. Pawła dobre płuć nasze polskie / y tam, paciorki swe odpawiwszy Crucifix / który do ś. Brygidy przemówił uczciwszy/ siedm także ołtarzow pozdrowiwszy/ y jinne rozliczne

<sup>8</sup> Stacje rzymskie to kościoły uprzywilejowane dzięki znacznym odpustom, udzielanym najczęściej w dni ich patronów oraz w dni świętych, których relikwie znajdowały się w tych kościołach. Liturgia stacyjna zrodziła się w Rzymie, z idei skupienia „całego Kościoła wokół papieża” (w sensie dosłownym — na odprowadzanej przez papieża eucharystii). Przeniesienie papieża do Awinionu przerwało tę tradycję. Po powrocie papieża do Rzymu zapis w Mszale rzymskim skutkował jej dalszym praktykowaniem (Mieczkowski, 2012, s. 43–44).

<sup>9</sup> „List” Reszki wydany został razem z jego „Przestrołą pastyrską dla miasta Warszawskiego” (1585). Opisany w nim jubileusz w 1575 r. był pierwszym ogłoszonym po soborze trydenckim. Uznano go, ze względu na ogromną frekwencję wiernych, za wielki sukces Kościoła katolickiego (zwycięstwo kontreformacji).

reliquije oglądawszy y pocałowawszy / do ś. Jana się obrocili / gdzie też głowy naświętszych Apostołów Piotra y Pawła [...] pokazowano, stoł na którym Zbawiciel nasz ostatni raz wieczerał / y inne święte reliquije / naostatek y obraz naświętszej twarzy zbawiciela naszego / który ś. Łukasz malował pozdrowili / y przed nim paciorki swe mówiąc / a Panu Bogu cześć y chwale oddawiając / a drudzy gołymi kolany po świętym schodzie / po którym zbawiciel nasz w Piłatowym niekiedy pałacu chodził / y krwią swą naświętszą ji pokropił / ku gorze wstępując czwałgali [!] się. Y stąd potym do Panny Maryey Maioris Abo Niues kościoła wędrowali / gzie(!) też reliquije rozmaite im pokazowane były [...].

Zbliżona forma wyrazu (odpowiadająca formom ekspresji uczestników jubileuszy) charakteryzuje też późniejsze teksty, m.in. „Jubilaeus seu remissa noxarum” Szymona Starowolskiego oraz jego przekład „Jubileusz abo miłościwe lato ludziom prostym do zrozumienia krótko opisane” (1651), dotyczące jubileuszu 1650 r. i obchodzonego za zgodą papieża w Krakowie w 1651 r.<sup>10</sup>

Ówczesne pojmowanie ruchu pielgrzymkowego w kategorii pokuty oddaje też *passus* z żywota św. Jana Kantego autorstwa Piotra Skargi:

Polacy, ktorzy w Rzymie pomieszkiwali, dziwując się jego częstej do Rzymu przechadzce, pytali go, dlaczego się tak trudził, gdyż nie dla żadnych praw ani otrzymania jakich beneficyjow tam chodził. On im tak odpowiedział: „To jest moj czyściec, w ktorym moje grzechy obmywam (Skarga, 2000, s. 171).

Przywołane teksty dowodzą, iż lata miłościwe (stanowiące specyficzny splot elementów poznawczych oraz wolicjonalnych i emocjonalnych) były nadzwyczajnym doświadczeniem religijnym, skutkującym bez wątpienia w uzusie onimicznym (szerzej — w komunikacji językowej).

W dokumentach miejskich Poznania znaleźć można pojedyncze wzmianki o tutejszych mieszkańcach pielgrzymujących do Rzymu na obchody. Zachowały się nieliczne „itineraria pielgrzymie”, przedstawiające trasę pokonywaną przez pątników. Trud ten podejmowały zapewne także mieszczki poznańskie (Wiesiołowski, 2010). Wiadomo, że Polacy (wśród nich też mieszkańcy Poznania) wyjeżdżali do Rzymu już w średniowieczu<sup>11</sup>. Wówczas byli to przede wszystkim duchowni podejmujący studia we Włoszech (Barycz, 1938, s. 117) oraz księża odbywający praktyki w kurii rzymskiej (Quirini-Popławska, 2014, s. 225–254). Uważa się, że znaczną część polskiego duchowieństwa jeszcze do połowy XVI w. kształtowało środowisko włoskie<sup>12</sup>. Jest to istotne stwierdzenie,

<sup>10</sup> W latach jubileuszowych odpustów można było dostąpić też poza Rzymem, gdy zachodziła przeszkoda w pielgrzymowaniu do Włoch (wojny, epidemie). O zgodę na jubileusze bez konieczności wyjazdu do Włoch prosili papieży królowie (Kazimierz Wielki, królowa Jadwiga, Zygmunt III).

<sup>11</sup> Zob. dokumentację źródłową w słowniku Doroszewskiego: „Rok 1389 odznaczył się wypadkami kościelnymi. Papież Bonifacy ogłosił miłościwe lato (jubileusz), które i z Polski tłumy ludu z hojnymi ofiarami do Rzymu sprowadziło”. Moracz. Dzieje I, 291. „Pielgrzymując z kijem w rękę na miłościwe lato do Rzymu 1300, rozmyślał nad swymi błędami” (SJPDor, IV, s. 38–39).

<sup>12</sup> W Rzymie (też w Bolonii i innych miastach włoskich) studiowali i odbywali praktyki urzędnicze w kurii papieskiej i kancelarii liczni duchowni poznańscy (Wiesiołowski, 2003, s. 76–102).

jeśli zważyć, iż to księża byli depozytariuszami wiedzy o imionach jako znakach kultury chrześcijańskiej, oni też, mając niewątpliwie wpływ na „wybory onimiczne” w swoich wspólnotach religijnych, decydowali ostatecznie o charakterze imiennictwa uzualnego.

W Poznaniu pod koniec XVI w. duchownych kształcili już prawie wyłącznie jezuici. Sytuację tę oddaje opinia J. Wiesiołowskiego o ówczesnych altarystach kolegiaty św. Marii Magdaleny: „Zaopatrzona w nowych księży kolegiata mogła już włączyć się do potrydenckiej ofensywy katolicyzmu” (2003, s. 143). W sferze onimicznej skutkowało to — co pokazuję w dalszej części artykułu — ograniczeniem repertuaru imion i skostnieniem paradygmatu.

Pewne światło na różny w kręgach duchowieństwa w XV–XVI w. poziom wiedzy o przebiegu lat jubileuszowych w Rzymie, topografii miasta i jego zabytkach mogą rzucić zachowane dokumenty bernardyńskie<sup>13</sup>, wśród których znajdują się kopie wykazów papieskich stacji rzymskich i przysługujących im odpustów. Zdaniem J. Wiesiołowskiego pierwszy z rękopisów zawiera wykazy powstałe prawdopodobnie w latach sześćdziesiątych lub siedemdziesiątych XV w. Według badacza:

Kopistę (z kręgu bernardyńskiego) interesowała przede wszystkim wielkość odpustów, Rzymu nie znał, nazwy kościołów przekręcał (Pulisperna zamiast Panisperna, Lautana zamiast Lucina), pomijał lokalizacje kościołów, jeśli było ich kilka pod tym samym wezwaniem. [...] Omyłkowo wymienił też nieistniejący w Rzymie kościół św. Salomei (2010, s. 125–126).

Druga (bardziej staranna) kopia jest być może dziełem Bartłomieja z Bydgoszczy (zm. w Poznaniu w 1548 r.).

Teksty te zawierają znaczną ilość patrociniów i heortonimów<sup>14</sup>, umożliwiając tym samym wgląd w kanon świętych szczególnie czczonych podczas jubileuszy obchodzonych w Rzymie. Oto wybrane przykłady (podaję w kolejności, jak w źródłach):

— patrocinia (nazwy stacji i kościołów rzymskich), m.in.: [Stacio] *ad S. Petrum, ad S. Anastasiam, ad S. Laurentium, ad S. Stephanum, ad S. Johannem in Laterano, ad S. Paulum, ad S. Sabinam, ad S. Paulum et Joannem, ad S. Gregorium, ad S. Salomam (!), ad S. Clementem, ad S. Ciriacum, ad S. Apollinarem, ad S. Ceciliam, ad S. Vitalem, ad S. Marcum, ad S. Potencianam,*

<sup>13</sup> Rękopis Biblioteki Kórnickiej BK 101, k. 136v–141 (Indulgencie Ecclesiarum et stationum urbis Romae...) oraz Rękopis Biblioteki Kórnickiej BK 97 k. 139v–141 (Tabula stationum et indulgenciarum Romane Urbis a diversis pontificibus fratribus Ordinis concesse piis respectibus). Oba rękopisy wydał J. Wiesiołowski w postaci aneksów do swej historycznej rekonstrukcji pielgrzymki burmistrzowej poznańskiej Barbary Kaniny do Rzymu na obchody jubileuszu roku 1500 (Wiesiołowski, 2010, s. 125–144).

<sup>14</sup> Heortonimy (nazwy święt) zaliczane są do chrematonimii kulturowej (Gałkowski, 2011, s. 192–198).

*ad S. Sixtum, ad S. Eusebium, ad Sanctos Cosmam et Damianum, ad S. Susannam, ad S. Silvestrum et S. Martinum, ad S. Eusebium, ad S. Nicolaum, ad S. Crisogonum, ad S. Ciriacum, ad S. Marcellum, ad S. Apolinarem, ad Sanctam Stephanam (!), ad S. Praxedem, ad S. Priscam, ad S. Allexium, ad S. Pancracium; ad S. Bibianam oraz ecclesia S. Pauli, ecclesia S. Johannis apostoli, ecclesia S. Sebastiani, ecclesia S. Anastasii, ecclesia S. Laurentii, ecclesia S. Viti, ecclesia S. Agnetis, ecclesia S. Praxedis, ecclesia S. Petri apostoli, ecclesia S. Sebastiani, ecclesia S. Bibiane, ecclesia S. Eusebii i in.;*

— heortonymy, w rękopisie 101 np.: *in festo S. Andreae (30.XI), in festo S. Sebastiani (20 I), in Sancte Agnetis [2 I], in S. Mathie apostoli [24 II], in translatione S. Bonaventure, in S. Georgii [24 IV], in S. Potenciane virginis [9 V], in S. Bibiane virginis (2 XII), in S. Barbare (4XII), in die S. Nicolai (6 XII), in die Ambrosii (4 IV), in Sancte Agnetis [2 I], in S. Mathie apostoli (24 II), in S. Thome de Aquino (17 III), in vigilia S. Benedicti [21 III], in Georgii [24 IV], in Sancti Marci [25 IV], in S. Philippi et Jacobi [1 V], in S. Johannis [6 V], in S. Potenciane virginis [19 V], in festo S. Bernardini [20 V], in S. Anthoni [13 VI], in festo Petri et Pauli [29 VI], in S. Bonaventure [15 VII], in S. Marie Magdalene [12 VII], in S. Jacobi [Maioris, 25 VII], in S. Celsi [28 VII], in S. maritum Ciri et Johannis, in S. maritum Simplicii, Faustini et Beatricia, in S. Petri [1 VIII], in S. Dominici [4 VIII], in S. Laurenti [10 VIII], in S. Clare [12 VIII], in S. Bartholomei Apostoli [24 VIII], in S. Eusebii [14 VIII], in S. Augustini [28 VIII], in S. Mathei apostoli [21 IX], in S. Cosme et Damiani [26 IX], in S. Michaelis [29 IX], in S. Jhieronimi [30 IX], in festo Seraphici Francisci [4 X], Simonis et Jude [28 X], in S. Martini [11 X], in S. Cecilie [22 XII], in S. Clementis [23 XI], in S. Katherine [25 XI], in die Johannis [27 XII], w rękopisie nr 97 także: *in festo S. Sabe [5 XII], in festo sancti Anthoni [17 I], in sanctorum Vincenci et Anastasii [22 I], in festo S. Vincencii [15 IV], in festo Barnabe Apostoli [11 VI], in S. Viti et Modesti [15 VI], in S. Alexii [17 VII], festo S. martirum Sennen [30 VII], in S. Ludovici [19 VIII], in S. Ambrosii episcopi [6 XII], in S. Luce [13 XII].**

Zrekonstruowane na ich podstawie hagonimy to imiona chrześcijańskie z różnych okresów (Malec, 1994, 2001):

— imiona biblijne (nowo- i starotestamentowe), m.in.: *Andrzej, Barnaba, Bartłomiej, Filip, Jan, Jakub, Juda, Tomasz, Marek, Michał, Paweł, Piotr, Szymon; Magdalena, Zuzanna;*

— imiona świętych okresu starochrześcijańskiego (do V w.) — pochodzenia greckiego, m.in.: *Aleksy, Ambroży, Cyriak, Grzegorz (Gregorius), Hieronim, Jerzy (Georgius), Kosma, Mikołaj, Pankracy; Agnieszka, Anastazja, Apolonia, Barbara, Katarzyna, Prakседа; pochodzenia łacińskiego: Antoni, Augustyn, Damian, Feliks, Innocenty, Klemens, Marcin, Sebastian, Sylwester, Symplicjusz, Wawrzyniec, Wincenty, Wit, Beatrycza, Cecylia;*

— imiona świętych średniowiecza europejskiego — pochodzenia łacińskiego, np.: *Benedykt, Dominik, Franciszek*, hebrajskiego: *Saba*, celtyckiego: *Brygida*.

W nazwach kościołów rzymskich zauważa się także imiona świętych męczenników (utrwalone w *Martyrologium Rzymskim*), które w Polsce należały do słabo lub zupełnie nieznanymi, m.in.: *Kryzogon*, właściwie Chryzogon, por. gr. Chrysógonos : adi. *chrysógonos* ‘zrodzony ze złota’ (Fros, Sowa, 1996, I, s. 554); brak w SSNO; *Pryska*, por. Pr(z)yszka: łac. cognomen *Prisca* : łac. *priscus* ‘stary, dawniej używany, surowy, poważny’, por. Pr(z)yszka (1457) SSNO (Malec, 1994, s. 382); *Sennen*, zapewne Senan, imię pochodzenia celtyckiego (Fros, Sowa, 2004, V, s. 223). Święta o imieniu *Bibiana* (por. *Viviana* : łac. cognomen *Vivius*; postać *Bibiana* w związku z wymową ludową w Italii i Hiszpanii) należy do słabo rozpoznawalnych (Fros, Sowa, 1996, I, s. 147).

Opanowanie panteonu świętych czczonych w Rzymie oraz ich imion nie było łatwe. Pomoc dla pątników poruszających się po mieście w gąszczu kościołów<sup>15</sup>, kaplic i relikwii świętych męczenników (noszących bardzo często te same imiona) miały stanowić wydawane w związku z jubileuszami przewodniki. Najbardziej znany w XVI w. był „*Mirabilia Urbis Romae*” z 1509 r. Należy jednocześnie przypomnieć, że łaciński przewodnik Stanisława Hozjusza przetłumaczył na język polski Stanisław Reszka i włączył do własnego dzieła zatytułowanego: „*Przestroga Pastyrka, Świadekstwo o Mieście Rzymskim, o jego wierze, y dobrych uczynkach, które się w nim dzieją, dla przestrogi y informacyey tych, którzy to miasto Babilonem i nierządnicą zowią*” (Reszka, 1585)<sup>16</sup>.

Spojrzenie na lata miłościwe z dzisiejszej perspektywy pozwala zauważyć w interesującym mnie okresie trwałość późnoantycznej i średniowiecznej pobożności, której ważną formą był kult relikwii i wiążące się z nim pielgrzymowanie. Współcześni badacze zwracają uwagę na aspekt psychologiczny tych zjawisk. Podkreśla się, że pielgrzymki do *loca sacra* stanowiły remedium na oddalenie wiernych od relikwii ich świętych patronów, mówi się o swoistej „terapii dystansu” (Brown, 2007, s. 75). Funkcją pielgrzymek w latach jubileuszowych miało być jednak przede wszystkim przyciągnięcie wiernych do Kościoła i pogłębienie ich wiary. Spośród wykorzystywanych środków perswazyjnych najmocniej do wyobraźni pielgrzymów trafiały wystawiane na widok publiczny relikwie świętych

<sup>15</sup> W Rzymie w XIV w. wyliczano 414 kościołów, na początku XV w., kiedy kończyła się schizma awiniońska, 349, w 1492 r. — 295, a w połowie XVI w. — 212.

<sup>16</sup> Polski tytuł przekładu: „*Jego Mości Księdza Stanisława Hozjusza Kardynała [...] Krotkie opisanie y świadekstwo, o Mieście Rzymskim, o jego wierze, y dobrych czynach, które się w nim dzieją, dla przestrogi y informacyey tych, którzy to Miasto Babilonem y nierządnicą zowią wypisane i przełożone z ksiąg teraz nowo w Kolnie wydanych, De oppresso Dei Verbo*”. W przekładzie Reszki zwracają uwagę uzualne formy (z cechami przyswojenia do języka polskiego) hagianimów, np.: *Bartłomi, Hieremijasz, Iędrzei* i in.). Informacje o Rzymie i tutejszych kościołach zawiera też jego „*Diarium*” 1583–1589 (wyd. Czubek, 1915).

oraz „krążące” w przestrzeni komunikacyjnej (często niewiarygodne) podania i legendy hagiograficzne. To za ich pomocą wzory postaw chrześcijańskich stawały się łatwiejsze w odbiorze intelektualnym i emocjonalnym — następowała bowiem „konkretyzacja sacrum”<sup>17</sup> (Skowronek, 2006, s. 144) przez skojarzenia, m.in. z atrybutami świętych. Były to atrybuty antropologiczne, np.: skóra (św. Bartłomiej został odarty ze skóry); zoomorficzne, np.: owieczka/baranek (św. Agnieszka — por. łac. *agnus* „baranek”; nawiązanie do postaci, w jakiej po męczeńskiej śmierci miała się ukazać rodzicom); atrybuty przedmiotowe (najczęściej narzędzia męki), np.: rozpalona krata (św. Wawrzyniec według legendy został upieczony na ruszcie), kamienie (św. Emerencja została ukamienowana), miecz (św. Paweł został ścięty mieczem z polecenia cesarza Juliana Apostaty) (Marecki, Rotter, 2009).

To samo zjawisko sygnalizuje J. Wiesiołowski<sup>18</sup>, prezentując bazyliki papieskie i inne (posiadające relikwie) kościoły Rzymu, nawiedzane przez pielgrzymów podczas obchodów lat jubileuszowych:

W Rzymie pielgrzymi poznawali żywoty świętych w pielgrzymkowych wersjach: św. Piotra i jego córeczki Petronili, św. Wawrzyńca i Sebastiana, św. Bibiany, Cecylii, Praksedy z Pudencjaną, i makabryczne opisy ich śmierci przez ukrzyżowanie, ścięcie, zastrzelenie, utopienie, roztrzaskanie głowy kamieniem, zachłostanie przy kolumnach, zaduszenie parą, ugotowanie, upieczenie, rozdarcie przez dzikie zwierzęta (Wiesiołowski, 2010, s. 91).

Zgodnie ze strategią Kościoła imiona męczenników — przez związane z nimi konotacje — miały pełnić nie tylko funkcje symboliczną i anamnezyjną (przywolywać i utrwalac w pamięci wzory i wzorce), ale także sprawczą (wywoływać skrucę i potrzebę odpuszczenia grzechów oraz budować wiarę w moc świętych patronów). Znamienna dla lat miłościwych wielość i intensyfikacja symboli, przy jednoczesnym odwoływaniu się do niezwykle silnych afektów, służyła utrwalaniu się imion świętych w pamięci zbiorowej. Bogaty zbiór tekstów (para)literackich i użytkowych wydawanych w związku z kolejnymi jubileuszami stwarzał ponadto podstawę do utrwalania się tego nazewnictwa w pamięci kulturowej (Assmann, 2013). Dodajmy, że kaznodziejstwo, hagiografie, legendy (w tym tzw. legendy etymologiczne) oraz sztuka sakralna, dostępne w Polsce, również służyły utrwalaniu się określonych konotacji<sup>19</sup> imion świętych, ale — ze względu na

---

<sup>17</sup> Według K. Skowronek konkretyzacja sacrum ma „wyraźny związek z charakterystycznymi cechami pobożności ludowej, która na ogół nie pokrywa się całkowicie z kościelnymi treściami wiary i ich oficjalnymi środkami wyrazu” (Skowronek, 2006, s. 144).

<sup>18</sup> J. Wiesiołowski wymienia skarby relikwiarzowe Rzymu za wydanym wielokrotnie od XVI w. przewodnikiem dla pielgrzymów „Le cose maravigliose dell’Alma Citta di Roma” (egz. Biblioteki PTPN, wyd. Roma, 1600).

<sup>19</sup> Tendencję do nasycania jednostek onimicznych konotacjami uważa się za powszechną i naturalną, w związku z czym zalicza się ją do uniwersaliów onomastycznych (Otin, 2004, s. 11; Bogdanowicz, 2010, s. 121).

brak sygnalizowanej „rzeczywistości zmysłowej” (Łabaszczyk, 2007, s. 9–18), tak charakterystycznej dla lat jubileuszowych — łączyły się z innym rodzajem doświadczenia religijnego, a przynajmniej z doświadczeniem o zdecydowanie mniejszej intensywności.

Nie ulega wątpliwości, że „wraz z rozkwitem kultu świętych i ruchu pielgrzymkowego do relikwii, dominacją przeżyć religijnych i życia religijnego w kulturze, treści religijne przenikały do życia codziennego. Wśród motywacji decydujących o nadaniu dziecku imienia coraz powszechniejsze stawały się motywacje religijne” (Malec, 2001, s. 75–76; Rzetelska-Feleszko, 2006, s. 23).

W dotychczasowych opracowaniach historycznego imiennictwa Poznania i Wielkopolski problem wyborów onimicznych (w tym motywów nadawania imion) traktowany był marginalnie. Badania imion kobiet (mieszkanek Wielkopolski w XVII i XVIII w.) podjął w latach osiemdziesiątych XX w. Tadeusz Skulina (1987, 1989), uwzględniając niektóre pozajęzykowe aspekty ich funkcjonowania w społeczeństwie<sup>20</sup>. „Punktem wyjścia i układem odniesienia” były dla niego poddane wcześniejszej obserwacji średniowieczne imiona kobiet zarejestrowane w SSNO — przeprowadzona przez badacza analiza imion żeńskich tam udokumentowanych czyniła wiarygodną tezę, iż podstawowy zasób żeńskich imion chrześcijańskich został zaadaptowany i ustalony już w średniowieczu (Skulina, 1987). Przyjęcie perspektywy porównawczej i kontrastywnej w opracowaniu dotyczącym imion żeńskich w Wielkopolsce XVII i XVIII w. (porównanie imion wielkopolskich z imionami popularnymi wówczas na Śląsku (Bytom) i na Mazowszu (Dąbrowa Wielka)) pozwoliło mu sformułować kilka wniosków o różnym poziomie ogólności: 1. Podstawowy trzon imiennictwa kobiet na tych terenach był w ogólnym kształcie tożsamy (tworzyły go imiona najczęstsze w średniowieczu). 2. Najważniejsze różnice dotyczyły imion *Regina* i *Maryna* (imię *Regina*, bardzo popularne w Wielkopolsce, plasowało się na 12. miejscu listy rangowej w Bytomiu oraz na 22. pozycji w Dąbrowie; imię *Maryna*, rzadkie w Wielkopolsce, w Bytomiu wykazywało średnią frekwencję, bardzo popularne było natomiast w Dąbrowie). 3. W świetle przeprowadzonych badań jako wielkopolski regionalizm jawiło się imię *Sabina* — bardzo tutaj popularne w pierwszej połowie XVII w., poświadczone natomiast pojedynczymi wystąpieniami w Bytomiu i niemające potwierdzenia w Dąbrowie (Skulina, 1989).

<sup>20</sup> Nie podzielam wątpliwości Tadeusza Skuliny co do wpływu księży na motywację wyboru imion. „Wobec braku konkretnych przykładów” badacz zakładał jedynie, iż „ich inwencji należy przypisać nadanie imion niezwykle rzadkich (np. takich jak Emerencja czy Potencja, Rufina, Jozafata)”. Przyznawał zarazem, że „przejawem pośredniego przynajmniej oddziaływania duchowieństwa mógł też być szczególnie kult patrona kościoła, a w konsekwencji nadawanie jego imienia dzieciom chrzczonym w parafii” (Skulina, 1989).

Obecne prace onomastów poznańskich poświęcone tutejszemu imiennictwu pozostają w ścisłym związku z głównym nurtem badań nad nazwiskami mieszkańców miasta w XVI–XVIII w. (SNMP 2011, 2014). Pozwalają one przede wszystkim na uogólnienia dotyczące repertuaru (zasobu) imion (Sarnowska-Gieffing, 2008a, b; Graf, 2010, 2011). Opracowane listy rangowe imion oparte są na materiale wyekscerpowanym z jednego źródła (Banderowicz, 2013). Dotychczasowe prace w różnym stopniu uwzględniają czynniki kulturowe. Badania imiennictwa poznańskiego prowadzone w perspektywie kulturowej obejmują także inne kategorie i typy nazw o motywacji hagiomicznej (patrocinia, w tym nazwy fundacji altaryjnych, oraz heortonimy i chrematonimy) tworzące onomastykon kultury poznańskiej społeczności (Sarnowska-Gieffing, 2007, 2008a, b). Przypomnę, że M. Malec w swoich pracach odnosi termin „onomastykon kultury” do imion jako tworzywa innych kategorii nazw własnych (m.in. przezwisk, nazwisk, toponimów, chrematonimów), obejmuje nim także apelatywizację nazw własnych (2001, s. 99–106). Przyjęta przez nas koncepcja onomastykonu kultury jest zgodna z interpretacją tego pojęcia zaproponowaną przez M. Malec, choć w badaniach poznańskich akcent zostaje przesunięty na dynamikę przedstawianych procesów imiennicznych. Ukontekstowanie badań pozwoliło stwierdzić, że Poznań doby średniopolskiej w świetle imion jego mieszkańców przedstawia się jako chrześcijańska wspólnota dyskursu (kulturowe i religijne europejskie *continuum*), w której kult świętych pełnił rolę podstawowego elementu integrującego (Sarnowska-Gieffing, 2008a, s. 392).

Refleksy kultu świętych w patrociniach poznańskich sygnalizował wcześniej Jacek Wiesiołowski, podkreślając ich silne europejskie powiązania:

Kulty świętych w zasadzie odpowiadały imionom mieszczan poznańskich, związane to było ze zwyczajem umieszczania wśród wezwań imion fundatorów i fundatorek. Przeważały imiona apostołskie ze św. Piotrem i Pawłem, Jakubem i Andrzejem na czele. Z polskich świętych obecni byli jedynie Wojciech i Stanisław, choć można by oczekiwać większej ich popularności. Na uwagę zasługują kulty przeniesione z Niemiec, tak z nadreńskiej Kolonii (jedenastu Tysięcy Dziewic, Trzech Króli), jak z Niemiec południowych (Wolfgang, Sebald). Wyraźny był kult św. Mikołaja, uznawanego za jednego z patronów kupieckich, uderza natomiast brak wezwania św. św. Marcina czy Gotarda, znanych ze starych kościołów parafialnych miasta. Wśród świętych kobiet najpopularniejsze były wezwania św. św. Barbary (7), Doroty (5), Katarzyny (4), Marii Magdaleny (3), patronki kolegiaty, a także związanej z kultem maryjnym św. Anny oraz szwedzkiej patronki św. Brygidy. Brak było ołtarza poświęconego św. Jadwidze śląskiej (2010, s. 105).

Podjęte przez historyka analizy imion (mimo czynionych przez niego zastrzeżeń, iż w badaniach socjotopograficznych stanowią one jedynie drobne elementy stratyfikacyjne)<sup>21</sup> przyniosły ważne wnioski o ujednociającym charakterze reli-

<sup>21</sup> J. Wiesiołowski badał frekwencję imion (osobno żeńskich i osobno męskich) oraz ich rozkład procentowy dla poszczególnych grup mieszczaństwa poznańskiego (też grup zawodowych) na podstawie zapisów wian z lat 1440–1449 oraz 1490–1500 (1997, s. 105–112).

gijności późnośredniowiecznej („co prowadziło do zaniku imion słowiańskich i lansowania z różnym powodzeniem imion świętych męczenników z „Legenda aurea”) oraz o „oddziaływaniu środowiska miejskiego przez eliminowanie narodowych (polskich czy niemieckich) form imion chrześcijańskich”. Istotne jest także stwierdzenie badacza: „[...] w masie imion mieszczan poznańskich absolutną przewagę mają imiona ogólnochrześcijańskie” (Wiesiołowski, 1997, s. 112). Onomastyczne konkluzje poznańskiego historyka dotyczyły (w zakresie, na jaki pozwalały wybrane przez niego źródła i wyznaczone okresy badawcze) repertuaru i zasobu imion używanych w Poznaniu w XV w. (19 imion żeńskich, 41 męskich).

Na ustalonej przez niego liście imion kobiet (w końcu XV w.) znalazły się: *Małgorzata, Katarzyna, Barbara, Dorota, Anna, Jadwiga, Agnieszka, Elżbieta, Zofia, Urszula, Regina, Helena, Magdalena, Gertruda, Łucja, Weronika, Marta, Marusza, Benigna*, z których siedem badacz określił jako „nowe” (w stosunku do imion z początku XV w.): *Urszula, Regina, Magdalena, Gertruda, Łucja, Marta, Marusza, Benigna*. Dodajmy, że wskazane tu imiona „nowe” mają wcześniejsze poświadczenia w SSNO: *Urszula* (SSNO: XIV Młp, Włkp); *Regina* (SSNO: XIV Młp, XV Krpd); *Magdalena* (SSNO: XIII Włkp); *Gertruda* (SSNO: XIII Śl, XV Włkp); *Łucja* (SSNO: XIII Śl, XII–XIV Włkp); *Marta* (SSNO: XIII Pom, Śl, XII–XIV Włkp); *Benigna* (SSNO: XIV Młp, Włkp). Wymieniana *Marusza* to możliwe skrócenie od im. *Marta*, także od *Małgorzata* lub *Maria* (stp. *Margorzata, Maryja*) SSNO: XV Krpd (Malec 1994). Osiem pierwszych imion na liście ma w SSNO dokumentację już z XII lub XIII w.

Lista rangowa imion żeńskich sporządzona przez Skulinę na podstawie materiału z SSNO wykazuje zbieżność z ustaleniami Wiesiołowskiego. Za bardzo częste uznał on imiona: *Katarzyna, Anna, Małgorzata*; za częste: *Dorota, Barbara, Elżbieta, Jadwiga*; za rzadkie: *Urszula, Marta, Klara* oraz za całkowicie wyjątkowe: *Marianna* oraz *Regina* (Skulina, 1987).

Przebadane przeze mnie imiona nadawane w poznańskiej kolegiacie w drugiej połowie XVI i na początku XVII w.<sup>22</sup> pokazują względną trwałość średniowiecznego repertuaru. Wszystkie „nowe” u schyłku średniowiecza imiona żeńskie, poza *Maruszą* (por. wsł. *Marusza*, zanotowane w SSNO w XV w. na Kresach Południowych) oraz *Benigną* (por. łac. cognomen *Benignus* : ap. *benignus* ‘uprzejmy, przyjazny, łaskawy’ (Malec, 1994, s. 355 — kult męczennicy o tym imieniu ograniczał się do Śląska i Kujaw), znalazły się na czołowych pozycjach listy rangowej. Należy w tym miejscu dodać, że kult św. *Urszuli* i towarzyszących jej 11 tys. dziewic promieniował do Poznania z Kolonii (zapoczątkowany

<sup>22</sup> Pierwsza księga parafii św. Marii Magdaleny w Poznaniu była zaprowadzona dopiero w 1577 r. (obejmuje wpisy do 1625 r.); sygn. PM 229/01 (Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu).

tu w X w. przez martyrologium Wendelberta z Prüm), a umacniała go „barwana, znana i rozpowszechniana także podczas lat jubileuszowych legenda” (Fros, Sowa, 2004, V, s. 624). Kult tej świętej w Poznaniu w dobie średniopolskiej był żywy (głównie ze względu na kontakty patrycjatu poznańskiego z Kolonią i udokumentowane źródłowo przypadki przyjęć do poznańskiego prawa miejskiego przybyszów z Kolonii). Przede wszystkim jednak zwraca uwagę znaczący wzrost popularności w okresie potrydenckim imienia *Regina* (motywowanego prymarnie imieniem męczennicy z III w., wymienianej w Martyrologium Rzymskim). Imię to zajmuje 1. miejsce na ustalonej przez mnie liście kolegiackiej. Zdecydował o tym zapewne wtórny (polski) kult Reginy Prottman (1576–1613), założycielki wspólnoty zakonnej katarzynek. Regina Prottman była żywym przykładem walki z „herezją Luterską” na Warmii. W Poznaniu jej kult szerzyły tutejsze katarzynki.

Wzmianki wymaga imię *Weronika* (późnorzymska forma macedońskiego imienia *Berenikē*, por. gr. *iere eikōn* ‘święte oblicze’, Malec, 1994, s. 386). Legenda, ulegająca w ciągu wieków wielokrotnym przekształceniom (niewiasta otarła twarz Chrystusa chustą i na tejże chuście pozostało odbicie jego twarzy), fundowała późniejszą etymologię imienia (*verum ikon* ‘prawdziwy obraz’). Wyróżnia się dwie wersje legendy: 1) odbicie powstało przed Pasją Chrystusa — wersja spopularyzowana w XIII w. przez „Złotą legendę” Jakuba de Voragine; 2) odbicie powstało po Pasji. Ta fundamentalna zmiana w przekazach pisemnych nastąpiła ok. 1300 r. w Biblii Rogera van Argenteuil, w której zarówno chustą, jak i św. Weronikę włączono do historii Męki Pańskiej (Turska, 2015, s. 51). Legendę tę powtarzały wszystkie przebadane przez mnie literackie i paraliterackie teksty wspominające o latach miłościwych. Tak zwaną weronikę/Weronikę pokazywano pątnikom w każdy piątek przed Bazyliką św. Piotra w Rzymie, gdzie nakazał ją umieścić inicjator lat jubileuszowych Bonifacy VIII (por. cytowany przez mnie wcześniej fragment „Listu” Reszki: „ukazowano / także y Weronikę własney twarzy Pana Chrystusowey wyobrażenie”).

Wiesiołowski zaliczył imię *Weronika* do popularnych (!) w XV w. Dodajmy, że apogeum kultu św. Weroniki przypadło rzeczywiście na dojrzałe średniowiecze i zanikało po Soborze Trydenckim. Imię należało jednak w średniowieczu do rzadkich (Fros, Sowa, 2007, VI, s. 83). Znamienny jest jego brak wśród imion nadanych dzieciom ochrzczonym w poznańskiej kolegiacie św. Marii Magdaleny w latach 1577–1625. Wiązać to można ze stanowiskiem Kościoła wobec kultu tej świętej i potrydenckich zaleceń usuwania kultów niepotwierdzonych. Późny kult św. Weroniki Negroni z Binasco (Lombardia), wpisanej do Martyrologium Rzymskiego w 1690 r., w Polsce nie był znany, nigdy zresztą nie została ona kanonizowana (Fros, Sowa, 2007, VI, s. 85–86; Turska 2015, s. 51).

Imiona dzieci ochrzczonych w kolegiacie św. Marii Magdaleny w Poznaniu w latach 1577–1625<sup>1</sup>

Ranga	Imiona żeńskie				Imiona męskie			
	Imię żeńskie	Liczba nadań	Liczba dzieci ochrzczonych	Ranga	Imię męskie	Liczba nadań	Liczba dzieci ochrzczonych	
1.	Anna Regina	63 63	126	1.	Jan	76	76	
2.	Katarzyna	39	39	2.	Albert	57	57	
3.	Agnieszka	36	36	3.	Stanisław	30	30	
4.	Jadwiga	35	35	4.	Andrzej, Jakub	20 20	40	
5.	Barbara	28	28	5.	Adam	19	19	
6.	Zofia	26	26	6.	Marcin Tomasz	16 16	32	
7.	Elżbieta	25	25	7.	Łukasz Piotr	15 15	30	
8.	Małgorzata	21	21	8.	Mateusz Paweł	14 14	28	
9.	Dorota	20	20	9.	Wawrzyniec	13	13	
10.	Ewa	13	13	10.	Maciej	10	10	
11.	Urszula	11	11	11.	Szymon Stefan Walenty	9 9 9	27	
12.	Magdalena	9	9	12.	Bartłomiej	7	7	

<sup>23</sup> Listę tę sporządziłam na podstawie słownika nazwiska autorstwa A. Kulupy (zob. przypis 1).

13.	Apolonia	5	5	13.	Jerzy Sebastian	6 6	12
14.	Lucja	4	4	14.	Błażej	5	5
15.	Anastazja Gertruda	3 nadania każdego imienia	6	15.	Baltazar Franciszek Józef Michał	4 nadania każdego imienia	16
16.	Krystyna Helena Izabela Marta Prakseda Sabina Zuzanna	2 nadania każdego imienia	14	16.	Grzegorz	3	3
17.	Dominika Emerencja Felicja Juliana Poliksena	1 nadanie każdego imienia	5	17.	Adrian Aleksy Augustyn Benedykt Krzysztof Fabian Gabriel Henryk Melchior	2 nadania każdego imienia	18
18.				18.	Ambroży Antoni Bonawentura Cyprian Feliks Heliasz Kilian Leonard Marek Prokop Serafin Zygmunt Teofil Wiarentius (!) Zachariasz	1 nadanie każdego imienia	15
Liczba imion żeńskich: 29			Liczba dziewczynek: 423	Liczba imion męskich: 50			Liczba chłopców: 438

Sporządzona przez Wiesiołowskiego lista imion męskich nadawanych w Poznaniu w końcu XV w. objęła następujące: *Maciej, Jan, Marcin, Mikołaj, Wojciech, Stanisław, Piotr, Paweł, Andrzej, Grzegorz, Bartosz, Michał, Wawrzyniec, Szymon, Jakub, Jerzy, Tomasz, Wincenty, Leonard, Stefan, Adam, Świętek, Walenty, Błażej, Filip, Kasper, Marek, Baltazar, Henryk, Fabian, Waclaw, Franciszek, Konrad, Klemens, Bernard, Urban, Antoni, Aleksy, Ulryk, Kilian, Ambroży*. Zwracają tu uwagę lokujące się na dalszych pozycjach: *Antoni* (Padewski), *Ulryk, Henryk, Konrad*, też celtyckie *Kilian* oraz znane, zwłaszcza z „Legenda aurea”, *Aleksy, Ambroży, Leonard, Urban* — nowe w stosunku do stanu z początku XV w.

Porównanie listy Wiesiołowskiego z listą kolegiacką pozwala na sformułowanie wniosku dotyczącego popularności imion germańskich w repertuarze imion chrzestnych w XVI w. Trwałość spośród nich wykazują: *Bernard* (imię było spotykane w Poznaniu także w pierwszej połowie XVI w., zwłaszcza wśród patrycjatu poznańskiego, co wiąże się z jego ówczesnym składem narodowościowym); *Leonard* (kult św. Leonarda z Nobiliacum silny był w średniowieczu, uważa się, że szerzyli go cystersi; por. Fros, Sowa, 1997, III, s. 598–599).

Podobnie do stanu z końca XV w., na dalekich pozycjach na liście kolegiackiej plasują się: *Antoni* (przypomnę, że kult św. Antoniego Padewskiego zaczął się szerzyć w Polsce dopiero w pierwszej połowie XVII w.; por. Fros, Sowa, 1996, I, s. 215); *Kilian* (Kilian, biskup Würzburga, prawdopodobnie pochodzenia iroszkockiego, zm. 689 (Malec, 1994, s. 259), jego kult nie upowszechnił się w Poznaniu); *Aleksy* (imię to częste było wśród patrycjatu poznańskiego w pierwszej połowie XVI w.; dodajmy, że legenda o św. Aleksym (Wyznawcy) weszła do literatury polskiej dopiero w XV w., a żywot prozą wydano w Krakowie w 1529 r. (Fros, Sowa, 1996, I, s. 98–99)); *Ambroży* (św. Ambroży, biskup Mediolanu, zm. 397; Malec, 1994, s. 181).

Analiza listy imion nadanych dzieciom w poznańskiej parafii św. Marii Magdaleny od 1575 do 1625 r. pokazuje, iż kler kolegiaty zasadniczo stosował się do zaleceń Soboru Trydenckiego ujętych w „Rituale Romanum”. Wyraźne jest, przy porównaniu z listami J. Wiesiołowskiego, wyparcie imion niechrześcijańskich oraz mała popularność imion tych świętych, których kultury nie rozwinęły się w Polsce. Nowe na liście kolegiackiej imiona o motywacji religijnej (w stosunku do wykazanych przez Wiesiołowskiego) to: *Adrian* (SSNO: XV, XVII Młp), *Augustyn* (SSNO: XV Młp, Włkp), *Benedykt* (SSNO: XII Włkp); *Cyprian* (SSNO: XII, XIII Śl, XIV Włkp), *Feliks* (SSNO: XIII Śl, XIV, XV Włkp), *Heliasz*, por. stp. *Eliasz* (SSNO: XIII Włkp, Śl), *Prokop* (SSNO: XIV Młp, XV Włkp), *Sebastian* (SSNO: XII Śl, XIII Włkp, Śl), *Serafin* (SSNO: XIII Młp, XV Włkp), *Krzysztof* (SSNO: XIV Młp, XV Włkp); *Gabriel*, por. stp. *Gawrzyjał* (SSNO: XIV Włkp, Młp), *Melchior* (SSNO: XIV Młp); *Teofil* (SSNO: XIII Włkp), *Zachariasz*

(SSNO: XII Młp, Śl, Pom., XIV Włkp), *Zygmunt* (SSNO: XIV Młp, Śl, Krpd, XV Włkp) (por. Malec, 1994). Są wśród nich nieliczne imiona, które weszły do repertuaru poznańskiego na fali reformacji (m.in. *Eliasz*, *Serafin*).

Imiennictwo poznańskie, jak pokazują dotychczasowe badania, ma znamiona zbioru tradycyjnego w perspektywie kultów świętych. Najbardziej charakterystyczną grupę tworzą imiona motywowane przez męczenników (okresu starochrześcijańskiego), co po Soborze Trydenckim nabierało już charakteru normy uzualnej (Sarnowska-Giefing, 2008, s. 130). Potwierdza to spostrzeżenia poczynione w części pierwszej artykułu, a dotyczące religijności uproszczonej, opartej na praktykach wspólnotowych. Wiek XVI nie zmienił zasadniczo jej charakteru (Kiliańczyk-Zięba, 2003, s. 213).

Imiona chrześcijańskie stanowiły w Poznaniu jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XVI w. repertuar dostępny dla wszystkich członków wspólnoty chrześcijańskiej (Sarnowska-Giefing, 2008b; Graf 2011). Rozdzielenie wyznań dokonało się ostatecznie dopiero po Soborze Trydenckim (1545–1563), wcześniej reformatorzy mieli świadomość jedności świata chrześcijańskiego, który starali się przede wszystkim naprawiać — uwolnić od błędów i wypaczeń (Winiarska, 2004, s. 204). Dopiero w końcu XVI i w XVII w. widoczne stają się w Poznaniu ograniczenia w sferze wyboru z repertuaru chrześcijańskiego, mające charakter konfesyjny (Sarnowska-Giefing, 2008b). Zadecydowały o tym rozporządzenia dyscyplinarne wypracowane na Soborze Trydenckim, m.in.: definicje w kwestiach spornych (przede wszystkim dotyczące kultu świętych) oraz zalecenia nadawania na chrzcie imion chrześcijańskich, z wyraźnym wskazaniem na imiona świętych czczonych w Kościele katolickim, tj. apostołów i męczenników. Na uwagę zasługują polemiki wokół tej kwestii. Wart odnotowania jest wydany w Niemczech w 1541 r. „Onomastykon Kościoła”<sup>23</sup> — dzieło katolickiego teologa Georga Witzela (początkowo zwolennika nauki Lutera, a później zagorzałego przeciwnika protestantów).

#### WNIOSKI

„Lata miłościwe” były w strategii Kościoła ważnym elementem programu duchowego doskonalenia chrześcijan, obejmującego: oczyszczenie (nawrócenie, pokuta) i oświecenie (ukazanie wzorów cnót chrześcijańskich). Kształtowana także dzięki nim religijność katolicka odpowiadała takim parametrom, jak: wspólnotowy stosunek do wiary, ideologia religijna (wiara w dogmat „poza Kościołem nie ma zbawienia”) i praktyka religijna (uczestnictwo w rytuałach).

<sup>24</sup> Onomasticon Ecclesiae. Die Taufnamen der Christen [...], durch Georgium Vicelium M/D. XLI.

Lata miłościwe stanowiły kondensację symboli, podlegających strategii Kościoła. Imiona chrześcijańskie jako słowa symbole i symptomy religijności również tej strategii podlegały. Poza funkcją symboliczną imion Kościoł dostrzegł także ich funkcje: kumulatywną, anamnezyjną i perswazyjną (sprawczą).

Jubileusze Kościoła katolickiego były istotnym czynnikiem pozajęzykowym determinującym proces kształtowania się katolickiego paradygmatu imion.

#### LITERATURA

- Assmann, A. (2013). Między historią a pamięcią. Antologia. Red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa: Wyd. UW.
- Banderowicz, K. (2013). Aneks. W: Nazwiska nowych obywateli poznańskich na podstawie Książ przyjeźdź do prawa miejskiego (1575–1793). Wyd. Rys, s. 240–243.
- Barycz, H. (1938). Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440–1600). Archiwum Komisji z Dziejów Szkolnictwa i Oświaty. T. 4. Kraków: PAU.
- Bogdanowicz, E. (2010). Konotacje wartościujące nazw własnych. W: R. Łobodzińska (red.), Nazwy własne a społeczeństwo. T. 1, s. 115–126. Łask: Leksem, s. 115–126.
- Brown, P. (2007). Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim. Przel. J. Partyka. Kraków: Wyd. UJ.
- Bubak, J. (1993). Księga naszych imion. Wrocław [itd.]: Ossolineum.
- Chruszczyński, P. P., Olędzki M. (2010). Między dyskursem artystycznym i religijnym. Prace Komisji Nauk Filologicznych Oddziału PAN we Wrocławiu, 2, s. 13–30.
- Fros, H., Sowa, F. (1975). Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny. Kraków: WAM.
- Fros, H., Sowa, F. (1996–2007). Księga imion i świętych. T. I–VI. Kraków: WAM.
- Gajda, S. (2016). Współczesna polska przestrzeń dyskursywna. W: B. Witosz, K. Sujkowska-Sobisz, E. Ficik (red.), Dyskurs i jego odmiany. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, 3460. Katowice: Wyd. UŚ.
- Gałkowski, A. (2011). Chrematonimy w funkcji kulturowo-użytkowej. Onomastyczne studium porównawcze na materiale polskim, włoskim, francuskim. Łódź: Wyd. UŁ.
- Górny, H. (2013). Nazwy własne w piśmiennictwie pamiętnikarskim XIX wieku. Perspektywa funkcjonalno-tekstologiczna. Kraków: IJP PAN.
- Graf, M. (2010). Imiona mieszkańców Poznania w najstarszych dokumentach miejskich. W: J. David (red.), Mnohotvárnost a specifičnost onomastiky. IV. česká onomastická konference. 15.–17. září 2009, Ostrava. Sborník příspěvků. Ostrava: Ostravská univerzita, s. 158–164.
- Graf, M. (2011). Historyczny antroponomastykon Poznania (na przykładzie imion dawnych mieszkańców miasta). W: I. Kęпка, L. Wardy-Radys (red.), Nasz język w przeszłości — nasza przeszłość w języku. 1. Pelplin: Wyd. Bernardinum.
- Gyja, J. (2014). Prometeizm, autentyczność, afirmacja doczesności — wątki soteriologiczne w nowym ateizmie (na przykładzie myśli Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta). W: J. Dębicki, Z. Pasek, K. Skowronek (red.), Poza kulturą nie ma zbawienia. Kraków: Libron, s. 47–68.
- Kamieniecki, J. (2003). Nomina propria w dawnym dyskursie religijnym. W: R. Łobodzińska (red.), Przeszłość, terażniejszość i przyszłość polskiej onomastyki. Wrocław: Wyd. WTN, s. 241–246.
- Kiliańczyk-Zięba, J. (2003). Kościołów krakowskich i rzeczy w nich widzenia [...] godnych krótkie opisanie — loca sacra Krakowa w najstarszym przewodniku po mieście. Peregrinus Cracoviensis, 14, s. 205–207

- Kopertowska, D. (1994). Ewolucja motywacji w imiennictwie. *Język Polski*, LXXIV, s. 22–33.
- Krzeszowski, T. P. (1999). *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*. Toruń: Wyd. UMK.
- Kulupa, A. (2010). *Nazwiska mieszkańców Poznania w XVI–XVIII w. Na podstawie ksiąg metrykalnych parafii św. Marii Magdaleny. Studium onomastyczno-socjolingwistyczne*. [Niepublikowana praca doktorska, UAM, Poznań (repozytorium AMUR)].
- Kunze, K. (2004). *dtv-Atlas Namenkunde. Vor- und Familiennamen in deutschen Sprachgebiet*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- L — Linde, M. S. (1994–1995), *Słownik języka polskiego*. T. I–VI. Warszawa: Gutenberg-Print.
- Ledwoń, S. (2009). Extra Ecclesiam salus nulla? *Studia Salvatoriana Polonica*, 3, s. 37–54.
- Łabaszczuk, M. (2007). *Językowe środki wyrażania wartości (podstawy metodologiczne)*. W: A. Oskiera (red.), *Język w kręgu wartości. Problematyka aksjologiczna w językoznawstwie*. Łódź: Wyd. Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, s. 9–18.
- Makuchowska, M. (2008). *Polski dyskurs religijny — tradycja i zmiany*. W: S. Gajda (red.), *Język polski w europejskiej przestrzeni kulturowo-językowej*. Opole: Wyd. UOp, s. 283–374.
- Malec, M. (1986). Wpływ kultury zachodnioeuropejskiej na imiennictwo staropolskie. *Rozprawy Komisji Językowej ŁTN*, XXXII, s. 177–182.
- Malec, M. (1988). Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce jako odbicie uniwersalistycznych cech ówczesnej kultury. W: K. Zierhoffer (red.), *V Ogólnopolska Konferencja Onomastyczna, Poznań 3–5 września 1985. Księga referatów*. Poznań: UAM, s. 197–202.
- Malec, M. (1994). *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*. Kraków: IJP PAN.
- Malec, M. (1997). *Przydomki hagiomiczne w funkcji samodzielnych imion osobowych*. W: H. Popowska-Taborska, J. Duma (red.), *Onomastyka i dialektologia. Prace dedykowane pani profesor Ewie Rzetelskiej-Feleszko*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 181–186.
- Malec, M. (2001). *Imię w polskiej antroponimii i kulturze*. Kraków: DWN.
- Malec, M. (oprac.) (1995). *Nazwy osobowe pochodzenia chrześcijańskiego. Słownik etymologiczno-motywacyjny staropolskich nazw osobowych*. Red. A. Cieślakowa, M. Malec, K. Rymut. Cz. 2. Kraków: IJP PAN.
- Marecki, J., Rotter, L. (2009). *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*. Kraków: Universitas.
- Mieczkowski, J. (2012). *Rzymska liturgia stacyjna. Ruch Biblijny i Liturgiczny*, LXV, 65, s. 29–44.
- O’Grady, D. (1999). *Lata święte w Rzymie. Jubileusze Kościoła katolickiego w Rzymie*. Przel. T. Szafrński. Warszawa: PAX.
- Otin, E. S. (2004). *Slovar’ konnotativnykh sobstvennykh imen*. Doneck: Doneckij Nacionalnyj Universitet.
- Przestroga Pastyrka, Świadectiono o Mieście Rzymskim, o jego wierze, y dobrych uczynkach, ktore się w nim dzieją, dla przestrogi y informacyey tych, ktorzy to miasto Babilonem i nierządnicą zowią. Poznań 1585, s. 114–141. [Drukarnia Vorlab].
- Quirini-Popławska, D. (2014). *Podróże polskich duchownych do Padwy w XV i XVI wieku — wstępne rozpoznanie*. W: D. Quirini-Popławska, L. Burkiewicz (red.), *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*. Kraków: Akademia Ignatianum–WAM, s. 225–254.
- Reszka, S. (1585). *Przestroga pastyrka dla Miasta Warszawskiego*. W: P. Potoniec, M. Popielarska, E. Cybulska-Bohuszewicz (red.), *Biblioteka źródeł Słownika polszczyzny XVI wieku. Piśmiennictwo religijne*. Wrocław. Repozytorium Cyfrowe Tekstów Staropolskich, Wrocław 1955. [Tu przekład S. Reszki: Jego Mości Księdza Stanisława Hozjusza Kardynała [...]]. *Krótkie opisanie y świadectiono, o Mieście Rzymskim, o jego wierze, y dobrych czynach, ktore*

- się w nim dzieją, dla przestrogi y informacyey tych, którzy to Miasto Babilonem y nierządnicą zowią: wypisane i przełożone z ksiąg teraz nowo w Kolnie wydanych, *De oppresso Dei Verbo...* Poznań 1585, s. 114–141].
- Reszka, S. (1915) [1583–1589]. *Diarium*. Wyd. J. Czubek. *Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce*, 15, zes. 1, s. 197–201.
- Rudnicka-Fira, E. (2013). *Imiennictwo krakowian od XVI do XVIII wieku na tle historii i kultury*. Kraków: Wyd. Naukowe UP.
- Rutkiewicz, M. (2002). *Imiona zakonne serafitek w prowincji poznańskiej*. *Acta onomastica*, XLIII, s. 58–75.
- Rutkowski, M. (2005). *Kilka uwag o konwencjach opisu wartości semantycznej nazw własnych*. *Onomastica, L*, s. 99–110.
- Rutkowski, M. (2016). *Jeszcze o dyskursywnym opisie nazw własnych*. W: *Slavica, onomastica, regionalia. Prace dedykowane Panu Profesorowi Jerzemu Dumie*. Olsztyn: Wyd. UWM, s. 161–168.
- Rutkowski, M., Skowronek, K. (2010). *Onomastyka dyskursu. Zakres, problematyka i metody badawcze*. W: R. Łobodzińska (red.), *Nazwy własne a społeczeństwo*. T. 1. Łask: Leksem, s. 87–95.
- Rzetelska-Feleszko, E. (2006). *W świecie nazw własnych*. Warszawa–Kraków: Tow. Naukowe Warszawskie.
- Sarnowska-Giefing, I. (2007). *Nazwy altarii poznańskich wobec antroponomastykonu kultury*. W: Z. Krążyńska, Z. Zagórski (red.), *Poznańskie Sspotkania Językoznawcze*, 16. Poznań: Wyd. PTPN, s. 109–117.
- Sarnowska-Giefing, I. (2008a). *Kult świętych i błogosławionych (też poznaniaków i Wielkopolan) oraz jego odbicie w poznańskiej antroponimii. Na podstawie najstarszych spisów obywateli Poznania*. W: E. Laskowska, I. Benenowska, M. Jaracz (red.), *Język, społeczeństwo, wartości*. *Prace Komisji Językoznawczej Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego*, XVIII. Bydgoszcz: BTN, s. 389–404.
- Sarnowska-Giefing, I. (2008b). *Imiona mieszkańców Poznania w dobie reformacji i kontrreformacji. Rekonesans badawczy*. W: A. Pihan-Kijasowa, I. Sarnowska-Giefing (red.), *Pamięci Profesora Tadeusza Skuliny w 15. rocznicę śmierci*. Poznań: Wyd. PTPN, s. 117–143.
- Sieradzki, A. (2012). *Imiona świętych w datacjach dokumentów poznańskich z końca XVI wieku*. W: G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska (red.), *W kręgu języka tożsamości*. Gorzów Wlkp.: PWSZ, s. 261–267.
- SJPdor — *Słownik języka polskiego*. Red. W. Doroszewski. T. I–XI. Warszawa: PWN, 1958–1969.
- Skarga, P., SI (2000). *Żywoty świętych polskich*. Kraków: WAM.
- Skowronek, K. (2003). *O niektórych funkcjach nazw własnych w dyskursie religijnym. Na materiale „Listów pasterskich episkopatu Polski”*. *Onomastica*, XLVIII, s. 79–114.
- Skowronek, K. (2006). *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*. Kraków: Lexis.
- Skulina, T. (1987). *Najczęstsze chrześciane imiona kobiet w XIV i XV wieku*. *Poznańskie Studia Polonistyczne*, XIV/XV (1986/1987), s. 251–258.
- Skulina, T. (1989). *Imiona kobiet w Wielkopolsce XVII i XVIII wieku*. *Slavia Occidentalis*, XLV, s. 47–60.
- Smółucha, J. (2000). *Pielgrzymki Polaków do Rzymu w XVI wieku. Przyczynek do dziejów jubileuszy chrześcijaństwa*. *Nasza Przeszość*, 94, s. 221–243.
- Smółucha, J., Sroka, S. A. (2000). *Historia lat świętych*. Kraków: WAM.
- SNMP — *Słownik nazwisk mieszkańców Poznania XVI–XVIII wieku*. Red. I. Sarnowska-Giefing, (2011, 2014). T. 1: A–F, t. 2: G–N. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, Wyd. PTPN.

- SSNO — Słownik staropolskich nazw osobowych. (1965—1987). T. I–VI. Red. W. Taszycki. T. VI–VII: Suplement. Oprac. pod kier. M. Malec. Wrocław [itd.]: Ossolineum.
- Sstp — Słownik staropolski (1953–2002). Red. S. Urbańczyk. T. I–XI. Wrocław [itd.]-Kraków: Ossolineum–IJP PAN.
- Starna wska, M. (2015). Das Phänomen der Pilgerfahren in der deutschen und polnischen Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Hauptfragestellungen und Forschungsstand. *Biuletyn Polskiej Myśli Historycznej*, 10.
- Turska, H. (2015). Średniowieczna ikonografia św. Weroniki — treści ideowe i funkcje przedstawienia. *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, XLVI, s. 45–72.
- Voragine, J., de. (2003), *Złota legenda*. Przeł. L. Staff. Kraków: Zielona Sowa.
- Wiesiołowski, J. (1995). Pielgrzymowanie Polaków do Rzymu na przełomie XV i XVI w. (1478–1526). *Komunikat. W: H. H. Manikowska, H. Zaremska (red.), Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy. Colloquia Mediaevalia Varsoviensia*, 2. Warszawa: Instytut Historii PAN, s. 160–164.
- Wiesiołowski, J. (1997). *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*. Poznań: Wyd. PTPN.
- Wiesiołowski, J. (2003). Kler kolegiaty św. Marii Magdaleny i kościołów przykolegiackich. *Kronika Miasta Poznania*, 3, s. 76–102.
- Wiesiołowski, J. (2010). Jak poznańska burmistrzowa ze swą krawcową do Rzymu na jubileusz 1500 r. pielgrzymowała. Poznań: Wyd. PTPN.
- Winiarska, I. (2004). *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII w. na tle terminologii katolickiej*. Warszawa: Semper.
- Witosz, B. (2016). Czy potrzebne nam typologie dyskursu? W: B. Witosz, K. Sujkowska-Sobisz, E. Ficek (red.), *Dyskurs i jego odmiany. Prace Naukowe UŚ*, 3460. Katowice: Wyd. UŚ, s. 22–30.
- Wojtyńska, H. D. (1976). Lata święte w XV i XVI wieku. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 23, nr 4, s. 11–24.
- Wojtyńska, H. D. (2000). *Miłościwe Lata. Dzieje Wielkich Jubileuszów Chrześcijaństwa (z udziałem Polaków)*. Olsztyn: Wyd. Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”.

## SUMMARY

FIRST NAMES IN POZNAŃ IN THE CONTEXT OF THE “LATA MIŁOŚCIWE” OF THE CATHOLIC CHURCH BASED ON MATERIAL FROM THE 16<sup>th</sup> CENTURY AND THE FIRST DECADES OF THE 17<sup>th</sup> CENTURY

The Jubilee years of the Catholic Church, which were an element of its strategy in the battle against infidels, form an extralingual context of onomastic issues discussed in the article. The study covers first names occurring in Poznań during the Reformation and the Counter-Reformation, thus in the period witnessing the disintegration of Western Christianity. The author attempts to define the influence of forms of religious life characteristic of the jubilee years (the veneration of Saints, pilgrimages) on shaping the Catholic paradigm of first names. She considers Christian first names documented in Poznań-based sources as an element of religious (didactic, informational and paralytic) discourse of that time, dominated by the Catholic Church.

**Key words:** Christian names, Catholic paradigm of first names, religious discourse